

LA CRISI DELL' OCCIDENTE

VERSΟ UNA NUOVA CIVILISATION?

a cura di
MANLIO IOFRIDA



OFFICINE FILOSOFICHE

Mucchi Editore

“Officine Filosofiche” è una collana in cui vengono pubblicati i lavori del gruppo di ricerca omonimo, attivo a Bologna dal 2008 e composto da studiosi di varie Università e discipline e da studiosi indipendenti. I temi di ricerca su cui il gruppo si muove sono dati dalla convergenza fra due tradizioni filosofiche in genere fra loro separate: da un lato quella della filosofia francese contemporanea, a partire da Sartre e Merleau-Ponty fino a Deleuze e Foucault; dall’altro, i filoni tedeschi della Scuola di Francoforte (Adorno e Benjamin specialmente) e dell’antropologia filosofica (Scheler, Gehlen, Plessner); sullo sfondo, anche il riferimento ad alcune correnti della tradizione marxista (marxismo esistenzialistico, tradizione operaista). Questo insieme di riferimenti si concentra in particolare sui temi dell’ecologia e della tecnica.

OFFICINE FILOSOFICHE

Collana di filosofia

Coordinamento scientifico:

Stefano Berni, Ubaldo Fadini, Stéphane Haber, Manlio Iofrida, Stefano Righetti

Comitato di redazione:

Prisca Amoroso, Andrea Angelini, Silvano Cacciari, Gianluca De Fazio, Marco Della Greca, Alessandro Dondi, Ivano Gorzanelli, Claudia Landolfi, Francesco Marchesi, Diego Melegari, Igor Pelgreffi, Benedetta Piazzesi, Katia Rossi, Andrea Sartini, Matteo Villa, Caterina Zanfi

Segreteria di redazione:

Prisca Amoroso, Andrea Angelini, Gianluca De Fazio, Alessandro Dondi, Marco Tronconi

Direttore:

Manlio Iofrida

Università di Bologna, Dipartimento di Filosofia e Comunicazione, via Zamboni
38 – 40126 Bologna

e-mail: manlio.iofrida@unibo.it

officinefilosofiche.it

LA CRISI DELL' OCCIDENTE
VERSO UNA NUOVA CIVILISATION?

a cura di
MANLIO IOFRIDA

PRISCA AMOROSO
STEFANO BERNI
MIRIAM BORGIA
GIANLUCA DE FAZIO
UBALDO FADINI
GIULIA GANDOLFI
MANLIO IOFRIDA
OLMO NICOLETTI
IGOR PELGREFFI
STEFANO RIGHETTI
GIANLUCA VIOLA

isbn 9791281716186

© Stem Mucchi Editore Srl - 2023

Via Jugoslavia, 14 - 41122 Modena

info@mucchieditore.it *www.mucchieditore.it*

facebook.com/mucchieditore *X.com/mucchieditore* *instagram.com/mucchi_editore*



Creative Commons (CC BY-NC-ND 4.0 IT)

Consentite la consultazione e la condivisione. Vietate la vendita e la modifica.

Versione pdf open access al sito *www.mucchieditore.it*

Tipografia, impaginazione e pubblicazione digitale Stem Mucchi Editore (MO)

Prima edizione pubblicata in Italia, Mucchi, Modena, giugno 2024

Indice

- 7 *Una nuova civiltà? Verso nuovi orizzonti*
di Manlio Iofrida
- 13 *La questione della metamorfosi. Antropologia e analisi sociale*
di Ubaldo Fadini
- 29 *La comunità dei viventi. Il problema della Gemeinschaft
fra Benjamin, Il Collegio di Sociologia e la Teoria Critica*
di Olmo Nicoletti
- 47 *Alle origini dell'idea di comunità: Maine, Tönnies, Durkheim*
di Stefano Berni
- 59 *Nuova Civilisation e comunità ecologica: il nuovo intreccio
fra gli uomini e le cose in alcuni modelli del pensiero novecentesco*
di Manlio Iofrida
- 79 *Monadologia terrestre ed ecologia dei costumi.
Lineamenti per una concezione ecosofica della storia*
di Gianluca De Fazio
- 99 *Il mito della Ragione e il posto dell'Europa.
Dalla crisi della Civilisation alla necessità di nuovi paradigmi*
di Prisca Amoroso
- 115 *Appunti su nuova civilizzazione, apprendimento, corpo*
di Igor Pelgreffi
- 135 *Riconoscimento non-umano e lotta inter-classe.
Ripensare la modernità da Comte al femminismo*
di Giulia Gandolfi
- 157 *Il mondo comune di pathos e la labilità dell'Io*
di Gianluca Viola
- 181 *L'economia della macchine.
L'Intelligenza Artificiale tra distopia e utopia*
di Stefano Righetti
- 195 *Storie non umane. Note sul concetto di storia e sulla questione
animale a partire da Il posto del negativo di Paolo Missiroli*
di Miriam Borgia

Una nuova civiltà? Verso nuovi orizzonti

Questo numero esce in un momento storico in cui, nel breve volgere di pochi anni, si è prodotto uno scenario completamente nuovo rispetto a quello in cui era nato, nel 2008, il gruppo delle “Officine Filosofiche”. Nel momento in cui quest’ultimo, consapevole della forte discontinuità rappresentata dal nostro presente, si sta apprestando a modifiche organizzative che rispondano adeguatamente alla nuova situazione, una breve riflessione che metta a confronto la situazione del 2007-8, gli anni in cui ci siamo costituiti, e quella odierna appare necessaria; del resto, tutto il numero che presentiamo, frutto di un lavoro seminariale svoltosi l’anno scorso, si muove già in questa direzione, poiché siamo stati sollecitati nel capire le trasformazioni che stavano svolgendosi sotto i nostri occhi.

Nel 2007-8, dunque, la grave crisi economica, da cui non siamo mai completamente usciti, aveva definitivamente seppellito l’ideologia postmoderna, che, affermatasi dopo il crollo del Muro di Berlino, aveva cominciato a declinare già al principio del nuovo millennio, in particolare con i drammatici eventi del settembre 2001. Contribuì a questo declino il rendersi sempre più cogente della crisi ecologica, che, all’ottimismo postmoderno, sostituiva un ben motivato pessimismo sugli esiti del modello della civiltà occidentale come si era sviluppata negli ultimi due secoli. È rispetto a queste coordinate che si è venuto svolgendo il nostro lavoro di ricerca, cercando di metterne in luce via via aspetti diversi, che erano sempre comunque legati ai temi dell’ecologia, di un nuovo lavoro, di una nuova scienza e di una nuova tecnica che fossero ecologicamente orientati, di una nuova soggettività la cui ricchezza vitale potesse essere la base per nuovi rapporti sociali e cooperativi fra gli uomini e che, oltre il vecchio esistenzialismo, riponesse al centro dell’attenzione la questione del significato dell’esistenza, non solo umana, della sua *eccedenza* rispetto a qualunque forma di irregimentazione in un quadro prestabilito e fisso.

Ora, gli ultimi tre anni, prima con l’esplosione del Covid, poi con lo scoppio delle guerre, infine, ma in stretta connessione con questi eventi, con il riproporsi prepotente del tema della storia, hanno delineato sen-

za dubbio i contorni di una nuova era, di cui alcuni tratti cominciano a cogliersi in modo non solo punteggiato. In questo senso, ho appena detto che il numero che presentiamo già si muoveva nella giusta direzione: l'aspetto decisivo che questi ultimi tre anni hanno portato allo scoperto è che il famoso declino dell'Occidente, di cui si discorre ormai da un secolo, non è più una prospettiva possibile, uno scenario più o meno prossimo; *questo declino è ormai avvenuto, è un dato di fatto*. E, naturalmente, esso è innanzitutto una crisi degli Stati Uniti, della loro incapacità, non dico di dominare, ma nemmeno di regolare in un modo sensato il complesso della politica mondiale. Dell'Europa, che non è mai riuscita nemmeno a costituirsi come un'entità autonoma e con una propria voce e identità, non è nemmeno il caso di parlare, e, di nuovo, questi ultimi anni sono una triste conferma di questo fatto. Il punto è che guardare al mondo e alle sue prospettive da Washington o New York, da Parigi o da Berlino è falsante e disorientante: ormai il centro è altrove e l'Occidente ha perso, il baricentro oscilla lungo una linea frastagliata e discontinua che passa da Istanbul e Teheran, dal Sudafrica all'Arabia Saudita e è spostato in modo decisivo verso Oriente: verso Pechino e Nuova Delhi.

Certo, questo nostro Occidente che perde si vede sconfitto in parte dalla sua vittoria – poiché la sua tecnica, la sua economia, le sue armi si sono estese a tutto il globo; ma sarebbe erroneo concluderne al mito (così associato al postmoderno) di una tranquilla e omogenea globalizzazione: i paesi non occidentali hanno sì recepito e appreso aspetti veramente fondamentali (e sconvolgenti per le loro civiltà) della cultura occidentale, ma l'hanno fatto *sviluppando e potenziando una loro identità alternativa*, che si nutre fra l'altro di una rancorosa, benché più che giustificata, polemica con il colonialismo occidentale e, più in generale, coi valori occidentali.

Un punto emerge, mi pare, a segnalare la novità della situazione odierna: è la crisi dell'universalismo occidentale – la sua crisi *nel bene e nel male* (e anche questo ci riporta ai saggi di questo nostro numero). L'universalismo occidentale appare in crisi *in tutte le sue forme*: in quella espressa da ultimo nella forma del neoliberalismo angloamericano, in un mondo che sta rapidamente restaurando le barriere doganali; in quella storica dell'universalismo marxista, che, dopo l'89, è diventato una prospettiva residuale – anche l'altermondialismo, nutritosi soprattutto del pensiero di Antonio Negri, che dell'universalismo marxista era indubbiamente una continuazione, è ormai da tempo una prospettiva declinata. Quanto

all'ecologismo dei *Fridays for Future*, incarnato dal personaggio di Greta Thunberg, esso appariva andare nella giusta direzione di una correzione del vecchio universalismo illuminista con le tematiche della differenza, ma anch'esso appare oggi in difficoltà. Infine, è sotto i nostri occhi come un altro universalismo che è stato protagonista della politica internazionale negli ultimi decenni sia oggi in crisi: parlo di quello che si esprime nell'ONU e nella Dichiarazione dei Diritti Universali dell'Uomo approvata nel 1948. Solo in parte queste realtà coincidevano con il mondo occidentale, negli ultimi anni gli si sono al contrario spesso contrapposti, ma la loro impotenza e debolezza è purtroppo conclamata: anche se ONU e Corte Penale Internazionale e altri istituti che ad essi si riferiscono hanno ancora molta importanza, lo smarcamento da essi di molte grandi potenze – gli Stati Uniti innanzitutto – li ha fragilizzati, mentre per il «Sud del mondo», per i paesi ex-coloniali essi sarebbero un punto di riferimento fondamentale. Ma qui – anche con l'uso dell'ambigua formula di «Sud del mondo» – arriviamo alla difficoltà fondamentale dell'universalismo e dell'Occidente oggi: la crisi di quest'ultimo si sostanzia oggi soprattutto – ed è un punto di cui continuiamo a essere scarsamente consapevoli – nel fatto che, su una questione come quella ucraina, la maggior parte dei paesi non occidentali non lo ha seguito. Non entro nel merito della questione della giustezza o meno delle posizioni, mi limito alla constatazione del fatto. Tutto ciò non ha niente di casuale, ma comincia ad appoggiarsi a un'ideologia «che ha anche radici anticoloniali, che affonda anche nel ricordo della violenza che per il non Occidente ha significato l'ideologia universalista»: non solo la Cina, ma anche il Brasile, il Sudafrica, buona parte degli Stati africani e l'India si sono rifiutati di condannare l'aggressione della Russia all'Ucraina. Ciò si appoggia anche su una nuova ideologia (condivisa anche in alcuni documenti da Russia e Cina¹) secondo cui l'universalismo occidentale, nella misura in cui vuole applicare i suoi principi fuori dai suoi confini, è costitutivamente violento; secondo la visione «armonica» sostenuta dai cinesi, la democrazia è la prospet-

¹ Cfr. *Russia-China Joint Statement On International Relations*, February 4, 2022, reperibile, fra l'altro, all'indirizzo <https://china.usc.edu/russia-china-joint-statement-international-relations-february-4-2022>. Più in particolare sulla Cina, in un oceano di riferimenti di valore assai disuguale, si può cominciare a orientarsi consultando – oltre al recente *La Cina resta un giallo* («Limes», n. 9/2023) – Guido Samarani, *La Cina contemporanea. Dalla fine dell'Impero a oggi*, nuova ed. aggiornata e ampliata, Einaudi, Torino, 2017.

tiva condivisa da tutti i popoli, ma ogni popolo ha diritto di tracciare la sua via ad essa senza interferenze esterne. Certo, la fuga degli americani dall'Afghanistan due anni fa dà ampi argomenti a questa visione; ma non possiamo allora criticare il fatto che la Cina limita una serie di diritti fondamentali ai suoi cittadini e che esercita delle gravissime violenze contro alcune sue minoranze etniche? E dell'assassinio della giovane iraniana che ha avuto il coraggio di togliersi il velo e del carattere violento e autocratico del regime degli ayatollah non possiamo dir nulla? Sono esempi pressoché banali che ci fanno vedere come la questione dell'universalismo e della sua crisi sia centrale oggi; e, di conseguenza, di come sia centrale la ridiscussione di una filosofia della storia che possa essere da tutti condivisa – non della filosofia della storia come formulazione di leggi necessarie di progresso, ma come enunciazione e enucleazione del confronto e anche dello scontro fra le diverse prospettive che emergono dalle varie culture e civiltà. In particolare, ai cinesi, che, sulla scorta di un'inquietante ripresa nazionalistica del mito del loro impero millenario, sostengono un'ideologia dell'armonia che non impedisce loro di praticare in molti casi la violenza più classicamente occidentale, va fatto osservare che tale ideologia implica la messa in discussione *della critica*: poiché ogni popolo deve poter seguire indisturbato la propria strada, il diritto di critica viene messo in discussione e si enuncia una filosofia della storia modellata come *differenza radicale*, secondo cui le linee di sviluppo delle varie civiltà devono essere del tutto sghembe²: la non sottomissione ad altro, che questa posizione comporta rispetto all'universalismo, si paga con la più cinica indifferenza rispetto all'altro; i popoli, verrebbe da dire con Merleau-Ponty, crescono non relazionandosi fra loro, ma *indifferenti come alberi*³. La storia non è luogo di incontro e confronto e anche di scontro di verità diverse, che così si meticciano, si trasformano, gareggiano a migliorarsi per migliorare gli altri; è invece un dialogo fra sordi e ciechi.

Mi pare ovvio come queste novità, e in particolare questa crisi verticale dell'Occidente, investano il nostro lavoro; questi venti di guerra e di nazionalismo, che sembrano riportarci agli anni trenta del '900, hanno avuto come effetto di far regredire la questione ecologica in secon-

² Se si pensa la direzione che sta prendendo l'India sotto la guida del nazionalismo indù di Modi, si ha la conferma di come questo accrescersi di una idea di differenza come separazione (con evidenti esiti razzistici, come già nel secolo scorso) stia andando avanti.

³ M. Merleau-Ponty, *Segni*, tr. it. di G. Alfieri, il Saggiatore, Milano, 2015, p. 415.

do piano in tutte le agende politiche internazionali; l'antiecologismo è diventata una bandiera dell'ondata di destra che sta investendo il mondo. A questo proposito, non si tratta per noi di pensare in alcun modo che la centralità della questione ecologica sia in qualche modo stata scalzata: tutt'al più, quanto sta avvenendo (compresa la risibile marcia indietro dell'Europa, che, sotto la spinta dell'agricoltura industrializzata, sta seppellendo la sua esile politica di *greenwashing*) può indurci al pessimismo sulle possibilità che si possa realizzare un diverso e meno violento rapporto dell'uomo con la natura e che, quindi, si vada inevitabilmente verso la catastrofe.

Ma, al di là di queste questioni più immediatamente politiche, che pure sono fondamentali, questa nuova situazione ci spinge ad approfondire la nostra riflessione sul rapporto fra il nostro ecologismo e la questione dell'universalismo. Fin dall'inizio, con la differente batteria di autori che abbiamo convocato per trattare questo tema, da Deleuze, a Merleau-Ponty, a Canguilhem, a Ingold e molti altri, noi ci siamo posti nel solco della critica dell'universalismo occidentale in nome di un pensiero della differenza che non fosse quello dell'egualitarismo astratto; in questo senso, il riferimento al giudizio teleologico kantiano, che non è sussunzione dell'aconcettuale sotto il concetto, ma, al contrario, costruzione di un universale parziale e sempre mobile e rivedibile è una prospettiva che ci ha accomunato, pur nella diversità dei nostri riferimenti filosofici. Ed è anche chiaro che è questa una prospettiva *occidentale*: è a un *altro Occidente*, quello critico e autocritico, quello aperto alla differenza e che si contrappone al dominio, che noi abbiamo guardato. Abbiamo cercato di sviluppare queste linee di ricerca in un momento in cui l'Occidente era certo in crisi, ma aveva ancora una posizione dominante nel mondo: oggi, che constatiamo di essere una minoranza, e che cominciamo a sperimentare la sconfitta e l'emarginazione – esperienze che per secoli abbiamo imposto al resto del mondo – che ne è di questa prospettiva critica, ma pur sempre occidentale? Tutti i vari saggi che seguono, pur essendo stati pensati un anno fa, cercano di rispondere a questo interrogativo, a partire dalla riflessione che Edgar Morin ha sviluppato sul tema della *civilisation*; le risposte che i lettori troveranno sono diverse, come sempre è avvenuto per il gruppo di "Officine", e in particolare, si distinguono una prospettiva che è più positiva nei confronti dell'Occidente e pensa che una nuova sintesi potrà mantenerne alcuni connotati fondamentali e

una più critica e radicale, che pensa che una nuova civiltà non potrà che segnare una discontinuità radicale.

Come ho cercato di mostrare, queste alternative sono rese quanto mai attuali dalla situazione storica e politica in cui ci troviamo; continuare a lavorare e riflettere e a cercare di incrociarle, senza giungere a compromessi eclettici e conciliatori, ma anzi, per dirla con un verso di René Char che fu caro a Michel Foucault, «sviluppando la nostra legittima stranezza»⁴, è il compito che ci vogliamo dare, anche con nuovi strumenti organizzativi, nei prossimi anni.

manlio.iofrida@unibo.it

⁴ René Char, *Suzerain* tr. it. in Id., *Poesia e prosa*, Feltrinelli, Milano, 1962, p. 215, che Foucault cita in *Storia della follia nell'età classica*, Milano, Rizzoli, 2011, p. 51.

UBALDO FADINI

*La questione della metamorfosi.
Antropologia e analisi sociale*

Se c'è qualcosa che contraddistingue il lungo percorso della ricerca complessiva di Edgar Morin è la sottolineatura del bisogno quanto mai impellente di una “nuova civilizzazione”. Leggendo i suoi tanti testi degli ultimi due decenni, non si può fare a meno di osservare come essi contengano una fenomenologia, preziosa concettualmente, riguardante i diversi mali della nostra civiltà. Sono noti i capisaldi della ricerca dello studioso francese: la convinzione che vivere sia una avventura e che ciò richieda – nel senso del confronto con una incertezza di fondo mai del tutto rimovibile – un più di conoscenze pertinenti riferibili alle tante problematicità che non si possono non incontrare, in grado di mettere a valore tutta una serie di insegnamenti a cui prestare particolare attenzione, da quello che riguarda il conoscere come si conosce a quello che concerne proprio l'insegnare a insegnare e il comprendere come si comprende e si comunica.

Vivere significa quindi affrontare l'incertezza e questo non può che risultare effettivamente importante soprattutto nel momento in cui siamo decisamente collocati in una “società del rischio”, per dirla con Ulrich Beck, esposti cioè a stimoli/fenomeni che mettono in pericolo i nostri già traballanti equilibri e che richiedono un più di decisione, il rischio appunto proprio del decidere/“rischiare”. In tale ottica, si ha bisogno certamente di competenze tecno-professionali ma anche e soprattutto di “competenze” esistenziali, quelle veramente in grado di collegare i saperi appresi/acquisiti alla vita. Soltanto quando questo sarà assicurato e coltivato, allora riusciremo forse a vivere e non semplicemente a sopravvivere, ad articolare cioè un ben-vivere – in termini di solidarietà, convivialità (Ivan Illich) e spirito critico/libero – comprensivo di quel ben-essere che troppo spesso viene consegnato alle logiche della cosiddetta “società dei consumi”, con il suo principio rivolto a celebrare ad ogni costo la massimizzazione dei profitti (per alcuni, pochi, e non per i molti).

Morin reclama così anche una filosofia del saper vivere, di un vivere attrezzato con saperi/conoscenze capaci di incrementare le possibilità di scelta dei soggetti (Heinz von Foerster). Non dimenticando comunque che l'esistere comporta sempre un po' di dispendio, qualcosa di poco ragionevole rispetto ai quadri sociali di conformazione della vita individuale e collettiva. In *Insegnare a vivere. Manifesto per cambiare l'educazione* (2014), si può leggere un passo di richiamo a Cornelius Castoriadis, laddove quest'ultimo afferma come l'essere umano sia in definitiva un «animale folle la cui follia ha inventato la ragione», il che significa sostenere, tra l'altro, che non è pensabile individuare/cogliere un vero e proprio criterio ragionevole per qualificare pienamente una esistenza come appunto assolutamente ragionevole. Scrive Morin: «Che cos'è una vita ragionevole? Non c'è alcun criterio ragionevole per una vita ragionevole. [...] la vita è un tessuto che intreccia o alterna prosa e poesia. Possiamo definire prosa i vincoli pratici, tecnici, materiali che sono necessari all'esistenza. Possiamo definire poesia ciò che ci mette in uno stato secondo: innanzitutto la poesia stessa, la musica, la danza, il godimento e, beninteso, l'amore. [...] Che cos'è una vita ragionevole? È condurre una vita prosaica? Follia! Ma abbiamo bisogno anche della prosa per sentire la poesia. Poiché se avessimo una vita sempre poetica, non la sentiremmo più. Certo abbiamo bisogno della razionalità nelle nostre vite. Ma abbiamo anche bisogno di affettività, cioè di attaccamento, di fioritura, di gioia, di amore, di esaltazione, di gioco, di Io, di Noi. [...] Si vive molto male senza ragione, si vive molto male senza passione. Così la sola razionalità sarebbe quella di condurre le nostre vite in una navigazione permanente, in una dialettica ragione/passione. Niente passione senza ragione, ma niente ragione senza passione»¹.

Certamente oggi si è costretti a fare i conti con una crisi di carattere pluridimensionale e Morin ha anche ultimamente affrontato i fenomeni terribili della pandemia e della guerra alle porte di casa, per così dire, con le loro ricadute concrete e le proiezioni particolarmente spaventose. La sua convinzione di fondo è che si possa tentare di uscirne, se mai sarà possibile, con una “nuova civilizzazione” che richiede con forza una riforma radicale del nostro modo di pensare, della nostra intelligen-

¹ E. Morin, *Insegnare a vivere. Manifesto per cambiare l'educazione*, tr. it. di S. Lazzari, a cura di Mauro Ceruti, Cortina, Milano, 2015, pp. 24-25.

za e sensibilità, da cui potrà risultare un più di consapevolezza rispetto alla sempre minore tenuta e credibilità/sostenibilità dell'odierna strutturazione del modo di produzione capitalista, con il suo "funzionamento". A ciò non può che collegarsi una riforma cruciale come quella del sistema dell'istruzione, ovviamente sotto veste pubblica, il cui effetto dovrà essere raffigurato da una pratica educativa veramente "rigenerata". Si sa che la "polycrisi" della scuola (e poi dell'università) deriva appunto da tanti fattori. L'esempio che Morin ci fornisce di tale crisi, calandolo nella realtà dell'insegnare, è illuminante e prende corpo nella nozione della "bio-classe adolescente", nella quale emergono differenze di carattere culturale che interessano le ragazze e i ragazzi, nei rapporti tra di loro, ma anche gli insegnanti nel loro confrontarsi e nel loro interagire con gli "insegnati". Quello che lo studioso francese evidenzia è il manifestarsi di una conflittualità (parla scherzosamente di "lotta di classe" tra insegnanti e insegnanti...) che però non va considerata soltanto in negativo, in quanto è invece possibile apprezzarla come una risorsa indispensabile per rovesciare la "crisi della cultura" che così si manifesta in uno stimolo reale a fornire dei contributi specifici a progetti e pratiche di rigenerazione umana e sociale.

Saper vivere è un compito difficile che quindi può essere in parte affrontato attraverso una riflessione seria sulla crisi attuale dell'educazione e dell'insegnamento. L'esigenza avvertita da Morin, ancora più acuta oggi, è quella di "cambiare rotta", di "cambiare strada", per riprendere uno dei suoi ultimi testi, dedicato alla crisi pandemica. Si può cercare infatti di vivere meglio, di affrontare allora la stessa crisi di civiltà, nel momento in cui si riesce a insegnare a vivere. Quest'ultima pratica complessa è resa possibile laddove si comprenda l'importanza di ricucire l'ormai secolare rottura tra le due componenti dell'impresa culturale, quella scientifica e quella umanistica. Comprensione resa problematica dal fatto che i bisogni tecno-economici della nostra società vengono restituiti in una forma tale da giustificare ancor di più il restringimento della componente umanistica nel sistema dell'istruzione. In questo senso, si prospetta ancora una volta, nei testi dello studioso francese, una critica ad un eccesso di protagonismo delle pur essenziali conoscenze calcolatrici e quantitative a scapito delle conoscenze più propriamente riflessive e qualitative.

Ma non è questo il nodo teorico su cui vorrei soffermarmi, al di là della sua ovvia rilevanza e pure estrema delicatezza. Mi interessa soprattutto rilevare il discorso della "rigenerazione", che tiene insieme educa-

zione e proposta teorica (filosofica) complessiva, oltre che fornire sostanza all'immagine della stessa "nuova civilizzazione". Un ostacolo serio a tale processo di "rinascita" è proprio da cogliersi nel fatto che non sembra più possibile comprendersi e che su tale base di seria criticità appare allora veramente importante cercare di realizzare un approfondimento del perché tra gli esseri umani, nelle loro relazioni, abbia ormai la meglio l'incomprensione. In questa prospettiva, Morin insiste sulla differenza tra spiegare e comprendere, un cavallo di battaglia dell'impostazione teorico-critica di matrice classicamente ermeneutica, sostenendo la necessità di accompagnare la comprensione intellettuale con quella più immediatamente "umana", mossa anche dal bisogno dell'auto-riconoscimento per via della presenza dell'altro. In effetti, quello che permette un reale collegamento tra le due modalità di comprensione è la raffigurazione dell'essere umano come essere costitutivamente "instabile", come una "imperfezione" che però funziona (per riprendere così Telmo Pievani)². Sarebbe forse stimolante ritornare a questo punto su alcune tradizioni della filosofia novecentesca, ad esempio la *philosophische Anthropologie* (da Max Scheler a Arnold Gehlen, da Paul Alsborg a Günther Anders e Helmuth Plessner) nel momento in cui si mette in piedi un ragionamento sulla "comprensione antropologica" al fine anche di evidenziare alcune delle cause del degrado ecologico e sociale che riguarda la qualità complessiva della vita e che viene reso particolarmente manifesto dalla "progressiva" atrofizzazione delle nostre attitudini sensoriali e cognitive, ma quello che più colpisce della riflessione moriniana è la qualifica di segno etico-politico di un comprendere che va coltivato per prevenire la violenza e favorire la migliore disposizione "benevola" (il ben-volere *per* il ben-vivere) nei confronti del vivente complessivo.

È proprio il sistema dell'istruzione a risultare essenziale nel momento in cui può restituirci la singolarità irriducibile dell'*homo complexus*, le ragioni di fondo dell'avventura umana, e più nello specifico il fondamentale modo di procedere cognitivo in grado di collegare concretamente, di evidenziare operativamente i rapporti tra le entità prese in considerazione e i loro contesti di riferimento; senza rimuovere il fatto che questi ultimi sono a loro volta rinviabili ad altri spazi/ambiti, ad altri contesti e in definitiva a particolari insiemi.

² Cfr. T. Pievani, *Imperfezione. Una storia naturale*, Cortina, Milano, 2019.

In quest'ottica mi sembra che ci sia la possibilità appunto di connettere le posizioni di Morin – su un piano metacritico, per così dire – con alcune riflessioni di Tim Ingold a proposito del rapporto tra “antropologia ed educazione” (in *Antropologia come educazione*, 2018), nel momento in cui lo studioso inglese sottolinea, confrontandosi con la filosofia dell'educazione sviluppata da John Dewey, come la pedagogia sia l'arte dell'insegnare, nel senso determinato da una pratica educativa complessiva che si delinea in un vero e proprio prestare attenzione alle cose, alle persone, alle diverse forme del vivente, alle situazioni, al mondo in generale. In tali termini, va sottolineato come l'educazione non sia soltanto trasmissione di saperi, di conoscenze; è certamente anche questo ma, insieme, è attività trasformativa capace di rendere la nostra sensibilità e la nostra intelligenza sempre meglio disposte “socialmente” nei riguardi di una società complessa. E ciò non per motivi di relativo adattamento alle strutture, alle configurazioni di quest'ultima. Ingold appartiene infatti ad un ambito diversificato di ricerca che prende atto della rottura evidente del rapporto tra noi soggetti e appunto il “mondo”, per cause molteplici (soprattutto per fattori di ordine economico, sociale, culturale e politico), ed è rispetto a tale venir meno dell'“essere-nel-mondo”, per metterla “classicamente”, che bisogna insistere sul valore della partecipazione e dunque della comunicazione, una volta che si sa come l'essere umano sia un essere proprio di parte, di relazione, di “fantasia”: da un punto di vista antropologico, come mi capita spesso di rimarcare³.

Accanto ai concetti di trasmissione/trasformazione e a quello di comunicazione/comprendimento, Ingold aggiunge la nozione di ambiente sulla base del fatto che comunicazione significa un mettere in comune l'esistenza e che trasmissione indica una “perpetuazione” di quest'ultima non nell'ordine della semplice rappresentazione del sempre-uguale. In quest'ottica, l'ambiente è la condizione di possibilità della variazione ed è a questo punto che si dà la ripresa diretta di Dewey, allorché l'autore di *Esperienza ed educazione* (1938) afferma che l'ambiente è da intendersi come ciò che nei suoi contenuti/aspetti è in grado di *mutare* l'es-

³ Sia consentito il rinvio ai miei *Soggetto e fantasia. Per una antropologia macchinica*, Clinamen, Firenze, 2020, *Eterotopie dell'umano. Metamorfosi antropologiche*, ombre corte, Verona, 2021 e *Disattivare. Un'idea di filosofia*, ombre corte, Verona, 2024. Di Ingold si veda in particolare *Antropologia come educazione*, tr. it. di L. Donat, Edizioni La Linea, Bologna, 2019 (oltre che l'essenziale *Corrispondenze*, tr. it. e cura di N. Perullo, Cortina, Milano, 2021).

sere umano. In effetti, l'educazione dovrebbe portare ad un affinamento "delle nostre capacità di rispondere e di ricevere domande". La coltivazione delle "abilità di risposta" è in breve alla base di tutte le modalità di apprendimento e restituisce un processo di rinnovato collegamento con il "mondo", un effettivo *corrispondere*. A tale motivo, quello del corrispondere, va assegnato il compito, tra gli altri, che appare decisivo nel tentativo di ribadire le ragioni plurali di un "umanesimo rigenerato" (così Morin), sostenuto dai principi della solidarietà, della collaborazione/condivisione e della responsabilità. E a tutto questo va riferita anche la convinzione che è proprio sulle linee della corrispondenza, sugli sviluppi delle attività del corrispondere ad ogni livello della vita sociale, che cresce/matura quell'incremento di possibilità di scelta per via dell'acquisizione di conoscenze e di saperi incessantemente riformulati, quella progressione delle pratiche di attenzione e di cura da parte di "esseri umani in divenire" che può favorire i primi passi di una civilizzazione o di un «umana-re» (Ingold) profondamente diversi da ciò che abbiamo ancora presente.

In prima approssimazione gli autori fin qui richiamati sono accomunati dall'esprimere un bisogno "reale" che è quello del "ripensare il mondo", un compito che coinvolge buona parte della filosofia contemporanea, nella quale pure sono percepibili altri fronti di interesse, tra di loro collegati, a partire dalla questione dell'altro e da quella del linguaggio: in tal senso, la trattazione del mondo non appare più riconducibile al rapporto Dio-essere umano-mondo, quello risultante dal confronto serrato della filosofia moderna con le implicazioni di segno teologico della metafisica post-cristiana, nel momento in cui la sua specificità va invece individuata nella presa d'atto del carattere enigmatico del mondo stesso, ben lungi dunque dall'essere risolto. E qui vanno ricordate le parole di Maurice Merleau-Ponty quando osserva: «Ciò che sant'Agostino diceva del tempo: che esso è perfettamente familiare a ognuno, ma che nessuno di noi può spiegarlo agli altri, va detto del mondo»⁴. Il rinvio a *Le Confessioni* è da tenere ben presente, sia detto tra parentesi, se si vuole intendere la nuova concezione ontologica merleau-pontyana, lo sforzo proprio di una tematizzazione del mondo della vita e della sua struttura che non ce li restituiscono semplicemente come "oggetti". La revisione dell'idea

⁴ M. Merleau-Ponty, *Il visibile e l'invisibile*, testo stabilito da C. Lefort, nuova edizione italiana a cura di M. Carbone, tr. it. di A. Bonomi, Bompiani, Milano, 1993, p.31.

di coscienza, dell'intersoggettività, dello "spirito" si collega strettamente a quella riguardante l'essenza e lo statuto specifico d'essere del mondo: quest'ultimo è indicato come primario ed è dalla sua evidenza che derivano le stesse costruzioni della coscienza, il cui valore va considerato nelle prestazioni di ri-costituzione e non in un operare appunto fondamentalmente costitutivo di quell'essere del mondo che mantiene la sua fenomenicità non sotto la veste del carattere noetico di un soggetto ma come vera e propria automanifestazione di un essere effettivamente indiviso e "grezzo", "selvaggio".

Ma non voglio qui soffermarmi su tale modo di trattare il rapporto tra le questione del mondo e quella dell'altro, anche perché pare sempre opportuno richiamare Schelling quando osserva che in ogni caso la soluzione dell'enigma del mondo, ammesso che la si trovi, non può essere riportata "su un foglio di carta", a causa della sua irriducibile complessità. Anzi, forse potrebbe essere di una qualche utilità, a questo punto, gettare uno sguardo sui processi di emancipazione della metafisica moderna, a partire ovviamente anche da Kant, il che vuol dire poi tenere ferma la convinzione che lo stesso enigma del mondo fisico e vivente, approssimato a partire dalla rilevazione della creatività dei suoi "contenuti", può ancora essere parzialmente chiarito sulla base di presupposti di carattere metafisico (nel momento in cui i criteri per la misurazione dei processi/progressi, come nel caso della biologia moderna, non vanno considerati come oggettivamente stabiliti una volta per tutte ma risultano da scelte che sono dell'intimamente paradossale ordine del contingente). È in questa direzione che mi piace spesso riproporre ancora l'importanza di alcuni percorsi dell'antropologia filosofica novecentesca che richiamano la parzialità di fondo dell'essere umano, il carattere a propria volta enigmatico del suo esistere in relazione ad un "fuori" che risulta anche "interno" all'insieme di qualifiche che lo contraddistinguono come singolare essere vivente (*e*, insieme, storico-sociale, mi verrebbe da aggiungere).

Una indicazione per portare avanti la ricerca di segno critico-sociale, in grado di collegare la stessa questione di taglio ontologico a quella che indico come "questione della metamorfosi", che ha appunto a che fare con le trasformazioni di un corpo vivente sempre più collegato con determinate progressioni tecnologiche e variazioni ambientali, la colgo in alcune pagine di André Gorz, perlomeno a livello di stimolo, che mi consentono di fornire un po' di sostanza teorica all'invito di pensare appunto

una radicalmente nuova “civilizzazione del mondo”, quanto mai urgente, in termini effettivamente differenti da quelli abituali.

Quali sono i passi da compiere per arrivare a pensare “*eine ganz andere Weltzivilisation*”, una “civilizzazione del mondo” realmente altra? Innanzitutto si deve muovere da una fenomenologia coerente di quelle trasformazioni produttive che a partire dagli anni '70 del Novecento hanno profondamente cambiato gli assetti e le configurazioni dell'allora “società industriale”. Nell'intervista che sto richiamando, *Addio al lavoro*, realizzata nel 2000, Gorz muove dalla rilevazione sociologicamente avvertita che il lavoro salariato sta rapidamente mutando, manifestandosi come sempre più *discontinuo* nei confronti di quella sua stabilità relativa propria del modello fordista⁵.

Si sa cosa ciò ha comportato “nel corso del tempo” e lo vediamo molto bene soprattutto oggi: il venir meno di regole contrattuali, l'indebolimento del diritto di lavoro, la scomparsa progressiva di condizioni lavorative inquadrare secondo regole determinate, il ridursi inesorabile dei posti di lavoro garantiti. Una conseguenza del lungo processo di smantellamento dello Stato sociale, cioè l'estinguersi del “contratto sociale di tipo socialdemocratico o cristiano-sociale”, con la sua pretesa di conciliare capitale e lavoro, di domare in un qualche modo gli “spiriti animali” del “nostro” modo di produzione, è data dal fatto che appare sempre più complicato – proprio a partire dalla rilevazione che la costruzione sociale non è più fondata unicamente sul lavoro salariato – mettere in piedi dei progetti di esistenza che possano contare su quella continuità d'espressione delle capacità lavorative in grado di conferire senso, identità certa, appartenenze solide al vivere individuale.

Insomma: la nostra costruzione sociale presenta crepe sempre più vistose, delle incrinature reali, a cui si può parzialmente far corrispondere il dilagare dei rapporti di lavoro precari, quelli considerati una volta benevolmente come “flessibili”, accompagnati da un sentimento del correre di qua e di là (in effetti: a vuoto) e dalla compensazione, per molti illusoria, di traguardi, dispensati a piene mani, di gratificazione narcisi-

⁵ Cfr. A. Gorz, *Addio al lavoro*, tr. it. di N. Muzzi, Castelvecchi, Roma, 2020. Di Gorz si veda anche *Ecologica*, tr. it. di F. Viale, Jaca Book, Milano, 2009. Sia qui consentito il rinvio a U. Fadini e A. Zanini (a cura di), *Postfordismo e oltre*, Clinamen, Firenze, 2023, che si collega ad A. Zanini, U. Fadini (a cura di), *Lessico postfordista. Dizionario di idee della mutazione*, Feltrinelli, Milano, 2001.

stica, da cogliersi come stimoli appropriati a favorire il più mortifero possibile “individualismo”.

Si potrebbe continuare a lungo sul motivo della perdita di centralità del lavoro salariato e su come ciò comporti una vera e propria difficoltà a qualificare comunque l’esistere sotto veste “sociale”, in un quadro ben preciso di determinazione storico-economica, ma a me interessa in particolare segnalare come al posto di tale centralità subentri a poco a poco una *discontinuità* dello stesso, con le negatività almeno in parte segnalate sopra, nel testo: è su questa *discontinuità* che va portata l’attenzione perché essa possa essere altrimenti pensata e articolata, nel senso proprio di farne invece la condizione per progettare diversamente la vita, il nostro stesso quotidiano, per arricchire il tutto di piani, relazioni, processi non immediatamente subalterni alla legge del plusvalore. A questo punto sarebbe forse anche opportuno mettere in gioco quelle ricerche critiche sulla vita quotidiana che spesso hanno dato sostanza alle tradizioni novecentesche del pensiero radicale: si pensi alle analisi di Henri Lefebvre o ad alcuni sviluppi della cosiddetta “Scuola di Budapest”, in particolare ad Ágnes Heller, negli anni ’60 del secolo scorso, ma qui va evidenziato un passaggio del ragionamento gorziano, a me particolarmente caro, che arriva a sottolineare come sia indispensabile garantire un reddito di base soprattutto calibrato sugli spazi intermedi tra le attività di lavoro salariato discontinuo. Per dirla con un linguaggio prossimo a un registro più nettamente filosofico: è il “frattempo” a balzare qui in primo piano, ad avanzare così delle pretese di primato nel complesso delle vicende umane, a spingere verso una ineludibile pratica di riformulazione di spazi di vita effettivamente liberati dal giogo della valorizzazione – appunto ad ogni costo – di capitale.

Alle spalle di queste considerazioni c’è ovviamente anche la vivacità indomabile del marxismo autonomo novecentesco, con un occhio di riguardo alle criticità sempre più evidenti della legge del valore, con le sue presunzioni di validità comunque illimitata. Gorz richiama il fatto della complicazione, ai limiti dell’irrisolvibile, propria dei tentativi di individuare esattamente quando inizia e finisce il lavoro e cosa propriamente gli è proprio. A ciò si affianca la rilevazione di come la forza-lavoro odierna si caratterizzi per quell’acquisizione incessante di conoscenze, saperi, capacità comunicative/conversazionali e altro ancora che contribuisce in effetti ad aumentare la produttività del lavoro “diretto” (in ogni senso...)

e che viene raffigurata da molti con l'espressione quanto mai ambigua, a voler essere "semplici", di "capitale umano".

È in tale ottica che si sviluppa una riflessione, sempre da parte di Gorz, sulla differenza tra la formazione, da intendersi come strettamente "professionale" e abbastanza rigidamente indirizzata, e l'istruzione, compresa come ciò che supporta la tipica capacità umana di dispiegare talenti, sensibilità, immaginazione, creatività e che entra ormai in maniera sempre più importante nella stessa produzione "diretta". Su questa base si comprende pure la critica alla concezione corrente della retribuzione riferita soltanto al lavoro "diretto" mentre invece si tratta di allargarla all'insieme dell'agire umano. Per Gorz è allora indispensabile pensare la nostra società non solamente attraverso la qualifica del lavoro, bensì afferrandola come complesso di "attività molteplici" che presuppone (lo richiede politicamente...) l'erogazione di un reddito senza condizioni, non vincolato a prestazioni definite di lavoro "diretto". In tal modo si fa strada quell'idea del reddito di base incondizionato che si libera dal collegamento/legame, sostenuto da molti studiosi e in precedenza dallo stesso Gorz, con il diritto al lavoro ("salarinato").

In breve: accanto alla rilevazione dell'impossibilità di misurare il lavoro solamente "in unità temporali" o di distribuirlo in modalità rigidamente schematiche, si presenta la percezione di un tempo, all'interno della nostra società, che non è qualificabile come direttamente produttivo. Per uno studioso attento a riproporre il progetto moderno dell'autonomia e della riflessività e pronto a cogliere le nuove possibilità di finanziamento del reddito di base (penso oggi in particolare allo sviluppo impetuoso dell'economia del digitale e delle dinamiche finanziarie)⁶, l'insistenza sulla incondizionatezza di quest'ultimo è decisiva e vale anche in riferimento al complesso delle attività che è possibile concretizzare, dato che si deve appunto pensare a tale reddito come a ciò che consente uno sviluppo reale di attività che sono valide in sé e per sé e che vengono così sottratte a catture e controlli strumentali. Per ribadire tutto questo e l'urgenza di quel compito da affrontare e che consiste nel tentare di costruire i primi elementi di una civiltà a livello mondiale assolutamente diversa da quella "capitalista", si può citare direttamente ancora Gorz: «Se devo-

⁶ Cfr. S. Cacciari, *La finanza è guerra. La moneta è un'arma. Viaggio tra le forme del dominio*, La Casa Usher, Firenze, 2023.

no continuare a esserci genuine iniziative civiche di sostegno, di cura, di maternità su base volontaria e di comune utilità, il reddito di base deve valere come condizione per la volontarietà, e non viceversa. Dev'essere quindi incondizionato e legato alla creazione di istituzioni pubbliche sul territorio che garantiscano e incoraggino la collaborazione, la reciprocità e le diverse attività individuali e collettive. Dobbiamo guardare al reddito di base come a un presupposto che permetta uno sviluppo illimitato di attività che sono valide in sé. Da esse dipendono in ultima istanza il senso della vita e il dispiegamento delle relazioni umane. Il reddito di base incondizionato sottrae queste attività sia alla loro riduzione a professione sia alla loro monetizzazione, per non parlare dei controlli normalizzatori delle burocrazie dello stato sociale»⁷.

La questione della metamorfosi, dalla parte del soggetto, è in definitiva ciò che concorre a operare un qualche chiarimento rispetto alle complicazioni “antropologiche” riguardanti, per dirla ancora con Gorz, il corpo vivente della forza lavoro, rispetto alle quali valgono le osservazioni acute di Christian Marazzi riferibili a quell'uso capitalistico della forza-lavoro che comprende non più soltanto il passaggio dalla capacità di lavoro al lavoro in atto ma anche l'impiego complessivo delle conoscenze e dei saperi utilizzabili/consumabili nel processo lavorativo. Ciò comporta uno sforzo di analisi rivolto a comprendere come venga a riformularsi in una fase specifica di affermazione del capitalismo il rapporto tra capitale “fisso” e capitale variabile in riferimento appunto alle trasformazioni del corpo vivente sulla base di quella dote naturale della forza-lavoro in atto che consiste nel conservare valore attraverso l'aggiunta di valore. È questo “dono” del lavoro, questa “dote”, a presentarsi come potenza naturale, sotto veste umana, in grado di eccedere la realtà propria del modo di produzione capitalistico, con la sua “logica” di funzionamento: «Si tratta di una *eccedenza di valore* perché non è riducibile al rapporto materiale tra capitale e lavoro, e si tratta altresì di un'eccedenza come “dote di natura” perché è la parte *naturale*, per così dire *invariabile*, del vivente che attraversa la *storia* umana. Diciamo “invariabile” nel senso che, mentre i modi di produzione variano nel tempo, e variano a ritmi sempre più serrati passando da una crisi all'altra, questa “dote di natura” dell'uomo è

⁷ Ivi, pp. 34-35.

la forza vitale, soggettiva, che si conserva *malgrado* l'erosione, malgrado il consumo riproduttivo che è costretta a subire lavorando per il capitale⁸.

Al di là dell'attenzione da prestare ai molteplici usi capitalistici della forza-lavoro, all'attività complessiva del lavoro vivo, quello che a me preme è rilevare come il corpo vivente metamorfico, pure tecnicamente in parte configurato, manifesti delle prerogative (anche e soprattutto dal lato "naturale") che lo caratterizzano in prima approssimazione appunto come "procreativo". Dalle osservazioni di Marazzi scaturisce in effetti un'idea della relazione tra "natura" e "storia" che coglie il vivente umano (della forza-lavoro), costituito da potenzialità e attuazioni (di ordine sensibile e intellettuale: tradotto in modalità applicate), come qualcosa che non è detto che debba coincidere per forza con l'esercizio della logica di funzionamento del modo di produzione capitalistico). Già Walter Benjamin, per riprendere un autore a me caro, aveva messo al centro della sua indagine di taglio materialistico-antropologico, in alcuni brevi testi tra la fine degli anni Venti e l'inizio degli anni Trenta del secolo scorso, la possibilità del delinearsi di una nuova *physis*, di un "nuovo corpo" capace di una esperienza non negativa della realtà per via della molteplicità dei suoi fattori di individuazione/differenziazione. In *Al Planetario*, Benjamin scrive, riflettendo sull'esperienza dell'ebbrezza, in quanto dinamica che si svolge nella collettività, come contatto con il cosmo che "ci assicura dell'infinitamente vicino e dell'infinitamente lontano, e mai dell'uno senza l'altro" e sottolineando come nella nell'ultima guerra si sia concretizzato un inaudito e spaventoso "connubio con le potenze cosmiche" in quello che può essere definito come lo "spirito della tecnica": "Ma poiché l'avidità di profitti della classe dominante contava di soddisfarsi a spese di essa, la tecnica ha tradito l'umanità e ha trasformato il letto nuziale in un mare di sangue. Ma chi vorrebbe prestar fede a un precettore armato di sferza che indicasse il senso dell'educazione nel dominio dei bambini da parte degli adulti? L'educazione non è in primo luogo il necessario ordine del rapporto tra le generazioni e dunque, se di dominio si vuol parlare, il dominio non dei bambini ma di quel rapporto? Così anche la tecnica: non dominio della natura, dominio del rapporto tra natura e

⁸ C. Marazzi, *Capitalismo digitale e modello antropogenetico di produzione*, in J.L. Laville, C. Marazzi, F. Chicchi, *Reinventare il lavoro*, Sapere 2000, Roma, 2005, pp. 19-20; si veda anche C. Marazzi, *Il comunismo del capitale. Finanziarizzazione, biopolitiche del lavoro e crisi globale*, ombre corte, Verona, 2010.

umanità”. E ancora, in termini tali da richiamare un possibile, rinnovato protagonismo dell’“umanità” come specie: «Nella tecnica le si sta organizzando una *physis* nella quale il suo contatto col cosmo avverrà in una forma nuova e diversa che per popoli e famiglie. [...] Il brivido di un’ autentica esperienza cosmica non è legato a quel minuscolo frammento del mondo naturale che noi siamo abituati a chiamare natura. Nelle notti di sterminio dell’ultima guerra una sensazione simile all’estasi degli epilettici scuoteva le membra dell’umanità. E le rivolte venute poi sono state il suo primo tentativo di acquistare la padronanza del nuovo corpo. [...] Il delirio dell’annientamento è superato dall’essere vivente solo nell’ebbrezza della procreazione»⁹.

L’essere vivente, appunto, colto nella ricerca di ciò che può qualificarlo per i suoi potenziali emancipativi, metamorfici, e non soltanto per la sua individuazione secondo determinati caratteri distruttivi, segnati da un uso storicamente determinato della tecnica, stravolgendo di quest’ultima quel suo potere di mostrare la natura in prospettive molteplici, differenti, e di modificare nell’essere umano “gli affetti più originari, le angosce e i desideri”. Si potrebbe qui parlare di un singolare preannuncio di cosmo-tecno-antropologia, anche se la ricerca benjaminiana risulta assai più concreta di molte recenti approssimazioni al tema in questione: quello appunto della metamorfosi antropologica. In tal senso, sarebbero pure da richiamare le osservazioni sui motivi della povertà e della perdita di esperienza (e sul rapporto tra *Erlebnis* e *Erfahrung*, così come viene a delinarsi in molte pagine di *Parigi, capitale del XIX secolo*) ma quello che più colpisce è la rilevazione, da parte del filosofo berlinese, del delinarsi di una nuova *physis* nella quale arrivano a compenetrarsi lo “spazio corporeo” e il corpo stesso, laddove quest’ultimo – per via anche della tecnica – non si ritrovi soltanto in una condizione di essere “minuto e fragile”: non che questo significhi un superamento della condizione di parzialità dei soggetti in gioco, i quali vengono anzi valorizzati ulteriormente attraverso la progettazione eventuale di apparati di mediazione (riconosciuti come costitutivamente provvisori, temporanei, revocabili) in grado di dare respiro alle esperienze di contatto, di relazione, di movi-

⁹ W. Benjamin, *Strada a senso unico. Scritti 1926-1927*, tr. it. di vari, a cura di G. Agamben, Einaudi, Torino, 1983, pp. 68-69. Su tali temi si veda il mio *Divenire corpo. Soggetti, ecologie, micropolitiche*, ombre corte, Verona, 2015.

mento (di «strada»: osserva Benjamin a proposito del carattere «collettivo» del vivente corporeo).

È rispetto a tale caratteristica del vivente corporeo che muovo un ultimo passo di lettura che mi può consentire di tornare al ragionamento sintetizzato da Marazzi sul trasferimento sempre più manifesto di particolari funzioni produttive significative nel corpo vivo della forza-lavoro: un tradurre che permette di comprendere alcuni dei fattori di trasformazione dell'insieme dell'agire umano, rilevati soprattutto negli esercizi specifici e sempre più articolati delle capacità comunicative, relazionali, inventive, il che indica una perdita crescente d'importanza strategica del capitale "fisso", inteso tradizionalmente come complesso di beni strumentali "fisici") e appunto l'*introduzione* di funzioni strumentali produttive nel corpo vivente messo integralmente a valore.

A questa idea del corpo vivente della forza-lavoro come "contenitore" (delle facoltà lavorative, delle funzioni proprie del capitale "fisso", dei "saperi codificati, conoscenze storicamente acquisite, grammatiche produttive, esperienze") sarebbe da affiancare un'analisi diretta e approfondita delle trasformazioni dei processi odierni della valorizzazione capitalistica, ma quello che vorrei qui sottolineare è proprio la portata non di poco conto dell'idea richiamata: quella del "contenitore", tra l'altro, delle funzioni di capitale fisso e di capitale variabile, di materiali di lavoro passato e di espressioni di lavoro vivo. Ciò può essere così sintetizzato: la forza-lavoro si presenta sempre più come combinazione di capitale variabile (V) e di capitale costante (C), meglio: della parte "fissa" restituita in forme spesso "immateriali" (ma che hanno una ragion d'essere ben concreta); quest'ultimo viene così qualificato come capitale "fisso" sotto veste umana e tale raffigurazione può essere riferita anche alle osservazioni seguenti di Gorz che aprono a una possibilità concreta di pensare diversamente la vita complessiva e di articolarla in modi radicalmente differenti da come accade nel "nostro" presente: «Il capitale fisso umano non è, come il capitale fisso ordinario, del lavoro morto "oggettivato", servito o messo in opera dal lavoro vivo. Esso è, al contrario, della stessa natura del lavoro vivo. Risultato dell'attività e delle esperienze proprie dell'individuo sociale. Il capitale fisso umano non è soltanto tutto suo, è lui stesso frutto della sua capacità di prodursi da solo. Ne consegue che neppure gli individui sviluppati hanno avuto bisogno di un'impresa capitalista per mettere in opera "il loro capitale", ossia le loro capacità, in

modo produttivo. Essi possono in linea di principio emanciparsi dal capitale, sottrarsi al capitalismo per autoprodotte dei beni materiali e immateriali per il proprio uso comune sottraendoli alla forma valore, cioè alla forma denaro, alla forma merce. Questa possibilità di sottrazione e dunque di appropriazione del lavoro che è anche rifiuto e abolizione del lavoro, apre nel sistema una breccia attraverso la quale può in linea di principio avviarsi un esodo dalla società del lavoro e della merce»¹⁰. In linea di principio, certo, e per far sì che praticamente venga affermata nel suo concreto essere innanzitutto una linea (in) comune di ricerca e di azione.

ubaldo.fadini@unifi.it

¹⁰ A. Gorz, *Pensare l'esodo dalla società del lavoro e della merce*, tr. it. di S. Caponi, in «Millepiani», n. 33, 2008, pp. 17-18.

OLMO NICOLETTI

La comunità dei viventi. Il problema della Gemeinschaft fra Benjamin, Il Collegio di Sociologia e la Teoria Critica

Nel 1937, presso il retrobottega della libreria *Galleries du livres*, prendeva il proprio abbrivio un'esperienza intellettuale particolare, quella del *Collège de sociologie*¹. Fondato da Georges Bataille, Roger Caillois e Michel Leiris, il Collegio si proponeva come il nuovo capitolo di un gruppo di intellettuali francesi che avevano già attraversato diverse forme di aggregazione, partendo dall'esperienza del *Circle démocratique-socialiste* di Boris Souvarine (al quale in molti parteciparono) passando quindi per "*Contre-Attaque*" – gruppo di intellettuali nato dall'esigenza di contrapporsi al fascismo e fortemente politicizzato, per giungere poi all'esperienza della rivista *Acéphale*, ma anche e soprattutto della società segreta omonima. Il Collegio di Sociologia, a volte descritto come la parte "esteriorizzante" di quel progetto, sicuramente aveva a che vedere con essa, anche se in parte scollegato. Seppur si trattasse di un gruppo di studio dedicato alla sociologia, esso aveva come obiettivo principale quello di interrogarsi sulla sociologia stessa in un modo nient'affatto oggettivo: al contrario ciò che si sarebbe dovuto produrre in quel gruppo di studio era una sociologia "sacra", nel duplice senso da un lato di essere capace di dedicarsi al tema del sacro, dall'altro di divenire essa stessa sacra, ovvero produrre effetti nei suoi stessi studiosi, formando fra loro un legame "tragico" capace di tenerli uniti. Siamo qui di fronte ad un nuovo paradigma epistemologico delle scienze sociali, secondo il quale la disciplina, lungi dall'essere un elemento neutrale, diviene il motore stesso del raccogliersi dei suoi studiosi tanto quanto li cambia in profondità. La società segreta *Acéphale*, della quale poco sappiamo e sulla quale si sono sviluppate molteplici teorie e dicerie, sicuramente aveva portato agli occhi di

¹ Per una ricostruzione delle attività del Collegio di Sociologia si faccia riferimento a D. Hollier (a cura di), *Le Collège de Sociologie*, Gallimard, Paris, 1979, ed. it. M. Galletti (a cura di), *Il Collegio di Sociologia*, Bollati Boringhieri, Torino, 1991.

Bataille un problema: quello del modo in cui si formano e si mantengono le comunità. Quest'esigenza era tanto più forte poiché dettata da un problema di carattere storico e politico, ovvero quello dell'affermarsi delle comunità in senso fascista, intese come comunità di razza, di sangue o legate dal suolo, alle quali Bataille desiderava contrapporre una forma nuova e differente di comunità, questa volta acefala – ovvero priva della figura centrale del capo, ma capace di sostenersi autonomamente e dedicata interamente alla realizzazione delle spinte più libere dell'esistenza umana: quelle che definiva tragiche. Il Collegio di Sociologia divenne dunque il luogo in cui parte di coloro che sentivano l'esigenza di riformare il concetto di comunità e contrapporre una nuova forma a quella dei fascismi europei – ma altrettanto forte – si sarebbero dati convegno per mettere al centro i propri saperi. I fondatori del Collegio riuscirono dunque a raggruppare intorno a sé un nutrito gruppo di intellettuali di differenti provenienze, che ritrovarono in quei seminari uno stimolo per poter riflettere da un punto di vista teorico e pratico sulle strade perseguibili per dare nuova energia a delle comunità che apparivano loro come una fase particolarmente stanca, tese fra l'atomismo tipico dei sistemi politici liberali e la tendenza ad aggregazioni conformistiche e pericolose come quelle dei totalitarismi novecenteschi. Fra gli intellettuali che transitarono attraverso questa esperienza, traendone spunti e criticandola, vi fu anche Walter Benjamin, la cui partecipazione agli incontri ci è testimoniata da numerose fonti. Benjamin è stato considerato anche uno dei maggiori critici di quell'esperienza. Ma scandagliando le sue lettere e interrogandosi sul motivo della sua partecipazione a quegli incontri, cercando di comprendere più in profondità l'importanza della relazione con Bataille (al quale consegnò parte dei suoi manoscritti, in fuga dalla Francia) e con Caillois, si può notare come egli non fu solamente critico nei loro confronti, confrontandosi direttamente con molte delle loro istanze.

Il Collegio di Sociologia si incontra con cadenza regolare e, seppur non possiamo sapere esattamente tutte le riunioni alle quali Benjamin partecipò, sappiamo da diverse testimonianze che ne fu un "assiduo frequentatore". Fra le tracce di questi incontri sparse nelle sue lettere e nei suoi scritti di quegli anni, ve n'è una che diviene particolarmente rilevante per chi senta ancora attuale e pregno di significato il tema della comunità.

Il 22 gennaio e il 5 febbraio del 1938 ebbero luogo due fra gli incontri più significativi del Collegio di Sociologia, dedicati entrambi al tema di “Attrazione e repulsione”, nei quali venivano discussi i meccanismi di base che regolano il formarsi di comunità, analizzando quello che viene definito da Bataille come il nucleo intorno al quale si agglutinano le società. Questo nucleo, che per Bataille è il sacro, è contemporaneamente un luogo di attrazione che di repulsione: da questa sua duplice caratteristica muove il “moto tragico”, quel movimento che Bataille e gli altri membri del Collegio considerano essere il centro dell’esistenza, il moto libero che nel suo farsi decreta anche l’esistenza, e il cui arresto è l’obiettivo primario di ogni autoritarismo. È quindi invece riattivando l’energia creata dai moti di attrazione e repulsione, e facendo quindi di essa il motore dell’avvicinarsi del lato sinistro e di quello destro del sacro, che per Bataille è possibile pensare nuove forme di società che possano rimanere coese senza la necessità di un capo. Questa prospettiva, basata sullo studio dell’etnografia e della sociologia, mette al centro dell’esistenza umana non tanto un fine in quanto tale, quanto il movimento stesso che si compie intorno a quel nodo sacro, definendolo come l’esistenza tragica. È questa esistenza travagliata, sempre in moto, ad essere la forma più vitale dell’uomo e obiettivo di un’esistenza libera, ma al contempo è lo stesso condursi di quest’esistenza che produce intorno a sé l’aggregazione degli uomini.

Come si può notare, questa visione si contrappone nettamente a quella di una società libera che si formi per perseguire i fini razionali dell’emancipazione, tanto quanto si contrappone all’idea che siano l’ordine e le gerarchie a fondare una società dalla solida tenuta. Al contrario è proprio la necessità di vivere i contrasti di un’esistenza tragica che provoca l’aggregazione dell’uomo.

La posizione che emerge da queste sedute del Collegio di Sociologia è dunque per molti versi atipica rispetto a quelle contemporanee, seppur si possa notare l’influenza forte che proviene dalle esperienze surrealiste dalle quali i membri del Collegio si erano separati da alcuni anni. L’alternativa prospettata dal Collegio è infatti sì politica, ma anche a-politica seguendo la definizione che ne diede poco prima lo stesso Bataille nel giornale interno e segreto di *Acéphale*²: essa va al di là del politico e non

² Per una ricostruzione dettagliata della vicenda e la raccolta dei testi e dei materiali cfr. G. Bataille, *Acéphale, Religion, Sociologie, Philosophie*, tr. it. M. Galletti (a cura di), *La congiura sacra*, Bollati Boringhieri, Torino, 1997.

subordina ad alcun fine superiore ed esterno l'attività della comunità, bensì ritiene che sia dal perseguimento dell'esistenza stessa che la comunità deve prendere la propria forma. C'è quindi un privilegio delle forme di esistenza, della loro dimensione sacra, del loro essere irrazionali e prive di scopo, rispetto a quello del raggiungimento di un fine.

Si è detto che questa prospettiva è atipica, ma non per questo completamente isolata. Un profondo antiparlamentarismo informa questa posizione, insieme ad un'opposizione allo stalinismo e alle logiche del Partito Comunista che molti membri del Collegio avevano già iniziato a maturare nell'ambiente di Souvarine, integrando dunque spontaneismo e organizzazione, prospettando forme organizzative capaci di reggersi senza verticalità, ma non per questo senza che in esse si desse una forma di potere e di capacità di azione. La posizione raggiunta in questi anni dal Collegio arriva in buona misura da alcuni interrogativi profondi che informano anche la prima esperienza surrealista, dalla quale Bataille si era separato già al tempo del *Secondo manifesto* (nel quale Breton non lesina attacchi nei suoi riguardi). Si tratta di interrogativi teoretici, ma anche direttamente politici, in quanto riguardano anche il dilemma relativo all'adesione fra le istanze liberatorie e artistiche portate avanti dalla linea surrealista e quelle emancipative delle classi oppresse portate avanti dal Partito Comunista. Benjamin, all'altezza del 1929, aveva colto con grande acume quale fosse il problema principale del Surrealismo: in *Der Surrealismus* infatti il motivo principale del surrealismo viene ravvisato nel «conquistare le forze dell'ebbrezza per la rivoluzione»³, indicando con lucidità il versante sul quale si trovava il movimento e che di lì a poco avrebbe portato Aragon a distanziarsi da Breton, aderendo al Partito.

Quasi sei anni più tardi, in un contesto politico molto differente dopo l'elezione di Hitler, l'emigrazione dalla Germania, l'esperienza del Fronte Popolare in Francia, il problema sicuramente era mutato. Ciononostante gli interrogativi che muovevano l'analisi che Benjamin aveva dedicato ai surrealisti trovavano ancora una presa su un'esperienza come quella del Collegio, nel quale in molti avevano tentato numerose strade a partire dal 1929 e, in un momento sempre più teso e di fronte al profilarsi di una nuova guerra, si trovavano a tentare di dare ancora una vol-

³ Cfr. A. Breton, *Manifestes du Surréalism*, Pauvert, Paris, tr. it. *Manifesti del Surrealismo*, Einaudi, Torino, 2003, pp. 59-120, in particolare pp. 112-115.

ta risposta all'interrogativo intorno al rapporto fra l'ebbrezza e una società rivoluzionaria.

Scandagliare l'epistolario benjaminiano ci offre alcune tracce rilevanti per comprendere quanto fosse vivo il loro confronto fra Benjamin e il Collegio di Sociologia, e dà adito a supporre a quali riunioni abbia partecipato. È questo il caso di una lettera a Horkheimer, datata al 7 febbraio 1938, nella quale Benjamin svolge una critica diretta quanto rara nei confronti del collega allora rifugiato negli Stati Uniti (al quale doveva anche in quel momento gran parte del proprio reddito). La data di questa lettera è singolarmente vicina al secondo degli incontri dedicati ad *Attrazione e repulsione* condotti da Bataille al Collegio di Sociologia: questo si era svolto infatti il 5 dello stesso mese, il sabato precedente la data della lettera. Questa coincidenza appare però nient'affatto casuale quando si entra nel merito del confronto fra Horkheimer e Benjamin.⁴ Quest'ultimo infatti inserisce nella sua lettera un riferimento ad un articolo, diviso in due parti firmate l'una da Horkheimer e la seconda da H. Marcuse: *Philosophie und kritische Theorie*⁵. Questo testo contiene una risposta alle critiche suscitate dal loro più noto *Traditionelle und kritische Theorie*⁶ e uscito nel numero precedente della rivista. Questa critica di Benjamin

⁴ Cfr. W. Benjamin, *Gesammelte Briefe*, C. Gödde, H. Lonitz (a cura di), vol. VI, Suhrkamp, Frankfurt a.M., 2000, p. 23: «Mit leidenschaftlicher Zustimmung lese ich, was Sie im letzten Heft publiziert haben. Die Kritik an der Entwicklung in Rußland kann weitertragend und maßvoller schwerlich formuliert werden. – Wären Sie zugegen, so würden wir vielleicht über die dem "Frieden Gottes, welcher uns hienieden mehr als Vernunft beseliget" von Ihnen gewidmeten reservierten Schluss Formulierungen miteinander sprechen. Es ist sehr wahr, dass der Widerruf nicht gegen die Lehre und die Furcht kaum gegen den Beherzten zeugt, den sie überkommt. Andreerseits wird die kritische Theorie nicht verkennen, wie tief gewisse Kräfte des Rausches der Vernunft und ihrem Freiheitskampfe verschworen sind. Alle Aufschlüsse, will ich sagen, die der Mensch im Gebrauch der Narkotika je sich erschlichen hat, können ihm auch durch den Menschen werden; einige durch den einzelnen – durch den Mann oder durch die Frau; andere durch Gruppen; solche, von denen wir noch nicht träumen dürfen, vielleicht nur durch die Gemeinschaft der Lebenden. Sind nicht diese Aufschlüsse, durch die menschliche Verbundenheit, der sie entstammen, zuletzt wahrhaft politische? Jedenfalls haben sie den Freiheitskämpfern Kräfte gegeben, die unversieglich wie der *innere Friede*, zugleich aber ausgreifend wie das Feuer gewesen sind. Ich glaube, die kritische Theorie wird diese Kräfte nicht als "neutral" betrachten. Es ist wahr, daß sie derzeit dem Faschismus zuhanden scheinen. [Dieser stammt doch nur daher] Diese Täuschung stammt doch nur daher, daß er wie die uns geläufigeren Produktivkräfte der Natur so auch jene für uns entlegeneren pervertiert und geschändet hat».

⁵ M. Horkheimer, *Philosophie und Kritische Theorie*, in *Zeitschrift für Sozialforschung*, Jahrgang 6, 1937, Deutscher Taschenbuch Verlag, München, 1980, pp. 625-631, tr. it. in M. Horkheimer, *Teoria Critica*, vol. II, Einaudi, Torino, 1974, pp. 187 ss.

⁶ M. Horkheimer, *Philosophie und Kritische Theorie* cit., pp. 245-294, tr. it. in M. Horkheimer, *Teoria Critica* cit., pp. 135-186.

è fondamentale per comprendere in quali rapporti egli stesse con la Teoria Critica, e come vi fosse un punto di conflitto essenzialmente politico. L'articolo cui fa riferimento Benjamin approfondisce il tema, trattato anche nel precedente, del ruolo del pensiero, tracciando una linea di continuità fra pensiero greco e Teoria Critica, mostrando la volontà trasformatrice del reale che in entrambe resta viva, ovvero la volontà etica e politica che le informa e che definisce la stessa natura della Teoria Critica. Da questo rapporto deriva per Horkheimer una spinta a «creare un mondo che soddisfi i bisogni e le potenze degli esseri umani»⁷. Per Horkheimer la posta in gioco non è inferiore a quella di una teoria capace di informare il reale e di produrre modificazioni politicamente praticabili all'interno della struttura sociale, dunque – come anche è per il Collegio di Sociologia – l'obiettivo fondamentale è quello di smarcarsi dalla pretesa oggettività delle scienze sociali per farne anche uno strumento del mutamento.

Gli attacchi di Horkheimer in questa appendice sono precisi, così come lo è la definizione della specificità della Teoria Critica; uno di questi è quello cui Benjamin fa direttamente riferimento, esso parte dalla constatazione del fatto che la lotta contro il liberismo e la critica dell'economia politica sono – sempre più – parte anche del patrimonio ideologico reazionario.

Che l'economia, invece di dominare gli uomini, li deve servire, lo ritroviamo proprio in bocca a coloro che hanno sempre voluto che per economia politica si intendessero i loro committenti. Si inneggia al tutto e alla comunità [*Gemeinschaft*] proprio là dove non si può nemmeno pensarli se non in antitesi esclusiva con l'individuo, e quindi senza neppure considerare il loro significato più proprio essi vengono identificati con l'ordine corrotto che si rappresenta. Nel concetto di “sacro egoismo” e dell'interesse vitale dell'immaginaria “comunità nazionale” [*Volksgemeinschaft*], all'interesse degli uomini reali per uno sviluppo senza ostacoli e un'esistenza felice si sostituisce la sete di potere dei gruppi determinati. [...] I martiri della libertà non erano alla ricerca della pace dell'anima. La loro filosofia era politica. Se al cospetto dell'orrore la loro anima è rimasta tranquilla, questo peraltro non era il loro fine⁸.

⁷ M. Horkheimer, *Teoria Critica* cit., p. 193.

⁸ Ivi, pp. 192-194.

Il problema sollevato da Horkheimer, è quello di mostrare come ogni appellarsi a delle forme irrazionalistiche – allora profondamente di moda presso autori come Bäumler o Klages – nascondesse in verità gli interessi della classe dominante. D'altro canto, invece, per i veri martiri della libertà, l'obiettivo resta quello di formare una società e di portare avanti lo sviluppo razionale del genere umano, mediante i suoi obiettivi storici e concreti di emancipazione. Il tipo di politica che dunque si profila in questo testo programmatico è quella mossa da interessi ed obiettivi chiari e razionali, che faccia a meno di ogni appello valoriale esterno all'immanenza delle conquiste materiali e intellettuali capaci di portare l'uomo al di fuori della barbarie dello sfruttamento e della violenza.

Questa visione mette dunque in guardia da ogni forma di ebrezza, che potrebbe penetrare all'interno della lotta politica innestando nella sua corsa obiettivi fallaci quanto attraenti, contrapponendola nettamente al processo razionale di conquista della libertà. D'altro canto, invece, Benjamin cercherà di ribaltare questa concezione, sottolineando come proprio dall'ebrezza, dall'irrazionale, possano sorgere spinte fondamentali per la "lotta per la libertà" che la ragione conduce.

D'altra parte, la Teoria critica non mancherà di riconoscere quanto profondamente alcune forze dell'ebrezza stiano cospirando con la ragione e nella sua lotta per la libertà⁹.

Il passaggio rende conto di questa frattura fra Benjamin e Horkheimer, che si mostra nella forma di un consiglio intorno ad un campo di interesse che deve essere preso in considerazione: quello della complicità possibile fra il piano dell'ebbrezza e quello della ragione. Nelle forze dell'ebbrezza risiede infatti per Benjamin un'energia capace di divenire alleata della ragione nella sua corsa verso la libertà, seppur essa sia più spesso assoggettata alla tentazione del dominio e dell'annichilimento. Il tema è precisamente quello di conquistare le forze dell'ebbrezza, che si può anche declinare nella forma del rovesciamento dialettico del mito che lo interrompe, conservandone però le spinte e le acquisizioni: la lotta per la libertà può utilizzare l'allentamento

⁹ W. Benjamin, *Gesammelte Briefe* cit., p. 23: «Andrerseits wird die kritische Theorie nicht verkennen, wie tief gewisse Kräfte des Rausches der Vernunft und ihrem Freiheitskampfe verschworen sind.», tr. it. a cura dell'autore.

dell'io che la *Rausch* provoca, facendone un alleato della ragione nella sua lotta contro l'annichilimento operato dal fascismo.

Questa prospettiva distingue nettamente Benjamin da Horkheimer, quantomeno in questi anni, e per comprendere l'importanza di questo passaggio nell'economia del loro scambio epistolare, bisogna ritornare al testo del secondo, ove si afferma che:

Finché il pensiero non ha vinto definitivamente, non può mai sentirsi al sicuro all'ombra di un potere. Esso richiede indipendenza. Ma sebbene i suoi concetti [del pensiero], che risultano dai movimenti sociali, oggi suonino vani perché esso è seguito quasi soltanto dai suoi persecutori, la verità si affermerà ugualmente; giacché l'obiettivo di una società razionale [*einer vernünftigen Gesellschaft*], che oggi sembra preservato soltanto nella fantasia, è realmente radicato in ogni uomo¹⁰.

Horkheimer utilizza il termine "*vernünftigen Gesellschaft*" per definire l'obiettivo più proprio cui tende il pensiero (*das Denken*), sottolineando come questo fine sia strettamente razionale e legato alla facoltà della *Vernunft*. Di contro Benjamin sembra ricordargli come, seppur il fine sia razionale, non è solamente tale: sia nel suo raggiungimento che nella sua comprensione hanno gioco anche energie e ragioni che provengono dal mondo dell'irrazionale e dell'ebbrezza. Così emerge come *raison* e *déraison* siano per Benjamin da considerarsi come sodali, anziché avversarie. Sebbene non manchi di rilevare come queste forze siano "attualmente" ad appannaggio del fascismo¹¹, ciò non le rende meno importanti nell'economia dello scontro politico. Esse non possono essere considerate come *neutrali*: è impossibile non sentire in questa affermazione gli echi profondi del discorso sviluppato da Bataille e nell'alveo del Collegio di Sociologia. Ed in effetti è questo il tema principale intorno al quale ruota l'esistenza stessa della rivista *Acéphale*: pensare una comunità acefala ed insieme organica, capace di mettere al servizio della lotta politica e della formazione di una società egualitaria e libera le forze dell'inconscio e dell'ebbrezza.

¹⁰ M. Horkheimer, *Teoria Critica* cit., p. 194.

¹¹ Cfr. W. Benjamin, *Gesammelte Briefe* cit., p. 23, «Es ist wahr, daß sie derzeit dem Faschismus zuhanden scheinen».

Nel passaggio appena preso in considerazione, sono in gioco svariati punti fondamentali tanto per lo sviluppo della Teoria Critica in quanto tale, quanto per la comprensione della peculiare traiettoria benjaminiana rispetto ad essa. Se, infatti, in premessa all'analisi dello scambio epistolare con Horkheimer – la complessa trama di interessi e relazioni che intercorrono fra i due, è fondamentale ricordare che rimangono sempre presenti dei punti di scontro sostanziali anche a fronte di una collaborazione importante. La lettera del 7 febbraio 1938 forse parla ancora più esplicitamente di quei punti del pensiero di Benjamin che restano insolubili all'interno della teoria francofortese. Almeno in parte, queste differenze sono state nutrite anche dall'ordine del discorso tipico del *milieu* intellettuale francese, rispetto al quale già nel 1927 Benjamin ebbe modo di esprimere la propria vicinanza¹², così come al dibattito suscitato dall'evento del Surrealismo e dei suoi momenti maggiori, fra i quali non possiamo non annoverare quello del *Collège de sociologie*. Nel determinare queste differenze, un elemento fondamentale ed eminentemente filosofico da tenere in considerazione è quello dello statuto della *Vernunft* e del *Rausch*, che – seguendo il percorso tipico della riflessione antropologica e sociologica francese di quegli anni – non può non essere declinato anche nel tema della comunità e del suo rapporto con la ragione.

Horkheimer, nell'articolo del 1937, affronta a più riprese quello che abbiamo visto essere un punto fondamentale dei lavori del Collegio così come nell'esperienza di *Acéphale*, e che ha un peso determinante all'interno del dibattito sociologico: quello della comunità intesa come *Gemeinschaft* e della formazione di gruppi comunitari e settari.

Nel concetto di “sacro egoismo” e dell'interesse vitale dell'immaginata “comunità nazionale” [*Volksgemeinschaft*], all'interesse degli uomini reali per uno sviluppo senza ostacoli e un'esistenza felice si sostituisce la sete di potere dei gruppi determinati¹³.

¹² Cfr. W. Benjamin, *Opere complete*, R. Tiedemann, H. Schweppenhäuser (a cura di), ed. it. E. Ganni (a cura di), vol. III, Einaudi, Torino, 2001-2014, p. 501: «Mentre in Germania mi sento interamente isolato tra gli uomini della mia generazione, con i miei sforzi e interessi, in Francia ci sono singoli fenomeni – gli scrittori Giraudoux e specialmente Aragon, il movimento del surrealismo – in cui vedo all'opera ciò di cui mi occupo anch'io».

¹³ M. Horkheimer, *Teoria Critica* cit., p. 194.

Nell'articolo precedente, Horkheimer aveva espresso le proprie riserve rispetto ad alcuni concetti della teoria sociologica, quali quelli formulati da F. Tönnies, E. Durkheim e M. Weber. Ciononostante bisogna tener presente la sfumatura dei significati del termine *società* che vengono utilizzati, anche per poter comprendere appieno il senso della missiva benjaminiana. Horkheimer pone l'accento sul progetto di una *vernünftigen Gesellschaft*, una società razionale, contrapposta ad una *eingebildeten Volksgemeinschaft*, una immaginaria comunità nazionale, di cui parla nella citazione precedente. Lì, infatti, vi è un obiettivo polemico estremamente chiaro, legato alla costruzione dell'identità nazionale che aveva informato i moti nazionalistici sia precedenti la Prima guerra mondiale che afferenti alla formazione del Nazionalsocialismo. Se il secondo esempio è il più immediato, leggendo le righe di Horkheimer, nonché quello più storicamente vicino, non bisogna però dimenticare anche il forte dibattito suscitato in Francia dall'utilizzo del termine *Union sacrée*, divenuto centrale nella propaganda bellicista del 1914 e forte obiettivo polemico durante la conferenza di Zimmerwald. Ma ancora nel termine *heiligen Egoismus* non può non risuonare il tristemente noto "sacro egoismo" portato ad onor delle cronache da Salandra nel 1915. Le affermazioni e le critiche di Horkheimer sono quindi da ricondurre legittimamente proprio al nazionalismo, sia nella sua forma più recente sia nelle forme legate alla precedente guerra – e, sebbene pare innegabile che si rivolga a quest'ultime parlando di *Volksgemeinschaft*, il problema viene esteso alla formazione di *Gemeinschaft* in genere.

Per chiarire questo aspetto bisogna tener presente l'opposizione tipica di Horkheimer alla divisione in gruppi particolaristici della società, spesso descritta come uno degli elementi regressivi *par excellence*. Questa opposizione è particolarmente manifesta nella sua posizione rispetto ai *Rackets* così come viene espressa nella *Dialettica dell'illuminismo* e in un frammento preparatorio, *Die Rackets und der Geist*. In quest'ultimo testo, redatto fra il 1930 e il 1942, negli anni immediatamente successivi la lettera che stiamo prendendo in considerazione¹⁴, e destinato a far parte dell'ultimo capitolo della *Dialettica dell'illuminismo*, Horkheimer si

¹⁴ Cfr. M. Horkheimer, *Die Rackets und der Geist*, in *Gesammelte Schriften*, vol. XII, Fischer, Frankfurt a.M., pp. 287-329, tr. it. M. Horkheimer, *Le espressioni del Racket e lo spirito*, con introduzione di V. Cuomo, in «Kainos», n. 10, *Malavita*, <http://www.kainos-portale.com/index.php/12-malavita/84-disvelamenti12>, consultato il 1-05-2022.

scaglia direttamente contro le forme della comunità che presiedono alla formazione dei *Rackets*, residui quasi preistorici ed insieme estremamente attuali di un'organizzazione della società nettamente opposta a quella razionale e priva di ingiustizie che viene prospettata nel corso dell'intera opera. La formulazione presente in questo breve scritto sembra quasi essere una risposta diretta all'idea di Benjamin relativa a come l'ebbrezza, in quanto spinta comunitaria e allentamento dell'io, cospiri *con* la ragione:

Ogni *racket* cospira contro lo spirito e tutte le sue varianti si alleano tra di loro nella cospirazione. È immanente allo spirito la riconciliazione di universale e particolare, al *racket* invece la loro opposizione inconciliabile e il suo mascheramento nelle idee di unità e comunità¹⁵.

Le idee di unità e comunità non sono quindi altro che maschere di un pensiero che si finge capace di conciliare universale e singolare in quello sprofondamento tipico dell'individuo nella collettività, mentre è loro proprio portare avanti l'assoluta inconciliabilità delle parti e l'interesse di gruppi di potere. Non pare esserci alcuna possibilità per cui l'idea di comunità possa avere a che vedere in qualche modo con la ricerca dell'eguaglianza, in completa antitesi invece con le aspirazioni del Collegio, che esattamente questo voleva fare. Questi meccanismi di potere sono ben più ampi della sfera criminale cui il termine *Racket* fa pensare, infatti per Horkheimer:

Finora il *racket* ha impresso il suo sigillo a tutti i fenomeni sociali, ha dominato come *racket* del clero, della corte, dei proprietari, della razza, degli uomini, degli adulti, della famiglia, della polizia, del crimine, e all'interno di questi stessi ambiti si è profilato in singole espressioni del racket contro il resto della sfera in questione¹⁶.

Proprio per questo diviene fondamentale comprenderne il meccanismo di instaurazione e di mantenimento. Il nodo del discorso di Horkheimer – che è qui più rilevante al fine di chiarirne le differenze con quello di Benjamin – risiede nel fatto che egli interpreta la stessa formazione

¹⁵ *Ibidem.*

¹⁶ *Ibidem.*

di una comunità ingovernabile, di una massa preda di potenze irrazionali, come parte integrante della dinamica di instaurazione e mantenimento del potere: «sempre le varie espressioni del racket della classe hanno addotto la spaventosità delle aggregazioni collettive da loro prodotte e guidate a motivo della loro stessa necessità»¹⁷.

Dunque non vi è alcuna spontaneità nella formazione di comunità intese come *Gemeinschaft*, e nemmeno è possibile che queste abbiano come proprio piano di ricaduta un percorso di liberazione; al contrario, esse sono sempre legittimazione del piano di oppressione al quale devono la loro esistenza. Se quindi per Horkheimer «aprire un varco nel confine fra il dentro e il fuori è lo scopo della politica»¹⁸, e data la strutturale chiusura delle comunità, gli è impossibile rispondere affermativamente alla domanda di Benjamin: «queste illuminazioni, attraverso la comunione degli uomini da cui scaturiscono, non sono alla fine veramente politiche?»¹⁹. In un altro brano, escluso anch'esso dall'edizione finale della *Dialettica dell'illuminismo*, appare *en passant* una dichiarazione che mostra ancora più chiaramente come l'opposizione ai gruppi e alla formazione di comunità, siano esse segrete, sacre o ideologiche, sia un problema politico di primaria importanza, che coinvolge anche la formazione di pensieri rivoluzionari:

Chi vuol cambiare il mondo, non deve assolutamente finire nel pantano dei piccoli *rackets* dove si perdono, con gli indovini, anche estremisti politici, utopisti e anarchici²⁰.

Un attacco questo, che risuona con l'analisi di *Nadja* fatta da Benjamin e con la sua critica di certe derive surrealistiche, ma anche con le accuse che vennero rivolte al Collegio di Sociologia negli anni. Seppur quindi l'affermazione di Horkheimer sia condivisibile da Benjamin, così come potrebbe esserlo la netta contrapposizione fra l'aspirazione ad una società razionale e la più bieca comunità nazionale e nazionalista, troviamo nella sua risposta un elemento che – a ben guardare – è capace di mettere a giorno un aspetto più profondo del problema, come già ci aspetteremmo

¹⁷ *Ibidem*.

¹⁸ *Ibidem*.

¹⁹ W. Benjamin, *Gesammelte Briefe* cit., p. 23.

²⁰ T. Adorno, M. Horkheimer, *Dialettica dell'illuminismo*, tr. it. R. Solmi, Torino, Einaudi, 2010, p. 271.

conoscendo l'importanza che rivestono il pensiero anarchico, le cospirazioni, le sette e il pensiero utopico nella sua riflessione, in particolare nel *Passagen-Werk*.

Forse proprio questo approfondimento è uno degli elementi più interessanti che possiamo legare, quantomeno nel suo approfondimento, alla sua partecipazione agli incontri del *Collège*. Seppur infatti i temi che abbiamo nominato abbiano un'origine precedente, anche se strettamente legata all'humus intellettuale parigino che ha dato nutrimento ad entrambi i percorsi, è a questa lettera così temporalmente vicina al momento di massimo fermento del *Collège* che deve la propria formulazione un nuovo strumento, capace di provocare una illuminazione profana ben più potente di quelle che fino ad allora gli erano note, quello della *Gemeinschaft der Lebenden*.

Tutte le illuminazioni (*Aufschlüsse*), direi, che l'uomo ha acquisito nell'uso dei narcotici possono diventare sue anche attraverso l'uomo; alcune attraverso l'individuo – attraverso l'uomo o attraverso la donna; altre attraverso i gruppi; come forse non ci sogniamo ancora, forse solo attraverso la comunità dei viventi (*Gemeinschaft der Lebenden*). Queste illuminazioni, attraverso la comunione (*Verbundenheit*) degli uomini da cui scaturiscono, non sono alla fine veramente politiche? In ogni caso, hanno dato ai combattenti per la libertà forze che sono state inesauribili come la “pace interiore”, ma allo stesso tempo dilaganti come il fuoco²¹.

Se dunque l'obiettivo finale, prospettato da entrambi gli autori, è qui identificabile con il termine di Horkheimer *vernünftigen Gesellschaft*, essi differiscono nell'idea degli aiutanti capaci di contribuire alla lotta della *Vernunft* per la sua affermazione. Benjamin chiarisce questa discordanza ricordando al suo interlocutore come anche l'ebbrezza sia in gra-

²¹ W. Benjamin, *Gesammelte Briefe* cit., p. 23: «Alle Aufschlüsse, will ich sagen, die der Mensch im Gebrauch der Narkotika je sich erschlichen hat, können ihm auch durch den Menschen werden; einige durch den einzelnen – durch den Mann oder durch die Frau; andere durch Gruppen; solche, von denen wir noch nicht träumen dürfen, vielleicht nur durch die Gemeinschaft der Lebenden. Sind nicht diese Aufschlüsse, durch die menschliche Verbundenheit, der sie entstammen, zuletzt wahrhaft politische? Jedenfalls haben sie den Freiheitskämpfern Kräfte gegeben, die unversieglich wie der *innere Friede*, zugleich aber ausgreifend wie das Feuer gewesen sind», tr. it. a cura dell'autore. Si è scelto di tradurre *Aufschlüsse* con “Illuminazioni” per sottolineare la vicinanza concettuale con le illuminazioni profane (*Profane Erleuchtung*), anche se il termine qui rimanda più alla sfera geologica e sarebbe stato possibile tradurlo con “emersioni” o “chiarimenti”.

do di suscitare “*Aufschlüsse*”, ovvero affioramenti o comprensioni, ma anche illuminazioni, capaci di collaborare a questa lotta, e come strumenti di essa possano essere le stesse “*Gruppen*”, ma anche e soprattutto – in modi ancora insperati – la “*Gemeinschaft der Lebenden*” e la “*menschliche Verbundenheit*.” Il senso di questo suggerimento, alla luce dell’analisi di Horkheimer, sembra essere decisamente più rilevante di quanto appare ad un primo sguardo. Esso rende conto di una differenza profonda che con una certa timidezza si fa strada fino a questa formulazione. Questi *Aufschlüsse*, derivati dalla relazione erotica, dall’uso dei narcotici o dalla comunione umana, risuonano con il concetto di “Illuminazione profana” del saggio sul Surrealismo, così come quello di “*Gemeinschaft der Lebenden*” con l’idea di “innervazione del collettivo” del medesimo testo, dove questo ha a che vedere con il processo mediante il quale un nuovo corpo sociale prende possesso del proprio corpo nato dalle innovazioni della tecnica, come un bambino inizia a sperimentare il proprio corpo.

Dunque per Benjamin l’affermarsi di una società razionale e giusta ha bisogno della formazione di un precedente legame comunitario, un momento questo che – pur non essendo affatto razionale – diviene fondamentale nella lotta per l’affermarsi di una società rivoluzionaria i cui criteri siano razionali e materiali. La critica di Benjamin dunque sfida l’idea che la lotta per l’affermazione di un determinato ideale di giustizia e di libertà sia essenzialmente un cammino della ragione – dunque con ciò sfida anche le radici illuministiche di un certo concetto di universalismo. Sostenendo che questo cammino della ragione prenda le mosse da fenomeni di carattere irrazionale e insieme profondamente politici, Benjamin dunque mostra come quell’universalismo non possa fondarsi solamente su di un obiettivo razionale, bensì abbia bisogno di una preventiva identificazione dell’io con gli altri che non può che essere una vera e propria illuminazione profana. I gruppi, i rapporti interpersonali e quelli erotici, sono i luoghi ove queste illuminazioni si formano, ma sopra tutti Benjamin pone quello della “comunità dei viventi”. Non è questo un concetto che ritorna spesso nella sua riflessione, ma l’importanza utopica che qui gli viene assegnata – quello di rappresentare un canale attraverso il quale possono giungere illuminazioni profane nemmeno sperabili – rende necessario cercare di comprendere cosa Benjamin intenda qui con questo termine. L’utilizzo del termine “*Lebenden*” non è qui casuale e sembra indicarci qualcosa in più e di differente rispetto ai “*Gruppen*” di cui par-

la sopra così come alle comunità umane nazionali care ai pensieri reazionari. Con *Lebenden* Benjamin infatti indica qualcosa di più ampio, che abbracci l'intera sfera della vita. Ma forse ancora qualcosa in più: dobbiamo infatti comprendere cosa egli intenda con il termine "viventi", in questa formula utilizzata per comunicare a Horkheimer la distanza dalla sua posizione e che potrebbe lasciare spazio a fraintendimenti. Su questo ci può venire in soccorso un testo precedente e complesso come *Il compito del traduttore*,²² nel quale troviamo però una definizione che getta nuova luce su questo concetto utilizzato quasi *en passant* da Benjamin in questa lettera, ma che sembra nascondere un segreto più profondo e un'analisi politica più complessa:

Che la vita non si debba attribuire solo alla fisicità organica, è stato intuito anche nelle epoche in cui il pensiero era più prevenuto. Ma non si tratta di estendere l'impero della vita sotto il fragile scettro dell'anima, come ha cercato di fare Fechner; per non dire che la vita possa essere definita in base ai momenti ancor meno determinanti dell'animalità, come il sentire, che la può caratterizzare solo occasionalmente. E solo quando si riconosce vita a tutto ciò di cui si dà storia e che non è solo lo scenario di essa, che si rende giustizia al concetto di vita. Poiché è in base alla storia, e non alla natura, per tacere di una natura così incerta come il sentire o l'anima, che va determinato, in ultima istanza, l'ambito della vita. Di qui deriva, per il filosofo, il compito di intendere ogni vita naturale in base a quella più ampia della storia²³.

In questo passo Benjamin, molti anni prima, aveva già chiarito come un concetto come quello di vita, e dunque di vivente, non possa essere inteso ingenuamente pensando a ciò che è "animato", introducendo un modo di intenderlo originale e capace di far fare uno scarto non indifferente. Con questo salto che assegna la vita a ciò "di cui si dà storia" infatti Benjamin estende il dominio del vivente anche all'inorganico, con il fine di sottolineare come questo concetto possa essere esteso all'esistenza dei testi e delle opere d'arte, ma facendone al contempo un concetto estensivo nel quale può rientrare il paesaggio, l'ambiente oltre alla stessa stratificazione geologica: la materia in quanto tale. Se si tiene in considerazione questo concetto di *Leben*, allora la "*gemeinschaft*

²² Cfr. W. Benjamin, *Opere Complete* cit., vol. I, pp. 501-511.

²³ Ivi, p. 502.

der Lebenden” diviene una comunità decisamente ampia – fondata su di un contatto irrazionale fra tutto ciò che è dotato di storia. Una comprensione emotiva della relazione fra l’umano e la propria opera, fra l’animale e l’inorganico, che sembra abbracciare un arco del reale ben più ampio di quello che viene di solito considerato nel concetto di *Gemeinschaft*. Se per Horkheimer dietro quel termine si nasconde la necessità di mascherare gli interessi di gruppi determinati, per Benjamin al contrario esso potrebbe essere uno strumento per formare una connessione ben più ampia di qualsiasi interesse particolare – suscitando così una nuova e differente percezione dell’unità del vivente inteso in questo senso nuovo. Ma, e questo è il tassello fondamentale, per Benjamin questa connessione è già di per sé profondamente politica. Bisogna sottolineare questo aspetto perché esso è strettamente affine al percorso portato avanti da Bataille e dai suoi sodali: infatti se per loro si trattava di passare all’“apolitica” per evitare le ristrettezze della politica, per Benjamin le illuminazioni profane che passano da queste esperienze comunitarie – finanche da quella così estensiva della comunità dei viventi – sono uno strumento per ampliare il concetto di politica.

In conclusione, cercando di comprendere in che senso la critica di Benjamin a Horkheimer possa dirci ancora qualcosa di fondamentale per pensare una prassi politica, possiamo sintetizzare lo scarto che viene qui finemente delineato in questo modo: di contro alla prassi illuminista che ancora aveva una presa a quest’altezza nella Teoria Critica, Benjamin rammenta a Horkheimer come vi debba essere un momento irrazionale – o meglio ancora pre-razionale – sul quale quella prassi si possa innestare. E che dunque la lotta per la libertà della ragione necessita di energie che non giungono da una comprensione razionale ma da un modo stesso dell’essere. Con ciò, Benjamin rivaluta un’esperienza della comunità umana che resta fondativa di ogni forma di aggregazione e senza la quale non è possibile che si diano le energie sufficienti perché si dia una tenuta delle comunità stesse. Fino a qui, egli quindi utilizza i concetti fondamentali di un percorso come quello di Bataille e prende seriamente in considerazione il problema rappresentato dall’utilizzo delle forze irrazionali di cui è stata capace la politica reazionaria basandosi sulle comunità di razza, sangue, terra e nazione. Benjamin però non si ferma qui: indica invece una strada per poter scalzare quel tipo di energie nei loro esiti politici reazionari di dominio. Questa strada si profila dietro il concetto di *Comunità dei*

viventi, grazie al quale sarebbe possibile accedere a energie irrazionali ben più profonde e potenti, capaci di fondare una comunità emozionale estesa nella quale il vivente – inteso sempre in questo senso ampio – si riconosce come parte di una medesima comunità e si fa prendere dall’ebbrezza di un fine comune che diviene la vita di ciò che ha storia, il rivivere di ciò che è dimenticato, l’ascoltare il linguaggio di ciò che è muto.

In questa estensione del concetto di comunità, in questa comunione dell’umano con un fuori riconosciuto come intimamente connesso, è forse possibile trovare uno strumento per ripensare una civiltà e una società razionale, il cui fine non possa essere la libertà di una comunità particolare ma che invece scardini un punto di vista limitato per collocare l’umano in questo ampio mondo del vivente. Questo passaggio e questo scarto destabilizzano ogni chiusura comunitaria, facendo invece della comunità uno strumento per pensare una solidarietà universale di tutt’altra portata e capace di mettere in moto energie ben più ampie, utili davvero alla lotta per la libertà. Si riconosce così ancora l’importanza delle comunità come venivano pensate nel Collegio di Sociologia per reggere una società capace di restare “acefala”, ma si comprende anche come questo obiettivo non può essere raggiunto se non mediante lo scardinamento delle visioni particolariste e fondando un nuovo concetto di comunità, una civiltà non solo non antropocentrica, ma che estenda il proprio diritto di cittadinanza al di là dei confini di ciò che è animato. Solo questa è per Benjamin una società che possa fare i conti con le sfide di un nuovo corpo collettivo come quello che la tecnica moderna è in grado di risvegliare.

olmo.nicoletti@phd.unipi.it

STEFANO BERNI

*Alle origini dell'idea di comunità:
Maine, Tönnies, Durkheim*

Il merito del famoso libro di Henry Sumner Maine, intitolato *Diritto antico*, pubblicato nel 1861 in Gran Bretagna e conosciuto più in ambito giuridico che filosofico, fu quello di distinguere chiaramente tra «le società statiche e le società progressive»¹. Come accadde per altri giuristi nello stesso periodo – Henry Lewis Morgan in America, Johann Jakob Bachofen in Svizzera, John McLennan in Scozia – anche Maine, grazie alla sua formazione giuridica e comparatista e alle sue conoscenze del diritto romano, confrontò il diritto antico classico e medievale con quello moderno, e successivamente con i diritti consuetudinari extraeuropei. Si può dire che questi giuristi furono i primi veri “antropologi”, i primi a studiare le tradizioni di società “primitive”. Ciò fu reso possibile, oltre che dalla preparazione giuridica, anche da una sensibilità storicista e positivista tipica del XIX secolo. Infatti, nell'affrontare la storia del diritto occidentale Maine nota che vi sia stato un «progresso uniforme delle società. Esso è stato caratterizzato dal graduale venir meno della dipendenza familiare e dalla sua sostituzione con l'obbligo individuale. Alla famiglia viene sostituito sistematicamente l'individuo»². Innanzitutto, le società antiche si caratterizzavano per la loro immutabilità temporale. In secondo luogo si riconoscevano in un antenato comune e in una stessa stirpe o etnia, (anche se più delle volte inventata) fondate su sacrifici comuni e lingua comune. In terzo luogo questo tipo di società erano, secondo Maine, tipicamente patriarcali, basate sul nucleo familiare in cui il padre è il *pater familias*, e su legami di sangue come unico fondamento per le funzioni politiche della nazione. In quarto luogo tali società si basavano su ruoli specifici e riconosciuti in ambito familiare a cui l'indi-

¹ H.S. Maine, *Diritto antico*, tr. it. di A. Ferrari, Giuffrè, Milano, 1998, p. 22.

² Ivi, p. 129. Sul contesto storico-giuridico del pensiero mainiano si leggano le pagine di L. Cagograssi Colognesi, *Dalla storia di Roma alle origini della società civile. Un dibattito ottocentesco*, il Mulino, Bologna, 2008, pp. 141-202.

viduo doveva sottostare: lo status. Infine, spesso non era l'individuo in sé a dover rispondere per eventuali reati o offese ma l'intera comunità che interveniva a difendere o a giudicare il reo. Tutto questo è venuto meno nel momento in cui le forme di reciprocità familiari vengono sostituite dai "legami tra uomo e uomo" e l'ordine sociale si basa sul libero accordo tra individui suggellato dalle relazioni contrattuali. Si può dire dunque che «il movimento delle società progressive è stato fino ad ora un movimento dallo status al contratto»³.

Comunità e società di Ferdinand Tönnies è uno dei primi testi dove appare il termine comunità e si concettualizza la distinzione con l'altro vocabolo, società. Pubblicato per la prima volta nel 1887, risente soprattutto dell'influsso di Maine⁴, ma anche degli scritti di Bachofen, di Morgan e di Marx, tutti citati correttamente nella prefazione e a cui si rende, giustamente, omaggio. Rispetto al giurista inglese, che si concentrava sullo studio e sulla storicità delle leggi consuetudinarie che sortivano dall'incontro-scontro degli uomini e dei gruppi sociali, Tönnies sposta però il ragionamento all'interno del campo psico-sociologico: «Tutte le formazioni sociali sono artefatti di sostanza psichica»⁵. L'individualità, manifestatasi attraverso la *volontà*, spinge le persone ad agire aggregandosi ora in modo meccanico, ora in modo organico. Prendendo le distanze dallo storicismo spiritualista hegeliano, Tönnies propone una sociologia filosofica utilizzando il pensiero di Hobbes⁶, Spinoza⁷, Hume e Kant ma anche quello di Marx. Laddove per Maine certe aggregazioni sembravano meri dati storici, il sociologo tedesco vede una finalità intrinseca, razionale sebbene immanentistica, che avrebbe condotto al passaggio dalla comunità alla società. I gruppi si associano in due modi: «o come vita reale e organica – e questa è l'essenza della comunità – o come formazione ideale e

³ Ivi, p. 130. Sull'influenza decisiva di Maine su Tönnies soprattutto in ambito giuridico si rimanda a E. Castrucci, *Bilancio su Tönnies*, in *La teoria indoeuropea delle tre funzioni in Georges Dumézil*, Giuffrè, Milano, 2019, pp. 65-82.

⁴ F. Tönnies, *Comunità e società*, M. Ricciardi (a cura di), tr. it. di G. Giordano, Laterza, Roma-Bari, 2011, pp. 12, 20, 24, 203.

⁵ Ivi, p. 24.

⁶ Sulla questione si vedano gli importanti lavori di M. Ricciardi, *Ferdinand Tönnies, sociologo hobbesiano*, Laterza, Bari-Roma, 1997 e F. Ferraresi, *La politica della società, Ferdinand Tönnies lettore di Thomas Hobbes (1879-1932)*, Rubettino, Soveria Mannelli, 2014.

⁷ F. Tönnies, *La teoria sociale di Spinoza*, N. Marcucci (a cura di), Mimesis, Milano-Udine, 2016. Sul tema, M. Ricciardi, *Appetitus et fuga. Tönnies, Spinoza e la sociologia dell'uomo collettivo*, in *Ordo e connexio. Spinozismo e scienze sociali*, N. Marcucci (a cura di), Mimesis, Milano-Udine, 2012, pp. 43-62.

meccanica – e questa è il concetto della società»⁸. Nella comunità ci si trova fin dalla nascita, occupando un luogo e parlando la stessa lingua. La comunità è antica, primigenia, accogliente, familiare. La società invece è una “terra straniera”, è un «puro coesistere di persone indipendenti l’una dall’altra». Nella comunità la prima forma di relazione sociale è data dal rapporto madre-bambino, tanto che la forma di successione ereditaria era originariamente il matriarcato. «Ma poiché il potere dell’uomo si rivela nella lotta e nel lavoro come il più rispondente allo scopo», successivamente «il potere paterno diventa la forma generale dello stato di civiltà»⁹. Le prime forme di comunità si distinguerebbero, secondo Tönnies, in comunità di sangue: la parentela; di luogo: il vicinato; e di spirito: l’amicizia. Esse coesistono grazie alla lingua, alla fede, al suolo. Dopo il clan, basato sui rapporti familiari, avremo aggregazioni sempre più ampie come la corporazione, la comunità di villaggio, il comune, la città. Ma quando si passerà definitivamente dalla comunità alla società? Da un punto di vista storico il sociologo tedesco non lo segnala. La società però si riconosce perché l’individuo diventa autonomo e «ognuno sta per conto proprio in uno stato di tensione contro tutti gli altri»¹⁰. È evidente il riferimento atomistico al pensiero hobbesiano (ma anche spinoziano), anche se in Tönnies non sembra esservi un ipotetico stato di natura, non vi è la guerra di tutti contro tutti, almeno all’inizio, ma una comunità coesa, un agire tradizionale. È solo nel momento in cui si rompono i vincoli comunitari che appare una lacerazione che preparerà la società moderna e capitalistica. Solo a questo punto «nessuno farà qualcosa per l’altro, nessuno vorrà concedere e dare qualcosa all’altro, se non in cambio di una prestazione»¹¹. Vi sarà una generalizzazione della «volontà di scambio»¹², in cui gli individui riconoscono l’uguaglianza della merce e del suo valore sulla base di «una certa quantità di lavoro per essa necessario». Si potrebbe dire, cercando di interpretare un testo non sempre agevole, che si passa da un’economia di sussistenza ad un’e-

⁸ F. Tönnies, *Comunità e società* cit., p. 28.

⁹ Ivi, p. 36. L’autore, seppure implicitamente, sta riferendosi a J.J. Bachofen, *Il matriarcato*, tr. it. di F. Jesi e G. Schiavoni, Einaudi, Torino, 1988, in contrapposizione a Maine che aveva ipotizzato, alle origini del diritto, il patriarcato.

¹⁰ Ivi, p. 64.

¹¹ *Ibidem*.

¹² Chi chiarisce bene questo passaggio in Tönnies è T. Greco, *Diritto e legame sociale*, Giappichelli, Torino, 2012, pp. 72-73, che affronta anche il pensiero di Maine e di Durkheim.

conomia di mercato. In quest'ultima diventa fondamentale il contratto, il debito e il credito, la divisione della proprietà, la concorrenza. Riprendendo ancora una volta la distinzione tra status e contratto, Tönnies sottolinea il passaggio e il progresso dalla comunità alla società: dalla volontà essenziale a quella arbitraria; dall'io alla persona; dal possesso al patrimonio; dal suolo al denaro; dal diritto familiare al diritto delle obbligazioni¹³. Anche nel sociologo tedesco dunque come per Maine e poi, come vedremo, per Durkheim, il diritto, come sottolinea Treves, è centrale: «Tönnies definisce due diverse forme di diritto naturale: da un lato il diritto comunitario... dall'altro il diritto societario»¹⁴. Tuttavia, l'economia di mercato sarà, per lo studioso tedesco, solo uno stadio che, seguendo il pensiero dialettico di Marx, porterà all'avvento della statalizzazione e del comunismo.

Come sottolineerà Émile Durkheim nella recensione del libro di Tönnies, l'analisi economicistica dell'epoca contrattualistica appare però più una descrizione dei fatti che una vera e propria critica sociale¹⁵. Il riferimento alle tesi di Marx, e al possibile intervento statalista per governare la società capitalistica, appare piuttosto come un passaggio obbligato, sfuggendo a quella stessa volontà a cui Tönnies si appella, una volontà chiaramente più spinoziana e schopenhaueriana che kantiana¹⁶. Inoltre lo stesso Marx non avrebbe certamente gradito la concezione comunitaria di Tönnies dato che quest'ultimo riprende il punto di vista di Maine circa il patriarcato, mentre Marx recepisce diversamente l'ipotesi dello sviluppo sociale di Bachofen e di Morgan sottolineando la rilevanza e la crucialità del diritto materno nella società antica ma anche auspicando una sua possibile ripresa nella società moderna; inoltre, le teorie dell'antropologo americano avevano messo in luce la centralità dello sviluppo economico e tecnologico della società. Non è un caso che il filosofo di Treviri, nei suoi appunti antropologici, esalti gli studi di Morgan, che coincidono felicemente con le sue teorie progressiste e materialistiche e invece critichi

¹³ F. Tönnies, *Comunità e società* cit., pp. 203-204.

¹⁴ R. Treves, *Sociologia del diritto*, Einaudi, Torino, 1996, p. 52.

¹⁵ E. Durkheim, *Communauté et société selon Tönnies*, in «Revue Philosophique», XXVII, 1889, pp. 416-422. Sull'anticontrattualismo e antivolontarismo di Durkheim si rimanda a M. Cedronio, *La società organica. Politica e sociologia in Émile Durkheim*, Bollati Boringhieri, Torino, 1989.

¹⁶ Sul tema, le analisi di M. Ricciardi, *Ferdinand Tönnies, sociologo hobbesiano* cit., p. 33. Sulla ricezione di Schopenhauer ma anche di Nietzsche si veda F. Ferraresi, *La politica della società* cit., pp. 128-135.

ferocemente Maine, insultandolo con gli epiteti più colorati e dispregiati¹⁷. D'altronde «le comunità naturali»¹⁸ per Marx non appaiono solo un aggregato biologico composto da individui, ma vere e proprie forme di organizzazione economica e sociale le quali permettono di ripensare a un tipo di società più equa e più giusta cui gli uomini avrebbero potuto ispirarsi. Infine, se in Marx il diritto non è che una sovrastruttura che cristallizza i rapporti di forza, per Tönnies e per Maine il diritto regola e descrive i rapporti sociali (*ubi jus, ibi societas*), tanto che una delle ragioni per le quali Tönnies non apprezza fino in fondo il punto di vista di Bachofen e di Morgan è che essi, concependo una sorta di *maternage*, immaginerebbero comunità pregiuridiche rispetto alla nascita del diritto romano. In realtà, soprattutto per il giurista svizzero, le comunità anteriori all'introduzione del diritto romano e del patriarcato, avevano espresso ugualmente un diritto, sebbene consuetudinario, che era il matriarcato, il diritto materno. Invece, in Tönnies, vi sarebbe fin da subito una forza immanente, naturalistica, vitalistica, biologistica¹⁹ (definita solo genericamente come una sorta di diritto naturale) che attraverserebbe l'intero ciclo della vita umana. Riprendendo esplicitamente Maine, lo studioso tedesco svolge un parallelismo: se Maine aveva parlato di un'evoluzione umana che aveva condotto la civiltà a passare dalla comunità alla società, dallo status al contratto, lui invece mostra che vi è un passaggio dalla vita al diritto, dalla materia allo spirito²⁰, dall'organico al meccanico. Ma a questo

¹⁷ K. Marx, *H.S. Maine. Lectures on the Early History of Institutions*, in *Quaderni antropologici. Appunti da L. H. Morgan e da H. S. Maine*, tr. it. di P. Foraboschi, *Presentazione di L. Capogrossi Colognesi, Postfazione di A.M. Iacono*, Edizioni Unicopli, Milano, 2009, pp. 237-240. Sul rapporto tra Marx, Bachofen e Morgan rinvio a S. Berni, *Cultura e diritto. Alle origini dell'antropologia giuridica*, Aracne, Roma, 2015, pp. 118-120.

¹⁸ Cfr. K. Marx, *Forme di produzione precapitalistiche*, tr. it. di D. Fusaro, Bompiani, Milano, 2009, p. 129. Occorre però ricordare che, sia gli appunti antropologici sia i *Grundrisse*, non potevano essere ancora conosciuti all'epoca di Tönnies. L'interpretazione di Renato Treves diverge dalla nostra lettura (e da quella di Durkheim) insistendo sul fatto che Tönnies simpatizzasse sull'idea di comunità «al cui spirito si sente particolarmente vicino» (p. 53) e invece si scagliasse contro il socialismo societario del marxismo. Ma Treves si rivolge piuttosto agli scritti successivi del sociologo tedesco, in particolare, *Einführung in die Soziologie*, Ferdinand Enke, Stuttgart, 1931, p. 226, dove l'autore si guarda bene dal citare Maine e Durkheim e invece è richiamato numerose volte il nome di Marx. Insomma, è evidente la correzione del tiro rispetto a *Gemeinschaft und Gesellschaft*.

¹⁹ Sul biologismo di Tönnies e sul confronto con Durkheim è da vedere M. Esposito, *Oikonomia: una genealogia della comunità. Tönnies, Durkheim, Mauss*, Mimesis, Milano-Udine, 2011.

²⁰ F. Tönnies, *Comunità e società* cit., p. 213. Da questo punto di vista parmarrebbe in Tönnies la stessa ambiguità presente in Hobbes tra natura e artificio.

punto si deve chiarire cosa il sociologo tedesco intenda per diritto: provenendo dalla vita, questa sarebbe già una sorta di diritto naturale? Tale diritto si sarebbe manifestato fin da subito entro le prime forme di organizzazione umana o saremmo di fronte ancora a comunità pregiuridiche? Come Tönnies proverà a chiarire a conclusione del suo libro, il diritto è sia naturale che artificiale dato che questo è un prodotto, seppure spontaneo, dello spirito umano²¹. Su questa naturalità del diritto, inteso come vita, si deve ricordare che lo studioso tedesco aveva subito anche l'influsso del pensiero del giurista e storico del diritto Otto Von Gierke per il quale «il diritto è una manifestazione della vita comune degli uomini: un prodotto cioè della comunità (*Gemeinschaft*), la quale ha una propria vita e una propria coscienza giuridica»²². Gierke utilizza il termine “giusnaturalismo” per indicare tale diritto, che appare naturale perché sorgerebbe spontaneamente dalle abitudini e dalle consuetudini della comunità, precedendo quindi il diritto positivo che invece sorgerebbe più tardi attraverso le leggi scritte e formali. Pertanto, da questo punto di vista, non è detto che Tönnies avesse attinto le sue tesi solo dal pensiero di Maine, il cui libro era stato letto in originale. Infatti, questo approccio vitalistico-storicistico circolava da tempo anche in Germania, non solo tra i discepoli di Hegel e di Marx ma soprattutto tra gli storici del diritto e della scuola storica di Friederich Carl von Savigny. Anzi, lo stesso Maine sembra conoscesse bene la scuola storica tedesca e da questa fosse stato influenzato²³. Resta però il dubbio se Tönnies concepisse un diritto consuetudina-

²¹ Ivi, p. 222. Sulla problematicità di queste «due forme del diritto naturale, comunitario e societario» in Tönnies in relazione a Maine si veda ancora E. Castrucci, *Bilancio su Tönnies* cit., pp. 65-82.

²² O.V. Gierke, *Deutsches Privatrecht*, Lipsia, 1936, p. 119, citato in G. Fassò, *La filosofia del diritto dell'ottocento e del novecento*, il Mulino, Bologna, 1988, p. 180. È sempre utile ricordare, quando si parla di “diritto naturale” e di giusnaturalismo, la lezione di Fassò, (ma anche di Norberto Bobbio, che lo definiva “un concetto valigia”) il quale ci avverte della genericità di questo lemma, utilizzato spesso impropriamente per indicare giusnaturalismi molto diversi tra di loro. Il filosofo bolognese individua almeno tre tipi di giusnaturalismo: quello razionale, quello volontaristico e quello naturale. Si veda, G. Fassò, *Storia della filosofia del diritto, I. Antichità e medioevo*, Laterza, Bari-Roma, 2001, p. 30. In Tönnies i tre giusnaturalismi spesso si accavallano: qualche volta vi è una scelta razionale della pattuizione; altre volte vi sono descritte volontà sociali più o meno consce; infine vi sarebbe un fondamento natural-biologico della comunità.

²³ Cfr. A. Cassani, *Diritto, antropologia e storia. Studi su Henry Sumner Maine*, CLUEB, Bologna, 2002. Si veda anche, S. Berni, *Diritti antichi e diritti primitivi in Henry Sumner Maine*, in *Honos alit artes. Studi per il settantesimo compleanno di Mario Ascheri. L'età moderna e contemporanea. Giuristi e istituzioni tra Europa e America*, P. Maffei, G.M. Varanini (a cura di), Firenze University Press, Firenze, 2014, pp. 397-406. Id., *Il diritto patriarcale in Maine*, in *Cultura e diritto* cit., pp. 55-78.

rio prima delle leggi scritte romane. Influenzato soprattutto da Hobbes e dallo stesso Maine (lui stesso hobbesiano), egli sembra dedurre che l'origine antropologica e biologica della vita degli uomini sia pre-contrattuale, pre-giuridica: «la comunità tönnesiana non è solo storicamente pre-contrattuale ma a-contrattuale»²⁴; pertanto le comunità apparirebbero, per lui, più un gruppo di selvaggi senza leggi e senza regole che una organizzazione vera e propria.

Émile Durkheim, che, come abbiamo visto, recensisce il libro di Tönnies e pochi anni dopo pubblica la sua opera, *La divisione del lavoro sociale*, sembra a prima vista riprendere la distinzione tra *Gemeinschaft* e *Gesellschaft* ma non citerà mai nel suo lavoro lo scritto del sociologo tedesco. Secondo quanto scrive Maurizio Ricciardi²⁵ nella prefazione al libro di Tönnies, questi si lamenterà giustamente di non essere stato menzionato. È anche vero che i termini ripresi in qualche modo da Durkheim non sono sovrapponibili con quelli di Tönnies²⁶, ed è anche possibile che Durkheim fosse pervenuto a riflessioni simili in modo autonomo, come spesso accade nella storia del pensiero. Inoltre i concetti di solidarietà meccanica e solidarietà organica, nel sociologo francese, si pongono entro una filosofia che trascende l'individualità e supera sia l'individualismo che il contrattualismo; sia il giusnaturalismo che il giuspositivismo, puntando ad indagare i valori morali della società misurabili e valutabili in primo luogo attraverso il diritto: quello sanzionatorio, repressivo, che riguardava soprattutto la società di tipo meccanico; e quello cooperativo, riguardante il diritto attuale. Da questo punto di vista, Durkheim riconosce e chiarisce meglio, rispetto a Tönnies, l'inevitabilità del diritto anche nelle culture primitive. Infatti, se nel sociologo tedesco permane una concezione hegel-marxista per la quale vi sarebbe stato necessariamente un passaggio dalla comunità alla società, in Durkheim (e in Weber) comunità e società coesistono, anzi spesso la società di tipo industriale non conduce ad una trasformazione culturale degli individui. Inoltre, i due termini usati da Durkheim si rovesciano rispetto a quelli indicati da Tönnies: quest'ultimo aveva stabilito come organica una società antica in cui, proprio come un organismo, il tutto era di gran lunga più

²⁴ M. Ricciardi, *Ferdinand Tönnies, sociologo hobbesiano* cit., p. 138.

²⁵ M. Ricciardi, *Introduzione*, in F. Tönnies, *Comunità e società* cit., p. V.

²⁶ A. Pizzorno, *Introduzione*, in É. Durkheim, *La divisione del lavoro sociale*, tr. it. di F. Airoidi Namer, il Saggiatore, Milano, 2016, p.15.

importante delle parti, e intendeva invece per società meccanica la netta distinzione degli individui i quali svolgevano un ruolo differenziato come tanti ingranaggi di un meccanismo. Invece il sociologo francese intende la comunità come meccanica perché le regole sociali, morali e giuridiche sono eseguite in modo ripetitivo e normativo, mentre la società moderna è simile ad un organismo dove le *funzioni* si distinguono chiaramente come, appunto, in un organismo vivente. Insomma, per Tönnies, la società è individualistica, quello di Durkheim è olistica. Del resto, stando ancora alla puntuale ricostruzione storiografica di Ricciardi²⁷, il sociologo tedesco non amava affatto la metafora biologistica dell'organismo in riferimento alla società anche se, come lo stesso studioso italiano ammette, Tönnies la utilizza più volte. Inoltre, è anche vero che Durkheim sembra procedere «per spiegare la forma della società»²⁸, non tanto dai rapporti di forza esistenti ma proprio dal diritto tanto che potremmo supporre che Durkheim sia più vicino al “giurista” Maine di quanto lo fosse Tönnies. Peraltro Durkheim, ne *La divisione del lavoro sociale*, cita lo studioso inglese, non soffermandosi ovviamente sulla centralità di *Ancient Law* circa il passaggio *from status to contract* ma concordando con lui che «il margine riservato al diritto penale è tanto maggiore quanto più le società sono antiche». Inoltre, entrambi sembrano convergere sul fatto che il diritto non sia semplicemente un'emanazione di una legge ma sia piuttosto una serie di procedure morali e culturali tipiche di una certa comunità: «Il diritto è espressione dei costumi»²⁹. Se nella cornice giurisprudenziale anglosassone questo poteva essere facilmente recepito da un giurista come Maine, più difficile è comprendere la sensibilità etnologica di Durkheim rispetto al diritto. Non dobbiamo dimenticare però che il sociologo francese era più giovane di diversi anni di Maine e quindi si trova a vivere durante la piena fioritura dell'antropologia culturale con gli scritti di Tylor, *Primitive culture*; di McLennan, *Primitive Marriage*; di Morgan, *Ancient society*, per i quali il diritto è uno dei *tratti* tipici della nozione di cultura. Insomma, Durkheim aveva già chiare, nella recensione del 1889 del libro di Tönnies, le critiche che poi svilupperà soprattutto

²⁷ M. Ricciardi, *Ferdinand Tönnies, sociologo hobbesiano* cit., p. 125.

²⁸ T. Greco, *Diritto e legame sociale* cit., 86.

²⁹ É. Durkheim, *La divisione del lavoro sociale* cit., pp. 173-174. Sull'idea di *status* e sull'influenza di Maine su Durkheim si veda, P. Marconi, *Durkheim e Maine*, in «Sociologia del diritto», n. 3, 1982, pp. 45-63.

to ne *La divisione del lavoro sociale* pubblicato nel 1893. Infatti, se si legge con attenzione la breve recensione, si comprende che Durkheim non condivideva, fin dall'inizio della sua carriera di studioso, questa netta separazione tra comunità e società, la prima considerata da Tönnies come un fenomeno naturale, basata sul diritto di natura, la famiglia, il territorio, il sangue; e la seconda, come artificiale, sotto la potenza dello stato e delle sue leggi. Questa distinzione e separazione "dialettica", non convinceva il sociologo francese che gli appare piuttosto come una contraddizione: «Il faut choisir: si la société est un fait de nature à son origine, elle reste telle jusqu'au terme de sa carrière»³⁰. Non si può supporre che la comunità sia del tutto naturale e poi si modifichi artificialmente. A Durkheim la società non appare per niente meccanica, anche perché tante comunità "sopravvivono" nei villaggi (citando proprio il lavoro di Maine, *Village-communities in the East and West*) mantenendo certe tradizioni comunitarie. Il libro di Tönnies appare al sociologo francese più un trattato filosofico che un vero e proprio lavoro etnologico perché ha il difetto di non basarsi su fatti certi e rilevabili. Scrive ancora: «Le seul moyen d'aboutir eut été de procéder inductivement, c'est-à-dire d'étudier la *Gesellschaft* à travers le droit et les mœurs qui lui sont propres et qui en revêtent la structure»³¹. Ma proprio perché le comunità non scompaiono e non possono scomparire anche nell'epoca della società industriale e produttiva, esse sono ancora individuabili, secondo Durkheim, intorno alle varie forme di associazione, come la famiglia e la corporazione. Contro l'idea di un economicismo in cui gli interessi appartengono a determinati individui, il cui unico scopo è arricchirsi, Durkheim ci ricorda che la vita sociale è prima di tutto «una comunità armonica di sforzi». «Se lo scatenarsi degli interessi economici è stato accompagnato da un abbassamento della morale pubblica... è necessario che esista intorno a noi un gruppo che ci richiami continuamente al dovere». Occorre dunque rimediare al male, intervenendo per rafforzare i gruppi professionali: «se la corporazione è oggi solo un insieme di individui, senza legami durevoli fra loro, è necessario che essa divenga o ridivenga un gruppo definito e organizzato»³². Solo entro questo quadro, laddove le corpora-

³⁰ É. Durkheim, *Communauté et société selon Tönnies* cit., p. 422.

³¹ *Ibidem*.

³² É. Durkheim, *Lezioni di sociologia*, F. Callegaro, N. Marcucci (a cura di), Orthotes, Napoli, 2016, pp. 94-95.

zioni assumessero una funzione veramente democratica, Marina Cedronio avrebbe ragione nel ritenere l'individuo, in Durkheim, una figura di riferimento importante per la società³³. Non è però il caso qui di approfondire lo studio e l'analisi della corporazione entro cui, per Durkheim, l'individuo potrebbe esprimere liberamente il suo pensiero e la sua azione politica, che ci porterebbe lontano dal presente studio. Ci basta sottolineare come Durkheim includa il concetto di corporazione, insieme a quello di famiglia, nell'idea di comunità. Nelle lezioni successive, invece, nel momento che affronta l'idea di stato, usa espressamente, e a mio avviso consapevolmente, il concetto di società aggiungendo l'aggettivo «politica». Se Weber utilizzerà il termine «comunità politica»³⁴ per indicare sostanzialmente l'uso della violenza tra gruppi eterogenei per difendere il proprio territorio, Durkheim utilizza l'idea di «società politica» per indicare gruppi moderni nazionali che si riconoscono su uno specifico territorio «formata dall'unione di un numero più o meno grande di gruppi sociali secondari soggetti a una stessa autorità»³⁵ e sotto un unico governo amministrativo chiamato stato. Benché Durkheim riconosca, come Marx, la funzione vitale e centrale dello stato, prende immediatamente le distanze da Maine rispetto all'idea di patriarcato inteso come sovranità. Per lo studioso francese non ci sarebbero prove per dimostrare che la maggior parte dei clan e delle tribù vivesse sotto un capo-padre-monarca e soprattutto che da questo tipo di famiglia sarebbe derivato analogamente uno stato di tipo patriarcale. In realtà, sostiene Durkheim, si è visto invece che «tutti i gruppi sociali che conosciamo, che presentano un minimo di organizzazione, che riconoscono qualche autonomia definita, fanno parte di società più vaste»³⁶. Spesso le comunità erano autonome ma con differenti forme di organizzazione familiare: erano acefale, mancanti di veri e propri capi, nelle quali, invece, ogni individuo maschio aveva, per così dire, gli stessi diritti e doveri degli altri; anzi, le società diventavano politiche, ossia sceglievano un'autorità, solo laddove com-

³³ M. Cedronio, *La società organica* cit., p. 22.

³⁴ M. Weber, *Economia e società. Comunità*, M. Palma (a cura di), Donzelli, Roma, 2016, p. 129. Sulla concettualizzazione dell'agire in comunità, si veda anche Id., *Alcune categorie della sociologia comprendente*, in Id., *Il metodo delle scienze storico-sociali*, tr. it. di P. Rossi, Einaudi, Torino, 1974, pp. 241-307.

³⁵ É. Durkheim, *Lezioni di sociologia* cit., p. 127.

³⁶ Ivi, 129.

prendevano una pluralità di società elementari³⁷. Ora, questo tentativo antievoluzionistico, antispenkeriano, anticapitalistico di Durkheim di ridurre lo iato tra comunità e società, lo ritroviamo non solo nello sforzo di porre le comunità entro la società, – per esempio col riappropriarsi, come si è visto, del concetto di corporazione che avrà, purtroppo, come è noto, una fine ingloriosa col fascismo – ma anche utilizzando il sostantivo «solidarietà»³⁸. Con questo termine infatti Durkheim vuole sottolineare lo spirito (non dimentichiamo l'eredità di Charles Renouvier) che spinge gli uomini ad associarsi e a convivere nel miglior modo possibile: con lui si parla «di solidarietà organica per indicare come le moderne società industriali non potrebbero funzionare senza la dimensione cooperativa, di dipendenza degli uni verso gli altri»³⁹, ma anche di solidarietà meccanica, grazie alla quale le leggi consuetudinarie erano rispettate, indipendentemente dalla funzionalità, solo per la sacralità che esse assumevano come fondanti e originarie dell'anima di un popolo. Insomma, «la solidarietà è insieme dovere morale e fatto oggettivo perché nasce dal riconoscimento dei debiti di ciascuno verso l'intera società; ogni individuo dipende dagli altri, dalla società tutta»⁴⁰. Il tutto, benché più importante delle parti, vede ogni parte (ogni soggetto) attivamente partecipe e non avulso dalle relazioni sociali, anzi, dipendendone strettamente. Ciò confuta facilmente, dal punto di vista di Durkheim, l'asserto liberalistico e spenceriano dell'individuo libero e proprietario di sé. Durkheim non nega che ci sia una proliferazione dei contratti tra individui autonomi, ma, diversamente da Maine e Spencer, riconosce che l'organizzazione del lavoro, l'accrescimento delle leggi, dei doveri, prima ancora che dei diritti, hanno bisogno di un governo centrale: lo stato.

In conclusione, il punto di vista di Durkheim, rispetto alla società odierna, è diverso da quello di Maine e di Spencer, i quali accettavano il contrattualismo, inteso come punto massimo di arrivo del progresso razionale e storico del liberalismo, ma, nello stesso tempo, è diverso anche da quello di Tönnies, il quale vede una evoluzione “naturale” del-

³⁷ *Ibidem*.

³⁸ Sulla ricostruzione storiografica del concetto di solidarietà in Durkheim si rimanda al secondo capitolo (*Libertà e solidarietà*) di P. Costa, Civitas. *Storia della cittadinanza in Europa*, vol. 3, *La civiltà liberale*, Laterza, Roma-Bari, 2001, pp. 67-136.

³⁹ F. Fistetti, *Comunità*, il Mulino, Bologna, 2001, p. 136.

⁴⁰ P. Costa, Civitas cit., p. 76.

la società spinta da una “volontà”, seppure inconscia, che attraverserebbe e darebbe forma ineluttabile alla società⁴¹. Contro il liberalismo spenceriano-mainiano e contro il marxismo seppure rivisitato di Tönnies, Durkheim sceglie di effettuare un’analisi fenomenica dei fatti sociali ai quali poi si può intervenire con degli aggiustamenti e miglioramenti progressivi da difendere, rafforzare, consolidare, *in primis*, attraverso il riconoscimento di *comunità* quali *istituzioni* fondamentali come la famiglia, le corporazioni, lo stato.

stefanoberni@hotmail.com

⁴¹ Sulla complessità dell’idea di diritto naturale che soggiace ai ragionamenti giuridici, evolucionistici e storici entro cui si muovono gli autori qui trattati, non ci resta che rinviare ancora a M. Ricciardi, *Ferdinand Tönnies* cit., pp. 38-99.

*Nuova Civilisation e comunità ecologica:
il nuovo intreccio fra gli uomini e le cose
in alcuni modelli del pensiero novecentesco*

Svilupperò il tema della *Civilisation* su cui, in questo numero, abbiamo impostato una discussione a partire da una sua recente ripresa da parte di Edgar Morin¹, innanzitutto ritessendo alcuni fili di un dibattito che aveva caratterizzato gli anni '80 e '90: a mio parere, la fosca situazione di crisi attuale rappresenta un'estremizzazione e un incancrenimento di alcune tendenze che già si erano delineate in quegli anni, in cui, col crollo del Muro di Berlino, l'avvento della produzione informatizzata e l'affermarsi del neoliberalismo per un lato, il venire all'orizzonte politico della questione ecologica dall'altro, avevano imposto un radicale ripensamento delle categorie del moderno, e in particolare, di quelle del marxismo, storicistico o no. Mi rifarò perciò a un libro di uno studioso grande e un po' dimenticato nei dibattiti attuali, Alfredo Salsano, da cui emergono alcuni concetti essenziali per la questione qui in oggetto: si tratta de *Il dono nel mondo dell'utile*², una raccolta di saggi di cui possono dirsi protagonisti Mauss, Polanyi, ma anche, fra i contemporanei più vicini a noi, Serge Latouche, Alain Caillé e André Gorz.

Il concetto di *Civilisation* come esce ridefinito dai filoni culturali che sostengono il libro di Salsano si caratterizza essenzialmente per essere una sintesi fra quello tedesco di *Kultur* e quello francese di *Civilisation*, proponendo un'idea di comunità e di sociale che non si riducono né al politico né all'economico. La lezione maussiana del dono veniva da Salsano collegata alla teorizzazione polanyana delle tre forme di scambio o integrazione sociale che appartengono alla morfologia di ogni società:

¹ Rimando in proposito all'articolo di U. Fadini, *Sul bisogno di una nuova civilizzazione*, in «Tropico del Cancro», 17/10/2022, <https://www.tropicodelcancro.net/sul-bisogno-di-una-nuova-civilizzazione>, che è stato il punto di partenza del lavoro di ricerca pubblicato in questo volume di «Officine filosofiche».

² Bollati Boringhieri, Torino, 2008.

reciprocità, redistribuzione, mercato. Per un lato, l'idea era di considerare come momento fondante la forma della reciprocità, o, per dir meglio: di conferire ad essa un primato relativo. L'attitudine umana a uno scambio disinteressato (da non confondersi con la generosità pura e semplice, con il dono assoluto *à la* Lévinas e Derrida), la caratteristica antropologica della specie umana a intrecciare delle relazioni orizzontali che costituiscono la parte più importante della società, anche di quelle contemporanee, sul piano filosofico non era altro che quel primato del mondo della vita, delle relazioni vitali che, fra Bergson, Husserl, Simmel e Merleau-Ponty, tanta cultura europea aveva delineato, già fra la fine dell'800 e il primo '900, come un'alternativa sia alla modernizzazione occidentale che alla regressione nell'arcaico. Un punto di grande importanza, nella prospettiva schizzata da Salsano, era infatti la rivendicazione della irrinunciabilità di alcuni aspetti della modernità, pur nella critica radicale che veniva compiuta di essa: l'autonomizzazione della sfera statale ed economica, del momento redistributivo e di quello del mercato dalla sfera vitale della reciprocità, con tutti gli effetti di rottura dei legami tradizionali e gerarchici, non è qualcosa da cui si possa tornare indietro; l'esigenza (già maussiana e durkheimiana, prima ancora che polanyiana) di ricostruire il legame sociale rispetto alla distruzione che ne fanno Stato e capitalismo non può significare ritorno a una comunità primitiva e rinuncia alla lezione dell'Illuminismo. Detto in altri termini: la nuova *Gemeinschaft* non può costituirsi che a partire dall'accettazione di quella *complessità sistemica* che caratterizza il Moderno; tecnocrazia, alienazione, totalitarismo latente, che di quella complessità sono il portato (e quanto avviene ai giorni nostri ne è una tragica conferma) non sono l'unico esito possibile della modernizzazione; la complessità può anzi essere il punto di partenza per una libertà più alta e più piena rispetto a quella astratta del *citoyen* uscita dalla Rivoluzione francese.

Rende ancora più attuale la prospettiva espressa da Salsano il fatto che, già più di trent'anni fa, egli (e il gruppo di intellettuali di cui era portavoce, il MAUSS) vedesse bene come questa idea di una nuova *Civilisation* avesse uno dei suoi connotati essenziali in un nuovo rapporto con la natura: l'ecologia è uno dei corni del suo discorso, e un'ecologia che, se guarda alla crisi indotta dalla società industriale nel ricambio con la natura, pone l'altro suo *focus* nei paesi non industrializzati. In fondo, la centralità, in tutto il discorso del MAUSS, del sapere antropologico ha que-

sto significato politico e geopolitico: per un lato è su questo terreno che si gioca la possibilità di imboccare strade diverse di modernizzazione rispetto al modello occidentale, per l'altro, nella storia e nell'oggi, quelle società permettono di storicizzare quest'ultimo modello e di pensare a un tipo di civiltà che, innanzitutto nei suoi rapporti con la natura, può offrire molti strumenti a un'impostazione non produttivistica.

Dunque, una *Civilisation* che parta dalla visione maussiano-polanyiana secondo cui reciprocità, redistribuzione e mercato non sono modelli cronologicamente successivi, ma aspetti sincronici di qualunque società; rivendicazione del momento vitale della reciprocità come asse su cui insistere per ricostruire una *Gemeinschaft* che non perda tutti gli aspetti positivi della *Gesellschaft*; essenzialità del riferimento alle esperienze non occidentali nel pensare una civiltà futura; assoluta centralità, in tutto questo, della questione ecologica; esigenza di costruire un rapporto uomo-natura profondamente diverso da quello della società industriale dei consumi. Sulla base di questo schema preliminare, mi soffermerò su alcuni modelli di comunità che emergono dalla cultura europea del '900 e che mi sembra possano arricchirlo e complicarlo da vari punti di vista.

1. *La libera comunicazione con le cose e con gli uomini, Adorno e la costellazione*

Centrale si presenta ancora, in tutto questa problematica, il surrealismo, come momento in cui riaffiora l'utopia comunitaria dei romantici di Jena; in questo senso, un personaggio come Blanchot, che al surrealismo non partecipò, ci fornisce forse l'espressione più chiara di alcuni aspetti del suo programma: non è un caso che egli abbia scritto un saggio fondamentale sull'*Athenaum*³. Il punto centrale che emerge da tale filone, che non a caso sarà uno dei punti di riferimento per tutti i francofortesi, anche se in maniera più accentuata per Walter Benjamin, è quello di una nuova comunità *che non è solo quella tra soggetti umani*: la natura, le cose, il *non umano* (per usare un termine che nei nostri dibattiti contemporanei è diventato corrente) sono *soggetti* al pari degli uomini. È proprio in

³ M. Blanchot, *L'infinito intrattenimento*, tr. it. di R. Ferrara, Einaudi, Torino, 1977, pp. 467 ss.

questo senso che, sulla linea del surrealismo, Blanchot pensa alla poesia come modello⁴; è nella poesia che si realizza un rapporto non possessivo uomo-cose-mondo; oltre a Mallarmé, è René Char a costituire il punto di riferimento essenziale:

Tout poème se présente, au poète, comme un tout où il se voit engagé, ensemble qu'il domine quoique n'en étant qu'une partie, composé qui le définit et le constitue, quoiqu'il en soit le maître. Pour les uns, comme Mallarmé, cette totalité est celle du langage, dont tous les éléments, s'échangeant librement les uns avec les autres, réalisent l'équivalence complète de la parole et du silence. Pour d'autres, le poème les conduit à affirmer la totalité des choses et leur libre communication entre elles à travers le poète, et la possibilité pour le poète de se fonder, de se créer à partir de cette totalité que lui-même crée. «En poésie, dit Char, c'est seulement à partir de la communication et de la libre-disposition de la totalité des choses entre elles à travers nous que nous nous trouvons engagés et définis, à même d'obtenir notre forme originale et nos propriétés probatoires.» L'ambiguïté de ce rapport explique que le poème devance le poète, en qui cependant il prend origine, car c'est dans le poème que se réalise la présence totale et totalement libre des êtres et des choses, à partir desquels le poète obtient de devenir ce qu'il est⁵.

Non deve sfuggire come, in queste posizioni, vi sia uno scarto *ecologico* decisivo rispetto al marxismo classico: rispetto a Marx, qui si sottolinea come nella nuova società comunista il rapporto dell'uomo con le cose e con l'essere non resterà quello dell'*Eigentümer*: sarà di reciproco attraversamento e spossessamento; e ciò comporta una decisiva valorizzazione della *passività*: il rapporto con la natura e con gli oggetti è tanto un ricevere che un dare, il momento attivo non sarà unidirezionale, ma l'altro lato di un momento ricettivo.

Procediamo poi a esplicitare un altro punto essenziale di questa concezione: in una comunità così concepita il concetto classico, moderno di uguaglianza subisce una trasformazione decisiva, in corrispondenza della modifica sostanziale dei soggetti che ne sono i titolari; all'uguaglianza astratta tipica tanto dell'intellettualismo kantiano quanto della sua espressione politica del *citoyen* succede un'uguaglianza che è l'altro

⁴ Cfr. il cap. su René Char, in M. Blanchot, *La part du feu*, Gallimard, Paris, 1949, pp. 103 ss.

⁵ Ivi, p. 109.

lato del concetto di differenza; del resto, nella *Critica del programma di Gotha*, ma anche in precedenza, Marx aveva visto bene i limiti dell'uguaglianza astratta del mondo capitalistico del denaro; ma, su questo punto, è senz'altro il femminismo contemporaneo che ha compiuto i passi più decisivi⁶.

Sul piano filosofico, questa concettualizzazione della reciprocità di uguaglianza e differenza viene portata avanti in modo decisivo dai francofortesi. Possiamo partire da Adorno, vedendo alcune implicazioni, su questo punto, della *Dialettica negativa*⁷. La sostanza del discorso filosofico e politico di Adorno, come è noto, è più kantiana che hegeliana: se il regime borghese e industriale rappresenta la generalizzazione del dominio grazie a un'imposizione del giudizio determinante della prima Critica – la sussunzione del sensibile sotto il concetto è il *pendant* perfetto della sussunzione della produzione sotto la valorizzazione capitalistica e di quella del lavoro concreto al valore astratto – il modello alternativo utopico è rappresentato dal giudizio riflettente, che a ogni particolare offre *il suo universale*, che non stravolge il diverso sottomettendolo al concetto, ma riesce a produrre una coesistenza del diverso, una relazione e un legame fra gli oggetti e i soggetti che è rispettoso della loro diversità, della loro coesistenza. Questa sorta di universalizzazione laterale, che fa sì che i diversi non solo si rispettino, ma si esaltino e valorizzino reciprocamente, è teorizzata da Adorno col termine benjaminiano della *costellazione*⁸.

Anche in questo caso, la questione, *da subito*, non riguarda più solo i rapporti interumani, ma, in maniera sostanziale, *i rapporti interumani sullo sfondo e in nesso al rapporto dei soggetti con la natura*. Lo stesso concetto di classe verrebbe trasformato profondamente da una visione di questo genere; “classe” non si definirebbe qui solo in termini di condizioni materiali, poiché anche la questione dell'eguaglianza, legata in modo essenziale a quella della classe, non andrebbe vista solo dal punto di vista materiale e quantitativo: essa sarebbe, più profondamente, rispetto dell'alterità dell'altro. Una certa parità di condizioni materiali è solo la base perché ognuno sviluppi la sua differenza; l'altro non è il mio uguale, ma quel diverso in cui mi rispecchio non narcisisticamente per diffe-

⁶ In proposito si veda, nel presente volume, il saggio di Giulia Gandolfi, *Riconoscimento non-umano e lotta inter-classe. Ripensare la modernità da Comte al femminismo*, pp. 135 ss.

⁷ Th.W. Adorno, *Dialettica negativa*, tr. it. di P. Lauro, Einaudi, Torino, 2004.

⁸ Ivi, pp. 146 ss.

renziarmi e differenziarlo. Anzi, più che di un andare oltre le condizioni materiali e naturali, dovremmo parlare di un'idea diversa di corpo, di materia, di natura: non meccanica, non astratta, ma vitale e differente. Sulla base del modello della costellazione, la questione materiale si allarga in un rapporto corporeo e non meramente spirituale: un rapporto fra corpi non è di uguaglianza astratta, ma è rapporto vitale di potenziamento reciproco; più che essere uguali, spinozianamente ci rendiamo reciprocamente più vitali. La *Dialettica negativa* fornisce dunque un modello di una comunità che, fondata su relazioni che rispettano il non identico, il differente, può far giocare insieme uguaglianza e differenza – l'uguaglianza essendo piuttosto pari dignità del differente in quanto soggetto e in quanto oggetto.

2. *Auerbach e Kracauer: la vita quotidiana, il materialismo, il frammento*

A questo punto è venuto il momento di inserire nel nostro discorso un tema filosoficamente e politicamente centrale nella cultura del '900: quello della vita quotidiana. In una riflessione su una comunità in cui rapporto con gli uomini e rapporto con le cose sono profondamente intrecciati, in cui vige un'uguaglianza *laterale* che è l'altro lato della differenza, un punto fondamentale è che fra alto e basso è caduta ogni gerarchia, che il momento della consapevolezza razionale non cala dall'alto sul mondo naturale, ma ne è un'interna illuminazione, e che dunque tutto il mondo del non intenzionale, che è la dimensione più propria della vita quotidiana, assume una nuova centralità. In una comunità degli uomini e delle cose, il già indicato valore della passività corrisponde a questa valorizzazione della dimensione del coesistere prerazionale col mondo: l'attimo della vita quotidiana, come momento di vita elementare sottratto a ogni utilità, avente senso solo in se stesso, deve entrare come una componente essenziale della diversa razionalità di questa comunità, in cui il momento della consapevolezza e del logos affonda le sue radici nella vita.

Due sono gli autori novecenteschi che possono fornirci delle indicazioni decisive su questa strada: Erich Auerbach e Siegfried Kracauer.

Come è noto, il tema della vita quotidiana è nel nucleo stesso del concetto auerbachiano di realismo, definito come la possibilità di tratta-

re con stile sublime anche ciò che è più basso e elementare. In proposito, sarà utile richiamare innanzitutto un passaggio del finale di *Mimesis*⁹, in cui, commentando *Gita al faro* di Virginia Woolf, in quanto esemplificazione del più importante sviluppo del realismo nel XX secolo, Auerbach fa notare come, nella narrazione realistica,

ai tempi nostri si è avuto uno spostamento di accento; molti scrittori rappresentano i piccoli fatti insignificanti per amore dei fatti stessi, o piuttosto quale fonte di motivi, di penetrazione prospettica in un ambiente, in una coscienza o nello sfondo del tempo¹⁰.

E quindi continua affermando a proposito dell'episodio del calzerotto marrone di Virginia Woolf:

Quale senso di profonda realtà acquista [...] dappertutto il singolo fatto, per esempio la prova del calzerotto! Vi appaiono zone della vicenda e collegamenti con altre vicende, che nel passato furono appena intuite e non tenute in nessun conto, e che tuttavia hanno un valore decisivo per la nostra vera vita. Ciò che avviene nel romanzo *To the Lighthouse* fu tentato dappertutto nelle opere di questo genere e, a dir vero, non dappertutto con lo stesso intuito e con la stessa maestria, che mette l'accento su un'azione qualunque senza valorizzarla al servizio d'un insieme predisposto di azioni, ma in se stessa, manifestando così qualcosa di completamente nuovo ed elementare: la pienezza e profondità vitale d'ogni attimo, a cui ci si abbandona senza intenzione. Quanto avviene in esso, si tratti di vicende esteriori o interiori, riguarda, sí, personalmente le persone che lo vivono, ma proprio perciò riguarda anche quanto negli uomini in genere vi è di elementare e universale. Proprio l'attimo qualunque è relativamente indipendente dagli ordinamenti discussi e precari, per i quali gli uomini combattono e dei quali disperano; esso passa al di sotto di questi ed è la vita quotidiana. Quanto più lo si valorizza, con tanta maggiore evidenza si palesano i tratti elementari nella nostra vita, comuni a tutti; quanto più numerose, più diverse e più semplici sono le persone che costituiscono l'oggetto d'un simile attimo qualunque, con tanto maggiore spicco risaltano quei fatti. [...] la via è ancora lunga fino a una vita in comune degli uomini sulla terra, ma la mèta comincia ad essere intravista; più chiara

⁹ E. Auerbach, *Mimesis. Il realismo nella letteratura occidentale*, tr. it. di H. Hinterhauser, 2 voll Einaudi, Torino, 2000.

¹⁰ Ivi, vol. II, pp. 331.

e concreta essa appare già adesso nella rappresentazione non intenzionale, precisa, interiore ed esteriore dell'attimo qualunque della vita dei diversi uomini¹¹.

La speranza e la prospettiva politica che Auerbach esprime è, anche in questo caso, molto legata all'idea di un nuovo rapporto fra uomini e cose: forse esiste la possibilità che emerga una nuova comunità che dia voce alla vita più elementare – che è insieme massimamente soggettiva e massimamente universale; in esso convergono il momento del rispetto della prospettiva irriducibile di ogni soggetto, ma anche di ciò che è comune a tutti gli uomini.

Ricorderò che questa idea ispirerà il lavoro di Auerbach fino alla fine: il suo ultimo libro¹², in particolare nel capitolo IV, *Il pubblico occidentale e la sua lingua*, vede nello sviluppo della letteratura occidentale, dalla tarda romanità, attraverso Dante, fino ai suoi tempi, il prospettarsi di una comunità di autori e lettori che agiscono in un potenziamento e in un reciproco arricchimento; anche qui abbiamo la ripresa del modello romantico jenese e del grande tema goethiano (che il gruppo di Jena aveva avuto come uno dei suoi fili conduttori) della traduzione. In Auerbach il rovescio politico di questo tema della traduzione, che altro non è che una concettualizzazione di quel rapporto reciproco e dialettico di uguaglianza e differenza di cui stiamo parlando dall'inizio, è particolarmente evidente.

L'espressione più chiara di tutto questo è data probabilmente da alcuni passaggi di un saggio precedente, un saggio fondamentale, anche se poco noto, e cioè *Sull'imitazione seria del quotidiano*¹³. Il centro di esso è *Madame Bovary* di Flaubert; nel tratteggiare i contorni del quotidiano alienato, dell'esistenza infelice e priva di senso di Emma Bovary, vista come massima espressione dell'appiattimento e della riduzione all'astratto della società borghese, Auerbach, in controluce, esplicita per un attimo i contorni del suo ideale di comunità; ecco il passaggio:

¹¹ Ivi, vol. II, pp. 336 s.

¹² E. Auerbach, *Lingua letteraria e pubblico nella tarda antichità latina e nel Medioevo*, tr. it. di F. Codino, Feltrinelli, Milano, 2007.

¹³ In E. Auerbach, *Romanticismo e realismo e altri saggi su Vico, Dante e l'Illuminismo*, R. Castellana, Ch. Rivoletti (a cura di), Edizioni della Normale, Pisa, 2010, pp. 19 ss.

L'ottusa incapacità di presa sul reale che traspare dal quadro dei coniugi a tavola accomuna tutti i personaggi messi in scena da Flaubert sia in *Madame Bovary* sia negli altri romanzi di argomento coevo. Lo scrittore la chiama idiozia: «la *bêtise humaine*». Essa consiste in quella sostituzione cui ciascun essere umano sottopone la realtà che gli è toccata rimpiazzandola con i miraggi, le abitudini, gli impulsi e le frasi fatte di un mondo fittizio che lo conduce al torpore del cuore, alla perfidia, ad un'insulsa arroganza e alla sventura – perlopiù evidente anche dall'esterno. Ma il primo approdo della *bêtise* è la solitudine, alla quale è strettamente connessa. Poiché ciascuno di questi molti uomini mediocri è chiuso nel suo proprio mondo senza finestre della mediocre, stolta stupidità, ognuno ha quindi la propria solitudine, nessuno è in grado di comprendere l'altro o di aiutarlo a comprendere; non esiste nessun mondo comune degli uomini, poiché questo può sorgere solo se molti trovano la via alla realtà autentica, propria, quale è data a ognuno nella sua singolarità: che quindi sarebbe anche l'autentica realtà comune a tutti. È ben vero che i personaggi di *Madame Bovary* condividono lo spazio che ospita i loro gesti e la soddisfazione dei loro impulsi, ma questa prossimità non suggerisce la minima comunanza. L'effetto è bislacco, ridicolo, contesto d'incomprensioni, menzogne e stupidi rancori che, per così dire, producono un concerto di strumenti invariabilmente stonati e incapaci di comporre un'armonia, buoni solo a sovrapporsi. Manca qualunque raccordo unitario, perché l'idiozia sa solo separare e non unire¹⁴.

Sottolineo il passaggio «non esiste nessun mondo comune degli uomini, poiché questo può sorgere solo se molti trovano la via alla realtà autentica, propria, quale è data a ognuno nella sua singolarità: che quindi sarebbe anche l'autentica realtà comune a tutti»: esso esprime con una straordinaria lucidità il nesso inscindibile, in una comunità autentica, fra prospettiva individuale e comunicazione intersoggettiva, dunque fra differenza e uguaglianza; e tutto il brano ha per oggetto uno stare insieme che non riguarda solo il rapporto fra soggetti, ma, a pari titolo, il mondo e il rapporto soggetti-mondo, soggetti-ambiente. Nel concetto auerbachiano di realismo troviamo incistata dunque una visione della comunità ecologica quale quella che stiamo qui perseguendo.

Vediamo ora, in stretta connessione a quanto abbiamo visto ora in Auerbach e in estrema sintesi, alcuni aspetti della riflessione dell'ultimo Kracauer; la vicinanza di Kracauer e Auerbach nel dopoguerra e nel loro

¹⁴ Ivi, p. 26 (traduzione in parte da me modificata).

esilio statunitense è cosa certa, anche se poco nota¹⁵, e si sostanzia proprio sui temi del realismo e della vita quotidiana, come si può vedere sia nel libro che Kracauer scrisse sul film¹⁶ sia nell'ultima sua opera, l'incompiuta *Prima delle cose ultime*¹⁷, che è un libro sulla storia.

Partiamo da una premessa: in entrambi le opere, e nella prima esplicitamente anche nel sottotitolo dell'edizione inglese del libro, il realismo di Kracauer si delinea come un progetto pratico, con sfondo utopico: la teoria del film consiste infatti nella «*redemption of physical reality*»¹⁸. Che cos'è questa "realtà fisica" tanto equivocata dagli interpreti di Kracauer? Se il chiarimento su ciò è dato solo dalla lettura del libro nella sua interezza, non bisogna dimenticare che, fin dalla *Prefazione*, troviamo delle indicazioni molto univoche: essa è riportata a «la vita nei suoi aspetti più effimeri», all'involontario e al fuggevole; la realtà fisica non è dunque la materia in senso meccanico e sostanzialistico, ma un "grezzo" in cui aspetti oggettivi e aspetti soggettivi sono inseparabili, *immagini materiali* nel senso del Bergson di *Materia e memoria*; e infatti poco dopo troviamo la sua definizione, centrale per il nostro discorso, come «un fluire di fatti tali che riguardano al tempo stesso esseri umani e oggetti inanimati»¹⁹. Entrambi i libri possono essere letti alla luce della prospettiva di una nuova comunità in cui umani e non umani allacciano dei rapporti non dualistici e, in cui, in particolare, è abolito il prometeismo della proiezione unilaterale di fini umani sulla natura. Il realismo diventa un atteggiamento tanto passivo quanto attivo che permette di penetrare nell'infinità e nella poliprospeccività della vita e di risolvere l'aporia fondamentale del moderno. In alcune pagine fortemente simmeliane²⁰, che richiamano non a caso le posizioni di Auerbach che abbiamo visto, Kracauer analizza il moderno nella sua essenziale ambiguità proprio in relazione al problema della vita: rompendo i legami tradizionali, dissolvendo la *Gemeinschaft*, esso libera la vita dalle gerarchie fisse, ma lascia il singolo in un tragico isolamento: a questo aspetto negativo e distruttivo risponde però

¹⁵ In proposito si veda, fra l'altro, J.O. Riedner, *Siegfried Kracauer und Erich Auerbach – Anmerkungen zu einer späten Freundschaft*, in K. Barck, M. Treml (hrsg.), *Erich Auerbach. Geschichte und Aktualität eines europäischen Philologen*, Kulturverlag Kadmos, Berlin, 2007, pp. 167 ss.

¹⁶ S. Kracauer, *Teoria del film*, tr. it. di P. Gobetti, il Saggiatore, Milano, 1995.

¹⁷ Tr. it. di S. Pennisi, Marietti, Genova, 1985.

¹⁸ Oxford University Press, New York, 1960.

¹⁹ Ivi, p. 49.

²⁰ Ivi, p. 266; il tema è ripreso più sotto, a pp. 429-30.

il fatto che la vita liberata dai suoi aspetti di fissità e tradizionalità diventa ora oggetto di un bisogno, di una nostalgia (i nomi fatti sono quelli dei romantici, di Nietzsche e di Bergson); l'individuo isolato, proprio come la Emma Bovary al centro dell'analisi di Auerbach, è spinto non a recuperare regressivamente modelli di società del passato, ma a costruire una nuova relazione col mondo che sia capace di esprimere la nuova vita che sorge come prospettiva dell'umanità. Ripetuti sono i riferimenti a questo in *Film* e val la pena di richiamare innanzitutto l'uso che Kracauer fa della *Recherche* proustiana, che è un asse del suo discorso anche in *Prima delle cose ultime*. L'episodio della *madeleine*, ma, in generale, la ricerca del tempo perduto sono visti come momenti in cui il soggetto recupera non semplicemente istanti del proprio passato, ma una dimensione di rapporto autentico con gli altri e con le cose, una sorta di relazione interna con essi: è il regno delle «corrispondenze psicofisiche», che

comprende tutti questi rapporti più o meno fluidi tra il mondo fisico e la dimensione psicologica nel senso più ampio della parola²¹.

Dove trasparente è il riferimento a Baudelaire e a Benjamin, da cui pure è ripresa la tematica del *flâneur* esattamente nel senso di colui che cerca con l'ambiente questo nuovo rapporto a un tempo di passività e di dinamicità – che cerca di *inerire allo strato più profondo e essenziale della vita*²².

Infatti questa relazione non ha nulla di una fissità originaria, perché implica, al contrario, un'apertura alla meraviglia, alla novità di ogni istante, al carattere multiforme e cangiante della vita: «redimere la realtà fisica, recuperare il valore del quotidiano significa trasformare quest'ultimo nell'insolito, portarne alla luce la geneticità e dinamicità, la caleidospicità dei significati che da esso si può sprigionare». Così, in un passaggio cruciale, si dice del film a durata "illimitata" che

Un film simile non si limiterebbe a dare un campione della vita quotidiana, ma, rappresentandola, ne cancellerebbe i limiti familiari, esponendo ciò che le nostre

²¹ Ivi, p. 140.

²² Ivi, pp. 143 s.

idee convenzionali nei suoi riguardi nascondono alla vista: le sue radici ampiamente ramificate nell'esistenza viva²³.

Tutti i luoghi cari al Kracauer degli anni Venti e Trenta – la strada, le stazioni, i bar – sono visti come spazi in cui si può verificare questo nuovo rapporto comunitario con gli altri e con gli oggetti. E, così come in Auerbach la letteratura occidentale è il luogo in cui si delinea la prospettiva di una comunità fra autore, lettore e mondo che è di potenziamento e arricchimento reciproco, in Kracauer è il cinema a svolgere questa funzione:

Ciò che salva lo spettatore dall'isolamento non è tanto lo spettacolo d'un destino individuale che potrebbe nuovamente isolarlo, quanto la vista di persone che si uniscono e comunicano l'una coll'altra secondo linee sempre nuove. Quel che cerca non è tanto il dramma vero e proprio quanto la possibilità del dramma²⁴.

In sede conclusiva, Kracauer ribadisce questa concezione e l'analisi del moderno ad essa sottesa, facendone emergere anche, in maniera esplicita, la centralità del nuovo rapporto con l'ambiente della nuova comunità a cui sta pensando:

La ragione veramente decisiva del carattere sfuggente della realtà fisica è l'abitudine di pensare astrattamente, da noi acquistata sotto l'impero della scienza e della tecnologia. Appena emancipati dalle «antiche fedi», siamo portati a eliminare la qualità delle cose. Le cose continuano quindi a ritirarsi in secondo piano. E sempre più ci sfuggono perché in genere non possiamo fare a meno di porle nella prospettiva di vedute e scopi convenzionali che vanno al di là della loro essenza autonoma. Senza l'intervento della macchina da presa dovremmo quindi compiere uno sforzo enorme per superare *le barriere che ci separano dal nostro ambiente d'ogni giorno* [corsivo mio]²⁵.

E, citando i cruciali passaggi finali di *Mimesis* sulla vita quotidiana come sbocco ed esito di tutta la letteratura occidentale, Kracauer ne sottolinea insieme il significato *politico* ed *ecologico*:

²³ Ivi, p. 134.

²⁴ Ivi, p. 267.

²⁵ Ivi, p. 429.

I piccoli momenti casuali che riguardano le cose comuni a voi e a me e a tutto il resto degli uomini, costituiscono la dimensione della vita quotidiana, questa matrice di tutti gli altri modi di realtà. Ed è una dimensione molto sostanziosa. Se lasciamo da parte per un momento le credenze articolate, gli obiettivi ideologici, i progetti particolari, e simili, rimangono ancora i dolori e le soddisfazioni, le discordie e le feste, i bisogni e le ricerche che costituiscono il mestiere della vita ordinaria. Prodotti dall'abitudine e da azioni reciproche microscopiche, formano un tessuto elastico che cambia lentamente e sopravvive a guerre, epidemie, terremoti e rivoluzioni. I film tendono a esplorare questo tessuto della vita quotidiana, la cui composizione varia a seconda del posto, della gente, del tempo. Ci aiutano quindi non soltanto ad apprezzare l'ambiente materiale dato, ma a estenderlo in tutte le direzioni. Fanno virtualmente del mondo la nostra casa²⁶.

La vita quotidiana scalza tutto l'edificio della *Civilisation* («le credenze articolate, gli obiettivi ideologici, i progetti particolari»), ma anche «guerre, epidemie, terremoti e rivoluzioni») per far affiorare una materialità elementare e costruire, *nel rispetto di essa*, quello che nei termini della prospettiva odierna può essere definito *un nuovo modo di abitare, un nuovo rapporto degli uomini con la Terra*²⁷.

Questa visione del cinema come ciò che redime l'umile e basso, come ciò che cerca di istituire una visione dell'alto a partire dal basso, creando così un nuovo modo di stare insieme degli uomini fra loro e col mondo, è ribadita dal libro sulla storia²⁸, che approfondisce lo stesso tema e sviluppa la stessa utopia comunitaria inserendo, nel concetto di realtà fisica e di vita quotidiana, anche la dimensione del tempo: in che modo nel *grezzo* e nel *naturale*, in questa vita elementare che costituisce la sostanza del reale, sono presenti le generazioni che ci hanno preceduto, ma anche quelle che ci seguiranno? In che modo sono presenti gli altri nel senso temporale e anche nel senso delle civiltà altre dalle nostre? E che conclusioni pratiche e politiche se ne possono trarre? Mi limiterò a ricordare solo alcuni passaggi cruciali del testo, funzionali allo sviluppo del discorso che sto qui conducendo.

²⁶ Ivi, p. 434.

²⁷ Kracauer continua parlando (riferendosi a H.G. Scheffauer) di «terra come propria casa» e, citando un passo di Gabriel Marcel, di «rendere più intimo “il nostro rapporto con questa terra che è la nostra dimora”», *ibidem*.

²⁸ Kracauer, *Prima delle cose ultime* cit.

Il nesso fra fotografia, cinema e storia è subito presentato, con estrema chiarezza, a apertura del libro:

Si potrebbe definire l'area della realtà storica, allo stesso modo di quella della realtà fotografica, come uno spazio-intermedio. Entrambe le realtà sono di un genere che non si presta ad essere trattato in un modo definito. Il materiale peculiare a queste aree si sottrae alla comprensione di un pensiero sistematico, né può essere modellato nella forma dell'opera d'arte. Come gli assunti che noi formuliamo intorno alla realtà fisica con l'aiuto dello strumento fotografico, quelli che scaturiscono dal nostro interesse per la realtà storica possono certamente raggiungere un livello superiore alla mera opinione; ma essi non comunicano verità definitive né aspirano ad esse, come fanno la filosofia e l'arte propriamente detta. Essi condividono il loro carattere intrinsecamente provvisorio con l'oggetto che registrano, esplorano e penetrano²⁹.

E, poco più sotto:

In questa trattazione considero mio compito fare per la storia ciò che ho fatto per i mezzi di comunicazione fotografici nel mio *Theory of Film*, e cioè portare alla luce e caratterizzare la natura peculiare di un area intermedia che non è stata ancora pienamente riconosciuta e valutata in quanto tale [...]

Nel mio *Theory of Film* ho messo in rilievo che i mezzi di comunicazione fotografica ci aiutano a vincere la nostra astrattezza facendoci familiarizzare, per così dire per la prima volta con «questa Terra che è il nostro habitat» (Gabriel Marcel); essi ci aiutano a pensare *attraverso* le cose, non al di sopra di esse. Detto in altri termini, i mezzi di comunicazione fotografica rendono molto più facile incamerare i fenomeni fugaci del mondo esterno, sottraendoli alla dimenticanza. Qualcosa del genere si dovrà dire anche per la storia³⁰.

E riguardo al tema, che al centro del nostro interesse, quello del rapporto inedito fra uomini e cose, di nuovo egli sottolinea gli aspetti comuni fra mezzi visivi e storia.

C'è, dunque, un'analogia fondamentale fra la storiografia e i media fotografici: come il fotografo, lo storico è restio a trascurare ciò che lo vincola ad una descrizione oggettiva a vantaggio dei propri preconcetti ed evita di distruggere la ma-

²⁹ Ivi, p. 152.

³⁰ Ivi, pp. 152 s.

teria prima a cui cerca di dare una forma. Ma non è tutto qui. Un'altra analogia basilare riguarda il contenuto peculiare dei due campi di ricerca. Supponendo che la macchina fotografica e la cinepresa riconoscano il «principio estetico basilare», esse normalmente mettono a fuoco un mondo che non è certamente l'astratta natura della scienza. Non è neanche un mondo che lasci intravedere un cosmo ben ordinato, perché «sullo schermo non è rappresentato un cosmo, ma una terra, degli alberi, il cielo, delle strade e ferrovie ...». Piuttosto, «la realtà del mezzo fotografico» – quel tipo di realtà sulla quale il fotografo o il cineoperatore apre le sue lenti – ha tutti i contrassegni della *Lebenswelt*. Comprende oggetti inanimati, visi, folle, gente che si mescola, soffre e spera; il suo tema grandioso è la vita nella sua pienezza, la vita come la si vive comunemente³¹.

E la storia, come la fotografia, deve portare alla luce una realtà «in parte strutturata e in parte amorfa» a causa «dello stato di evoluzione non omogenea del nostro mondo di ogni giorno»³²; quindi, contingenza, casualità, frammentarietà costituiscono l'asse fondamentale su cui deve concentrarsi l'attenzione dello storico come del fotografo, in quanto sostanziali al loro oggetto, che ha, ancora una volta, le caratteristiche della *Lebenswelt*; e di nuovo troviamo temi come «la natura allo stato grezzo» e la «frangia di molteplici significati indistinti» che circondano gli oggetti naturali.

Il tema del rapporto ecologico fra soggetti e cose riemerge poi in modo ancora più esplicito quando, nel capitolo IV, *Il viaggio dello storico*, Kracauer delinea così la qualità dei fenomeni storici:

Prodotti della necessità e insieme del caso e della libertà, questi fenomeni – straordinariamente concreti e virtualmente inesauribili – delimitano e riempiono un universo che ha molti tratti in comune con la *Lebenswelt*. Essi vi si ergono come sfingi, proprio come i loro equivalenti nel mondo in cui viviamo. E sarebbero per noi impenetrabili se non procedessimo in rapporto ad essi proprio allo stesso modo in cui procediamo nella vita quotidiana quando spesso, apparentemente sotto l'impulso del momento, valutiamo il carattere di una persona, argomentiamo su una decisione politica, soppesiamo il possibile risultato di una crisi individuale o sociale, ecc. Non c'è altro modo per orientarci nella giungla che stiamo attraversando³³.

³¹ Ivi, pp. 46 s.

³² Ivi, p. 47.

³³ Ivi, p. 77.

Dunque, la relazione vitale, orizzontale, di comunicazione dall'interno che è tipica della vita quotidiana è il punto di riferimento anche per il modo con cui lo storico deve relazionarsi al suo oggetto; la vita quotidiana indica la peculiare relazione di generale e particolare, di *intermediarietà* che caratterizza la storia sia ontologicamente che come narrazione:

Quando lo storico si avventura nella selva delle cose, si ritrova nella medesima situazione di precarietà. Così anch'egli è costretto a farsi carico di svariati giudizi di valore, valutazioni, ipotesi ad hoc, presentimenti: commenti continui che costituiscono spiegazioni di tipo particolare; insieme essi costituiscono ciò che noi chiamiamo «comprendere». Per poter «comprendere» i fenomeni che lo circondano lo storico ricorrerà ad una vasta gamma di simili commenti e glosse. Queste particolari spiegazioni sono tutt'altro che sommari o versioni raffazzonate delle interpretazioni scientifiche o morfologiche [...] Esse sono relativamente autosufficienti; la loro origine e il loro punto di riferimento sono incontri unici con entità opache³⁴.

La storia è dunque per Kracauer il «prima delle cose ultime», lo spazio intermedio (*Anteroom*, anticamera), che non è quello puro delle idee, ma di un generale sporcato sempre dal particolare; ma questa è appunto la dimensione della vita quotidiana, che diventa il centro del lavoro dello storico, che ha il compito di ritornare al sorgivo, al non istituito e non irrigidito, di recuperare l'obliato, di ridare voce (in senso radicalmente benjaminiano) agli sconfitti e ai *senza nome*, e che è legato anche ai momenti della loro *rinascita* e della *resurrezione* (il riferimento è a Huizinga e a Michelet), della possibile redenzione che ne può essere fatta attuando quello che ad essi non fu concesso di realizzare³⁵. E proprio parlando di storia delle possibilità nascoste e di coloro che si opponevano alle tendenze dominanti, Kracauer incontra la scrittura di Kafka come massima espressione di un mondo diviso fra disperazione e volontà costruttiva, ma anche di verità che si sprigionano da interstizi, tanto che «talvolta ciò che è seppellito sotto un autoritario *aut-aut* può farsi luce da un *aperçu* casuale, scritto al margine di un primo piano»³⁶ e da un esercizio controllato dell'immaginazione, un pensare per immagini, un saper

³⁴ *Ibidem*.

³⁵ Ivi, pp. 169 ss.

³⁶ Ivi, p. 171.

vedere nel basso la possibilità più alta e negli interstizi la tradizione delle cause perdute³⁷.

Cerchiamo di esplicitare il tipo di comunità che è sotteso all'impostazione di Kracauer: va da sé che, in un intellettuale che si formò leggendo, insieme ad Adorno, la *Critica della ragion pura* di Kant, sia di nuovo centrale il tema di un universale che si radica nell'individuale, secondo il modello del giudizio riflettente. Lo spazio intermedio di Kracauer non ha tuttavia il carattere negativo della dialettica adorniana: si radica nella vita quotidiana e materiale. La comunità, lo stare insieme che emerge dal concetto di spazio intermedio ha in tutto ciò che è interstiziale, nascosto e normalmente oppresso un punto di riferimento essenziale: abolita ogni gerarchia e ogni finalità unidirezionale, è la vita, una vita quotidiana radicalmente bassa, materiale, nella sua irriducibile eterogeneità e differenza, che diventa qui protagonista. Lo stesso concetto di spazio intermedio, a metà strada fra mondo delle idee e brutta empiria, è quello spazio-ambiente in cui soggetti e oggetti si compenetrano.

3. *Modelli fenomenologici: Merleau-Ponty e ancora Maus*

Come si vede, stiamo parlando di un modello pervasivo nella cultura europea della modernità: il suo punto di partenza è già nell'utopia jenese del gruppo dell'Athenaeum, ma da lì esso si diffonde secondo direzioni e rivoli veramente molteplici. Conclusivamente, vorrei allora mostrare come di questo filone europeo faccia parte, e in un certo senso ne rappresenti il culmine, anche la riflessione di Merleau-Ponty, in particolare sulla questione della storia e dell'istituzione e sul tema maussiano del dono, da cui del resto eravamo partiti.

È nel corso su *L'istituzione. La passività*³⁸ che Merleau-Ponty lega strettamente questione del rapporto con la natura, questione dell'inter-soggettività e problema della libertà: il concetto di istituzione, al contrario di quello di costituzione, sottende un momento di ascolto, di passività; il rapporto con l'altro – l'altro soggetto come l'altro oggetto, gli

³⁷ Ivi, p. 172.

³⁸ M. Merleau-Ponty, *L'istituzione, la passività*, Corso al Collège de France (1954-1955), ed. it. Giovanni Fava, Riccardo Valenti (a cura di), Mimesis, Milano-Udine, 2023.

uomini come la natura – non è di dominio, ma è un’attività che è altrettanto un *farsi modellare*. Possiamo notare qui una stretta corrispondenza fra il discorso di Merleau-Ponty e quello di Adorno e Kracauer: la polemica con l’universale della I critica e l’opzione per il giudizio teleologico dei francofortesi va esattamente nella stessa direzione. Altrettanto interessante è che Merleau-Ponty declini il suo concetto di istituzione tirando in campo un concetto strategicamente cruciale come quello di *lavoro*; questo deve essere concepito non come un *facere* unilaterale, ma come un processo *che è altrettanto un dare che un ricevere*. Tutta la riflessione di Merleau-Ponty su natura e storia – che lo ha impegnato negli ultimi anni della sua vita – converge dunque su *una teorizzazione di un nuovo modo di vivere insieme con la Terra e con gli altri*, con quel tema di una nuova comunità che è il nostro filo conduttore. Un passaggio almeno merita di essere citato a conferma di questo:

la frequentazione della storia mi forma, dà luogo ad un lavoro alla fine del quale non posso dire che sono io a donare senso: poiché i miei criteri vi sono rimessi in discussione. La storia esteriore non può fornirne alcuno, ma può valere contro i miei. Qui ricevere è dare, in effetti, ma dare è ricevere. [Questo è il senso della] nozione di campo e di istituzione: danno ciò che non hanno, e ciò che riceviamo da questi, siamo noi ad apportarlo³⁹.

Così, anche il grande saggio di Mauss sul dono viene coinvolto organicamente nel discorso da Merleau-Ponty: ed è chiaro che mi sto riallacciando alle tematiche di Salsano che ho richiamato all’inizio di questo saggio: i concetti di Adorno, Auerbach e Kracauer del non identico, della costellazione, e di una comunità di individui che si relazionano fra loro e col mondo secondo uno schema di un’uguaglianza concreta che ne potenzia la differenza, vanno fatti consuonare col gioco fra utilità e generosità che Mauss delinea come un tratto antropologico che caratterizza lo zoccolo profondo della società umana – non un suo tratto necessario, ovviamente, ma una sua possibilità “fondamentale”. Merleau-Ponty, connettendo il termine “lavoro” al dono di Mauss, ci sta anche dando un contributo importante sulla tematica dello scambio, del rapporto uguaglianza/differenza, del rapporto fra egualitarismo e ecologia che è al cen-

³⁹ Ivi, p. 144.

tro della nostra ricerca: se creare e istituire sono un dare che è un ricevere, e se questo è il senso di un lavoro non soggetto al dispotismo dell'astrazione, *lo scambio* muta natura: non è astratto misurare, ma, come in Mauss, verità profonda della socialità come trasformazione reciproca, ascolto reciproco, differenziazione reciproca anche conflittuale; queste sono potenzialità antropologiche, che il capitalismo ha saputo sviluppare al massimo, ma sempre sotto l'ottica dell'universale astratto e della classe che domina e massifica; la vita – quella della terra, quella degli animali e quella degli uomini – sono più ricche di questa versione storica che ne dà il capitalismo; in questo senso, i temi classici dell'uguaglianza, della classe, dello sfruttamento non vanno profondamente ripensati? E come vanno ridefiniti *valore e plusvalore*? Come funzionerebbe una produzione articolata sulla qualità e sulla differenza? Non sarebbe questo un modo per concretizzare un'idea di decrescita che, più che essere semplicemente negativa, sostituirebbe la qualità alla quantità? Sono tutti temi su cui la riflessione e la discussione, a partire da quegli anni '80 e '90 con cui abbiamo aperto il nostro discorso, non è mancata; ma mi pare che ritornare su alcuni momenti cruciali in cui la cultura europea ha ripensato il tema della comunità, a come il tema di una *comunità ecologica*, nei suoi vari risvolti – antiutilitarismo, idea di vita quotidiana, rivalutazione del basso, dell'elementare e dell'obliato – sia stato in essa presente come un filo conduttore nascosto, possa essere utile per una ripartenza, in un momento in cui una serie di vecchi schemi tradizionali della cultura della liberazione appaiono del tutto consumati.

manlio.iofrida@unibo.it

GIANLUCA DE FAZIO

*Monadologia terrestre ed ecologia dei costumi.
Lineamenti per una concezione ecosofica della storia*

La trattazione dei problemi di cui ci occuperemo,
richiede una filosofia della storia e dello spirito.

Maurice Merleau-Ponty

Pensatori forti [...], che stanno col pensiero dentro la Storia;
e non la storia delle dottrine, delle discipline
ma la Storia degli eventi e dei conflitti.

Mario Tronti

Questione ecologica e critica della razionalità

Quello tra pensiero filosofico ed ecologia non è un rapporto estrinseco o meramente accidentale e i modi in cui si intrecciano possono essere diversi¹. Ci si potrebbe porre, ad esempio, dalla prospettiva di una “filosofia ecologica”, intendendo con questa espressione una postura che affronta con i propri mezzi i problemi ecologici (dai cambiamenti climatici all’estinzione di massa, dall’Antropocene allo sviluppo sostenibile, etc.), applicando un canone filosofico – le sue categorie, i suoi metodi analitici, le sue prospettive sintetiche – all’ecologia, la quale diverrebbe un oggetto della filosofia e quest’ultima un soggetto epistemico col compito, secondo la propria *expertise*², di riflettere sulla questione ecologica.

¹ Ringraziamo il prof. Manlio Iofrida e la dott.ssa Camilla Bernava per aver letto le bozze di questo contributo e per i loro preziosi suggerimenti. Molte delle intuizioni qui contenute sono debitorie, al netto degli errori personali del loro autore, alla collaborazione che da molti anni è in corso con il dott. Paulo F. Lévano e la dott.ssa Prisca Amoroso.

² Come è noto la definizione di quale sia l’*expertise* filosofica (ossia rispondere alla domanda *che cos’è la filosofia?*) è un problema immanente alla filosofia stessa.

Un altro modo può essere quello che definiamo *ecologia filosofica* o *ecosofia*³. In questo secondo approccio non si tratta di riflettere, tramite un dato paradigma, sulla questione ecologica intesa come *matter of fact*, ma di pensarla come l'*occasione* che mette in discussione gli assunti classici del *sensus communis* filosofico e la sua *condotta intellettuale*⁴. In questa seconda prospettiva, l'ecologia è piuttosto ciò che, per dirla con G. Deleuze, costringe il pensiero a pensare portandolo a fare i conti con un elemento extra-filosofico che ne mette in discussione le certezze, gli assunti, i postulati. Si tratta di un rinnovamento paradigmatico delle categorie filosofiche.

Mentre in quella che abbiamo definito “filosofia ecologica”, l'ecologia era oggetto di riflessione, in questa seconda prospettiva essa è l'avversità che sfida le categorie, l'avventura del pensiero filosofico nel suo *di fuori*, una esteriorità che non può essere ridotta a mero oggetto⁵. La differenza tra queste due prospettive consiste nel fatto che in una “eco-filosofia” si tratta di avvicinare, con le categorie già note, una crisi immediata determinata dal cambiamento più o meno repentino di uno stato di cose, mentre una ecosofia è il tentativo di istituire un paradigma teorico capace di tenere sul medio-lungo periodo e che non sia limitato solo alle contingenze – quantunque cruciali – della “crisi ambientale” che le nostre società stanno attraversando. La questione ecologica diviene ciò che manifesta la necessità “pratica” di un rinnovamento *critico* di quello che Merleau-Ponty chiamava *pensiero fondamentale*⁶, implicando l'abbozzo per una nuova critica della Ragione al fine di risignificare alcune pragmatiche di pensiero sedimentate nel *sensus communis* della modernità europea⁷.

³ Ci ispiriamo alle considerazioni di A. Næss, *Ecology, Community and Lifestyle. Outline of an Ecosophy*, C.U.P., Cambridge, 1989, pp. 35-67 e F. Guattari, *Le tre ecologie* (1989), Sonda, Milano, 2019. Fondamentale G. Bateson, *Verso un'ecologia della mente* (1972), Adelphi, Milano, 1977.

⁴ Il concetto kantiano di *sensus communis*, così come lo recepiamo dal §40 dalla terza *Critica*, è indice di un “sentire” comune a una collettività. Qui ci piacerebbe che il lettore vi aggiungesse anche l'idea di condotta intellettuale, così che “sentimento” e “intelletto” si trovino collegati tra loro. Sulla condotta intellettuale, il rimando è A.G. Gargani, *Il sapere senza fondamenti. La condotta intellettuale come strutturazione dell'esperienza comune*, Mimesis, Milano-Udine, 2009².

⁵ Ci ispira in queste considerazioni M. Merleau-Ponty, *Le avventure della dialettica* (1955), Mimesis, Milano-Udine, 2008. Cfr. J. Melançon, *La politique dans l'adversité. Merleau-ponty aux marges de la philosophie*, MétisPresses, Genève, 2018. Ci sia concesso il rimando a G. De Fazio, *Avversità e margini di gioco. Studio sulla soggettività in Merleau-Ponty*, ETS, Pisa, 2021.

⁶ M. Merleau-Ponty, *È possibile oggi la filosofia?*, Cortina, Milano, 2003, pp. 154-209.

⁷ Fondamentale è B. Latour, *Non siamo mai stati moderni* (1991), Elèuthera, Milano, 2009. La bibliografia su Latour e l'ecologia è ormai sterminata, ma sul suo uso in una prospettiva ecosofica,

Per provare a dipanare un po' meglio queste considerazioni, senza pretendere di esaurire un tema tanto vasto, si può partire dalla consapevolezza del nostro presente che l'umano sia un agente ad alto impatto ecosistemico e il principale fattore di trasformazione ambientale⁸. Tuttavia, a fronte di tale certezza "teoretica", il lato "pratico" di questa assunzione è ancora lungi dall'essere univocamente determinata in quanto la dimensione "umana" dei cambiamenti ecologici rende l'impatto antropico un fenomeno stratificato e complesso, e derubricarlo in una universale responsabilità della specie (*Gattung*) *Homo Sapiens* corre il rischio di invisibilizzare le differenze *etnologiche* interne alla specie stessa⁹ riproducendo, in versione naturalistica, l'opposizione classicamente storicista tra Uomo e Natura, espressione di un paradigma della razionalità che non regge alla prova dei fenomeni ecologici contemporanei¹⁰.

Queste rapide considerazioni corrono il rischio di rivendicare una cesura netta con la tradizione europea e di porsi come continuazione con altri mezzi dell'ideale regolativo della *fine della modernità*¹¹. Che le scienze *dure*, oggi, ci confermino sempre più la natura antropogenica dei cambiamenti climatico-ambientali richiede a nostro avviso non l'abbandono, ma un rinnovamento della filosofia moderna, non tanto nella sua dottrina quanto nel suo gesto critico. Non è proprio il riconoscimento dell'impatto antropico nella crisi ambientale ad attualizzare le domande *critiche* di Kant? Non dobbiamo oggi chiederci in che modo possiamo conoscere

cfr. P. Amoroso, I. Sorrentino (a cura di), *Composizioni. Sei note ecosofiche su Bruno Latour*, Ventura Ed., Senigallia, 2024.

⁸ Cfr. J. Cook *et al.*, *Consensus on consensus: a synthesis of consensus estimates on human-caused global warming*, in «Environmental Research Letters», 11, n. 4/2016.

⁹ L'idea di *una sola specie, un solo obiettivo, responsabilità differenziate* è un tema che, in molteplici varianti e risemantizzazioni, è presente nella narrazione istituzionale della questione ecologica almeno dalla conferenza di Rio de Janeiro del 1992. Tuttavia, mentre nel dibattito *main stream* questo aspetto volge verso un'interpretazione "geopolitica" dei rapporti tra Nord e Sud globali, l'assunto del nostro contributo propende verso una lettura *lato sensu* "antropologica".

¹⁰ Accenneremo ad alcuni percorsi di ricerca che contestano la semplificazione di questo dualismo più avanti, quali l'ecofemminismo, il pensiero post-coloniale e l'attuale dibattito sulla colonialità ecologica. Qui intendiamo sostenere che la classica opposizione Uomo-Natura risulta insufficiente perché, da un lato, il fenomeno umano non è riducibile alla forma trascendentale dell'Io puro, come soggetto universale, mentre la natura non è codificabile esclusivamente nei termini di un oggetto altrettanto puro, e sono proprio questi due universali che l'ecologia costringe a risignificare. Da questo punto di vista, l'ecosofia può far proprie alcune considerazioni di A.G. Gargani, *Introduzione*, in Id. (a cura di), *Crisi della ragione. Nuovi modelli nel rapporto tra sapere e attività umane*, Einaudi, Torino, 1979, pp. 5-55.

¹¹ G. Vattimo, *La fine della modernità*, Garzanti, Milano, 1985.

la crisi ecologica¹², quali azioni è necessario intraprendere per trasformare la nostra *condizione umana*¹³ e, infine, quali speranze ci è dato coltivare sugli esiti di un futuro che si prospetta, usando un eufemismo, oscuro e plumbeo¹⁴? E, infine, se l'umano è il principale agente ecosistemico, non si tratta allora di riprendere con pazienza e serietà la domanda su cosa sia l'Uomo (trascendentale)? Per abbozzare una risposta, non certo esaustiva, a quest'ultima domanda, cercheremo di tratteggiare i lineamenti per una concezione *ecologica* della storia.

Certamente, il kantismo pratico inteso come *dottrina della scienza e sistema della libertà* è oggi difficilmente praticabile, ma da ciò non discende né l'idea che la modernità sia terminata¹⁵ né che la storia, intesa come processo collettivo di trasformazione materiale delle pragmatiche di vita, sia finita con la pacificazione della democrazia liberale occidentale, scopo

¹² Sulle questioni epistemologiche legate ai cambiamenti climatici ci sia concessa, data la delicatezza del tema, una citazione corposa: «The case of climate change exemplifies the challenges posed by recent environmental and social changes. Discussing “uncertainty” is insufficient in climate change research, not only because the term has become too vague, but also for more specific reasons. We will make a comparison with biomedical sciences. Uncertainties are very common in medicine, and they are related to the small size of samples, or their biased nature (opportunistic sampling in selected subpopulations). But with climate change uncertainty rises to a different scale, another order of magnitude. First, in biomedicine we can do limited randomized experiments, mainly with preventive or curative purposes. Should we stick to the Galilean experimental paradigm, we would probably stop making causal inferences on climate change. We do not have two worlds to randomize to climate change; the most we can do is to set up micro-experiments, created artificially in the laboratory, where microenvironments are subject to experimental change. But the results of such experiments could not be easily extrapolated to the real world. Second, even if we stick to an observational paradigm, still we face unprecedented challenges when dealing with climate change. One problem is the time scale: we are used (particularly in the biomedical sciences) to making observations on a very limited time scale, usually a few years, while climate change spans a much longer period (particularly if we want to make long term predictions, for example on the health implications for humankind, or for species diversity). Another reason is that, in addition to being observational – like most biomedical research – the science of climate change cannot easily rely upon repetition of the observations in similar settings (for example, smokers have an increased risk of lung cancer in all continents and in different time periods). It is difficult to appreciate regularities in climate, particularly at the local level», P. Vineis, A. Kahn, F. D'Abramo, *Epistemological issues raised by research on climate change*, in P. McKay Illari *et al.* (eds.), *Casualty in Sciences*, O.U.P., Oxford, 2011, pp. 493-494.

¹³ Cfr. D. Chakrabarty, *La sfida del cambiamento climatico. Globalizzazione e Antropocene*, ombre corte, Verona, 2021, pp. 57-112; B. Latour, *L'agency al tempo dell'Antropocene* (2014), in Id. *Essere di questa terra*, Rosenberg&Sellier, Torino, 2019, pp. 97-119.

¹⁴ Il tema è sviluppabile in molteplici prospettive. Rimandiamo qui a qualche esempio bibliografico: B. De Giovanni, *Figure di apocalisse. La potenza del negativo nella storia d'Europa*, Mulino, Bologna, 2022; A. Tagliapietra, *I filosofi e la catastrofe*, in Id. (a cura di), *Filosofie della catastrofe*, Cortina, Milano, 2022, pp. 9-92; T. Morton, *Ecologia oscura. Logica della coesistenza futura*, Luiss Press, Roma, 2021.

¹⁵ J.F. LYotard, *La condizione postmoderna* (1979), Feltrinelli, Milano, 2009.

ultimo cui tutte le società umane dovrebbero ambire¹⁶. Se c'è un aspetto che l'attuale crisi ecologica evidenzia, invece, è che il principale attante responsabile delle trasformazioni irreversibili delle condizioni ecologiche è proprio il tipo di sviluppo pensato all'interno della tradizione europea¹⁷. Per rispondere alle domande kantiane, riformulate ecologicamente, occorre riscoprire un primato dell'interesse pratico della ragione che, invece, le condotte intellettuali naturalistiche, ascrivendo il tema ecologico alla sola *expertise* tecno-scientifica, tendono piuttosto a inibire, riducendo l'uso della ragione a ciò che Kant chiamerebbe *strumentale*: non la facoltà deputata a porre (e dunque agire in funzione di) scopi e fini, ma quella deputata alla determinazione dei mezzi (e al calcolo dei costi) per scopi che la ragione non deve affatto mettere in discussione.

Natura e Aufhebung

Ripensare *ecosoficamente* la ragion pratica significa riproporre il problema della storia, poiché questa è stata il luogo della sua esplicazione materiale. Che vi sia una relazione tra storia ed ecologia, inoltre, è attestato anche dall'ampio campo della *Environmental History*¹⁸. La sfida di una fondazione filosofica dell'ecologia¹⁹ è di tematizzare una concezione della storia capace di tenere dentro di sé il portato ecologico delle trasformazioni delle relazioni umane. Tale necessità emerge nella misura in cui la grande narrazione del progresso viene a scontrarsi con inedite trasformazioni, ecologiche e ambientali, delle condizioni di vita, cambiamenti irriducibili all'idea di una storia intesa come *emancipazione dalla natura*²⁰ da parte del soggetto trascendentale.

¹⁶ Questa è la tesi di F. Fukuyama, *La fine della storia e l'ultimo uomo* (1992), Rizzoli, Milano, 2011.

¹⁷ Si veda il classico D.H. Meadows *et al.*, *I limiti dello sviluppo* (1972), Milano, Mondadori, 1972.

¹⁸ La bibliografia è amplissima. Per una panoramica cfr. M. Agnoletti, S.N. Serner (eds.), *The Basic Environmental History*, Springer, New York, 2014; C. Merchant, *The Columbia Guide to American Environmental History*, C.U.P., New York, 2002; in lingua italiana, il classico A. Caracciolo, *L'ambiente come storia. Sondaggi e proposte di storiografia dell'ambiente*, il Mulino, Bologna, 1988. Mentre ultimiamo le bozze di questo contributo, veniamo a conoscenza dell'imminente pubblicazione di Emily O'Gorman *et al.* (eds.), *The Routledge Handbook of Environmental History*, Routledge, Oxon-NY, 2024 (*forthcoming*).

¹⁹ Cfr. M. Iofrida, *Per un paradigma del corpo: una rifondazione filosofica dell'ecologia*, Quodlibet, Macerata, 2019.

²⁰ L'espressione è di I. Kant, *Inizio congetturale della storia degli uomini* (1786), in Id., *Scritti di storia, politica e diritto*, F. Gonnelli (a cura di), Laterza, Roma-Bari, 1995, p. 108.

Tale idea di progresso, fondamentale per la filosofia della storia post-illuministica, appare difficilmente sostenibile (*sic!*) al tempo dei grandi cambiamenti climatici e dell'Antropocene²¹, in buona parte effetti della grande accelerazione²² dello sviluppo industriale. Resta da chiedersi, perciò, se sia ancora possibile una filosofia della storia quando il *telos* del progresso viene meno e cadono tanto l'idea di un orientamento del processo storico quanto quella di un possibile miglioramento delle condizioni di vita, quando, insomma, è stata messa in atto una naturalizzazione degli stati di cose attraverso la struttura narrativa della *fine della storia*.

Un primo passo in questa direzione può essere lavorare sul ruolo del concetto di natura²³, che diviene un buon viatico in quanto definisce lo *spazio dell'alterità* alla storia e si presta a fungere da architrave teorica per un suo rinnovamento. Nella modernità, la natura oscilla tra l'essere un oggetto della conoscenza e una condizione non umana, mentre la sua determinazione trascendentale non è neutra rispetto al campo semantico della storia e, più in generale, del *pratico*. A solo titolo di esempio, in Hobbes lo stato di natura è il dispositivo teorico in opposizione al quale egli formula il concetto di civiltà, per Descartes la razionalizzazione del fenomeno naturale è complementare allo sviluppo di un sistema di etica mentre con Rousseau il concetto di natura assume il ruolo propriamente politico-antagonista rispetto alla società europea in via di sviluppo. Si pensi poi alle tesi di Kant sulla storia universale²⁴ oppure al fatto che le forze naturali sono per Hegel solo «delle condizioni per la manifestazione»²⁵ dello Spirito il che lo conduce a ritenere che non possa esserci storia laddove la Natura è “selvaggia”, come in Africa o in Asia. L'accusa di etnocentrismo mossa alla tradizione illumini-

²¹ Cfr. E. O'Gorman, A. Gaynor, *More-than-human histories*, in «Environmental History», 25, n. 4/2020, pp. 711-735; M. Tamm, Z. Boldizsár Simon, *More-than-human History. Philosophy of History at the Time of the Anthropocene*, in J.M. Kuukkanen, *Philosophy of History. Twenty-First-Century Perspectives*, Bloomsbury, London, 2020, pp. 198-215.

²² Cfr. J.R. McNeill, P. Engelke, *La grande accelerazione. Una storia ambientale dell'Antropocene dopo il 1945* (2016), Einaudi, Torino, 2018.

²³ Come è stato evidenziato, «il ripensamento della natura è sempre strettamente connesso a quello della storia», M. Iofrida, *Per un paradigma del corpo* cit., p. 20.

²⁴ L'idea, semplificato a fini d'argomento, che il *telos* nel caos degli eventi frammentati della storia sia lo sviluppo delle disposizioni “naturali” dell'essere umano, I. Kant, *Idea per una storia universale in prospettiva cosmopolitica* (1784), Mimesis, Milano-Udine, 2015. Cfr. anche Id., *Inizio congetturale della storia degli uomini* cit., pp. 109-111.

²⁵ J. Hyppolite, *Introduzione alla filosofia della storia di Hegel* (1949), ETS, Pisa, 2015, p. 49.

stica²⁶, tuttavia, sebbene fondata sul piano empirico (è indubbio, infatti, che l'illuminismo, europeo si sia fondato storicamente sul dominio, sullo schiavismo, sul genocidio indigeno²⁷), corre il rischio di incappare in un manicheismo trascendentale che rifiuta un confronto “dentro e contro” questi sistemi di pensiero con l'effetto collaterale di indebolire la potenza propriamente critica della ragione europea e di rafforzarne la dimensione “strumentale”.

Si tratta di un tema che investe diversi ambiti filosofici. Si può provare ad attraversarlo ponendosi alcune domande come linee guida. Ad esempio, chiedendoci con Karl Löwith, se una filosofia della storia sia pensabile solo attraverso i suoi *presupposti teologici* oppure sia possibile, all'interno stesso della tradizione occidentale, provare a disegnare linee di ricerca alternative. Löwith ci offre uno spunto interessante quando, dopo aver mostrato che il «problema della storia non può essere risolto sul suo stesso piano» e che gli eventi storici «non contengono il minimo riferimento a un senso ultimo e comprensivo»²⁸, sottolinea una convergenza “disincantata” tra storicismo e naturalismo:

La moderna sopravvalutazione della storia [...] è il risultato della nostra alienazione della teologia naturale degli antichi e della teologia soprannaturale del cristianesimo. [...] Queste modificazioni della storia furono apportate anzitutto dalle scienze naturali. I loro progressi [...] hanno anche trasformato la natura in un elemento ampiamente controllabile nell'agire storico dell'uomo [c.n.]²⁹.

La storia è storia della secolarizzazione della teologia e la sua *fine* coincide con il dissolversi della trinità *Dio, Uomo, Mondo*³⁰. Al di là

²⁶ La letteratura in merito è ampia e variegata. Forse però, ai soli fini del nostro studio, può essere interessante il rimando a C. Lévi-Strauss, *Razza e storia* (1952), in Id., *Razza e storia, razza e cultura*, Einaudi, Torino, 2002, pp. 3-50. Commissionato a suo tempo dall'UNESCO, questo breve saggio risulta importante per noi certo non per l'esautività, quanto per il fatto di essere uno dei primi tentativi “istituzionali” della società occidentale di problematizzare l'etnocentrismo.

²⁷ Cfr. J. Diamond, *Armi, acciaio, malattie. Breve storia del mondo negli ultimi tredicimila anni* (1997), Einaudi, Torino, 2014 e A.W. Crosby, *L'imperialismo ecologico. L'espansione biologica dell'Europa* (1986), Laterza, Bari, 1988.

²⁸ K. Löwith, *Significato e fine della storia. I presupposti teologici della filosofia della storia* (1949), il Saggiatore, Milano, 2015, p. 191.

²⁹ Ivi, pp. 192-194.

³⁰ K. Löwith, *Dio, uomo e mondo nella metafisica da Cartesio a Nietzsche* (1967), Donzelli, Roma, 2018.

dell'esegesi, la tesi di Löwith è per noi interessante perché ci permette di connettere la morte di Dio (Nietzsche) con la *morte dell'Uomo* (Foucault e Lévi-Strauss) facendo emergere un quadro teorico in cui, alla fine della storia, la terra appaia come un Mondo irrazionale privo di Dio e dell'Uomo, un deserto «vano e senza scopo finale»³¹ alla «deriva nello spazio cosmico»³²: una terra senza Mondo, perché senza Dio ovvero senza Uomo. Una volta morto Dio, l'Uomo dissolto «come sull'orlo del mare un volto di sabbia»³³ e il Mondo abolito dal dilagante nichilismo strumentale, quel che resta è ciò che per definizione *funziona* come natura, ciò che non ha la potenza di Dio, la volontà dell'Uomo e la profondità misterica del Mondo. Venuta meno la trinità metafisica *resta la mera natura*³⁴. All'apice del disincanto secolarizzato, tuttavia, essa cessa di essere un oggetto «ampiamente controllabile nell'agire storico», il quale a sua volta cessa di essere il «progresso della libertà»³⁵. Vi è, nel cuore del disincanto moderno, un paradossale e violento ritorno della potenza della natura che non è tematizzabile nei termini di un *nichilismo europeo*³⁶ e che chiamiamo *crisi ecologica* (o Antropocene, spesso usato in letteratura come sinonimo), quella situazione cioè in cui «lo "stato di natura" sembra avere una pericolosa tendenza a *seguire* e non a precedere o accompagnare il tempo del patto sociale»³⁷. Quali siano le conseguenze di questo *rovesciamento* dei rapporti tra storia e natura le stiamo sperimentando nel nostro quotidiano, ma forse non sono ancora stati pensati a fondo dalla filosofia e la domanda sorge spontanea: davvero la secolarizzazione è l'unica *risoluzione* possibile della modernità?³⁸

³¹ I. Kant, *Critica del giudizio* (1790), Laterza, Roma-Bari, 1997, p. 571, §86.

³² E. Husserl, *Rovesciamento della dottrina copernicana nell'interpretazione della corrente visione del mondo* (1940), in «Aut-Aut», 245, p. 3.

³³ M. Foucault, *Le parole e le cose* (1966), Rizzoli, Milano, 2011, p. 414.

³⁴ Cfr. i saggi contenuti in K. Löwith, *Storia e natura. Scritti su idealismo e sinistra hegeliana*, Castelvecchi, Roma, 2023.

³⁵ Cfr. M.P. Diogo et al. (eds.), *Gardens and Human Agency in the Anthropocene*, Routledge, London-NY, 2019.

³⁶ Cfr. K. Löwith, *Il nichilismo europeo* (1940), Laterza, Roma-Bari, 2006.

³⁷ B. Latour, *L'agency al tempo dell'Antropocene* cit. p. 104.

³⁸ Contro la *deriva della Storia*, M. Tronti (*Il nano e il manichino. La teologia come lingua della politica*, Castelvecchi, Roma, 2015, p. 16) ha sottolineato che «la teologia va considerata come l'unico fondamento saldo di ogni teoria politica. Senza la teologia, la politica moderna perde il suo fondamento e allora è destinata alla crisi che oggi la sta distruggendo». «Pur essendo le due facce della medesima moneta, è in ogni caso opportuno distinguere secolarizzazione e teologia politica», G. Preterossi, *Teologia politica e diritto*, Laterza, Roma-Bari, 2022, p. 14.

Possiamo, a questo proposito, rifarci rapidamente ad alcuni passaggi delle *Lezioni sulla filosofia della Storia* di Hegel. Se, per un verso, egli tematizza esplicitamente la Storia come manifestazione dello Spirito che lentamente abbandona l'intorpidimento naturale, è anche vero che egli pone contestualmente il fatto che la natura – quantunque “impotente” – non scompare dalla storia, essa ne è sia la “base” sia ciò che viene “superato e conservato” dal e nel processo storico. Certo, l'idea di una *Aufhebung* della natura può dare adito a un pensiero prometeico che fa di questa una merce, una proprietà o una servitù dello Spirito nonché a una gerarchizzazione delle vite umane (quelle inferiori, più vicine alla natura, e quelle superiori, più *elevate* spiritualmente), ma può anche invitare a chiederci: una volta che viene meno quella grande macchina inglobante che è stato lo Spirito europeo moderno e si scopre che al di fuori dell'Europa (fuori cioè dalla *polis* e dunque *nella* natura) non vi è solo l'oggettività del *cielo stellato*, ma una molteplicità di soggettività, società, culture e forme di vita che non hanno interesse alcuno a *farsi riconoscere* dal Signore occidentale, quando, cioè, l'impalcatura che sosteneva quella concezione della storia *viene meno*, che ne è di ciò che è stato superato e conservato?

La domanda non è affatto speculativa, ma è stata sollevata dai dibattiti post e, ancor di più, decoloniali³⁹ nonché dalla tradizione ecofemminista⁴⁰, ossia da quei percorsi teorici e politici che promuovono un rinnovato protagonismo delle soggettività minoritarie, naturalizzate e razzializzate dalla filosofia della storia moderna. Percorsi più o meno radicali che a partire dalla seconda metà del secolo scorso hanno incalzato il pensiero europeo a fare i conti con il suo passato coloniale, patriarcale e strumentale. La maggior parte delle teorie critiche contemporanee contestano la *whiteness* dei discorsi ecologici⁴¹, dove gli attori in gioco nella *governance* sono per lo più bianchi, euro-americani e agiscono nell'in-

³⁹ Per una panoramica, M. Ferdinand, *Decolonial ecologies: beyond environmentalism*, in L. Pellizzoni, et al. (eds.), *Handbook of Critical Environmental Politics*, Elgar, Northampton, 2022, pp. 40-57. Cfr. B. de Sousa Santos, *Decolonizzare la storia. Oltre capitalismo, colonialismo e patriarcato*, Castelvecchi, Roma, 2023, pp. 11-55.

⁴⁰ Per una panoramica sul dibattito contemporaneo, cfr. C. Dengler, B. Strunk, *Feminism and the environment*, in L. Pellizzoni, et al. (eds.), *Handbook of Critical Environmental Politics* cit., pp. 58-70. Si veda anche il classico C. Merchant, *La morte della natura. Donne, ecologia e rivoluzione scientifica* (1980), Ed. Bibliografica, Milano, 2022.

⁴¹ Cfr. M. Ferdinand, *Une écologie décoloniale. Penser l'écologie deupis le monde caribéen*, Ed. Du Seuil, Paris, 2013.

teresse del Nord globale. Bisogna però fare attenzione a non interpretare questa critica alla “colonialità ecologica” nei termini di un bisogno di “riconoscimento” in senso hegeliano⁴². Non si tratta di venir riconosciuto da un “pari”, quanto della necessità di trovare nuove modalità di autonomia (nuove *razionalità pratiche*) che fuoriescano dai canoni europei imposti tradizionalmente alle culture “altre” mediante la conquista, la razzia e la violenza coloniale⁴³. È in particolare sulla questione coloniale che vorremmo fare un rapido *focus*.

Decolonizzare l'ecologia

La critica post-coloniale, possiamo semplificare, fa emergere i limiti geografici del concetto di *Aufhebung* mentre l'antagonismo “decoloniale” fuoriesce dai paradigmi della modernità della lotta tra servo e padrone. Partiamo brevemente dalla prima. Il pensiero post-coloniale pone alla razionalità europea una sfida sul tema dell'*Aufhebung* che ha caratterizzato il periodo successivo ai grandi processi di smantellamento del colonialismo europeo dopo la Seconda Guerra Mondiale. Con l'idea di *provincializzazione dell'Europa*, D. Chakrabarty pone il problema della filosofia della storia a venire mostrando le idiosincrasie sulla duplicità del passato⁴⁴: il conflitto tra un passato “vitale” della cultura coloniale e un passato “oggettivato” delle culture indigene e colonizzate. Non possiamo qui entrare nel dettaglio, ma può essere utile leggere questo passaggio:

una delle conseguenze del dominio coloniale dell'Asia meridionale è che le tradizioni intellettuali di lingua sanscrita, persiana o araba, un tempo vitali e ininterrotte, sono ora considerate semplici oggetti di ricerca storica dalla maggior parte, se non da tutti i moderni scienziati sociali che si occupano della regione. [...] Dall'altra parte non si può dire che i pensatori europei del passato e le loro categorie siano morti allo stesso modo. Gli scienziati sociali dell'Asia meridionale [...] potrebbero discutere con un Marx o un Weber senza sentire alcun bisogno di storicizzarli o di contestualizzarli nell'ambiente intellettuale europeo del loro

⁴² Cfr. M. Iofrida, *Per un paradigma del corpo* cit., pp. 121-140.

⁴³ La questione è molto complessa poiché l'idea stessa di *fine della storia* ambisce a sostituire «il desiderio irrazionale di essere riconosciuto come più grande degli altri con il desiderio razionale di venire riconosciuto come eguale», F. Fukuyama, *La fine della storia* cit., p. 18.

⁴⁴ Cfr. D. Chakrabarty, *Provincializzare l'Europa* (2001), Meltemi, Roma, 2004, pp. 71-103.

tempo. Qualche volta [...] potrebbero addirittura discutere con i loro predecessori antichi, medioevali o primo-moderni⁴⁵

I temi che emergono sono molti, ma qui ci interessa rilevare uno degli effetti “etno-politici” del processo di *Aufhebung*. Quando si espande e fa “evolvere” storicamente una popolazione, accelerandone lo “sviluppo” unidirezionale verso il progresso⁴⁶, la modernità europea coloniale conserva al suo interno le differenze “etnologiche” disinnescandone la forza viva e creando un vero e proprio ecosistema “nuovo” nel quale la società colonizzata germoglia e ciò che è stato “superato e conservato” cambia il suo statuto ontologico: ridotto a mero interesse scientifico, il passato smette di essere il soggetto di una serie di eventi (*res gestae*) e diviene oggetto di conoscenza (*historia rerum gestarum*) costruito mediante le categorie del colonizzatore, unico vero Soggetto *sovrano*⁴⁷. Il colonizzato si espone a un mondo senza storia, privo tanto di categorie autoctone con cui formare la propria identità e soggettività, quanto di una memoria condivisa e autonoma⁴⁸. Così il *subalterno* non riesce mai a raggiungere lo status “soggettivo”, ma rimane impigliato nel mondo intermedio tra la sua storia come oggetto e le categorie del colonizzatore come unica soggettività enunciante⁴⁹.

Essere-senza-storia è lo statuto ontologico che definisce la Natura che una filosofia della storia cumulativa, basata sull'*Aufhebung*, ci ha lasciato in eredità. Si pensi, ad esempio, a ciò che Hegel dice dell'Africa, «quel mondo privo di storia, chiuso, che è ancora del tutto prigionie-

⁴⁵ Ivi, pp. 18-19.

⁴⁶ Quando cioè vorrebbe superare lo “stadion” nel quale quelle popolazioni si trovano e che agli occhi degli europei appare come primitivo e selvaggio.

⁴⁷ L'Europa «rimane il soggetto teorico sovrano di tutte le storie, incluse quelle che chiamiamo “indiana”, “cinese”, “keniota” e così via. Tutte le altre storie diventano, in modo molto particolare, variazioni di una narrazione principale che può essere definita “storia dell'Europa”», D. Chakrabarty, *Provincializzare l'Europa* cit., p. 45. «L'India non possiede soltanto antichi libri religiosi e splendide opere della poesia, bensì anche antichi codici, insomma tutto quel che era richiesto come condizione affinché si formasse la storia; *eppure l'India non possiede una storia* [c.n.]», G.W.F. Hegel, *Lezioni sulla filosofia della storia* (1840), Laterza, Roma-Bari, 2003, p. 55.

⁴⁸ Cfr. M. Merleau-Ponty, *Sul Madagascar*, in Id., *Segni* (1960), NET, Milano, 2003, pp. 405-415 e Id., *Entretiens avec George Charbonnier et autres dialogues, 1946-1959*, Verdier, Lagrasse, 2016, pp. 333 ss.

⁴⁹ Abbiamo qui semplificato a fini d'argomento la tesi di G.C. Spivak, *Can the Subaltern Speak?*, in C. Nelson (ed.), *Marxism and the interpretation of culture*, Urbana, University of Illinois Press, 1988, pp. 66-111.

ro nello spirito naturale, [...] sulla soglia della storia mondiale»⁵⁰, e del suo “popolo”, che «incarna l’uomo allo stato di natura in tutta la sua selvatichezza e sfrenatezza» nel cui «carattere non possiamo trovare nulla che contenga anche soltanto un’eco di umanità»⁵¹. Ecco qui una delle “funzioni” del dispositivo concettuale “natura”: opporre l’oggettività della determinazione animale alla soggettività umana storica. La natura come stato oggettivo di non umanità, di ciò che pertiene a quell’ambito non-umano che l’Uomo, nel suo cammino verso la libertà, *deve* superare e conservare al suo interno, costringendolo a rientrare nella dialettica servo-padrone, ossia nel tentativo, guerresco e signorile, di lottare per il *prestigio sociale* mentre la natura, l’animalità, il non umano hanno, come caratteristica intrinseca, l’assenza stessa del prestigio (sono *a buon mercato*)⁵².

La dialettica servo-padrone non è, però, un mero dualismo tra umano e non umano. È anche un processo di “eliminazione” di ciò che non ha la forza sufficiente per essere “inglobato” nella storia dell’Europa, di ciò che non è “utile” al progresso dell’umanità. Non si deve commettere la semplificazione di ridurre il non umano a una indifferenziata molteplicità di *altri*: c’è differenza anche all’interno del non-umano. Si pensi, ad esempio, alle distinzioni che Hegel pone tra le popolazioni africane, esportate nelle piantagioni americane, e i popoli amerindi. Anche qui servirebbero analisi più dettagliate, ma ci limitiamo a leggere questo passaggio:

La debolezza della costituzione naturale degli Americani fu uno dei motivi principali che spinsero al trasporto dei negri in America, affinché i lavori fossero svolti dalle loro braccia. I negri superano di molto gli Indiani quanto a ricettività per la cultura europea [...]. Alla debolezza dell’organismo umano degli Americani si affianca poi la mancanza di quegli organi assoluti grazie ai quali è possibile sviluppare una solida potenza, ossia la mancanza del *cavallo* e del *ferro*, strumenti che hanno concorso in modo particolare alla sconfitta degli Americani⁵³.

⁵⁰ G.W.F. Hegel, *Lezioni sulla filosofia della storia* cit., p. 87.

⁵¹ Ivi, p. 82.

⁵² Cfr. J.W. Moore, *Ecologia-mondo e crisi del capitalismo. La fine della natura a buon mercato*, ombre corte, Verona, 2015.

⁵³ G.W.F. Hegel, *Lezioni sulla filosofia della storia* cit., p. 72.

Queste rapide considerazioni, estrapolate da un'argomentazione ad ogni modo più ampia⁵⁴, aprono a quello che diventa il problema forse più cogente di una ecologia politica decoloniale. Emerge una condizione diversa da quella dell'India descritta da Chakrabarty. Non si tratta solo di denunciare il ruolo fondamentale della schiavitù o del *subalterno* per il progresso della civiltà europea, ma di evidenziare al contempo l'ambivalenza dell'*Aufhebung*: tanto un processo di violenta inclusione, quanto una dinamica di feroce distruzione di ciò che non può essere incluso e superato. Mentre le popolazioni africane vengono condotte con violenza, rapina e sfruttamento all'interno della storia, le popolazioni amerindiane ne vengono invece progressivamente "espulse" e condotte all'estinzione⁵⁵: in entrambi in casi, in Africa come in America, erano *già in corso* vere e proprie apocalissi ecologiche. Il progresso europeo non si è fondato solo sullo "schiavismo" nel nuovo mondo, ma anche sulla complementare distruzione degli ecosistemi complessi delle popolazioni africane e amerindiane. Le parole di D. Danowski ed E. Viveiros de Castro sintetizzano bene quel che intendiamo dire:

Il genocidio dei popoli amerindi – la loro fine del mondo – è stata all'origine del mondo europeo: senza la spoliazione dell'America, l'Europa non avrebbe mai smesso di essere il cortile dell'Eurasia, continente che ospitava [...] civiltà immensamente più ricche di quelle europee [...]. Senza il saccheggio delle Americhe, non ci sarebbe stato né il capitalismo né, più tardi, la rivoluzione industriale, e forse neanche l'Antropocene⁵⁶.

Il saggio qui citato è un *pamphlet* polemico e il tono perentorio deve essere compreso entro la scelta del genere letterario. Tuttavia, è indubbio che il problema dell'accumulazione originaria, alla base del progresso europeo, ha avuto una dimensione ecologica che rischia di essere invisibilizzata in un "ambientalismo naturalista" qualora si osservi la storia solo dal punto di vista dell'Uomo (bianco), soggettività trascendentale.

⁵⁴ Cfr. S. Buck-Morss, *Hegel e Haiti. Schiavi, filosofi e piantagioni* (2000), ombre corte, Verona, 2023.

⁵⁵ D. Kopenawa, B. Albert, *La caduta del cielo. Parole di uno sciamano yanomami*, Notetempo, Roma, 2018.

⁵⁶ D. Danowski, E. Viveiros de Castro, *Esiste un mondo a venire? Saggio sulle paure della fine* (2014), Nottetempo, Milano, 2017, p. 221.

le in cammino verso la propria libertà: l'estinzione di massa non è solo un fenomeno "trans-specifico", ma anche "infra-specifico", si estinguono anche forme di vita umane interne alla specie *Homo Sapiens*⁵⁷. L'*Aufhebung* è un concetto dentro al quale, oltre al processo di emancipazione europea, si deve ricondurre un complementare effetto ecosistemico. Emerge qui un'immagine rovesciata del movimento storico di matrice hegeliana su cui può essere proficuo soffermarsi.

Teodicea storica, monadologia terrestre

Leggendo le lezioni hegeliane di filosofia della Storia si ha la sensazione che lo Spirito passi indenne dalle sue metamorfosi, che non venga intaccato dal tumultuo della storia e che, nonostante questa sia un «banco da macellaio»⁵⁸, la filosofia debba «conciliare lo spirito pensante con la malvagità»⁵⁹. Si tratta della nota idea per la quale la filosofia della storia sarebbe una Teodicea, la giustificazione del "male" ai fini del Progresso e della Libertà dello Spirito. Qui si gioca lo statuto teoretico per una "ecosofia della storia". Non si tratta di rifiutare né la dialettica né la filosofia della Storia né – nei limiti del possibile – l'idea di *Aufhebung*, ma di pensare il *divenire minoritario* della dialettica europea, rifiutarne la Teodicea e opporvi la consapevolezza di un *sistema della crudeltà* ecosistemica. Prendendo a prestito le parole di W. Benjamin, si può dire che la Teodicea tiene «conto solo dei progressi del dominio della natura, non dei regressi della civiltà»⁶⁰, giustificando tanto l'idea di una natura data gratuitamente quanto quella che la violenza, la razzializzazione, la sessualizzazione e la messa a valore di questa natura a *buon mercato*, pur condan-

⁵⁷ Si tratta di un punto delicato. L'idea naturalistica di storia, fondata sull'evoluzionismo darwiniano, non aiuta a comprendere il fenomeno di estinzione "etnologica", ossia l'estinzione di "forme" di vita interne alla specie (a meno di riaccendere sopiti dibattiti di darwinismo etnologico). L'estinzione infra-specifica è un fenomeno che, pur non esulando da, non risponde alla *selezione naturale*, acquistando piuttosto un valore "storico" in senso classico, ossia fenomeno interno al "progresso umano". Una ecologia dell'animale umano, riteniamo, non può ignorare questa estinzione di ecosistemi umani differenti.

⁵⁸ G.W.F. Hegel, *Lezioni sulla filosofia della storia* cit., p. 20.

⁵⁹ Ivi, p. 15.

⁶⁰ W. Benjamin, *Sul concetto di storia* (1940), Einaudi, Torino, 1997, p. 41.

nabili e terribili, sono tuttavia salvabili da un fine più alto, il progresso, la civilizzazione o il cammino inesorabile dello Spirito verso la sua libertà⁶¹.

È tuttavia opportuno non dimenticare che l'idea di storia universale si fonda su un auspicio e non su una certezza, la speranza, dice Kant, di poter trovare «un andamento regolare» del corso storico, «in modo tale che ciò che nei singoli soggetti appare ingarbugliato e sregolato, nell'intera specie si potrà invece riconoscere come uno sviluppo, in costante seppure lenta evoluzione, delle disposizioni originarie»⁶² della libertà umana. Il *telos* storico non è una evidenza apodittica, ma richiede una riflessione sui mezzi per “realizzarlo”. Il mezzo, come è noto, di cui la natura si serve per migliorare le disposizioni originarie è l'*insocievole socievolezza*, l'antagonismo sociale⁶³. L'ipotesi di uno sviluppo continuo diventerà solo successivamente l'idea della Libertà come destinazione storica, da attuarsi mediante l'immane potenza del negativo, un negativo che passa attraverso numerosi “travagli” affinché lo Spirito possa, in effetti, realizzarsi. Solo nella trasformazione da auspicio a necessità universale è plausibile una teodicea⁶⁴ nella quale il negativo non è altro che un mezzo per l'unico Scopo della Storia, la libertà dello Spirito. La *fine della Storia* non sarebbe che questa Libertà pienamente dispiegata a discapito del negativo, cioè dell'elemento naturale pienamente soggiogato al Desiderio e al Lavoro spirituale⁶⁵. Ma, è sempre necessario averlo presente, in Kant tutto ciò non era che speranza e, possiamo dire a posteriori, non è detto che l'antagonismo si risolva in ultimo in una oggettiva condizione di libertà⁶⁶, può anche condurre alla «rovina comune delle classi in lotta»⁶⁷ mediante guerre mondiali, bombe atomiche e collassi climatici. Il punto che vogliamo rilevare è che la fine della speranza di trovare un *telos* univoco nella storia non è indice solo, come riteneva Löwith, dell'assenza tota-

⁶¹ La Teodicea come *mito della modernità*, «la giustificazione della violenza irrazionale contro la periferia in nome del processo civilizzatore, considerando i carnefici (conquistatori, commercianti, imperi coloniali, cultura superiore) come innocenti e le vittime come colpevoli», E. Dussel, *Postmodernità e transmodernità. Sulla filosofia di Gianni Vattimo*, Castelvecchi, Roma, 2022, p. 43.

⁶² I. Kant, *Idea per una storia universale* cit., p. 49.

⁶³ Ivi, pp. 61-63.

⁶⁴ Inutile ricordare che Kant è il più accanito critico di ogni *teodicea*.

⁶⁵ Cfr. l'importante studio di P. Missiroli, *Il posto del negativo. Filosofia e questione dell'umano alla luce dell'Antropocene*, Meltemi, Milano, 2023.

⁶⁶ L'auspicio kantiano consisteva nella speranza che la *conclusione della storia* avrebbe infine portato a una condizione oggettiva di libertà all'interno della pace perpetua del consorzio cosmopolita.

⁶⁷ K. Marx, F. Engels, *Manifesto del partito comunista* (1848), Editori Riuniti, Roma, 1983, p. 54.

le di un senso ultimo, ma può essere anche l'occasione per pensare una eterogenesi dei fini, emendando questi dagli scopi finali. Tali rapidissime considerazioni, che meriterebbero altro spazio, ci invitano a «spazzolare la storia contropelo» (ancora Benjamin), e a pensare all'antagonismo in una prospettiva ecologica.

Gli storici Bonneuil e Fressoz, proponendo di trasformare l'idea naturalistica di *Antropocene* in una concezione "storica" che chiamano *Polemocene*⁶⁸, hanno sottolineato la centralità del conflitto per una lettura storico-politica dell'ecologia, idea che può incontrare alcune necessità delle ecologie decoloniali alle quali abbiamo rapidamente accennato. Occorre considerare, scrivono i due autori, che i fenomeni di industrializzazione progressiva, «che hanno aggravato l'impronta ecologica dell'Europa occidentale, hanno causato innumerevoli conflitti in tutto il pianeta. Il processo di "modernizzazione" industriale colpì o sconvolse i valori, le risorse e il modo di vivere di gruppi sociali, comunità, etnie [...]. Questi gruppi, queste contestazioni e queste alternative, sebbene non rientrano perfettamente nelle categorie della lotta di classe [...] rappresentano tuttavia un ventaglio di resistenze» su base "ecosistemica". Sono lotte che non mettono al centro della contesa né la Bastiglia né il Palazzo d'Inverno, bensì «le foreste e il clima, le macchine e l'inquinamento»⁶⁹. I due storici riportano numerosi esempi di conflitti ambientali⁷⁰ (*more-than-social*⁷¹), come ad esempio (e ciò è interessante anche per mostrare la molteplicità interna alla stessa cultura occidentale) la rivolta delle *demoiselles* nel 1765 contro la «privatizzazione delle foreste e l'abolizione dei loro usi comuni»⁷² che privava la popolazione locale della loro principale fonte di sostentamento.

Queste rapide considerazioni permettono di rilevare l'aspetto fondamentale per ripensare il ruolo dell'antagonismo in una prospettiva ecologica della storia. I conflitti ecologici sono per lo più lotte che esulano dalla (sebbene non escludano la) concezione di antagonismo ispirata

⁶⁸ C. Bonneuil, J.B. Fressoz, *La terra, la storia e noi. L'evento antropocene* (2013), Treccani, Roma, 2019, pp. 314-356.

⁶⁹ Ivi, pp. 315 s.

⁷⁰ Si veda, anche per la peculiarità del "caso italiano", L. Pellizzoni (a cura di), *Conflitti ambientali. Esperti, politica, istituzioni nelle controversie ecologiche*, il Mulino, Bologna, 2011.

⁷¹ Cfr. A. Ghelfi, D. Papadopoulos, *More-than-social movements: politics of matter, autonomy, alter-ontologies*, in L. Pellizzoni, et al. (eds.), *Handbook of Critical Environmental Politics* cit., pp. 505-519.

⁷² C. Bonneuil, J.B. Fressoz, *La terra, la storia e noi* cit., p. 318.

al modello servo-padrone, chiamando alla mente piuttosto la *tradizione degli oppressi* di benjaminiana memoria⁷³. Mentre con la dialettica hegeliana il rischio è di «nuotare con la corrente del progresso» (espressione di Benjamin), in prospettiva *ecosofica* il conflitto è indice del tentativo di scardinarne il *continuum* e interrompere gli effetti ecologici nefasti della modernizzazione al fine di istituire «un'economia morale che coniuga giustizia sociale e "decenza ambientale"»⁷⁴. Emerge una *eterogenesi dei fini* non individuale – come nel caso della *socievolezza* kantiana – ma, possiamo dire, “etnograficamente” determinata, una *eterogenesi differenziata*⁷⁵ delle finalità pratiche dei diversi collettivi umani che non sono sussumibili entro un'univoca teleologia, pur avendo orientamenti finalistici (quali desideri di una vita giusta, ambienti vivibili, etc.). L'antagonismo ambientale non è (solo) lotta tra due coscienze contrapposte né (solo) tra due classi sociali, ma si apre a una molteplicità differenziata di attanzialità e in gioco non c'è la lotta per il Dominio, ma per la sopravvivenza di ecologie differenti, modalità di abitare un ambiente, la possibilità di molti mondi possibili⁷⁶.

Se la storia *ecosofica* è storia di antagonismi ecologici, cioè tra pratiche di vita differenti (e non tra soggetti che aspirano alla medesima vita) si tratta allora non più di cercare un *telos* – quantunque apocalittico esso possa essere – del percorso storico, ma di riscoprire, con le parole di Benjamin, «la struttura monadologica dell'oggetto della storia»⁷⁷. Non va dimenticato però che queste intuizioni si nutrono, comunque, di pensiero hegeliano. È stato infatti proprio Hegel a rivendicare, contro l'individualismo kantiano, la centralità del popolo (*Volk*)⁷⁸, il cui “spirito” «è

⁷³ Cfr. W. Benjamin, *Sul concetto di storia* cit., p. 33. Cfr. anche B. de Sousa Santos, *Epistemologie del Sud. Giustizia contro l'epistemicidio* (2014), Castelvecchi, Roma, 2021, pp. 104-147; J. Martienze-Alier, *L'ecologia dei poveri: la lotta per la giustizia ambientale* (2002), Jaca Book, Milano, 2009. Pensare la conflittualità ecologica implica «uscire dal dualismo cultura-natura e far “atterrare” l'ecologia politica nella quotidianità. Partendo dalle lotte delle comunità marginalizzate, [si può ripercorrere] una lunga storia che ha permesso all'ecologia di parlare la *lingua degli oppressi* [c.n.] e di camminare sul terreno della giustizia», P. Imperatore, E. Leonardi, *L'era della giustizia climatica. Prospettive politiche per una transizione ecologica dal basso*, Orthotes, Napoli-Salerno, 2023, p. 81.

⁷⁴ C. Bonneuil, J.B. Fressoz, *La terra, la storia e noi* cit., p. 314.

⁷⁵ Mutuiamo questo concetto da A. Sarti *et al.*, *Differential Heterogenesis Mutant Forms, Sensitive Bodies*, Springer, Cham, 2022.

⁷⁶ Cfr. P. Imperatore, *Territori in lotta. Capitalismo globale e giustizia ambientale nell'era della crisi climatica*, Meltemi, Milano, 2023.

⁷⁷ W. Benjamin, *Sul concetto di storia* cit., p. 124.

⁷⁸ J. Hyppolite, *Introduzione alla filosofia della storia di Hegel* cit., p. 57.

legato alla terra da un legame leggero, ma che resiste a tutti i tentativi di spezzarlo [...] poiché è del tutto aderente al suo essere»⁷⁹. Tuttavia, questo legame è a senso unico, *dalla terra allo Spirito*, manca quello che altrove abbiamo chiamato *momento ecologico*⁸⁰ e che gli antropologi Danowski e Viveiros de Castro definiscono come «l'implacabile processo di retroazione positiva delle trasformazioni ambientali deleterie per l'*Umwelt*»⁸¹ dello spirito. La questione ecologica, nel suo aspetto *pratico*, è manifestazione del fatto che il legame di un popolo (occidentale o meno) con la terra, lungi dall'essere inalienabile, è intimamente fragile ed è costantemente esposto alla possibilità di essere reciso, attestando la finitudine materiale dello spirito di un popolo non come “figura concreta dell'Universale”, ma in quanto *legato* a doppio vincolo con la terra.

Nel *legame* con la terra emerge la profonda finitudine dello spirito che ci impedisce di pensarlo come una sostanza che passa indenne attraverso i suoi accidenti, ma come il *vinculum substantiale* di una molteplicità monadologica⁸². Il *vinculum* non ha la solidità della Sostanza, essa è legata alle sue topologie, ai legami che la istituiscono e non sopravvive alle trasformazioni che avvengono. A differenza dello Spirito hegeliano, il *legame monadologico* non esce indenne dal banco da macellaio della storia. Così le culture non spariscono al modo di *figure* superate e conservate dalla storia (non sono attributi di una Sostanza), ma attraverso processi di estinzione e di abbattimento di ecosistemi che non distruggono una natura universale, ma i legami vincolanti che tengono in vita le molteplici “sostanze individuali” umane (che non esistono al di fuori degli *accidenti* che le costituiscono). Una concezione ecologica della storia rigetta la Teodicea storica del progresso abbracciando piuttosto una prospettiva dell'abitare⁸³ in chiave monadologica, in cui i legami *sostanziali* sono

⁷⁹ Ivi, p. 49.

⁸⁰ Cfr. G. De Fazio, P.F. Lévano, I. Sorrentino, *Prontuario di Ecosofia. Bibliografie metastabili*, Ventura, Senigallia, 2019.

⁸¹ D. Danowski, E. Viveiros de Castro, *Esiste un mondo a venire?* cit., p. 123.

⁸² Ci sia concesso rapidamente un inciso in prospettiva di ricerca futura. Su un piano teoretico, l'idea di *vinculum substantiale* offre l'opportunità all'ecologia filosofica di non rigettare la nozione di Sostanza, risignificandola in una prospettiva rovesciata rispetto alla concezione “onto-teologica”, senza “cedere” né alla sua identificazione, di ispirazione hegeliana, con il Soggetto né al suo rifiuto decisionista della teologia politica di C. Schmitt. Recepiamo così la *Nota di lavoro* dedicata all'ontologia leibniziana di M. Merleau-Ponty, *Il visibile e l'invisibile* (1964), Bompiani, Milano, 2007, p. 236.

⁸³ Facciamo nostra l'intuizione di T. Ingold, *The Perception of Environment. Essays on livelihood, dwelling and skill*, Routledge, London-NY, 2000. Cfr. altresì P. Misiroli, *Abitare Teoria e possibilità*

le finalità interne che determinano l'esistenza dei collettivi che abitano la terra, le cui differenze non sono epifenomeni da superare in una scala univoca del progresso, ma pragmatiche abitative variegata, la capacità molteplice ed etnologicamente differenziata dell'animale umano di *fare della terra il proprio mondo*.

È su questa commistione di fragilità e molteplicità che va ripensata una critica della razionalità pratica europea in *prospettiva ecologica*. Non più *Endzweck* della creazione, l'uomo copernicano si trova a contatto con altre modalità di abitare la terra, irriducibili, per massima e principio, ai valori cosmopolitici della ragione illuministica. Ma, lungi dal significare un abbandono sbrigativo dell'Illuminismo e della sua capacità critica – anch'esso per Kant, non si dimentichi, era piuttosto un auspicio che una certezza –, si tratta di metterlo in relazione con queste altre pratiche di vita e di pensare un *illuminismo minoritario*⁸⁴ che, lungi dal mettere gli *altri* nella «sala d'aspetto della storia»⁸⁵, sporchi la purezza della sua razionalità e si ibridi coi *simili*, non un generico *Altro* ma «quelli che Kant escludeva dalle vie della nuova Critica»⁸⁶.

Sul piano teoretico ciò comporta una metamorfosi della *metafisica dei costumi*: non più una dottrina dell'eticità (*Sittenlehre*) sulla base della quale determinare la destinazione dell'uomo (copernicano) e il posizionamento dei costumi nella scala del progresso, ma la capacità di trasformare quella stessa eticità (*Sittlichkeit*) al variare delle condizioni climatiche, ambientali e antropologiche, così che il conflitto ambientale divenga l'occasione non di una omogenizzazione universale (e «sostenibile») della *generica* vita umana, ma il *germe* critico per una *ecologia dei costumi* capace di immaginare nuove modalità di abitare la terra e nuove finalità della socievolezza umana⁸⁷, in quanto forme di vita in continuo scambio con ecosistemi mutevoli, variegati e di enorme fragilità ontologica.

gianluca.defazio2@unibo.it

di un concetto a partire da Maurice Merleau-Ponty, Mimesis, Milano-Udine, 2024.

⁸⁴ Cfr. G. Deleuze, F. Guattari, *Kafka. Per una letteratura minore* (1975), Quodlibet, Macerata, 1996.

⁸⁵ D. Chakrabarty, *Provincializzare l'Europa* cit., p. 22.

⁸⁶ G. Deleuze, F. Guattari, *Che cos'è la filosofia?* (1991), Einaudi, Torino, 2022, p. 103. Cfr. M. Merleau-Ponty, *Il visibile e l'invisibile* cit., p. 235: «Il problema io-l'altro, problema occidentale».

⁸⁷ Cfr. M. Iofrida, *Per un paradigma del corpo* cit., p. 211.

PRISCA AMOROSO

*Il mito della Ragione e il posto dell'Europa.
Dalla crisi della Civilisation alla necessità
di nuovi paradigmi*

e la nostra specie, quando un giorno si sarà fatta,
non si definirà come la somma degli abitanti del globo
ma come l'unità infinita delle loro reciprocità.

Jean-Paul Sartre

In questo saggio, esporrò alcune considerazioni sull'idea di *Civilisation*: in particolare, anche in dialogo con testi recenti, proporrò qualche domanda intorno alla divisione tra Ragione "illuminata" e pensiero selvaggio, divisione che ha dato forma all'identità europea per tutta la seconda metà dello scorso Millennio. Da un lato, se nelle culture colonizzate si evidenzia una stratificazione di imposizioni culturali e concettuali che riflettono il pensiero proveniente dai Paesi colonizzatori, questa stratificazione non è stata unicamente sedimentazione passiva, ma ha assunto la forma di una ripresa, talvolta di un capovolgimento di quelle eredità stesse – ad esempio, lo stesso pensiero postcoloniale ha sovente ripreso alcune istanze illuministe. Allo stesso modo, il tentativo di illuminare il mondo attraverso la Ragione, purgando il pensiero dal suo elemento mitico (e, nei termini di questa storia, "selvaggio"), è svelato nella sua ingenuità nella difficoltà di dominare alcuni dei grandi problemi della contemporaneità, tra i quali la crisi ambientale. Le opposizioni sulle quali l'Europa e l'Occidente hanno strutturato la propria identità crollano, in un mondo multipolare e in collasso globale. Questa condizione mi sembra rilanciare la domanda: cosa può significare *Europa* oggi?

1. *Infiniti centri*

In un omaggio a Giordano Bruno, riferendosi all'attualità del filosofo, Aldo Masullo scrive che «[c]apire Bruno è capire il *suo* tempo espresso nei *suoi* pensieri. Ma, poiché nel capire noi pensiamo secondo il *nostro* tempo, così come esso nei *nostri* pensieri si esprime, una ed una sola criticamente legittima “attualizzazione” di Bruno si può concepire, ovvero il confronto tra i *suoi* pensieri del *suo* tempo e i *nostri* pensieri del *nostro* tempo»¹. Masullo cerca in Bruno un *compagno per analogia*: il filosofo napoletano ha in mente il tema dei diritti umani², che vede richiamarsi con la questione del riconoscimento della «paritaria dignità degl'infiniti centri di soggettività»³, alla cui tematizzazione Bruno si è dedicato nel tempo in cui l'Europa era sconvolta da una straordinaria convergenza di eventi: le scoperte geografiche e la conquista delle Americhe, il crollo dell'unità religiosa, le guerre confessionali, l'irruzione di paradigmi scientifici nuovi.

Il rapporto tra pensiero e situazione, tra il prodursi della filosofia e il contesto storico e culturale nel quale essa si produce, fornisce la struttura che legittima le letture attualizzanti dei grandi autori del passato. Tale analogia strutturale si accompagna, però, nel caso del secolo di Bruno, ad una continuità per filiazione: alla possibilità di una risalita, insomma, lungo le radici del nostro tempo, per ritrovare, nell'ingresso della storia moderna e poi nei secoli successivi, alcuni nodi che funzionano da matrici filosofiche del presente. È ciò che fanno molti testi che si interrogano sul nostro *essere (stati) moderni*: penso a Bruno Latour, certamente, ma anche, tra gli innumerevoli altri, a quel libro di Déborah Danowski ed Eduardo Viveiros de Castro che, da altre latitudini, ci ricorda che «[s]enza il saccheggio delle Americhe, non ci sarebbe stato né il capitalismo né, più tardi, la rivoluzione industriale, e forse neanche l'Antropocene»⁴.

¹ A. Masullo, *Il «confusissimo secolo»*, in F. Meroi (a cura di), *La mente di Giordano Bruno*, Olschki, Firenze, 2004, p. 5.

² Ivi, p. 10.

³ Ivi, p. 9.

⁴ D. Danowski, E. Viveiros de Castro, *Esiste un mondo a venire? Saggio sulle paure della fine*, tr. it. di A. Lucera e A. Palmieri, Nottetempo, Milano, 2017, p. 221.

Insomma, per un verso, di fronte alla crisi ambientale e alla globalizzazione già consumata⁵, ci troviamo in un momento di rivolgimento che rende a noi vicini i filosofi che hanno vissuto l'inizio della modernità – che hanno dovuto pensare al tempo di una ristrutturazione complessiva del mondo –; per l'altro, la modernità ha disposto una tradizione concettuale e un canone, l'eredità dei quali è tuttora centrale nell'esercizio della filosofia, fin nel suo stesso lessico. Inoltre, ancor più esplicitamente, l'accento sull'ingresso nella modernità come momento privilegiato per una riflessione sul presente appartiene ad una tradizione storiografica⁶ e di filosofia della storia che ha costruito la propria filosofia della storia intorno alle idee di progresso e *Civilisation*.

La questione della *Civilisation* solleva il problema del rapporto tra l'Europa e i suoi altri: impone, infatti, una serie di domande relative all'eccezionalità o alla normalità/normatività di questo processo (sia esso pensato come acculturazione, emancipazione dalla selvatichezza, uscita dallo stato di natura, etc.) e della elaborazione concettuale di esso; alla possibilità e alla dignità dello sviluppo di forme culturali diverse da quella occidentale; alla storicità dei gruppi umani che non hanno attuato un processo di organizzazione, tecnologizzazione, accrescimento delle risorse e accumulazione ed elaborazione di informazioni e conoscenze, che possa essere considerato simile a quello occidentale. Cosa significa civilizzare o civilizzarsi? Sono possibili forme profondamente differenti di *Civilisation*? È l'idea di cultura sottesa al modello della *Civilisation* più valida di altre? La *Civilisation* va intesa come la strada che tutti i gruppi umani sono chiamati a percorrere? La storia è teleologicamente orientata?

Dunque, si vede come la questione della paritaria dignità degli infiniti centri di soggettività (e, come dirò, del suo mancato riconoscimento), declinata nella domanda sul rapporto *Occidente*⁷-*Altri*, sia attuale, e

⁵ Cfr. M. Iofrida (a cura di), *Crisi. Condizione e progetto*, Modena, Mucchi, 2012 e F.M. Parenti, *Italia-UE-Cina e multipolarità*, in «La Fionda», n. 1/2023, *Passaggio d'epoca. Il destino dell'Europa, un'alternativa per l'Italia*, pp. 46-54.

⁶ In questo saggio, mi riferirò prevalentemente all'Illuminismo, in particolare francese.

⁷ Uso qui il termine "Occidente", mentre nel resto del testo prediligerò "Europa", perché, nella domanda sulla dignità dei diversi centri di soggettività, che oggi ci appare nella sua urgenza geopolitica, più che al nostro continente dobbiamo pensare a ciò che è stato il blocco occidentale. Proprio per questa stessa ragione, però, in un'Europa provincializzata, è necessario rilanciare la domanda sul futuro specifico del nostro continente. Rispetto al contesto culturale statunitense, mi limiterò ad osservare che la stessa idea di fondo, di un progresso destinale, che è attiva negli storicismi europei

per più motivi: essa è viva nel nostro presente in quanto interrogazione che in questo riemerge, e *persistente* perché mai davvero risolta; è, inoltre, degna di attenzione per il ruolo che ricopre, da circa tre secoli, nella problematizzazione, filosofica e storiografica, dell'identità europea all'interno di ogni filosofia della storia. La provincializzazione *de facto* dell'Europa, la sua odierna marginalizzazione o auto-marginalizzazione geopolitica non chiudono la lunga parabola dell'eccezione europea.

L'opposizione selvaggi/civili(zzati) struttura un'identità europea che colloca la propria nascita, non nelle radici greche dell'Europa, ma nel Medioevo dal quale gli europei si sarebbero gradualmente emancipati. La civiltà ne emerge come un processo che dispone una frattura molto diversa rispetto a quella posta dalla coppia barbari/civili. Come osserva Antoine Lilti⁸, è Carlo V la figura che fa da snodo alle vicende europee così ricostruite: il suo regno segna la svolta verso l'appropriazione di una storia *davvero europea*, liberando i moderni dal rapporto con gli antichi⁹ e lanciandoli verso la conquista del globo. Gli europei non possono fregiarsi dell'ascendenza greca e romana, pena l'esposizione del modello progressivo della civilizzazione alla fragilità dei ricorsi storici: e questo svincolarsi appare, nella storiografia illuminista¹⁰, come un vero e proprio rimosso. Inoltre, poiché l'identità del continente non si costituisce più soltanto in rapporto ad Asia e Africa, ma anche e soprattutto al Nuovo Mondo, anche le grandi civiltà amerindie, che parlano di un passato altamente *civilizzato*, devono essere, non soltanto distrutte, ma cancellate.

Quella del "selvaggio" è dunque questione tipicamente moderna, sia essa declinata nell'interrogazione politica sulla nascita dello stato di diritto, nel motivo morale del buon selvaggio, o nello studio antropologico del pensiero selvaggio. È tipicamente moderna perché "selvaggio" è il concetto antagonista di "moderno", ciò contro cui quest'ultimo fa valere la propria specifica identità. L'Illuminismo, uno dei nodi fonamen-

entra nella narrazione della nascita degli Stati Uniti d'America: la *frontier thesis* di Frederick Jackson Turner immagina la processione della civiltà che marcia in fila indiana lungo il territorio nordamericano, dai cacciatori dell'Ovest alla società avanzata, basata sul commercio, dell'Est: una linea nella quale sarebbero compresenti i vari stadi della storia umana.

⁸ A. Lilti, *L'héritage des lumières. Ambivalences de la modernité*, Gallimard/Seuil/EHESS, Parigi, 2019, p. 134. Per la segnalazione di questo testo ringrazio Manlio Iofrida.

⁹ Sull'uso della filiazione greca nella rivendicazione dell'identità dell'Europa, cfr. D. Chakrabarty, *Provincializzare l'Europa*, tr. it. M. Bortolini, Meltemi, Roma, 2004 (2000), p. 18.

¹⁰ A. Lilti, *L'héritage des lumières. Ambivalences de la modernité* cit., p. 131.

tali di questa storia, assume su di sé il senso storicista di un pieno dispiegamento dei valori della modernità e, identificando il selvaggio con le popolazioni non occidentali, che vengono spogliate della loro propria *agency* e storicità, stabilisce una linea di progresso nella quale la celebrazione della Ragione squalifica il pensiero selvaggio, e istituisce un'idea di Europa più che mai prima compatta¹¹, per opposizione agli *Altri*.

2. *Illuminismo e postcolonialità*

Si comprende come l'ingresso delle teorie postcoloniali negli studi sul secolo illuminato non possa essere ignorato all'interno di una riflessione sull'idea di *Civilisation*, nella misura in cui esso ha aperto degli squarci di critica esterna (anche nella forma di una vera e propria "accusa") su alcuni aspetti dell'Illuminismo. Teorici del postcoloniale sostengono che, con il loro essere irrimediabilmente eurocentriche, le idee raggruppate sotto l'egida dell'Illuminismo sono, esplicitamente o implicitamente, e in misura maggiore o minore, legate a mire imperialiste e pratiche colonialiste. Da un lato, questa solidarietà sarebbe quindi filosofica: essa riguarderebbe soprattutto la ricerca, operata dal pensiero illuminista, di un'universalità che sussume violentemente la differenza culturale e occulta la relatività morale e sociale. La dottrina del progresso, per esempio, funziona come una fonte di legittimazione del colonialismo, perché alla conquista imperialista fornisce l'alibi della missione civilizzatrice. E, come sostiene Chakrabarty, «[è] il medesimo umanesimo illuminista che veniva proclamato, e al tempo stesso smentito, dal colonizzatore europeo ottocentesco nel suo concreto rapporto con i colonizzati. Nonostante le contraddizioni, tale visione ha prodotto effetti importanti»¹². Dall'altro lato, il nesso tra Lumi e colonialismo sarebbe direttamente materiale: la Ragione, nella sua missione di universalizzazione, ha viaggiato per il mondo, trasportata attraverso oceani e continenti da potenze coloniali desiderose di trovare nuovi terreni per il commercio, l'estrazione e l'e-

¹¹ L'unità religiosa aveva sì fornito un motivo di compattezza agli europei, ma in quanto cristiani. Su questo, cfr. A. Lilti, *L'héritage des lumières. Ambivalences de la modernité* cit., p. 124. I Lumi aprono, tra l'altro, ad una unità linguistica che le classi colte europee non troveranno più nel latino, ma in una lingua volgare nazionale, il francese.

¹² D. Chakrabarty, *Provincializzare l'Europa* cit., p. 16.

spansione produttiva del capitale, nel perseguimento di un movimento “universalizzante” di creazione di un mondo globale.¹³

Se questa ricostruzione è legittima e coerente, e non c'è dubbio che lo sia, lo è sul piano di una visione generale, e a tratti ideale, dell'Illuminismo¹⁴, ricostruzione che agisce anche in un testo come la *Dialettica dell'Illuminismo* di Adorno e Horkheimer, che è forse il più importante pilastro nell'autocritica della *Civilisation*.¹⁵ Dobbiamo considerare che la compattezza e la coerenza dell'illuminismo pensato come pensiero in continuo movimento è sostenuta anche da questo stesso tipo di critica, che trova le sue conferme in una specifica periodizzazione.

If Enlightenment thus alternately serves as the “before” of the nineteenth century “after” and as the intellectual turn down service readying the room for the arrival of the imperial barbarians, this is in part because of a periodizing move that seems to make Enlightenment the theory and the nineteenth century the practice. This implicitly casts the temporal “before” in a causal as well as chronological relation to what follows. [...] By pluralizing our concept of universalism, it may become possible to turn some of Enlightenment's most enduringly monolithic ideas on their heads. The logic subtending these models of periodization would then become apparent.¹⁶

È possibile, insomma, chiedersi se l'illuminismo possa essere esaurito da questo tipo di tematizzazione o se non possa essere, a sua volta, pluralizzato, liberato dal proprio stesso universalismo, per vagliarne possibilità (oltre che genealogie) differenti. Questa pluralizzazione ha diversi esiti: in primo luogo, si costituisce come occasione di avvicinare la varie-

¹³ D. Carey, L. Festa, *Introduction: Some Answers to the Question: 'What is Postcolonial Enlightenment?'*, in Id. (a cura di), *The Postcolonial Enlightenment. Eighteenth-Century Colonialism and Postcolonial Theory*, Oxford University Press, New York, 2009. Per una prospettiva diversa, che rifiuta la stretta correlazione tra l'adozione di un resoconto universalizzante della storia umana che vede nel progresso della ragione uno dei suoi aspetti centrali e una posizione pro coloniale, con riferimento soprattutto alle critiche all'espansione coloniale in contesto tedesco, cfr., nello stesso volume, D. Carey, S. Trakulhun, *Universalism, Diversity, and the Postcolonial Enlightenment*. Con questo libro, e in particolare con il saggio introduttivo di Festa e Carey, dialogo in questo paragrafo.

¹⁴ S. Petrucciani, *Attualità e ambiguità dell'Illuminismo*, in «Astérisque», 1/2023, pp. 7-12.

¹⁵ Cfr. G. Fazio, *Una lotta incessante contro le regressioni e la servitù volontaria. La lezione francofortese per un illuminismo radicale*, in «Astérisque», n. 1/2023, pp. 76-88 e U. Galeazzi, *La scuola di Francoforte*, Città Nuova Editrice, Roma, 1975, pp. 74-80.

¹⁶ D. Carey, L. Festa, *Introduction: Some Answers to the Question: 'What is Postcolonial Enlightenment?'* cit., pp. 19-20.

tà interna alle posizioni illuministe; in secondo luogo, essa permette di prendere atto della complessa influenza dei colonizzatori sui colonizzati¹⁷, restituendo storicità alla storia. Una tale influenza risuona nelle parole di Frantz Fanon, nel suo programma «d'inventare l'uomo totale che l'Europa è stata incapace di far trionfare»¹⁸. O si veda quella osservazione, ancora di Chakrabarty, secondo cui

[l]a moderna critica sociale delle caste, dell'oppressione delle donne, della mancanza di diritti da parte delle classi operaie e subalterne in India e così via – e, in realtà, la stessa critica del colonialismo – sono impensabili se non come conseguenza, almeno parziale, dell'appropriazione delle idee dell'Illuminismo europeo nel Subcontinente indiano. La Costituzione indiana esordisce significativamente riaffermando i medesimi temi illuministici universali celebrati, per esempio, dalla Costituzione americana. Ed è conveniente ricordare che gli scritti di alcuni dei critici più radicali dell'istituzione dell'"intoccabilità" nell'India britannica si rifanno a concezioni europee della libertà e dell'eguaglianza tra gli uomini¹⁹

In tutti i casi, si tratta di infrangere il monolite-Illuminismo²⁰: questo processo è necessario anche per rompere la stessa idea teleologica della inevitabilità storica della *Civilisation*²¹ e per non cadere ancora nell'errore di considerare l'Europa alla stregua di un'idea.

¹⁷ Cfr. J.P. Sartre, *Prefazione*, in F. Fanon, *I dannati della terra* (1961), tr. it. di C. Cignetti, Einaudi, Torino, 2000, p. LI: «Aggiungete, per qualche infelice rigorosamente selezionato, quell'altra ossessione di cui ho parlato più su: la cultura occidentale. Al loro posto, direte voi, preferirei ancora i miei "zar" che l'Acropoli. Be': avete capito. Ma non del tutto, giacché non siete al loro posto. Non ancora. Altrimenti sapreste che quelli non possono scegliere: cumulano. Due mondi, fan due ossessioni: si danza tutta la notte, all'alba ci si accalca per ascoltare la messa; di giorno in giorno la lesione aumenta. Il nostro nemico tradisce i suoi fratelli e si fa nostro complice; i suoi fratelli fanno altrettanto. L'indigenato è una nevrosi introdotta e mantenuta dal colono nei colonizzati "col loro consenso". Reclamare e rinnegare, simultaneamente, la condizione umana».

¹⁸ F. Fanon, *I dannati della terra* cit., p. 228.

¹⁹ D. Chakrabarty, *Provincializzare l'Europa* cit., p. 17.

²⁰ A questo proposito, si vedano anche gli studi sugli Illuminismi non europei, rispetto ai quali segnalano solo alcuni testi recenti: Deborah Tonelli (a cura di), *Fra kósmos e pólis: identità e cittadinanza da una prospettiva mediterranea*, Jouvence, Milano, 2023 e «Giornale di filosofia», n. 1/2021, *Mediterranean Enlightenment*.

²¹ Lynn Festa e Daniel Carey fanno notare una parentela nell'uso dei termini "postcoloniale" ed "illuminismo": entrambi sono interpretati come punti di rottura storici, politici ed epistemici e sono identificati con le posizioni intellettuali e culturali che creano e sono create da queste rotture; entrambi si costituiscono tanto come programmi positivi, quanto come forme di critica oppositiva, che si definiscono in relazione alle ideologie e ai regimi politici a cui resistono. L'ampiezza della presa di questi due termini – che si riferiscono ad un periodo, ad una matrice politico-culturale, a

Questo lavoro deve essere inevitabilmente speculare, come speculari sono state la reificazione/idealizzazione dell'uomo europeo e quella del selvaggio o colonizzato.

Preoccupation with the notion of “otherness” within European discourses has, for example, limited the attention given to native historical, material, or narrative traditions. Colonies frequently changed hands in the course of ongoing political, religious, and economic conflicts that marked the shifting balance of power among emerging nation states; European powers held tenuous sway over both their internal and external colonies. No one imperial domain was stable; none constituted a consistent other. The shifting alignment of colonies and the adroitness with which indigenous groups played one European force off another makes it difficult to assert the existence of facile binaries of Western and non Western.²²

Questa complessificazione ci porta, allora, a dover riconsiderare la stessa idea di Ragione, compito che può essere operato attraverso due direzioni. O, come è stato per lo più fatto, tentando «di spiegare, di interpretare, di contestualizzare, di razionalizzare»²³ i pensieri, e cioè le forme di conoscenza, di tali *Altri*, chiedendoci se questa alterità «sia “apparentemente irrazionale” o, peggio ancora, naturalmente ragionevole»²⁴; oppure riconsiderando i fantasmi della nostra stessa razionalità. Va da sé che,

un metodo del pensiero (se non a una dottrina) – fa sì che il loro referente sia, in fin dei conti, non univocamente identificabile: «when applied to people (or nations), to scholars, to rulers or states, to a world situation, to an epistemological or psychic framework, “Enlightened” and “postcolonial” mean different things. (Global political and economic trends suggest that we might adapt a phrase of Kant’s in this context and say that we live in an “age of postcolonialism” but not yet in a post-colonial age.)», L. Festa, D. Carey, *Introduction: Some Answers to the Question: ‘What is Postcolonial Enlightenment?’* cit., p. 7.

²² D. Carey, L. Festa, *Introduction: Some Answers to the Question: ‘What is Postcolonial Enlightenment?’* cit., p. 23.

²³ E. Viveiros De Castro, *Metafisiche cannibali*, tr. it. di M. Galzigna, L. Liberale, ombre corte, Verona, 2017, p. 169. Questo atteggiamento è presente non solo in filosofia della storia, ma anche nell’etnografia. La pagina, infatti, prosegue: «Tale oggettivazione – basata sul principio dell’anacronismo – trasforma l’occhio del partecipante nell’occhio del testimone. È così che chi partecipa a un “evento” storico diventa un “testimone oculare” per lo storico, che afferma la “regola della prova” tipica della storiografia. Allo stesso modo, l’osservazione etnografica si basa sulla capacità, da parte dell’etnografo, di muoversi tra i due diversi ruoli del partecipante e dell’osservatore; anche in questo caso, tuttavia, l’analisi comporta la conversione dell’occhio coinvolto e partecipe del primo nell’occhio distante e disinteressato del secondo».

²⁴ Ivi, p. 170.

in questo caso, il *Noi* e il *Loro* cessano di avere la pretesa di una presa, già data di fatto o performativa, sulla realtà, e, come sorta di funzioni letterarie, permettono di scandagliare il mito della civilizzazione.

3. *Il selvaggio del pensiero*

La domanda sul rapporto *Noi-Altri* può quindi essere formulata come una domanda intorno alle forme della ragione. Istituire una linea del tempo spaziale, ponendo i popoli colonizzati, pur contemporanei, in uno stadio storico precedente a quello dei popoli civili(zzati), disegnare la “fila indiana” immaginata da Frederick Jackson Turner per trasformare la carta geografica del Nord America in una linea del tempo (nel *West* i primitivi e sulla sponda atlantica gli uomini civili), significa anche porre un prima e un dopo della ragione. Ed è questo schema, non la valorizzazione della ragione “illuminata” in quanto tale, che non appare difendibile.

Non intendo suggerire che la ragione sia elitista in quanto tale. La ragione diviene elitista quando permettiamo che la non-ragione e la superstizione vengano identificate con l'arretratezza, nei casi cioè in cui la ragione si sposa alla logica del pensiero storicista. In questo caso, infatti, siamo portati a considerare i nostri contemporanei “superstiziosi” come esempi di un “modello precedente”, come incarnazioni umane del principio dell'anacronismo. L'emergere del senso dell'anacronismo segna l'origine della coscienza storica della modernità – l'anacronismo, in realtà, è considerato come la caratteristica fondamentale di tale coscienza [...]. L'evidenza storica (l'archivio) nasce dalla capacità di vedere un fenomeno contemporaneo – pratiche, uomini, istituzioni, iscrizioni rupestri e documenti – come il residuo di un altro tempo o di un altro luogo. La persona dotata di coscienza storica vede questi oggetti come fenomeni che un tempo appartenevano al loro contesto storico e che oggi, nel tempo dell'osservatore, esistono come schegge di quel passato. Un particolare passato, dunque, viene oggettivato nel tempo dell'osservatore. Se tale oggetto continua a esercitare un influsso sul presente, la persona dotata di coscienza storica lo considera un influsso del passato²⁵.

²⁵ D. Chakrabarty, *Provincializzare l'Europa* cit., p. 313.

La non argomentabilità delle posizioni alle quali Chakrabarty oppone la propria critica è anche “sperimentalmente” evidente nella dimensione individuale del pensare. Per fare un esempio: chiamati a fornire la spiegazione per un fenomeno non ordinario, i bambini osservati dallo psicologo Huang tentano sempre la strada *scientifica*. Solo quelli che, tra loro, provengono da contesti di vantaggio sociale, più esposti degli altri alla narrazione della favola e del mito, ricorrono, avendo visto fallire i tentativi di spiegazione scientifica, alla spiegazione *magica*.²⁶ Dunque, in dati contesti, il fanciullo più educato e acculturato è colui che ha più familiarità con la visione mitica e finanche magica della realtà. D'altronde, già Lévi-Strauss aveva mostrato come il pensiero magico non vada inteso come «una forma timida e balbettante di scienza: [...] la parte di un tutto ancora in via di realizzazione, ma [come] un sistema ben articolato, indipendente, per questo rispetto, da quell'altro sistema che la scienza sta costruendo»²⁷.

Si tratta di fare un passo ulteriore, e di comprendere che «[l]'idea profonda di Lévi-Strauss di un pensiero selvaggio deve essere intesa come progetto di una diversa immagine del pensiero e non di una diversa immagine del selvaggio»²⁸. Infatti, non è mai davvero possibile scindere *mythos* e *Logos* e l'errore moderno – razionalista e poi illuminista – è stato avere la pretesa di riuscirvi, di poter filtrare le componenti mitiche del pensiero per ottenere una razionalità pienamente illuminata.²⁹

Nel nostro presente sconvolto dalla crisi ambientale – ecco un'analogia che può rispondere pienamente all'indicazione di Masullo sulla quale ho aperto questo saggio – si fanno strada, proprio come a partire dalla rivoluzione copernicana,

sforzi, non necessariamente consapevoli, di inventare una mitologia adeguata al presente. La “fine del mondo” è uno di quei famosi problemi che, secondo Kant, la ragione non può risolvere, ma che non può fare a meno di porre. E il modo in cui lo fa passa necessariamente attraverso la forma di una fabulazione mitica o,

²⁶ Il caso è riportato da M. Merleau-Ponty, *Psychologie et pédagogie de l'enfant. Cours de Sorbonne 1949-1952*, Verdier, Parigi, 2001, p. 237 e ss.

²⁷ C. Lévi-Strauss, *Il pensiero selvaggio* (1962), tr. it. di P. Caruso, il Saggiatore, Milano, 1970, p. 26.

²⁸ E. Viveiros De Castro, *Metafisiche cannibali* cit., p. 64.

²⁹ Sul rapporto *mythos-Logos*, cfr. Alfonso M. Iacono, *L'illusione e il sostituto*, Bruno Mondadori, Milano, 2010. Dello stesso autore è importante, per i temi qui affrontati, *Il borghese e il selvaggio. L'immagine dell'uomo isolato nei paradigmi di Defoe, Turgot e Adam Smith*, ETS, Pisa, 2003.

come oggi piace dire, di “narrazioni” che ci orientano e motivano. Il regime semiotico del mito, indifferente alla verità o falsità empirica dei suoi contenuti, si instaura ogni volta che la relazione tra gli umani in quanto tali e le loro condizioni generali di esistenza si impone come problema della ragione³⁰

Come al tempo delle scoperte di Copernico e di Cristoforo Colombo e della disgregazione dell'unità religiosa in Europa fu necessario elaborare una nuova cosmologia (e non soltanto una nuova astronomia o geografia), «un terreno su cui l'umanità potesse radicarsi»³¹, attraverso tutta una serie di valori epistemologici, spirituali, estetici e morali (la messa in discussione di ogni *auctoritas* nelle scienze, l'avvio di un processo di laicizzazione, l'ontologia del fronteggiamento tra soggetto e oggetto, la gerarchia tra spirito e materia), così oggi, nello scenario di crisi nel quale ci troviamo, che è ben lungi dall'espungere il *mythos* dal pensiero, si producono nuove narrazioni, nuovi miti, nuove cosmologie. Ne abbiamo viste nascere, e in certi casi morire, molte negli ultimi decenni: la fine delle grandi narrazioni, la fine della Storia, e soprattutto l'idea di Antropocene, la grande narrazione geologica del nostro presente.

Ma nonostante il concetto di Antropocene sia a rigore meglio comprensibile come parola mitica, come il racconto di questo pezzo di storia che ci coinvolge e dal quale non possiamo districarci³², più spesso esso è usato come strumento di razionalizzazione e oggettivazione del reale: come osserva Ted Toadvine, «It suggest a veneer of scientific objectivity, as it names something empirically tractable to “hard” physical science such as geology»³³.

Insomma, immersi nel disastro ambientale e nella crisi climatica, non facciamo che produrre un nuovo racconto (l'Antropocene), ma insieme riproduciamo l'inganno della realtà illuminata dalla Ragione, da un pensiero disincarnato, disancorato dal mondo, pienamente razionaliz-

³⁰ D. Danowski, E. Viveiros de Castro, *Esiste un mondo a venire?* cit., pp. 29-30.

³¹ E. Husserl, *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale* (1936), tr. it. di E. Filipini, il Saggiatore, Milano, 2015, p. 45.

³² In termini vicini a questi lo inquadra P. Missiroli, *Teoria critica dell'Antropocene. Vivere dopo la Terra, vivere nella Terra*, Mimesis, Milano-Udine, 2022.

³³ T. Toadvine, *Anthropocene Time and the Memory of the World*, in «Chiasmi International», n. 24/2023, pp. 174 s.

zato (la credenza che il concetto di Antropocene possa essere inquadrato come esito di un discorso scientifico oggettivo)³⁴.

In un articolo significativamente intitolato *Corsi e ricorsi: nella scia di Vico*, Lévi-Strauss riferisce la teoria presentata in un *paper* apparso in «Anthropology Today» nel dicembre 1999³⁵, secondo cui «la proliferazione della specie umana potrebbe essere assimilata a un cancro del pianeta Terra»: la dimostrazione è strutturata come una favola biologica, così riportata da Lévi-Strauss:

In Africa, egli spiega, all'inizio del quaternario, da alcune cellule staminali provenienti da una famiglia di vertebrati terrestri (più precisamente di primati) si formarono dei tessuti umanoidi. Essi si mantennero sani fino a che rimasero sul posto, ma giunti nel Vicino Oriente, in seguito al contatto termico con sostanze alimentari più ricche e diversificate, presero un carattere maligno, divenuto poi nettamente tumorale a seguito dell'ingestione di tessuti vegetali e animali ottenuti mediante domesticazione. [...] Ecco la diagnosi e la prognosi che un medico alieno potrebbe formulare sul nostro pianeta considerato globalmente come un ecosistema.³⁶

Un anno prima del conio del termine *Antropocene*, che è esattamente la classificazione che della nostra epoca farebbe un geologo extraterrestre giunto sul nostro pianeta, Lévi-Strauss legge questa narrazione come diagnosi operata da un medico alieno. Si nota, in entrambi i casi, un'esternalizzazione del punto di vista, tramite il ricorso alla figura dell'extraterrestre, che permette di porre lo studioso come narratore onnisciente, e dunque giocoforza non-installato nella vicenda apocalittica della quale si parla. Ciò che mi sembra interessante notare è che questa esternalizzazione, questo allontanamento e fronteggiamento dell'oggetto indagato (qui la crisi ambientale globale), che si rivela raggiungibile soltanto attraverso la parola mitica, tradisce la promessa del razionalismo (e delle filosofie che si sono iscritte nel canone da esso inaugurato), che consisteva pre-

³⁴ Per restare sul tracciato di un dialogo con l'Illuminismo francese, mi limito a rimandare al paragrafo dedicato a *L'ambientalismo dei Lumi* in A. Dondi, *Dall'uomo esposto al soggetto esposto. Il concetto di interfaccia in alcuni filoni di riflessione sulla tecnica dal Settecento a Marcel Mauss*, Mimesis, Milano-Udine, 2023, pp. 62-77 e, più ampiamente, a questa intera opera.

³⁵ D. Wilson, *Human population structure in the modern world. A Malthusian malignancy*, in «Anthropology Today», XV, n. 6/1999.

³⁶ C. Lévi-Strauss, *Siamo tutti cannibali*, tr. it. di R. Ferrara, il Mulino, Bologna, 2022, pp. 149-150.

cisamente nella possibilità dello spirito di osservare il mondo senza contatto, dal di fuori, fronteggiandolo. Insomma, ecco che *Raison* e spirito si scoprono selvaggi.

4. *La provincializzazione dell'Europa come occasione*

La netta differenziazione (e la gerarchizzazione) tra coscienza europea e vissuto degli *Altri* deve essere, quindi, riconsiderata per più ragioni.

In primo luogo, perché non è pensabile un'assoluta omogeneità europea³⁷, a meno di non voler idealizzare alcuni momenti della storia del pensiero, il che significa, allo stesso tempo, operare una paradossale destoricizzazione. Questa sensibilità è largamente diffusa nella nostra tradizione, e coinvolge lo storicismo, le posizioni di alcuni illuministi³⁸, come si è detto, ed è testimoniata nelle grandi riflessioni sulla crisi europea: *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale* di Husserl (apparso nel 1936), la *Crisi della civiltà* di Joan Huizinga (del 1935), *La crisi della coscienza europea* di Paul Hazard (sempre del 1935) e prima di essi *Il tramonto dell'Occidente* di Spengler (1918). Abbiamo già osservato come le idealizzazioni dell'Europa e dell'Occidente non siano senza conseguenze, e delle più tragiche. «L'Occidente ha voluto essere un'avventura dello Spirito. È in nome dello Spirito, dello spirito europeo si capisce, che l'Europa ha giustificato i suoi crimini e legittimato la schiavitù in cui teneva i quattro quinti dell'umanità»³⁹.

In secondo luogo, perché la storia coloniale europea è una storia di ibridazioni, nella quale non è possibile definire, non soltanto cosa sia "europeo", ma neppure cosa sia "indiano", "caraibico", "asiatico", "africano", né, tanto meno, "selvaggio".

³⁷ «The notion that Paul Hazard's *Crise de la conscience européenne* might better have been called, as some critics have suggested, the *Crise de la conscience de quelques européens*, cautions us against exaggerating the uniformity of Enlightenment; if the category cannot be representative of northern Europe or even the French, still less can it be representative of the West more generally», D. Carey, L. Festa, *Introduction: Some Answers to the Question: 'What is Postcolonial Enlightenment?'* cit., p. 6.

³⁸ P. Hazard, *La pensée européenne au XVIII siècle. De Montesquieu à Lessing* (1946), Fayard, Parigi, 1963, p. 8.

³⁹ F. Fanon, *I dannati della terra* cit., p. 228.

In terzo luogo, perché, al di là delle ibridazioni dette, la divisione tra razionalità scientifica e pensiero selvaggio si rivela – con particolare forza nell’epoca del cambiamento climatico – non sostenibile, e chiede di essere ripensata, piuttosto, come un rapporto di un insieme maggiore (il pensiero selvaggio) che ne racchiude uno minore (la razionalità scientifica), come ho cercato di mostrare attraverso un abbozzo di tematizzazione del concetto di Antropocene.

Qui si profila la *pars constuens* di questa riflessione, perché, se non è possibile pensare l’Europa e l’Occidente come si è fatto fino alla caduta dei paradigmi detti, non è neppure pensabile che si possa chiudere definitivamente l’interrogazione sulla (o eventualmente *sulle*) identità europee da costruire. Fare ammenda del passato non può bastare, a meno di non voler essere come quel commentatore borghese di cui parla Sartre, che, «per difendere l’Occidente non ha trovato altro che questo: “Non siamo angeli. Ma noi, almeno, abbiamo rimorsi”»⁴⁰. In un mondo multipolare, inoltre, questa postura rischia di essere un estremo tentativo di rimettere l’Europa in un posto che essa non occupa ormai da più di mezzo secolo.

Come osserva Vincenzo Costa in un lavoro recente,

*A caratterizzare il totalitarismo culturale e politico è la perdita della coscienza della distanza, è la formazione di un tipo di coscienza che costruisce la propria identità come qualcosa di presente, di dato e di inalterabile. Il totalitarismo emerge dunque quando la differenza viene umiliata in una prospettiva particolare (un determinato ordine del sapere) viene identificato tout court con la verità, sicché il totalitarismo è l’oblio della differenza tra sapere e verità.*⁴¹

Pensare l’Europa come una dimensione storica e geografica⁴² specifica, e non come destino, permette di fare finalmente i conti con le ere-

⁴⁰ J.P. Sartre, *Prefazione* cit., p. LVI. Vale la pena riportare il prosieguo di questa pagina: «Che confessione! Un tempo il nostro continente aveva altre tavole di salvezza: il Partenone, Chartres, i Diritti dell’Uomo, la svastica. Si sa adesso quello che valgono: e non si pretende più di salvarci dal naufragio se non col sentimento molto cristiano della nostra consapevolezza. È la fine, come vedete: l’Europa fa acqua da tutte le parti. Che è dunque successo? Questo, molto semplicemente, che eravamo i soggetti della storia e che ne siamo adesso gli oggetti».

⁴¹ V. Costa, *L’Assoluto e la storia. L’Europa a venire, a partire da Husserl*, Morcelliana, Lavis, 2023, p. 61.

⁴² Come è stato notato, pluralizzare l’Illuminismo significa anche pensarlo sotto la lente geografica: «thinking geographically is also to recognize the importance of geographical particularity. Notions of “the Enlightenment project” weaken in the face of evidence about geographical difference: of the dif-

dità della tradizione del pensiero europeo e, come ha insegnato Latour⁴³, di decidere nuovi posizionamenti a partire da quella tradizione. Franco La Cecla ha scritto che «corriamo il pericolo di confondere l'Europa e l'Occidente come blocco politico e militare con l'Occidente come costellazione culturale e deposito di umana esperienza. Quasi che la forza, la qualità, dell'Europa e dell'Occidente dipendessero inevitabilmente dall'imperativo politico connesso alla forma presente»⁴⁴. Vorrei sostenere qualcosa in più, ovvero che proprio il ridimensionamento dell'Europa nello scacchiere internazionale, un ridimensionamento oggi evidente, può essere l'occasione per ricominciare a pensare la cultura europea, senza il *fiardello* dell'eccezione. La consapevolezza della compiuta provincializzazione geopolitica dell'Europa non deve, beninteso, tradursi in una deresponsabilizzazione storica e politica. Mi sembra che la domanda davvero cruciale, oggi, sia appunto questa: quali aspetti della tradizione filosofica moderna europea possono parlare al presente? È possibile, senza tracciare confini, disegnare profili (di autocritica e programmatici), che ridestino l'Europa dal sonno della ragione nel quale sembra caduta?

prisca.amoroso2@unibo.it

ferent scales used on maps, of the use of different base meridians (in Paris, London, or Philadelphia) as start points for national depiction; of the different places used to propose notions of a supposedly ordered globe». Charles W.J. Withers, *Placing the Enlightenment. Thinking Geographically about the Age of Reason*, London University Press, Londra-Chicago, 2007, p. 236.

⁴³ Latour traccia una tabella dei pro e dei contro della modernità. B. Latour, *Non siamo mai stati moderni*, tr. it. di G. Lagomarsino, C. Milani, Elèuthera, Milano, 2018, p. 178, figura 14. Cfr. anche Id., *Guerre di mondi – Offerte di pace*, in S. Consigliere (tr. it. e cura di), *Mondi Multipli I. Oltre la grande partizione*, Kaiak, Pompei, 2014.

⁴⁴ F. La Cecla, *Elogio dell'Occidente*, Elèuthera, Milano, 2016, p. 25.

Appunti su nuova civilizzazione, apprendimento, corpo

1. *Nuova civilizzazione e critica: una premessa*

Le pagine che seguono, su *nuova civilizzazione e apprendimento*, sono solo un'esplorazione sul tema. Prendono spunto da discussioni seminariali in "Officine Filosofiche", scaturite da un testo di Ubaldo Fadini intitolato *Sul bisogno di una nuova civilizzazione*¹. In rapporto a tale "bisogno" e al tema, appunto, di una "nuova civilizzazione", la mia focale andrà non tanto sul piano ontologico ("che cos'è una nuova civilizzazione?"), bensì sulla questione metodologica o di *analisi del processo* ("come *transitare verso* una nuova civilizzazione?").

Il problema critico odierno, a mio parere, è difatti quello di rinnovare *materialmente* (e non in maniera illusoria o mentalmente autoconsolatoria) il *frame* concettual-culturale sulla cui base ripensare la civilizzazione nella sua "novità relativa" avendo ancora i piedi nella vecchia. Come transitare verso "il nuovo" di una forma culturale estesa (la nostra: occidentale e logocentrica) che "si ripete identica" a se stessa, di un' *episteme* (per dirla con il Foucault de *Le parole e le cose*) o, che è lo stesso, di un *sistema generale di automatismi* di pensiero? Domande vastissime, evidentemente. La strategia di analisi che propongo, appunto in modo preliminare, consiste nel portare al centro il tema dell'apprendimento.

Cosa significa apprendere? Certo: imparare nozioni. Ma, qui, soprattutto acquisire nuove forme comportamentali: assimilare nuovi abiti o, per dirla con Gargani, apprendere nuove *condotte intellettuali*²,

¹ Cfr. U. Fadini, *Sul bisogno di una nuova civilizzazione*, «Topico del Cancro», online, 17.10.22, testo in parte ripreso in Id., *Inquietudini del presente e metamorfosi antropologiche*, in «Rivista sperimentale di freniatria», CXLVII, n. 2/2023, pp. 41-52.

² A partire da A.G. Gargani, *Il sapere senza fondamenti. La condotta intellettuale come strutturazione dell'esperienza comune*, Einaudi, Torino, 1975. Sull'analisi dei nessi tra abito, struttura ed elemento comune, sia permesso rinviare a I. Pelgrefi, *Il "senza fondamento" nel sapere. Saggio su Gargani*, in «Kaiak» online, n. 10/2023.

esprimere nuove *forme di razionalità*³ non avendo tuttavia altro abito che quello che stiamo vestendo. Ed ancora, con Bateson: apprendere diversamente, o *deutero-apprendere*⁴, sino al punto limite in cui, nel paradosso, prefigurare un *apprendere a disapprendere* i nostri automatismi generali di vita, orientando la prassi trasformativa verso scenari davvero *imprevisti* ma, in qualche modo, ancora *sensati*.

Se seguiamo Gargani, la dinamica di transizione (dal “vecchio” al “nuovo”) dovrà avere un carattere *estensivo*: il vecchio *frame* (che va esaurendosi e di cui *percepriamo* la normalità della crisi) si *prolunga* nel nuovo *frame* che va formandosi:

Parliamo di crisi della razionalità tradizionale perché ci sentiamo pronti a *estendere* le regole della grammatica, a procedere secondo nuove *proiezioni* che il sistema delle concezioni in uso è insufficiente a codificare. Ma queste *proiezioni* di una nuova condotta intellettuale non sono il dispiegamento di un ordine logico inesorabile, bensì di una nuova applicazione alla nostra vita.⁵

Crisi, in Gargani, è il nome della *materia storica*, dell'elemento concreto in cui siamo, viviamo, pensiamo: materia da trasformare e che contemporaneamente *si riforma* nel “nuovo” se, in prima approssimazione, accettiamo l'analogia tra il concetto di *nuova civilizzazione* e il concetto di *nuove forme di razionalità* garganiano.

Torno al testo di Fadini, in cui si evidenziava il rischio implicato in ogni “operazione educativa”, cioè la *vexata quaestio* dell'acquisizione dei saperi in maniera “etica”, dove l'apprendimento sia costantemente messo in rapporto alla dignità del vivere, e non del mero sopravvivere. La riflessione sulla *possibile* nuova civilizzazione parte dal Morin di *Insegnare a vivere. Manifesto per cambiare l'educazione* (2014) e passa da Illich, Caostoriadis, Dewey e di qui, Ingold: è «il sistema dell'istruzione a risultare essenziale nel momento in cui può restituirci la singolarità irriducibile dell'*homo complexus*, le ragioni di fondo dell'avventura umana»⁶. L'indagine critico-filosofica sull'apprendimento, in se stessa, va dunque coniu-

³ Cfr. A.G. Gargani, *Introduzione*, in Id., *Crisi della ragione. Nuovi modelli nel rapporto tra sapere e attività umane*, Einaudi, Torino, 1979, pp. 5-55.

⁴ Cfr. il concetto di deutero-apprendimento [*Deuterolearning*] in G. Bateson, *Pianificazione sociale e deutero-apprendimento*, in Id., *Verso un'ecologia della mente*, Adelphi, Milano, 2015³, pp. 199-217.

⁵ A.G. Gargani, *Crisi della ragione* cit., p. 40, c.n.

⁶ U. Fadini, *Sul bisogno di una nuova civilizzazione* cit.

gata a uno sguardo *latu sensu* antropologico, o di un' *antropologia della tecnica*, se concepiamo l'apprendere come forma-tecnica di quell'animale *naturalmente artificiale* che è l'uomo (seguendo le linee dell'antropologia filosofica tedesca⁷). Lungo questa via possiamo «connettere le posizioni di Morin – su un piano metacritico, per così dire – con alcune riflessioni di Tim Ingold a proposito del rapporto tra “antropologia ed educazione” (in *Antropologia come educazione*, 2018)»⁸.

Il punto che qui interessa è legato al tentativo di chiarire in che modo si intersecano, nell'educazione, la ripetizione a-critica e l'apprendimento, dove «l'educazione non è soltanto trasmissione di saperi, di conoscenze; è certamente anche questo ma, insieme, è attività trasformativa capace di rendere la nostra sensibilità e la nostra intelligenza sempre meglio disposte “socialmente” nei riguardi di una società complessa»⁹. Più in generale, è importante rilevare come il complesso di tali argomenti consenta di aprire alla questione (sociale, ma anche “ecologica”) del *corrispondere*: ogni processo di apprendimento è un *co-rispondere* e non (solo) un rispondere/reagire in maniera automatica a uno stimolo. Solo in queste dinamiche legate alla complessità, a un rispondere che è sempre un *corrispondere nella relazione*, via Ingold, può innestarsi il senso e il ruolo storico di una *coltivazione* del sapere futuro o di una nuova civilizzazione: «la coltivazione delle “abilità di risposta” è in breve alla base di tutte le modalità di apprendimento e restituisce un processo di rinnovato collegamento con il “mondo”, un effettivo *corrispondere*»¹⁰ dove si noterà, peraltro, la consonanza con il lavoro di Gargani (specialmente, ma non solo, in *Wittgenstein. Musica parola gesto*¹¹) di messa in discussione della dialettica tra risposta e corrispondenza, tra reazione automatica e costruzione di una nuova condotta intellettuale, di un nuovo “gesto” critico.

Aggiungo un ultimo elemento: ammesso e non concesso che la questione critica sia del tipo “come si apprende una *nuova civilizzazione*”, occorrerà (ri)pensare la stretta connessione tra l'idea di nuova civilizzazione e il tema della tecnica, compreso quel nesso tecnica-corpo-passio-

⁷ Cfr. U. Fadini, *Eterotopie dell'umano*, ombre corte, Verona, 2022, pp. 9-81 e Id., *Introduzione. Fantasie in movimento*, in *Desiderio di vita*, Mimesis, Milano, 2019², pp. 7-51.

⁸ U. Fadini, *Sul bisogno di una nuova civilizzazione* cit.

⁹ *Ibidem*, c.n.

¹⁰ *Ibidem*.

¹¹ Ringrazio Manlio Iofrida per lo spunto [*discussione seminariale online*, 09.01.2023].

ne che si ottiene ripercorrendo il tema della passività e dei suoi specifici rapporti con l'attività (del resto, ambedue dimensioni centrali nei processi di apprendimento).

Si dice tecnica, ma si legge tecnoscienza come scienza “del” capitale: la tecnica è sempre tecnica “del” capitale (genitivo oggettivo/soggettivo). Su questo, i riferimenti potrebbero essere tanti; non dimenticherei, tuttavia, il luogo in cui probabilmente origina il discorso “critico” sul nesso tra apprendimento “macchinico” e apprendimento “emancipante” (a meno di non volere considerare l'apprendimento come fenomeno “eterno”, fuori dal mondo storico¹²), cioè il *Libro I* del *Capitale* di Marx (Sezione IV, Capitoli 12 e 13). Durante l'ampia analisi della storia della manifattura, lungo i tornanti che conducono alla figura dell'*operaio combinato* e al ruolo della *cooperazione*, Marx argomenta anche della *scienza del capitale*. Marx indaga – alla sua *maniera*, in parte implicitamente – il sottile legame tra ripetizione, corpo, produzione/alienazione, da una parte, e sapere, conoscenza dall'altro. È importante osservare la contemporaneità storica nell'introduzione a) della tecnoscienza nella produzione e b) delle prime forme di addestramento sistematico dell'operaio. Come si ricorderà, in quello stadio del capitalismo per estrarre pluslavoro si rendeva necessaria una scienza del capitale (tecnologia dei sistemi; macchine più evolute; automazione incipiente) per la ragione che, nello sfruttamento, la questione non era più solamente legata alla quantità (numero di ore lavorate) ma alla *qualità* del lavoro: il *salto qualitativo* nei modi di produzione permette l'emergere dell'operaio combinato, compresa la devalorizzazione dell'operaio stesso, della sua *prassi*, della sua stessa essenza.¹³ Tutto questo per ricordare che i modi in cui *a quel livello* – certamente molto lontano nel tempo e nella storia – una forma di passività, una *passione del corpo* rispetto all'apparato delle macchine (con tutte le

¹² Che il digitale (con una tendenza acuitizzatasi nel periodo della DAD-Covid) spinga (in realtà ne è causa/effetto) a questa dimensione “isolante” – anestetizzante o anaffettiva – mi pare ovvio. Rinvio all'analisi filosofica di questa *tendenza* a una seduta del seminario *L'industrializzazione del quotidiano. Dal lavoro flessibile allo smart working*, organizzato da Punto Input (Bologna, dicembre 2021, con interventi anche di S. Cominu, S. Burchi e A. Fumagalli) di cui resta traccia web in I. Pelgrefi, *L'automazione della vita*, <https://www.machina-deriveaprodi.com/post/l-automazione-della-vita>, online, 28.10.2022.

¹³ Se ammettiamo, semplificando al massimo, che nell'“antropologia” di Marx l'essenza dell'essere umano, ciò che caratterizza l'uomo rispetto agli altri animali, è il lavoro, cioè la trasformazione del mondo mediante la prassi-lavorativa.

ambiguità del caso), un adeguarsi alla ripetizione automatica esonerante (ambiguamente sia facilità che dismissione) sono anche il terreno in cui emerge la distinzione tra addestramento e apprendimento. Teniamolo a mente, benché nelle analisi che seguono ciò resterà sullo sfondo.

Con tali premesse, il problema teorico principale resta quello di approfondire il senso e il valore della *frontiera* tra addestramento e apprendimento critico, il margine dinamico tra *informare* e *formare* (dove il concetto di “formazione” vive e si alimenta da sempre in quella stessa ambiguità dei proto-ambienti di addestramento/trasformazione); il limite che separa-lasciando-comunicare da una parte il trasferimento unilaterale di informazioni/schemi e, dall'altra parte, una loro assimilazione *resistente*, minimamente critica, non solo automatica. Vedremo in che modo il corpo, in queste ambiguità, giochi un ruolo decisivo.

2. *Addestramento e apprendimento*

Parto da una considerazione: l'*insegnamento* è assimilabile a una forma di *tecnica*. Insegnare è una prassi materiale che ha che vedere – anche – con forme di ripetizione, di modularità o di “metodologie”; dall'altro lato, anche l'*apprendimento* è complessivamente inscritto, sin dall'origine storica, in un quadro di rapporti che prevede sistematicamente l'incorporazione *tecnica* di moduli, metodi, schemi: schemi motori, schemi mentali, schemi sociali. Se si vuole dunque investigare in che modo una nuova forma di civilizzazione avrà luogo, occorrerebbe, con una diplopia dello sguardo, concentrarsi sul senso dell'insegnare e – contemporaneamente – sul senso dell'apprendere, inscrivendoli in una qualche forma di *reciprocità* o, come visto in Ingold e Gargani, di *corrispondenza*. Come nel termine francese *apprendre*, indecidibilmente attivo e passivo: nell'uso concreto della lingua, *apprendre* può significare sia imparare che insegnare, come suggerito da Derrida in *Apprendere à vivre, enfin*¹⁴. Questo elemento, sia pure sul piano meramente linguistico-teoretico, ci immette all'interno del problema fondamentale dei processi di apprendimento, cioè al tema di come rapportarci ai nostri automatismi, il che significa: alla necessità di *coltivare* quei rapporti tra attività e passività così centra-

¹⁴ Cfr. J. Derrida, *Apprendre à vivre, enfin*, Galilée, Paris, 2005.

li nell'abitare una tecnica, nell'incorporarla, nell'apprenderla o nell'insegnarla, come visto anche nell'*excursus* di Fadini¹⁵.

¹⁵ Una digressione, a partire dal nesso tra l'apprendimento – nel suo avere a che fare con la tecnica – e la passione. Tale nesso esplora, almeno in prima istanza, l'aspetto emozionale, corporeo, incontrollabile persino, nei processi complessivi di insegnamento/apprendimento. Si potrebbe partire, in fondo, dal luogo comune del *quando si insegna occorre vi sia passione* (e direi anche *quando si apprende*), ma a condizione di comprendere che cosa ciò significhi nei contesti capitalistico-informazionali in cui oramai è totalmente inserita, in maniera coerente e strutturale, la questione educativa. Non solo dunque comprendere i modi in cui una tecnica sia associabile a una passione, e di qui a forme anche di passività (come un corpo-automa che è lui stesso ingranaggio – vedi immagine di Chaplin in *Tempi Moderni* – mero *ricettacolo di informazioni* deprivato di vera "formazione"); ma precisamente che cosa questa "passionalità" implichi negli ambienti pedagogici attuali, contesti in cui si attua una sottile ma profonda *mutazione* del frame educativo nel suo senso complessivo, veicolata da una didattica oggi molto più "a distanza", "schematica" e, se vogliamo, veicolata anche dell'intero "mercato" della *Education*, a partire dalla misurazione delle performance formative di università e scuole (questione che, peraltro, è uno degli indici della crisi della *civilisation* attuale: tanto causa quanto effetto).

Ma non c'è solo questo. Si pensi, solo come esempio fra molti, alle forme di apprendimento automatico, sempre più diffuse nel nostro mondo storico-sociale. Non si intende, qui, solo il "lato umano" del problema, in termini di progressiva marginalizzazione/esonero del *corpo insegnante* (per riprendere l'espressione di Derrida), ma anche di macchine che tendono, oggigiorno, ad *apprendere da sé*. Secondo esperti del tema, *Machine Learning* sarebbe anzi il vero significato – oggi – di quanto chiamiamo ancora, con un vecchio lemma, *intelligenza artificiale* [cfr. E. Esposito, *Dall'intelligenza artificiale alla comunicazione artificiale*, in «aut aut», 392, 2021, pp. 20-34]. Elaborazione di quantità di informazioni ma anche di correzioni ai propri (della macchina) output, velocissimi e con quantità assolutamente incomparabili per ogni essere umano, marcano i segni di una nuova *condizione oggettiva e materiale* che attraversa i processi di insegnamento/apprendimento. Accanto a questa condizione oggettiva, intravediamo un correlato soggettivo. Si tratta, più esattamente, di una *ricaduta antropologica* di questo lato storico-oggettivo, che è quella del graduale e sempre maggiore grado di *sostituzione* (certo, anche qui, con velocità diverse rispetto al *Learning* macchinico) della "forza-lavoro-insegnante": la *sostituzione* di questa forza-lavoro (che coinvolge poi anche la dimensione del ruolo sociale dell'insegnante o del professore) da parte della macchina, dell'algoritmo e, in futuro, di sistemi automatici sempre più interconnessi e interattivi (e omologanti l'erogazione del "servizio" didattico) come ologrammi, insegnanti avatar (cosiddetti *avateacher*), etc.. In questi scenari (meno lontani di quanto si pensi [cfr. i primi studi sperimentali, già nel 2010, AA.VV., *3D Hologram Technology in Learning Environment*, in "Proceedings of Informing Science & IT Education Conference", 2010, online], si parlerà di *Machine Learning* ma, assieme/correlativamente, di *Machine Teaching*. Ora, senza soffermarsi sulle molteplici articolazioni del fenomeno, credo che sia su questa *correlatività o proto-corrispondenza* tra *Learning* e *Teaching*, logicamente per ora imperfetta e non compiuta (e, non casualmente, celata), ciò su cui ci si dovrebbe soffermare per tenere viva una qualche istanza critica. Dunque è in questo scenario che si colloca la domanda "filosofica": e la passione, di cui si parlava come necessità per ogni processo di apprendimento/insegnamento? Come può esservi un insegnamento "degno" di questo nome, quando questo viene erogato da sistemi automatici, eseguito da macchine sempre più dematerializzate, da *eseguibili* (programmi automatici) o da *organi senza corpo* (invertendo la formula deleuziana)?

Certamente, la trasmissione o la ri-produzione del sapere affidata in maniera crescente e acritica a sistemi automatici rappresenta un problema sul piano filosofico. Naturalmente, nella discussione campeggia l'argomento: 1) non vi sarà mai la sostituibilità assoluta e totale dell'essere umano da parte della macchina e 2) ragionando per esclusione, su quanto la macchina non ha e – si dice – mai potrà avere, rispetto all'essere umano (cioè il corpo vivo, il *Leib*), si conclude spesso, in pochi pas-

A mio avviso, è proprio la soglia tra attività e passività (nei processi di insegnamento/apprendimento) il luogo da cui partire per una contestazione dell'unilateralità nella trasmissione (così come nella ricezione) dei dati, delle nozioni, delle informazioni. Vale in ambito educativo, ma più in generale oggi – con la *società digitale* o *infosfera* (Floridi) o con la *società automatica* (Stiegler) – vale in qualsiasi contesto informativo, sociale, lavorativo-economico, politico.

Addestramento non è apprendimento. Apprendere rinvia a una certa passività ricettiva, tipica del discente, che comporta però anche una forma di attività: *apprehendere* (dal latino *ad* e *pre(he)ndere*), ricorda sin dall'etimo l'azione prensiva, l'afferrare che dilata ed *estende* (per riprendere Gargani) l'intero nostro campo vitale. Apprendere rimanda a un *ricevere attivo*, dove il *prendere forma* (la "formazione", da sempre ambiguo sinonimo di "processo pedagogico") ha luogo in un campo, appunto, di azioni/reazioni relazionali e non monolaterali, laddove l'*educare* (dal latino *ex-ducere: trarre fuori*) evidenzia maggiormente il percorso di "guida" di un *magister*, comunque inteso. L'addestrare, a sua volta, che ha come sinonimo anche l'ammaestrare, rinvia a un padroneggiare con destrezza,

saggi, che la *passione* permane un requisito necessario nell'atto di insegnamento. Proviamo, allora, a immaginare un possibile scenario: nel prossimo futuro – accanto a una maggioranza di macchine automatiche, che svolgeranno il lavoro di "manovalanza" educativa "per le masse" –, permarranno piccole quantità di "insegnanti di qualità", elementi umani di resistenza alla totale amministrazione automatica del mondo educativo (mutuando i termini francofortesi). Potrebbero allora essere proprio tali *corpi insegnanti* (nel loro valore anche cooperante e sociale) a resistere all'automatizzazione integrale del lavoro. Questi "rimanenti" umani, in carne e ossa, insegneranno in presenza, nello "spazio vivo di relazione", impegnando i propri corpi in una forma rimodulata di *engagement* politico. Essi integreranno la *passione* alla loro *tecnica* di insegnamento (si noti: tecnica che non viene rigettata, ma che, anzi, *integra diversamente* numerosi elementi di digitalizzazione e di automatismo). In altri termini: tali insegnanti, elementi umani del "sistema educativo", non sono macchine, ed eccedono il perimetro della mera ripetibilità, dell'automatizzazione integrale del lavoro come "mansione", della produzione di sapere come trasmissione di un oggetto morto. Di qui, il ricorso all'idea di una forma di umanesimo come rimedio, come *pharmakon* all'eccesso di artificialità, può trovare terreno fertile. D'accordo. Ma, proseguendo con la digressione, resta da chiedersi: chi potrà "permettersi" queste lezioni di livello avanzato, verosimilmente gestibili solo da poche, prestigiose università? Quale sostenibilità economica, in rapporto ai *bassi costi* dell'insegnamento "automatico"? Si pone, insomma, un tema di accesso allo studio (peraltro già esistente oggi), che cautamente è considerabile come uno dei portati della globalizzazione, con quella paradossale sostenibilità sul piano dei grandi numeri, della cultura di massa globalizzata, al pari della diffusione del *junky food* (dove miliardi di persone possono sopravvivere, alimentandosi ogni giorno con un hamburger da 1 euro). Tutto questo, e chiudo la digressione, solo per ricordare come vi sia un'enorme questione, dentro il tema dell'educazione e degli apprendimenti, cioè del *Learning* anche come questione politica, che ripropone tra le altre il vecchio problema del *low cost* e dei suoi intrecci con l'esigenza di democratizzazione del sapere.

a un *divenire maestri* (il *magister*; il mastro; etc.) in una tecnica; ma l'addestramento rimanda contemporaneamente al *divenire ammaestrati*: eterodiretti da quello stesso protocollo automatico che detiene, invisibilmente, un certo potere sull'agente.

3. *Corpo, ripetizione, clinamen*

Torno ora all'*apprendre* come dimensione, così importante, dell'attivo/passivo nel gesto tecnico, introducendo l'attore sinora mancante: il corpo. Lo si è già anticipato: ogni processo di insegnamento-apprendimento ha a che vedere con la tecnica ma anche con l'*incorporazione* di informazioni, di sequenze di dati, di procedure o algoritmi. Apprendere implica sempre un *divenire automatico* del comportamento e della condotta intellettuale, entro un ambiente (appunto "di apprendimento") caratterizzato da forme pre-automatizzate, come lo sono i programmi, i modi e i tempi/spazi delle lezioni, l'istituzione (scolastica) in senso lato. Ma tale *divenire automatico*, prima ancora che dal soggetto, transita dal corpo, dai corpi, dalle loro relazioni reciproche.

Qualcosa non era automatico: lo è *divenuto*. In questo *passaggio*, il corpo è determinante. Ma quale corpo? Sul piano filosofico, la mia idea, che qui ripercorro nelle sue linee essenziali, e che ho tentato di approfondire altrove¹⁶, è composita. Innanzitutto un corpo come *elemento naturale* che interferisce nelle dinamiche tecniche di ripetizione nel senso di un *Leib* che non nega bensì completa o prolunga la ripetitività meccanica del *Körper*, e la *estende* oltre il *frame* deterministico stimolo-risposta. I riferimenti vanno qui alla filosofia del corpo in Merleau-Ponty, come pure al *paradigma del corpo*¹⁷ in Iofrida: *il corpo è un ripetitore capace di diversione, un naturale deviatore* dallo schema predeterminato, un elemento vivo capace di misurare lo spazio mentre inventa *nuove metriche*. Ma il corpo è anche passività, cioè *capacità* (dunque *potenza* dolce o remissiva) di lasciarsi guidare, *ducere*, da uno schema motore acquisito, da uno schema corporeo, dalle abitudini come *seconda natura*. Tuttavia, il corpo con-

¹⁶ Cfr. I. Pelgrefi, *Filosofia dell'automatismo. Verso un'etica della corporeità*, Orthotes, Napoli-Salerno, 2018 e Id., *Figure dell'automatismo. Apprendimento, tecnica, corpo*, Mimesis, Milano, 2022.

¹⁷ Cfr. M. Iofrida, *Per un paradigma del corpo: una rifondazione filosofica dell'ecologia*, Quodlibet, Macerata, 2019.

serva ostinatamente – anche nei processi automatici più stringenti – una sua propria potenza di diversione da se stesso, cioè dalla propria identità di *ripetizione appresa*. La potenza del corpo è potenza di ripetizione ma al contempo di improvvisazione¹⁸, cioè di alterazione dello schema prescritto (il pro-gramma comportamentale) che esso stesso, nel *processo di apprendimento*, ha assunto e lasciato innestare in sé.

Ora: se apprendere è un *processo di formazione*, ciò va inteso nel senso in cui apprendere è, innanzitutto, incorporare nuovi automatismi, nuove *tecniche di vita*, nuove *antropotecniche*, se ci riferissimo all’orizzonte socio-storico di Marcel Mauss, che si sovrascrivono “in controsenso” rispetto a quelle già memorizzate, e che solo così possono *formare* nuove sintesi, impensabili prima dell’accadere del processo di apprendimento stesso. Proprio questo “tipo” di corpo (che resiste all’innesto di nuovi automatismi ma che, al contempo, è anche la sede naturale del loro innestarsi, cioè la sede del contenuto oggettivo di quanto, dopo molti passaggi, diremo che è *stato* appreso) è la materia viva su cui il capitale scrive il proprio potere, su cui incide le istruzioni di comando (come diremmo di un software) tentando di *addestrarlo*, corpo su cui si esercita – si noti: *prima* che sul soggetto – il controllo biopolitico. Corpo sfibrato, esaurito, perduto nelle ripetizioni insensate di procedure stereotipiche che lo depauperano in maniera sistematica, estraendone valore e facendone continuamente, ad ogni giro, superficie di scrittura di nuovi automatismi, che promettono facilità (secondo la logica dello *user friendly*, ormai traslata/diffusa anche in campo educativo) e garantiscono, in realtà, il proliferare di nuovi gesti insensati, che diverranno nuova *abitudine a-critica*.

Ma, se il corpo soffre, esso anche resiste. Ogni corpo si oppone *spontaneamente* alla propria depauperazione di vita.¹⁹ Ho in mente qui il

¹⁸ Cfr. P. Amoroso, G. De Fazio, *Tema su variazioni. Un laboratorio merleau-pontyano*, Mucchi, Modena, 2020.

¹⁹ Solo come esempio, tra i molti possibili: durante la recente esperienza di DAD, i corpi non sono stati risparmiati, in virtù della dematerializzazione nella teledidattica, anzi: i corpi, l’economia della loro attenzione stessa, il corredo complessivo delle loro energie psico-fisiche, sono stati propriamente l’oggetto della cattura da parte della “razionalità educativa”, di cui la DAD è parte. Sui meccanismi impliciti di costruzione dell’attenzione, nel suo livello sociale prima che individuale, e nella storia del concetto di economia dell’attenzione (dal primo uso di Simon negli anni Settanta sino a oggi), oltre che sulle relazioni tra attenzione e distrazione, nel suo essere funzionalità critica nella logica della prestazione, cfr. E. Campo, *La testa altrove. L’attenzione e la sua crisi nella società digitale*, Donzelli, Roma, 2020.

“modello” di un corpo che può *naturalmente resistere* all’innesto di nuovi automatismi: questo è, precisamente, il cuore di ogni apprendimento²⁰.

Il corpo fa proprio l’automatismo nel mentre lo modifica: identità e differenza. È su questo livello, che è anche un modo di ripensare i rapporti tra continuità e discontinuità nel processo di apprendimento (e non solo) che mi pare utile ricorrere anche a un altro riferimento, cioè quello di Spinoza, eventualmente connesso alla lettura datane da Deleuze, sintetizzabile in quella proposizione, così ripetuta ma così enigmatica, che suona come “noi non sappiamo cosa può un corpo”. Perché? Andiamo con ordine.

Noi apprendiamo tecniche: assimiliamo elementi tecnici, modalità, protocolli procedurali. Li *incorporiamo* ma anche, specie nelle primissime fasi del nostro “incontro” con essi, noi resistiamo al “nuovo” protocollo. Nel corpo, ma anche nei corpi: la *resistenza-di-apprendimento* nasce dalle fibre del corpo ed è già immediatamente estroflessione verso l’altro corpo. La resistenza rapidissimamente si riorganizza, si ridefinisce in un’intercorporeità, in senso merleau-pontiano, cioè quella specie di corporeità generale del mondo storico-sociale che è la *chair*.

L’articolazione sovradeterminata di attività e passività, intesa come *incorporazione resistente*, riconvoca cioè il *Leib* e il suo rapporto con l’attrito, ovvero la questione di concepire la forza anche come sforzo, dove l’*effort* è, a sua volta, un momento strutturale del processo “tecnico”. Non vi è forza senza attrito: solo nell’ideale astratto possiamo immaginare corpi meccanicamente semoventi all’infinito (*in assenza di attriti, un corpo si muove di moto rettilineo uniforme*, per Galileo; potremmo dire: *si muove di moto automatico*). Ma, se vi è attrito (e, in generale, sistemi di forze esterne al moto del corpo), ecco che, spinozianamente, la *quantità di moto* (e non il punto materiale) diviene il centro logico del concetto di movimento, nel senso in cui l’interazione reciproca o la relazione *dinamica*, viene prima dell’identità dei singoli corpi materiali e di uno spazio vettoriale cartesiano.

Quanto appena ricordato risulta estremamente rilevante per il senso complessivo che possiamo dare al concetto di apprendimento, a quel rapportarsi critico dentro l’automatismo che funge da *spaziamento* interno alla traiettoria in cui siamo costretti a muoverci: uno spaziamento

²⁰ Cfr. O. Houdé, *Apprendre à résister. Pour combattre les biais cognitifs*, Le Pommier, Paris, 2017.

accogliente ma anche resistente che, di nuovo, è la forma logica generale di quanto chiamiamo *apprendere*. Non vi è più solo un corpo nello spazio vuoto, ma corpi che si condizionano a vicenda, che durante il gioco di spinte e contropunte delineano il loro stesso vettore e il loro futuro, e rispetto ai quali il corpo vuole essere (ri)conosciuto, deviato, composto, integrato ad altri corpi, a seconda di quanto “può”, cioè di quanta quantità di moto relativa possiede. Lo schema comportamentale è l'impronta, o la proiezione su un piano bidimensionale astratto (quello su cui si esercita il ragionamento filosofico nella sua forma moderno-cartesiana) di un fenomeno che in sé dotato di spessore fisico, che è *in se stesso* dinamico ed eterogenetico, la cui consistenza *materiale* è quella di sistemi di forze differenziali e non di punti materiali privi di dimensioni (euclidei).

Questi aspetti, legati a una concezione meccanica secentesca, possono essere ancora oggi determinanti per mettere a punto una visione filosofica di tipo materialista? Una visione, cioè, che si voglia in qualche misura (fatto non scontato) interessata al e dal tema continuo/discontinuo, cioè al e dal tema della *materialità* della modificazione, e non della materialità dei singoli stati fisici e, di qui, dei singoli dati o macrodati economici, storici, sociali? Certo, l'apprendimento e il suo senso sono, come detto, intimamente complessi: un domani, appena fra un attimo, noi applicheremo lo schema comportamentale, cioè la *tecnica appresa*, in maniera molto automatica, quasi senza resistenza, teleguidati da un nuovo schema corporeo che piloterà l'azione (si badi: qualunque azione, compresa quell'azione così particolare che è “pensare”, “esercitare la critica” o “fare filosofia”).

Il nodo filosofico su cui volevo porre l'accento, è il fatto che durante l'apprendimento noi assimiliamo la tecnica (ricordiamolo: tecnica *del* capitale) con una certa quota di *ostilità corporea*, di opposizione immotivata, *naturalmente frenante*. Questo, almeno, se l'apprendimento è un buon apprendimento. Apprendere la tecnica sperando un certo grado di attrito, una *contrarietà processuale*, immersi entro un *campo agonistico di facilità e difficoltà*, è fondamentale affinché si possa, domani, deviare dai nostri stessi automatismi: dissentire. Possiamo dire: deviare da un *conatus* che non è mai pura passività, ma contiene in sé anche la propria articolazione immanente in quanto *sforzo*. È in questo senso che può essere ancora utile la nozione di *conatus* spinoziana, a partire dalla *Proposizione VI* dell'*Etica*, come quel *permanere ma anche sforzarsi di permanere*.

re entro una traiettoria comportamentale in cui si è già: «ciascuna cosa, per quanto sta in essa, cerca di perseverare nel suo essere»²¹. Il tema non è il “perseverare”, bensì un enigmatico «cercare di perseverare [*perseverare conatur*]»²² lungo la traiettoria che già stiamo percorrendo. Il vecchio concetto di *conatus* permette forse di pensare simultaneamente l’automatismo sia nel suo valore di legge materiale che scrive le azioni di qualsiasi corpo, sia nel suo essere *sforzo*, cioè resistenza interna all’*estensione* indefinita del moto stesso, cioè all’automatismo dispiegato nello spazio e nel tempo: nella storia.

4. *Apprendimento e non-sapere*

L’insieme di queste caratteristiche del corpo mi pare possa sostanziare – almeno sul piano filosofico – quella *possibilità* di vero apprendimento all’interno di un ambiente fortemente caratterizzato da automatismi, da traiettorie già segnate, tracciate per noi (da altri), nella cui logica l’apprendimento non esisterebbe, riducendosi ogni volta a conferma meccanica del dato di ingresso: addestramento, e non “formazione”; inserimento automatico di dati in un corpo, e non sospensione dello spazio e del tempo *dati*; riempimento e non *spaziamento e temporalizzazione*; impossibilità, insomma, di ogni forma di interruzione dello spazio/tempo ordinario (in vista di “altri scenari”). Vi è vera “formazione” solo se si prende in carico tutta l’ambiguità di quel *non-sapere cosa può un corpo*, cosa possono più corpi, nel loro pre-logico disporsi – parzialmente – dentro e fuori le linee di *conatus* che, giova ripeterlo, li determinano.

Quanto appena descritto non rappresenta forse la contraddizione teorica, ma anche storica, in cui viviamo? la condizione isomorfa a quanto sta alla base di ogni processo di apprendimento, vale a dire una radduplicazione sempre uguale del già stato e, contemporaneamente, dell’essere questo stesso spazio (ambiguo e non-saputo) quello che rende possibile l’innesco del nuovo? Questo problema è anche il problema di come il corpo, pur nella sfera a-simbolica, possa predisporre l’*eventuale soggetto*

²¹ B. Spinoza, *Etica*, La nuova Italia, Firenze, 1988, p. 104.

²² *Ibidem*.

to che – forse: *non si sa*, direbbe Beckett²³ – emergerà da questi processi²⁴, verso forme di maggiore consistenza, “coscienza” processuale, giacché affettiva, incarnata, materiale.

Tutto è *conatus*? E, se così fosse, che senso avrebbe l’attenzione verso la generazione di nuove forme (forme di vita, forme di civilizzazione)? Non spingiamoci così oltre: *non si sa*, per ragioni essenziali. Senz’altro, in questa prospettiva di lettura importante è ricordare come il *conatus* concerne tutti i corpi materiali: sia quelli inanimati, sia quelli organici. Certo, per questi ultimi, la *cupiditas* spinoziana, come *desiderio consapevole di sé* e dunque come “condizione tensionale” (stare nel *conatus* acquisendo una sorta di *consapevolezza pre-logica* del proprio “essere mossi”), implica che l’apprendimento debba transitare dalla *passività* ma sempre e solo per sovrainporvi una forma di attività.

Diciamolo diversamente: l’automatico ci forma. Noi siamo già automatismo in atto: traiettorie di pesi che cadono secondo leggi date e, assieme, sforzo, deviazione, *clinamen*. Tutto, nell’apprendere, risulta interno a questa combinazione a-calcolabile – non saputa – tra attività e passività²⁵. Comprendiamo meglio, allora, in che senso la tecnica si innesta, insegue, rispecchia la ripetizione “perfetta” di se stessa nel *conatus*. Ma comprendiamo forse come, reversibilmente, ciascuno di noi, mediante il filtro corporeo, possa guadagnare una forma di “altra consapevolezza” rispetto all’essere-resistente (*perseverare conatur*) nel proprio moto.

Questa dinamica complessa (tra tecnica, ripetizione, corpo) è apprendere.

²³ Cfr. S. Beckett, *L’innominabile*, tr. it. di A. Tagliaferri, Einaudi, Torino, 2018², p. 170 ss.

²⁴ Il soggetto: non sappiamo se verrà. Se lo sapessimo, se tale soggetto (teorico, ma anche politico, si intende) fosse saputo, non sarebbe *soggetto concreto trasformante* ma solo simulacro, immagine bastante di sé, dinamica auto-neutralizzante ed estranea alla storia.

²⁵ Ed è quanto, tornando al *Learning* della lunga nota precedente, per quanto ne sappiamo la macchina non ha (almeno... per ora). Converrebbe tuttavia approfondire questo *campo di ambiguità*, a partire da recenti studi che tengono vivo un riferimento al *materialismo*, variamente interpretato, come G. Pierazzuoli, *Per una critica del capitalismo digitale*, voll. 2-3, Perunaltrecittà, Firenze, 2023 o L. Pellizzoni, *Cavalcare l’ingovernabile. Natura, neoliberalismo e nuovi materialismi*, Orthotes, Napoli, 2023; sul piano di analisi dei materialismi “aperti”, cfr. M. Galeotti, A. Resenterra (a cura di), *Epistemologie radicali*, “Machina” (free access online), 2023 e l’importante studio A. Sarti, G. Citti, D. Piotrowski, *Differential Heterogenesis. Mutant forms, sensitive bodies*, Springer, Berlin, 2022.

5. *Digressione storico-teorica*

Una concezione della tecnica come ripetizione, e dunque l'automatismo come carattere tecnico del mondo fisico e sociale, ricongiunge la domanda che ci stiamo ponendo a quella che permane la grande questione epocale: in che modo, la tecnica – in quanto tecnica *del* capitale – si innesta nei corpi? Come arriva a muoverli, a penetrare nel “loro” *conatus*: a spingerli, frenarli, deviarli dal moto? Può davvero il corpo giocare un ruolo “spaziante” o rallentante, impedendo il dilagare dell'*addestramento professionale* sempre più *smart*, mascherato da formazione?

Non illudiamoci: il quadro storico non permette facili fuoriuscite. Viviamo abbastanza stabilmente – persino comodamente... – in una società automatica: condizione non casuale, in quanto esito storico di un lungo processo²⁶. Basterebbe rammentare le analisi di Friedrich Pollock, nel saggio degli anni Cinquanta *Automazione*²⁷, che delineavano l'incipiente ma irreversibile “potenza” dell'automatico inteso come enorme *sistema automatico*²⁸, cioè come sistematica «*integrazione* dei singoli processi della produzione finora discontinui in un *processo complessivo continuo*, concatenato [...] diretto e sorvegliato da apparecchi elettronici»²⁹, a cui si connettono strutturalmente forme di depauperamento corporeo della vita: dagli spazi vitali (Pollock parla già, esplicitamente, di «*ghost towns*»³⁰ e di «fabbriche deserte»³¹), alla trasformazione del linguaggio (ridotto ormai a «*small talk*»³²), oltre che dell'apprendimento in ambito scolastico³³. Per di più, in quella linea di tendenza risulterebbe coinvolto, *nella sua stessa essenza*, anche il pensiero critico. Così Horkheimer e Adorno in *Dialettica dell'Illuminismo* (libro dedicato a Pollock): «il pensiero si reifica in un processo automatico che si svolge per proprio con-

²⁶ Su questo, cfr. la ricostruzione in I. Pelgrefi, *Società, automazione, apprendimento. Da Stiegler a Pollock*, in Id., *Figure dell'automatismo* cit., pp. 69-135.

²⁷ Cfr. F. Pollock, *Automazione. Dati per la valutazione delle conseguenze economiche e sociali* (1956), tr. it. di R. Solmi, Einaudi, Torino, 1956.

²⁸ Ivi, p. 22.

²⁹ *Ibidem*.

³⁰ Ivi, p. 99.

³¹ *Ibidem*.

³² Ivi, p. 12.

³³ Ivi, p. 90 ss.

to, gareggiando con la macchina che esso stesso produce perché lo possa finalmente sostituire»³⁴.

La condizione materiale di automatizzazione integrale pervade i processi di apprendimento ma, più in generale, satura progressivamente il campo del possibile, impedendo la formazione di novità. Non si tratta di una condizione effimera; al contrario, essa è la *consistenza storica* delle nostre vite: siamo noi.

Solamente attraversando la domanda sulla *tecnica di apprendimento*, sarà possibile dare senso alla riflessione sulla nuova civilizzazione, su un nuovo tessuto socio-culturale che sarà “nuovo” nella misura in cui coniugherà agonisticamente il già stato del gesto con la capacità (potenza) auto-critica, di auto-differenziazione nel proprio tessuto, cucendolo diversamente, immaginando nuove trame e allacciamenti relazionali: nuove traiettorie apprese, non necessariamente automatiche.

Di nuovo: l'automatismo nel gesto, individuale o sociale, non è un fattore eliminabile una volta per tutte. C'è e ci sarà automatismo. E questo vale anche per il *corpo insegnante* (per riprendere un concetto di Derrida) e per il corpo di chi apprende nuovi automatismi. Ma, ciò detto, l'automatismo “critico” cui stiamo guardando – *se sarà* – sarà un automatismo del tutto differente da quello del corpo meramente addestrato, in quanto capace (*potente*, nel senso spinoziano) di variazione in un doppio rapporto interno/esterno: auto-variazione + etero-variazione, cioè una forma altamente complessa di auto-etero-variazione di quel gesto meccanico, astratto, privo di corpo, cui gli sviluppi del tecno-capitalismo attuale sembrano costringerci in maniera crescente³⁵.

6. *Il nuovo frame come estensione e complicazione: un'ipotesi*

Vado verso la conclusione di questa che, come premesso, non è altro che una prima esplorazione sul tema. Anche soltanto per “iniziare a pensare” una nuova civilizzazione, occorrerà in effetti ulteriore, “vera”

³⁴ M. Horkheimer, Th.W. Adorno, *Dialettica dell'illuminismo*, Einaudi, Torino, 1996, p. 33.

³⁵ Lo vediamo nei problemi della cosiddetta algoritmizzazione del mondo storico-sociale; cfr. R. Ciccarelli, *Forza lavoro. Il lato oscuro della rivoluzione digitale*, DeriveApprodi, Roma, 2018; M. Badino, U. Fadini, I. Pelgrefi (eds.), *Algoritmo. Genealogia, teoria, critica*, in «Lo Sguardo», n. 34/2022; F. Berardi, A. Sarti, *Run. Forma, vita, ricombinazione*, Mimesis, Milano-Udine, 2008.

ricerca, che sperimenti nuovi rapporti, nuove tessiture di riferimenti teorici, persino nuova “bibliografia”. Il che non significa – in analogia a quanto sostenuto sulla modificazione del *frame* – cancellare *in toto* il vecchio, bensì estenderlo, rimodularlo: *ri-formarlo*.

È in quest’ottica che propongo un accenno finale a Gargani, per mostrare alcuni elementi della sua riflessione utilmente “spendibili” in questi scenari, a partire da un parallelo possibile, mi pare, tra quanto questi denota come *nuove forme di razionalità* e l’idea di *nuova civilizzazione*, in particolare nelle dinamiche di formazione, di metamorfosi *estensiva* del vecchio *frame* nel nuovo, a partire dalla nostra condizione di crisi. Riprendendo la citazione da *Crisi della ragione* vista in apertura:

Parliamo della crisi della razionalità tradizionale perché ci sentiamo pronti a *estendere* le regole della grammatica, a procedere secondo *nuove proiezioni* che il sistema delle convenzioni in uso è insufficiente a codificare. Ma queste *proiezioni* di una nuova condotta intellettuale non sono il dispiegamento di un ordine logico inesorabile, bensì di una nuova applicazione della nostra vita. [...] Dunque, poniamo in crisi un modello di condotta intellettuale perché sentiamo di dover compiere un nuovo passo che ci costringe a forzare le convenzioni stipulate entro quel modello. Noi *estendiamo*, allora, la sintassi delle nostre imprese intellettuali e ci liberiamo anche da una servitù³⁶.

Gargani pensa la condizione di crisi come necessità storica per l’insorgenza di nuove condotte, nuove forme di razionalità, nuova civilizzazione. Il suo interesse va ai modi della loro emergenza, alla genealogia dinamica che esse esprimono durante il mutamento: alle forme di vita che prima vengono pre-figurate confusamente o inconsciamente, e poi “assumono” metastabilità. Ma tale dinamica non è altro che apprendere. Molto forte, in Gargani, l’appoggio al motivo dell’*espressivismo* in Wittgenstein³⁷, cioè l’istanza di utilizzazione dello strumento “tecnico” (il linguaggio di codice informazionale) mediante altre strategie, mediante un gesto altro che si vuole «in contrasto con la concezione informazionale e denotativa che è sintomo della *Zivilisation*, ossia della società basata su automatismi meccanici e nessi causali»³⁸. Va chiarito, inoltre, che

³⁶ A.G. Gargani, *Crisi della ragione* cit., p. 40, c.n.

³⁷ Cfr, su questo, A.G. Gargani, *Wittgenstein. Musica, parola, gesto*, Cortina, Milano, 2008, p. 11 ss.

³⁸ *Ibidem*.

quando Gargani parla della nostra coscienza della crisi, non è certo per assecondare un nichilismo estetizzante dal vago sapore postmoderno³⁹, quanto piuttosto per rivendicare un perimetro critico, inteso come contestazione dell'ordine esistente (dominato da ripetizione acritica, dalla tecnica come tecnica *del* capitale), come revisione/trasgressione di una vecchia struttura di civilizzazione:

La crisi della razionalità classica si è originata dalla consapevolezza che quella razionalità non è una natura, e che la struttura socio-economica della nostra civiltà ha generato un sistema di astrazioni e generalità che riflettono una costellazione di poteri e di funzioni di dominio. Anziché essere una natura, questa razionalità si è rivelata, sotto la spinta dei bisogni della nostra vita, “una crosta sottile e precaria” che nasconde un codice di norme convenzionali, un sistema di divieti e proibizioni imposti dai gruppi sociali dominanti nei termini di una *ragione naturale e normale*⁴⁰.

Tra le righe è chiaro il riferimento polemico al capitalismo come *seconda natura*, come automatismo basale-storico di cui abbiamo obliato l'essere una mera (*umana troppo umana*) costruzione. Come è chiaro, altresì, che il nuovo *frame* emergerà dal tessuto storico-esistenziale differenziando e trasgredendo il vecchio *frame*. In generale, nei termini di Gargani, se è vero che noi non possiamo che parlare un linguaggio di codice, è altresì vero che il nuovo codice sarà sia *prolungamento* del vecchio che «trasgressione di codice»⁴¹.

Ora, qualunque sarà la conformazione *assunta* (la forma oggettivo-storica) del nuovo *frame*, la dinamica della sua insorgenza permane, in Gargani, strettamente connessa alla trasformazione delle nostre *condotte intellettuali* (a loro volta di origine storica, comune, pratica). Queste si rivelano essere, all'analisi, una prassi infondata; tuttavia, ciò non significa aprire incondizionatamente al campo dell'irrazionale: «una prassi infondata non deve essere qui intesa come un sintomo di irrazionalità o come

³⁹ Questo è un aspetto che meriterebbe lunghi approfondimenti. Si segnala, per una prima ricognizione in tale prospettiva, l'intero dossier di I. Pelgreffi (a cura di), *Aldo Giorgio Gargani. L'attrito del pensiero*, in «aut aut», n. 393/2022.

⁴⁰ A.G. Gargani, *Crisi della ragione* cit., p. 40.

⁴¹ A.G. Gargani, *Dal mito del museo all'inferenza pragmatica*, in A.G. Gargani, A.M. Iacono, *Mondi intermedi e complessità*, ETS, Pisa, 2005, pp. 41-82, in particolare p. 59.

un elogio del disordine»⁴². Questo rapporto tra vita e forma, tra dionisiaco e apollineo, è fondamentale. Il nuovo *frame* ri-vela una tensione continua tra razionale e irrazionale, ed è proprio questa instabilità “di fondo” ciò che permette al nuovo *frame* di essere *estensione*, *sporgenza* verso altre forme di razionalità, ancora non-sapute: impreviste.

Di tale *sporgenza* non-sappiamo nulla, è questo non per ragioni accidentali, bensì essenziali. Di nuovo, incontriamo la questione di un non-sapere “positivo”, nel senso in cui la *sporgenza* si forma nel nostro «operare infondato»⁴³, nel cerchio di un «pensiero fattuale»⁴⁴, nel vivo di un «pensiero come strutturazione metodica del caso»⁴⁵.

Scrivono Gargani che «i nostri sistemi linguistico-concettuali sono *estensioni e complicazioni* di combinazioni sorte nella vita»⁴⁶. Il *valore estensivo* – che certo non esaurisce la complessità del pensiero di Gargani sul mutamento – nella costruzione della nuova forma, è uno degli aspetti decisivi. Ma, si badi, trattasi di un’estensione che è anche problema, imprevisto, rapporto con un negativo, e non tautologia pacificante. Gargani scrive, infatti, «estensioni e complicazioni»⁴⁷.

Ora, l’*estensione* rappresenta lo snodo teorico, rispetto al problema continuità/discontinuità. Ed essa è possibile, cioè “sensata”, solo in quanto processo che ospita originariamente una sorta di *corporeità generale*, la quale risulta non un requisito accessorio dei processi trasformativi del *frame*, bensì requisito essenziale a che l’innestarsi, il *prolungarsi estensivo* del nuovo, abbia “senso”. Parimenti, la genealogia degli abiti, come lungamente argomentato in *Il sapere senza fondamenti*, ha a che vedere con le dinamiche storiche ma, simultaneamente, anche con le dinamiche corporee, con una forma di resistenza persino organica dell’essere vivente, se è vero che ogni condotta intellettuale origina, in ultima analisi, «entro l’interiorità animale»⁴⁸. Sembra di ritrovare quel paradossale *valore formante* dello *sforzato* o dell’*attrito* (Gargani parlerà a lungo, negli anni, di *attrito del pensiero*) che può fungere da risorsa critica in quanto già da sempre

⁴² A.G. Gargani, *Il sapere senza fondamenti* cit., p. XI.

⁴³ Ivi, p. 94.

⁴⁴ Ivi, p. 109.

⁴⁵ Ivi, p. 108.

⁴⁶ Ivi, p. 109.

⁴⁷ *Ibidem*.

⁴⁸ Ivi, p. 95.

interno al processo naturale-automatico. Persino “la riflessione” filosofica, intesa come abito, «è sorta dalle *resistenze* opposte da un ambiente di vita»⁴⁹, compreso un riferimento all’immanenza come “base” di una *meccanica aperta* mediante cui si possa, finalmente, delineare *il passaggio* dalle forme di vita alle forme istituite: «nel medio della *vita naturale*, nel corso di uno *sviluppo immanente*, le resistenze e gli urti delle situazioni caratteristiche e ordinarie della vita hanno trasformato una condotta casuale una tecnica comportamentale strutturata metodicamente»⁵⁰.

Una nuova civilizzazione – se vi sarà – implicherà una radicale trasformazione della condotta intellettuale, del codice dominante, degli automatismi che ci pervadono e ci “formano”. Dove si noterà, ancora una volta, il valore ambiguo del concetto di formazione. Certo: siamo «come dei sonnambuli»⁵¹, totalmente assuefatti alla nostra *seconda natura*, in cui gli «automatismi meccanici e causali»⁵² contaminano in maniera crescente l’esistenza, individuale e sociale. Proprio abitando in (e non evadendo da) questo campo di “assoggettamenti”, noi *dobbiamo essere* corpi risuonatori, cioè riproduttori e accordatori delle frequenze in atto, non negatori di esse ma modulatori di quegli strumenti esistenziali, di quelle tecniche in cui siamo implicati, che apprendiamo e continuamente ri-apprendiamo secondo nuove sensibilità, ambigue nel loro posizionarsi tra il nuovo e il vecchio.

Occorre recuperare corporeità: in questo mondo popolato da automatismi, scrive Gargani, «abbiamo perso la *sensazione interna della parola*; abbiamo il concetto senza l’emozione, abbiamo la parola senza l’immagine»⁵³. Tutto questo si traduce in un corredo di concetti e di immagini come quella degli *accordatori* e, in generale, nella rivalutazione e del ruolo della *corrispondenza* o della *risonanza* tra noi e il mondo, che non sono altro, tornando a quanto si diceva in apertura, che il tessuto stesso del processo di formazione.

Occorre recuperare corporeità, intendendo la *funzione corporea* come fenditura che permette di produrre, deformando la camicia di forza

⁴⁹ *Ibidem*, c.n.

⁵⁰ *Ibidem*, c.n.

⁵¹ A.G. Gargani, *L’organizzazione condivisa. Comunicazione, invenzione, etica*, Guerini e Associati, Milano, 1994, pp. 51-52.

⁵² *Ibidem*.

⁵³ *Ibidem*.

della stereotipia, «possibilità accidentali e alternative [...], effetti di *stupore*, meraviglia»⁵⁴ nel corso di una vita automatica. E tutto ciò nel senso in cui *apprendere nuovi rapporti*, nuove distanze, nuovi *frame* potrà accadere solo all'interno di «una esperienza solidaristica; una esperienza sintonica, cioè nel senso che noi siamo continuamente come degli accordatori»⁵⁵, entro una concezione di un corpo come *Leib* – corpo vivo – e non solo come *Körper* – corpo meccanico: “morto” ripetitore.

Non potrà esservi nuova civilizzazione, se non verrà, ogni volta, sviluppato un «atteggiamento sintonico, la *Stimmung*, questa specie di stato interno-esterno, l'affinità, la consonanza»⁵⁶. Risiede forse in questa visione olistica, cor-responsiva o proto-ecologica, il cuore del processo di apprendimento, della pratica trasformativa comune per tessere nuovi abiti, per *costruire* nuova civilizzazione, nuove negoziazioni tra armonie e disarmonie. Dobbiamo essere *come degli accordatori*: assumere eticamente la tensione storica tra continuo e discontinuo che va a *complicare l'estensione* della nostra condotta, ad articolare e complessificare il processo verso “il nuovo”.

Dobbiamo essere come dei risuonatori: strumenti della storia che mettono in risonanza le forme stabili, che sollecitano sin nelle “fondamenta” l'intero nostro essere. È così che noi

sperimentiamo la grandezza del nostro tempo. Si tratta di qualcosa di paragonabile a un soprassalto di sequenze armoniche, come direbbero i teorici della nuova musica, in cui ciascun particolare accordo trova il proprio spazio e la propria puntualizzazione, senza essere sacrificato alla dispotica predominanza della sequenza tonale. È la situazione in cui ciascun particolare vive la sua connessione con tutti gli altri movimenti di pensiero al di fuori della predestinazione teologica di una scena intellettuale privilegiata. Bisognerà cercare tale connessione diversamente dal modo in cui la perseguiva la tradizione classica; non in uno scenario fittizio della nostra mente, ma nella condotta dei nostri atti, nelle pratiche delle nostre costruzioni.⁵⁷

igor.pelgreffi@univr.it

⁵⁴ Ivi, p. 67.

⁵⁵ Ivi, p. 63.

⁵⁶ Ivi, p. 93.

⁵⁷ A.G. Gargani, *Crisi della ragione* cit., p. 42.

GIULIA GANDOLFI

*Riconoscimento non-umano e lotta inter-classe.
Ripensare la modernità da Comte al femminismo*

La *Fenomenologia dello Spirito* è una fenomenologia dello spirito patriarcale, incarnazione della divinità monoteista nel tempo. La donna vi appare come immagine il cui livello significante è un'ipotesi di altri.

C. Lonzi, *Sputiamo su Hegel*, p. 29

Introduzione: una lotta, molte lotte, un solo modello dualistico-gerarchico

Interrogarsi sulla modernità dopo la crisi sanitaria del Covid-19, in presenza di una spaventosa emergenza climatica e circa 60 conflitti aperti nel mondo, di cui due, quello russo-ucraino e quello israeliano-palestinese, vissuti in diretta grazie a telegiornali e radio, significa oggi riflettere sul capitalismo e avere a che fare con due macro interpretazioni della condizione attuale dell'occidente: da un lato quella che potremmo definire la teoria "anti-moderna" e quella "iper-moderna". Se nella prima schiera vi sono teorie oramai fortemente consolidate nella tradizione di pensiero occidentale, come il *post-human*, la *deep ecology*, le teorie filosofiche politiche che partono da Leo Strauss, come il pensiero di Carl Schmitt, Eric Voegelin. Nella seconda invece in maniera tradizionale si è sempre visto l'opera di Cartesio come iniziatore di un razionalismo sinonimo di modernità, ma lo stesso carattere si ritrova anche nelle opere dei positivisti¹ e di Immanuel Kant. Ci limitiamo qui a sottolineare come né uno, né l'altro modello siano garanzia di una filosofia capace di trovare alternative al modello capitalista in ambito produttivo, sociale e conoscitivo. Solo per citare un esempio fondamentale a tale riguardo, si può ricordare

¹ In particolare, faccio riferimento a E. Littré, *La science au point de vue philosophique*, Didier, Parigi, 1873; E. Littré, *Médecine et médecins*, Didier, Parigi, 1872; E. Littré, C. Robin, *Dictionnaire de médecine, chirurgie, pharmacie, de l'art vétérinaire et des sciences qui s'y rapportent*, Baillière, Parigi, 1873; A. Comte, *Cours de Philosophie positive*, vol. 3, Baillière, Parigi, 1869.

come l'anti-liberalismo non si sia sempre dimostrato un buon antidoto all'egemonia capitalista, producendo anzi modelli reazionari e conservatori che hanno poi finito per alimentare il paradigma capitalista. Si tratta allora visto i numerosi tentativi di considerare la questione della modernità, che hanno percorso anche vie alternative alle due maggiori citate² di considerare quale sia il carattere essenziale della modernità contro cui volgere una critica senza rischiare di cadere in teorie conservatrici, reazionarie, scioviniste, iper-relativiste o antropocentriche.

La tesi fondamentale cercherò di sviluppare è la seguente: il paradigma moderno ha una delle sue più importanti radici, nell'idea di rappresentazione e riconoscimento. Con ciò si intende che per essere parte del progresso e dunque aver un ruolo nel cambiamento della società, si deve poter essere riconosciuti come agenti storici, o detto in altri termini, bisogna essere riconosciuti razionalmente come elementi che hanno preso parte al progresso storico. Io sostengo che dietro questa idea di riconoscimento e di rappresentazione si possano trovare le radici dell'esclusione. Questa esclusione viene agita attraverso 1. la reificazione del soggetto, ossia la sua riduzione a oggetto privo di agency, (si pensi all'idea della donna come essere irrazionale poiché paragonata alla Natura) 2. la frammentazione del soggetto, ossia il non riconoscere la molteplicità di identità che formano ogni soggetto vivente (si pensi all'idea di minorità gerarchica: il soggetto in lotta è considerato per *una* delle sue caratteristiche minoritarie, l'essere donna oppure l'essere nero, oppure l'essere una persona trans, ma non tutte insieme).

Questo scritto non fa altro che condividere lo stesso stupore di Carla Lonzi, messo nero su bianco nel novembre del 1970 in *Sputiamo su Hegel*, quando scriveva: «la totalità delle femministe italiane dava più credito alla lotta di classe che alla loro stessa oppressione»³. Trasponendo ad oggi questa idea si può affermare che: dove ancora vi è lotta di classe, sebbene ad oggi bisognerebbe porsi il problema di comprendere in che modo ci sia lotta, essa è dominante nei confronti delle altre lotte. Ciò che sostengo è che nei movimenti di lotta di sinistra la maggior parte di essi

² Si veda ad esempio, F. Fanon, *Pelle nera, maschere bianche*, ETS, Pisa, 1966; M. Merleau-Ponty, *La natura*, Raffaello Cortina editore, Milano, 1996; B. Latour, *Non siamo mai stati moderni*, Elèuthera, Milano, 2015.

³ C. Lonzi, *Sputiamo su Hegel e altri scritti* (1982), La tartaruga, Milano, 2023, p. 8.

non sente ancora tutte le lotte (come ad esempio quella animale, quella queer) come facenti parte integrante e imprescindibili della lotta *tout-court*. Ciò avviene in quanto si considera la lotta ancora come sola lotta di classe. Con ciò non intendo sostenere che il concetto di classe non si sia esteso ai gruppi minoritari. Inoltre, anche dove questo avvenga, sostengo che si tratti di una nuova riduzione, quella di far ricadere tutto in un univoco concetto di classe “omogeneo”, che deve essere evitata. In altre parole, se il discorso fatto da Lonzi quasi cinquanta anni fa ad oggi può essere almeno in parte smentito, considerando come la lotta femminista sia fondamentale come lotta sociale, ciò non toglie che vi sia ancora una gerarchia di lotte: tanto quella transfemminista, come quella decoloniale, quella queer e quella animale sono a mio parere ancora sentite come ancillari rispetto alla lotta di classe.

Questo saggio considera invece che tutte queste lotte siano in maniera indissolubile parte di lotta e come la lotta di classe non possa essere incisiva se non è una lotta *tout-court* che include tutte le lotte sopra citate e dunque, si tratti di una lotta coordinata di tutte le identità e non solo di una lotta dominante per classe. Si deve considerare come l’attuazione di un tale modello possa avvenire in due modi differenti: il primo considera la lotta come unica e sola e tutti i modi di lotta devono convergere in un’unica azione, il secondo invece vede una molteplicità di lotte possibili che convergono invece nel loro fine ultimo. In entrambi i casi non vi deve essere una gerarchia di lotte parità e un coordinamento.

L’ampliamento della lotta come modello ecofemminista

Proprio sul punto fondamentale della lotta come internamente egualitaria e coordinata, l’idea proposta da Val Plumwood che vede lo sviluppo di teorie femministe che riguardano la costruzione sociale del corpo, il degrado ambientale, l’etnocentrismo, il neocolonialismo e la caduta del socialismo mi pare muovere in questa direzione. Il punto fondamentale della teoria proposta da Val Plumwood in *Feminism and the Mastery of Nature*⁴ è la critica al modello gerarchico e dualista. Ciò significa che il modello moderno occidentale che trova le sue radici secondo

⁴ V. Plumwood, *Feminism and the Mastery of Nature*, Routledge, Londra-New York, 1993.

Plumwood nella filosofia platonica delle idee, si costruisce e si fortifica attraverso la costituzione di dualismi, come ad esempio umano-animale, uomo-donna, maschile-femminile, natura-cultura, umano-macchina. Questi dualismi portano da un lato ad una interpretazione binaria del reale e dall'altra ad una disgregazione delle controparti del soggetto universale. La frammentazione di quest'ultimo è solamente illusorio i quanto esso continua nella pratica a rimanere sempre un elemento univoco e unito⁵. Leggendo l'introduzione scritta da Teresa Brennan al libro di Plumwood si trova una critica alla frammentazione e alla gerarchizzazione delle lotte che chiarisce questo punto: «Mentre le intuizioni femministe sulla modernità e postmodernità sono diventate sempre più sofisticate, si sono anche allontanate dalla realpolitik che ha reso il femminismo una forza in prima istanza. Questa distanza è evidente in tre divisioni crescenti». Teresa Brennan elenca le prime due divisioni, pregnanti e fondamentali per la mia trattazione, scrivendo: «Una è una divisione evidente tra la teoria femminista e la cultura popolare e politica femminista. Un'altra divisione è quella tra il femminismo e altri movimenti sociali. Naturalmente, questa seconda divisione non è nuova, ma è stata esacerbata dalla questione se gli approfondimenti teorici del femminismo possano essere utilizzati per analizzare i conflitti attuali che si estendono oltre il campo "proprio" del femminismo»⁶. Brennan evidenzia anche quale è il comune "antagonista", e scrive: «Nella teoria postmoderna che ha contribuito a costruire, il soggetto universale maschio bianco di classe media ha dovuto rinunciare al suo diritto di parlare per tutti. Con la stessa logica teorica, ha anche stipulato una polizza assicurativa filosofica contro qualsiasi voce che unisca i diversi movimenti che si oppongono a lui, il che significa che il suo potere persiste de facto, se non *de jure*»⁷. In questa prospettiva, l'ecofemminismo auspica che tutte le *alterità* al soggetto universale partecipino in maniera coordinata alla sua opposizione, sebbene, come dice Brennan «Attualmente, [1993] non ci sono mezzi teorici, eccetto per i sentimenti nobili e la buona volontà, che permettano al femminismo di allearsi con altri movimenti sociali che si oppongono alle reti di pote-

⁵ Ritornero su questo punto parlando di *multidimensionalità* del soggetto nel paragrafo dedicato al femminismo decoloniale.

⁶ T. Brennan, *Prefaces*, in V. Plumwood, *Feminism and the Mastery of Nature*, p. VIII (tr. mia).

⁷ *Ibidem* (tr. mia).

re che sostengono il soggetto universale maschile bianco»⁸. L'obiettivo di questo scritto è dunque mettere in discussione tutta la serie di *alterità* al soggetto universale e pensare la modernità a partire dai suoi modelli di esclusione. Questa riflessione parte però dalla necessità di riconoscere una esclusione interna alle figure alternative al soggetto universale, riflettendo su come una lotta al soggetto universale sia sinonimo di una lotta contro il modello dominante capitalista che deve forzatamente coordinare tutti i soggetti minoritari.

In questa sede tenterò inizialmente di identificare in che modo un pensiero moderno sia un pensiero sulla storia e a tale fine non prenderò in considerazione l'idealismo di Hegel, sebbene esso sia l'esempio più emblematico a mio parere, ma la meno considerata teoria di Auguste Comte riguardo questo punto. L'obiettivo è dimostrare come una sistematica riflessione sull'avanzare dello spirito può portare, come nel caso di Comte a considerare la partecipazione al progresso e alla storia come un elemento riconoscibile in modo razionale. In tal senso analizzare la teoria sociale di Comte permette di considerare come il ruolo dello Spirito/Intelligenza nella società sia un elemento che possa esser conosciuto razionalmente così come il suo avanzare e con ciò sostengo che questa pretesa razionalità necessaria al riconoscimento degli agenti storici e sociali, sia propedeutica al mantenimento del paradigma capitalista. Dopo aver considerato questa tesi, prenderò in esame teorie che non si definiscono anti-moderne ma piuttosto anti-capitaliste e che piuttosto che criticare il paradigma moderno nella sua ontologia ne criticano il legame con il capitalismo. Prenderò in particolare considerazione le teorie femministe decoloniali come esempio, ma potrebbero ugualmente essere considerate le teorie ecofemministe come le già citate teorie di V. Plumwood. Queste teorie femministe decoloniali infatti, criticano la connessione che la modernità ha instaurato con il capitalismo e l'esclusione di tutto ciò che non può essere riferito a tale relazione. Cercherò di mostrare come in una teoria della storia positiva, come quella comtiana, ciò che non è propedeutico al mantenimento del paradigma capitalista viene identificato come "fuori dalla storia" o come "non avente storia", ossia come quell'elemento non prenda parte all'evoluzione dello Spirito. Il mio obiettivo è dimostrare come l'idea di modernità occidentale sia

⁸ *Ibidem* (tr. mia).

costituita su una narrazione che pone *l'alterità* sotto forma di dualismo e di esclusione e come tale esclusione sia stata incorporata dalla lotta di classe. Ciò accade infatti, tanto nel rapporto soggetto maggioritario-soggetto minoritario (quello che possiamo identificare come padrone-proletariato), tanto quanto all'interno della lotta tra gli stessi gruppi minoritari, che spesso instaurano nuove gerarchie minoritarie-maggioritarie riformando lo stesso modello dualistico-gerarchico a cui si oppongono nella lotta al paradigma capitalista.

Quale modernità? La produzione di un modello lineare di produzione di coscienza come fondamento del paradigma moderno

In maniera preliminare, per un'analisi sistematica della modernità nel suo rapporto con il capitalismo si dovrebbe procedere da un'analisi delle caratteristiche della modernità che supportano il capitale in tutte le sue declinazioni dalla storia. In questo breve testo mi limiterò a prendere in considerazione una: l'idea di progressività della storia e la rappresentazione dei suoi protagonisti, facendo in particolare riferimento all'opera comtiana. Il formarsi dell'idea di storia della modernità occidentale è, infatti, una delle molteplici caratteristiche verso cui ci si potrebbe rivolgere, ma è ad oggi, a mio parere una delle più esemplificative e capace di raccogliere teorie interdisciplinari nella sua analisi.

Se si deve individuare un momento per cominciare l'analisi si può sostenere che il XVIII secolo sia emblematico, sebbene esso non sia il primo momento di apparizione di una cosiddetta filosofia della storia del progresso. Nel corso del XVIII secolo, infatti, si assistette all'avanzare dell'ipotesi secondo la quale le società si differenziavano in base a particolari espressioni di vita intellettuale, religiosa ed estetica. Tuttavia, questa epoca non negò l'esistenza di criteri universali, ritenuti validi per ogni contesto culturale. Si può quindi sostenere che una riflessione sulla storia sia compresente alla più tradizionale riflessione sui limiti e sul funzionamento della ragione, portata avanti da Cartesio, Kant e gli illuministi. Come sosterrò nei prossimi paragrafi queste due idee arrivano in Comte a fondersi producendo l'interesse dell'autore nel trovare i modelli razionali per conoscere il progresso storico. L'idea motrice del XVIII secolo a cui faccio riferimento può essere riassunta come segue: la mente umana è sog-

getta a mutamenti storici e tali trasformazioni sono da considerarsi le più significative per comprendere l'evoluzione della società. Hegel, nella sua introduzione alla *Filosofia della Natura*, sottolinea che lo sviluppo umano [*Bildung*] può essere inteso come un processo di differenziazione nelle categorie di pensiero. Egli afferma che tutte le rivoluzioni, sia nel campo delle scienze sia nella storia umana, sono frutto della trasformazione delle categorie attraverso cui lo Spirito [*Geist*] persegue la propria comprensione e autoconsapevolezza, giungendo a una conoscenza più profonda e integrata di sé⁹. Lasciando ora da parte questa tesi hegeliana, che sarà invece fondamentale per una rimessa in questione della modernità in epoca contemporanea, mi concentrerò sulla tesi comtiana come una delle possibili riflessioni sulla storia. In maniera molto preliminare si può sostenere che le tesi comtiane siano solo uno dei modi che una riflessione sulla storia ha articolato. Lo storicismo si articola in due correnti principali: da un lato ci sono pensatori che sebbene considerino in maniera eterogenea il rapporto tra filosofia della storia e ontologia ritengono che le diverse forme di coscienza possano confluire in un'unica narrazione storica, come ad esempio Hegel, Marx e i pensatori della scuola di Francoforte, in particolare Habermas; dall'altro lato, figure come Nietzsche, Foucault e Canguilhem tanto per citarne alcuni, sostengono che ogni forma di coscienza è unica nel suo genere e priva di un fine evolutivo progressivo comune (ossia non vi sia una visione teleologica possibile).

L'idea che prendo in considerazione in questo scritto è in particolare quella del progresso storico che si muove per sviluppo dello Spirito. Questa idea non tende solo a considerare la razionalità come un prodotto del progresso dello spirito ma da essa dipende anche in ambito hegel-marxista il riconoscimento degli elementi di lotta. Sostengo che questo tipo di riconoscimento non sia solo il frutto di una filosofia della storia che deriva da interpretazioni e mal interpretazioni della filosofia hegeliana ma i prodromi si possono trovare anche nella filosofia di Comte. In particolare mi riferisco al riconoscimento come riconoscimento di una condizione minoritaria che deve essere riconosciuta e rappresentabile nella storia per poter divenire parte della lotta. Ogni elemento, dunque, per essere riconosciuto come elemento di lotta deve essere riconoscibile come ele-

⁹ G.W.F. Hegel, *Enzyklopaedie der Philosophischen Wissenschaften*, Suhrkamp, Frankfurt a.M., 1971, par. 246.

mento facente parte del progresso dello Spirito. Proprio in vista di questo prenderò in considerazione la dottrina di Comte, in quanto essa è esemplificativa di come ogni elemento sociale debba essere parte del progresso storico dello Spirito/Intelligenza per poter essere considerato come agente sociale. Sebbene Comte e in più generale il positivismo sia per molto tempo apparso come alternativa all'idealismo tedesco di Hegel, sostengo che in questa visione del ruolo storico del riconoscimento i due pensieri si incontrino. Ad oggi all'idea di riconoscimento moderno si aggiunge un problema di carattere giuridico legislativo che trova nella stessa matrice, la razionalità, la sua causa.

Riconoscimento teoretico, riconoscimento pragmatico

Focalizziamoci ora sul problema che ho citato in precedenza: il non riconoscimento come elemento storico e dunque in maniera correlata il non-riconoscimento come attore politico. Il caso del mancato riconoscimento del ruolo del non-umano è esemplificativo. Uno dei testi fondamentali che approcciano questo problema, da una prospettiva animalista, è sicuramente *Liberazione Animale* di P. Singer¹⁰. La tesi proposta da Singer nel testo è la seguente: la sofferenza animale e il sopruso del non-umano è mantenuto in molteplici ambienti, dalla ricerca medica al mercato alimentare per interessi economici ossia per mantenere lo *status quo* nel paradigma capitalista. Dall'opera di Singer emerge una critica fondamentale nei confronti dell'interpretazione kantiana della moralità e del suo legame con la razionalità. Nella *Critica della Ragion Pratica* e nella *Metafisica dei costumi*¹¹ Kant concepisce la moralità come un accordo volontario fra esseri dotati di ragione. Solamente gli esseri razionali possono accordarsi al fine di salvaguardare la libertà individuale *in primis* (e collettiva *in secundis*). In maniera forse troppo schematica possiamo sostenere che seguendo il filone del razionalismo già promosso da Cartesio, anche per Kant è la Ragione che guida la Morale, altrimenti detto, senza ragione non vi può essere morale. Ciò significa che per essere considerati soggetti morali e quindi meritevoli di tutela morale, si deve posse-

¹⁰ P. Singer, *Animal Liberation*, Harper Collins, New York, 1975.

¹¹ I. Kant, *Die Metaphysik der Sitten*, in: *Gesammelte Schriften*, Königliche Preussische Akademie der Wissenschaften, Berlin, 1902.

dere la capacità di rispettare le norme sociali, ossia essere in grado di agire almeno in potenza razionalmente e moralmente. Questa correlazione tra razionalità e moralità è pregnante nel paradigma moderno occidentale. Non sorprende quindi, che nella società occidentale contemporanea una tutela morale passi in primo luogo per una tutela legale, che è in ultima istanza un modello razionalizzante. Non a caso in sede UNESCO, una delle più urgenti discussioni riguarda trovare nuove metodologie per far riconoscere il patrimonio culturale immateriale, come ad esempio quello di tradizioni culinarie, religiose, folkloristiche nei paesi (come ad esempio l'Italia) in cui la giurisdizione sulla tutela del patrimonio culturale si applica solamente alla materialità. In egual modo si può pensare alla salvaguardia morale dei diritti: un esempio che si può citare in ambito italiano è il DDL Zan, proposto in Camera nel 2020 che non ottenne, poi, la definitiva approvazione dal Senato. Il DDL aveva come oggetto misure di prevenzione e contrasto della discriminazione e della violenza per motivi fondati sul sesso, sul genere, sull'orientamento sessuale, sull'identità di genere e sulla disabilità¹². Sebbene il codice penale all'articolo 604-*bis* e ter già punisca chi compia reati di propaganda e istigazione a delinquere per motivi di discriminazione razziale, etnica e religiosa o chi agevoli l'attività di organizzazioni e associazioni che hanno i medesimi scopi e finalità, ciò non è esplicitamente sancito per discriminazioni sul sesso, sul genere, sull'orientamento sessuale, sull'identità di genere o sulla disabilità. Il DDL Zan estendendo la cosiddetta legge Mancino, che punisce con il carcere proprio queste tipologie di reato, mira a rendere esplicito in cosa consista discriminare e fare violenza per motivi legati al sesso, sul genere, sull'orientamento sessuale, sull'identità di genere o sulla disabilità e non solamente etnici o religiosi. Se infatti per questi ultimi vi è una tutela legale chiara (prendiamo il caso ad esempio di qualcuno che decide di urlare in piazza di picchiare un uomo perché cattolico, chi lo fa verrà inquisito), ciò non accade per i motivi proposti nel DDL Zan. In questo si dimostra come una lacuna giuridica sia anche una lacuna morale. Posta questa fondamentale correlazione comune nell'ambito occidentale tra ambito morale e ambito legale, è ancora più chiaro come la tesi che entità prive di ragione, come gli animali, sarebbero escluse dall'ambito della moralità e, pertanto, prive di diritti. Tornando alla teoria di Peter

¹² <https://www.senato.it/leg/18/BGT/Schede/FascicoloSchedeDDL/ebook/53457.pdf>.

Singer, essa contesta l'idea che la ragione sia l'unico criterio per stabilire chi sia destinatario di considerazioni morali. Pur riconoscendo, come Kant, che solo gli esseri ragionevoli possano agire moralmente, Singer sostiene che la società attribuisce valore morale anche a individui incapaci di ragionare, come i malati mentali cronici o i neonati. Sebbene questi non godano degli stessi diritti degli adulti mentalmente sani, possiedono una dignità umana che comporta determinati diritti e una protezione dal dolore e dalla morte. Al contrario, gli animali, non avendo dignità, possono subire legalmente dolore e morte. Singer sostiene che la discriminazione nei confronti degli animali, ossia l'idea specista, si basa sulla convinzione che negli umani il "cerchio interno", ossia le caratteristiche differenziali ma comuni a tutti gli umani, come ad esempio l'orientamento sessuale, il sesso, la nazionalità, la razza, abbia una superiorità sul "cerchio esterno", ossia sulle caratteristiche non comuni agli umani, giustificando così discriminazione e maltrattamento¹³. Se il discorso di Singer è fondamentale per riconoscere disuguaglianze tra umani e non-umani, il suo modello di gerarchia appena citato può essere rivisto alla luce delle odierne teorie femministe per ripensare il problema della rappresentazione di genere. In altre parole, come già sostenuto da Carolyn Merchant in *La morte della natura*¹⁴, non è solo il non-umano ad essere posto in condizione di inferiorità nei confronti dell'uomo, ma lo è stato e continua ad esserlo anche la donna. L'idea di Merchant è quella di un sillogismo tra natura e femminile che vede nella natura tratti di "madre", di "genitrice" che deve essere controllata dall'uomo, così come lo deve essere la donna e le sue caratteristiche irrazionali. Merchant afferma che l'ascesa del pensiero scientifico, della filosofia meccanicistica e dell'approccio empirico di figure come Bacone e Cartesio, ha portato a una concettualizzazione della natura come macchina e dunque ad una gestione di essa attraverso metodi razionali e meccanicistici. Seguendo l'idea di Merchant si può dunque ben comprendere come la razionalità sia sinonimo da un lato di distinzione dalla natura (distinzione della *Res Cogitans*, l'uomo, dalla *Res Exstensa*, la natura-donna) e dall'altro dal femminile. L'idea del femminile come irrazionale è al contempo imposto, dalla controparte maschile,

¹³ P. Singer, *Animal Liberation*, pp. 195-210.

¹⁴ C. Merchant, *La morte della natura: le donne, l'ecologia e la rivoluzione scientifica*, Garzanti, Milano, 1988.

e introiettato dalla parte femminile stessa. Si pensi allo studio di Ernesto De Martino sul tarantismo¹⁵, fenomeno che in Salento fungeva da valvola di sfogo per le angosce personali e sociali, in particolare per le donne, che possedute a seguito di una puntura di un ragno, mostravano sintomi come convulsioni, crisi di pianto, riso incontrollabile e una forte necessità di ballare per ore, mostrando segni di irrazionalità. Considerando il dualismo razionale-irrazionale cercherò di analizzare come la modernità abbia su questo dualismo fondato un modello di filosofia della storia che vede nel riconoscimento razionale la possibilità di essere soggetti del progresso storico.

Il modello positivista di A. Comte come filosofia della Storia dello Spirito

Se il modello hegeliano proposto nella *Fenomenologia dello Spirito*, è un chiaro modello di come il riconoscimento di una condizione di minorità passi attraverso il divenire soggetto e dunque del suo riconoscimento come parte della storia, ugualmente il modello di Comte restituisce in maniera chiara ciò che ho definito come caratteristico del paradigma moderno, ossia il riconoscimento di essere parte della storia. Lungi qui da voler confrontare le due filosofie o sostenere che Comte abbia avuto un influsso sull'idealismo hegeliano come ha magistralmente fatto F. Hayek¹⁶ o fare un paragone puntuale delle loro filosofie della storia e dalla scienza come fatto da E. Meyerson¹⁷. Mi limiterò, invece, a sostenere che sebbene con presupposti molto differenti i due autori arrivano a formulare una filosofia della storia che porta alla stessa condizione moderna: il riconoscimento di un soggetto come parte dell'azione politica dipende dall'avanzamento dello Spirito di quell'epoca. Se in questo luogo ho scelto di considerare la teoria di Comte è perché trovo che sebbene con presupposti molto differenti, essa contenga lo stesso limite della teoria hegeliana, poi adottata da alcune tradizioni marxiste, come strumento escludente¹⁸. In questo senso non concordo con il modo alquanto ridut-

¹⁵ E. De Martino, *La terra del rimorso*, il Saggiatore, Milano, 2009.

¹⁶ F.A. Hayek, *L'influsso comune di Comte e di Hegel sul pensiero delle scienze sociali*, in «Il politico», 16, n. 2/1951, pp. 137-56.

¹⁷ E. Meyerson, *L'explication dans les sciences*, vol. 2, Payot, Parigi, 1927, pp. 122-138.

¹⁸ Non penso sia un caso che l'autore di riferimento e di incontro per molti marxisti, e per Marx stes-

tivo di contrapporre il pensiero positivista francese, pensato come carico di revisionismo e reazionario, all'idealismo tedesco che invece conteneva al suo interno la logica della rivoluzione, riproponendo ante-litteram una divisione dell'Europa più ideologica che teorica. Questo rifiuto deriva dalla convinzione che Comte sia stato frequentemente interpretato con scarsa attenzione, riducendolo a un filosofo che ha trasformato il positivismo in un bastione di un'interpretazione metafisica della vita. In questa visione, Comte avrebbe considerato le leggi fondamentali dell'esistenza come strutture ontologiche che definiscono e modellano l'essenza metafisica dell'uomo nel lungo corso del tempo, posizionandole al di fuori della sfera sociale e politica¹⁹. Questa lettura può essere facilmente smentita se si considera la teoria della conoscenza di Comte e quella sociologica, ossia l'obiettivo comtiano di distinguere nettamente il piano scientifico da quello sociale²⁰. Da questa fondamentale distinzione deriva in Comte il ruolo della sociologia, scienza che deve ancora pervenire al suo stadio positivo, il cui compito è quello di trovare interpretazioni ai modelli sviluppo di sviluppo della scienza, ossia essa ha il compito di trovare una forma di responsabilità politica allo sviluppo tecnico, scientifico e industriale dell'epoca²¹. Lungi dall'essere una sociologia apologetica e giustificazionista, quella di Comte è una sociologia che divideva sostanzialmente lo studio della società e lo studio della natura e aveva come obiettivo quello di indirizzare la costituzione di una società – e non giustificare le azioni come “positive” in base a leggi oggettive di natura. In altre parole Comte come dimostra Kramer-Marietti non ha mai voluto sostenere che la scienza avrebbe portato ad un acritica approvazione dei fatti considerandoli come risultato di leggi metafisiche e portando alla negazione della libertà politica²², tanto che Comte scrive: «È vero che, per tutti i fenomeni, l'ordine naturale è invariabile nelle sue disposizioni principa-

so, sia Feuerbach che nelle sue opere è riuscito a unire la tradizione positivista con quella hegeliana. Per una maggiore analisi di questo punto si veda Hayek nota 15.

¹⁹ Questo è il caso della lettura fornita da Émile Littré a Comte nell'opera *Auguste Comte et la philosophie positive*, (Hachette, Parigi, 1863) di Pierre Lafitte in *Cours philosophique sur l'histoire générale de l'humanité. Discours d'ouverture* (Victor Dalmont et Dunod, Parigi, 1859), ed in tempi più recenti da Herbert Marcuse in *Reason and Revolution* (Routledge, Londra, 1941).

²⁰ A. Comte, *Cours de philosophie positive*, vol. 1, Rouen Frères, Parigi, 1830, pp. 110-115.

²¹ A. Comte, *Cours de philosophie positive*, vol. 2, Bachelier, Parigi, 1835, pp. 567-577.

²² A. Kremer-Marietti, *L'anthropologie positiviste d'Auguste Comte*, Librairie H. Champion, Parigi, 1980.

li; tuttavia, per quasi tutti i fenomeni, ad eccezione di quelli celesti, le sue disposizioni secondarie sono tanto più soggette a modifiche quanto più si ha a che fare con effetti più complessi»²³. I fenomeni modificabili sono proprio quelli sociali, e proprio in questo ambito, è necessario secondo Comte un intervento. In questo senso la sociologia deve considerare la storia dello Spirito, ossia l'avanzamento della conoscenza dell'umanità.

Il punto fondamentale della filosofia di Comte che desidero sottolineare in quanto così pregnante per il paradigma moderno, è proprio come il suo positivismo non porta ad un giustificazionismo della realtà attraverso leggi metafisiche, ma al contrario esso implichi un certo *costruttivismo*. Sostengo che in Comte questo costruttivismo possa portare a sostenere che le leggi valide in una società dipendano dal contesto storico e politico in cui essa si trova. Sebbene è vero che quelle leggi, fortemente mutevoli, sono poi considerate alla luce di un sistema positivo che consente di formare un quadro dello Spirito o dell'Intelligenza, questo è solamente secondario²⁴. L'intellettualismo di Comte colpisce però la sfera politica: tutti i sistemi storico-sociali sono connessi alle idee dominanti. L'intelligenza (Spirito) è caratterizzata dai suoi sviluppi intellettuali, da un lato, e dall'altro, non può essere pienamente compresa senza far riferimento alla sua dimensione storica. In questo la legge dei tre stati dimostra come la classificazione delle scienze è inseparabile dal processo stesso. Con ciò intendo sottolineare che lo Spirito umano secondo Comte segue nello sviluppo della conoscenza e dell'arte un cammino determinato che trascende le forze intellettuali individuali e dipende dalla maturazione storica e sociale di quella società. È la condizione storica e sociale che permette alle scienze di svilupparsi secondo le leggi metafisiche. Similmente accade nel progresso politico: il graduale dispiegamento delle inclinazioni (o disposizioni innate) dell'umanità dipende dalla maturità del momento storico²⁵. Da qui dipende la possibilità di essere riconosciuti come agenti sociali in un determinato contesto storico. Nel *Cours* Comte è chiaro: le azioni umane hanno un duplice condizionamento – biologico e storico-sociale. L'azione collettiva, ossia l'azione politica, è ciò che permette i modi e i tempi dell'avanzamento: sebbene

²³ A. Comte, *Système de politique positive* (1851), vol. 1, Otto Zeller, Osnabrück, 1967, p. 55.

²⁴ A. Comte, *Cours de philosophie positive* cit., vol 1, p. 67.

²⁵ A. Comte, *Cours de philosophie positive*, vol 4, Bachelier, Parigi, 1839, pp. 370-375.

l'azione politica non possa contrastare il progresso, può dettarne i tempi e i modi di sviluppo²⁶. Ciò che notiamo è che, tanto per Comte quanto per Hegel, l'obiettivo primario di ogni indagine sociologica dovrebbe essere quello di elaborare una storia universale dell'intera umanità, interpretata come un modello dello sviluppo dell'umanità secondo leggi identificabili. Come dimostra Meyerson²⁷ le leggi a cui sia Comte che Hegel fanno riferimento, benché Comte le definisca "leggi naturali" e Hegel le consideri principi metafisici, riguardano in primo luogo le leggi dello sviluppo della mente umana e della conoscenza. Entrambi sostengono che le individualità coinvolte nel progresso siano capaci di cogliere il piano complessivo (Spirito o l'Intelligenza). È questa sequenza necessaria di fasi evolutive della mente umana e dello Spirito a determinare la successiva evoluzione di diverse civiltà e sistemi sociali; ed è ugualmente questa sequenza a sancire ciò che è parte o è escluso sul piano sociale dal progresso storico e dunque sia o non sia agente sociale di tale progresso. Si giunge dunque al punto focale: se è vero come ho sostenuto che Comte non applichi un giustificazionismo metafisico del reale, ciò non toglie che egli non produca, un forte determinismo storico ed intellettualismo. Con ciò intendo dire che ogni sviluppo storico è comprensibile (razionale) e dunque solo le forze che possono essere pienamente intelleggibili e riconoscibili hanno influenzato il corso della storia. Per concludere questa parentesi comtiana sostengo come fatto da altri²⁸ che l'influenza di Comte nel produrre il paradigma moderno del riconoscimento storico come avanzamento sociale sia forte. Comte ha contribuito a produrre l'idea, grazie alla legge dei tre stadi, che ciò che non è parte del progresso razionale della storia non può essere riconosciuto come agente sociale di essa. Poiché solo ciò che è razionalmente riconoscibile può intendersi come in grado di prendere parte allo sviluppo storico (con i limiti al determinismo che ho già citato), allora secondo Comte: 1. ciò che non è razionalmente conoscibile non può esserne parte dell'avanzamento storico; 2. da ciò deriva l'idea che solamente il riconoscimento permette di essere soggetto

²⁶ Ivi, p. 325.

²⁷ E. Meyerson, *L'explication dans les sciences* cit.

²⁸ Si veda ad esempio A. Fouillée, *Le mouvement positiviste*, Alcan, Parigi, 1896, pp. 268-366; E. Meyerson, *L'explication dans les sciences* cit.; T. Wittaker, *Reason: A Philosophical Essay with Historical Illustrations*, Cambridge University Press, Cambridge, 1934, pp. 7-9.

e dunque agente sociale. Ciò che non è riconosciuto non è parte dell'avanzamento storico in quanto non è pensabile razionalmente.²⁹

Questo lascito è da intendersi come fondamento dell'idea moderna di non-riconoscimento come assenza di "agency" politica riservata nel tempo ai gruppi minoritari, siano essi le donne, i colonizzati o gli animali.

Nella prossima sezione cercherò di comprendere come l'assenza di soggettività dei gruppi minoritari e la loro esclusione dal progresso storico possa aver modificato la percezione del gruppo escluso (donne, colonizzati e non-umani, come ad esempio piante e animali) all'interno della lotta al capitale ma non ha modificato il modello di esclusione.

Un modello alternativo di collettività della lotta: la proposta femminista

Riprendendo la già citata tesi di Carolyn Merchant secondo la quale a partire dall'età moderna il femminile è stato sinonimo di "Natura", si deve concepire come in questo contesto, la definizione di "Natura" implichi una percezione di passività, ossia una assenza di azione e di soggettività. Queste ultime caratteristiche sono invece riservate a quello che è stato definito come soggetto universale ossia il soggetto di sesso maschile, cisgender, eterosessuale, imprenditore o produttore di ricchezze conformi al paradigma capitalista e di razza bianca. L'alternativa a questa figura è un elemento passivo che spesso viene identificato con una "Natura" sinonimo di un ambiente inteso come un insieme di elementi di sottofondo su cui la ragione del soggetto universale può imporre la sua azione³⁰. Come sottolineato da V. Pluwood, da François Vergès³¹ così come da Vandana Shiva e Maria Mies³² è il non-soggetto universale che viene ridotto al concetto di natura (e con ciò mi riferisco ai soggetti non-occidentali, i non-bianchi, i non-uomini, non-eterosessuali, non-umani tra gli altri). È proprio considerando come il soggetto universale abbia costituito una molteplicità di *alterità*

²⁹ Faccio in patibolare riferimento alla teoria del riconoscimento come proposto sia da pensatori che hanno portato avanti la teoria critica della scuola di Francoforte, sia di pensatrici marxiste, si veda ad esempio A. Honneth e N. Frazer, *Redistribuzione o riconoscimento?*, Meltemi, Milano, 2007.

³⁰ Desidero sottolineare che questa idea di Natura ha trovato forti oppositori come G. Canguilhem, *La conoscenza della vita*, il Mulino, Bologna, 1976; M. Merleau-Ponty, *La natura* cit.; K. Goldstein, *L'organismo*, Fioriti, Roma, 2010.

³¹ F. Vergès, *Per un femminismo decoloniale*, ombre corte, Verona, 2020.

³² V. Shiva e M. Mies, *Ecofeminism*, Zed Press, Londra, 1993.

che esse non sono ad oggi sentite come anti-soggetto universale omogeneamente organizzato e connesso ma come molteplici elementi eterogenei e non coordinati né connessi tra loro. Plumwood, infatti, riconosce una complessa identità maschile che non si limita al genere o al sesso ma racchiude una serie di caratteristiche considerate come dominanti, stesse caratteristiche che hanno caratterizzato il concetto di ragione occidentale. Plumwood scrive: «Numerose teorie femministe hanno individuato una connotazione maschile nel concetto di ragione, ufficialmente considerato neutro in termini di genere. Tuttavia, la mia analisi suggerisce che non si tratta semplicemente di un'identità maschile, ma piuttosto di un'identità culturale articolata e complessa del dominatore, plasmata all'interno di un contesto caratterizzato da dominazioni di classe, razza, specie e genere. È proprio questa identità culturale che ha definito e modellato i concetti predominanti del pensiero occidentale, in particolare quelli legati alla ragione e alla natura»³³. Riconoscere una complessa identità del soggetto universale implica, per combatterlo, il riconoscimento di una complessità nelle sue *alterità*. Questo significa, come sostenuto dalle teorie femministe-decoloniali, e come mostrerò nei prossimi paragrafi, rifiutare l'idea di trattare una forma di dominazione (quella proletaria) come centrale riducendo tutte le altre a forme secondarie della stessa, le quali scompariranno una volta superata la dominazione fondamentale. Per approfondire tale riduzionismo interno alla lotta, prenderò in considerazione come la lotta decoloniale non femminista, si sia fondata per molti autori (A. Césaire, A. Cabral e F. Fanon) sullo stesso modello riduzionista ed escludente utilizzato nella lotta proletaria in opposizione proprio al soggetto assoluto.

La presenza del paradigma moderno nella lotta decoloniale: il caso della negritudine

In questa sezione, mi limiterò a citare come esempio noto del meccanismo di riduzione delle lotte alla lotta proletaria – citato da Plumwood –, l'idea di negritudine. Con ciò sostengo che lo sforzo di integrare la lotta alla lotta proletaria non è stato portato avanti solamente dai movimenti hegel-marxisti, ma anche da movimenti decoloniali e

³³ V. Plumwood, *Feminism and the Mastery of Nature* cit., p. 5.

da autori come Aimé Césaire. Egli in *Discorso sul colonialismo*³⁴ dimostra come la condizione dei colonizzati ed in particolare la negritudine (che diviene elemento esemplificativo della condizione di minorità), smette di essere una differenza di colore e razza rispetto all'uomo bianco, ma entra a far parte di una lotta globale contro il paradigma capitalista. Potremmo dire in altri termini, che la negritudine diventa classe e il colonizzato diventa proletario. Si assiste chiaramente ad un discorso apologetico della lotta proletaria al capitale quando Césaire scrive: «Questo significa, in concreto, che la salvezza dell'Europa non consiste in una semplice rivoluzione nei metodi, ma in una vera e propria rivoluzione. In quella rivoluzione che, all'angusta dittatura di una borghesia disumanizzata sostituirà, in attesa di una società senza classi, la preponderanza dell'unica classe che conserva ancora una missione autenticamente universale, poiché soffre sulla propria pelle di tutti i mali della storia, di tutti i mali universali: e cioè il proletariato»³⁵. Riprendendo la terminologia di Lukács di *Storia e Coscienza di classe*, Césaire sposa un modello Hegeliano che vede la coscienza classe come fondata su un impulso soggettivo. Tale coscienza di classe mira a ribaltare il dominio del padrone bianco contro il *negro, colonizzato e proletario*³⁶. Questo impulso soggettivo è ciò che permetterà di creare un nuovo umanesimo, che secondo Césaire non deve avere le caratteristiche occidentali ma sia a misura di un nuovo mondo³⁷. Questo modello hegeliano è comprensibilmente usato da Césaire come antidoto a quella che egli definisce come una situazione di «cosificazione»³⁸, ossia la condizione di reificazione del colonizzato prodotta dalla soppressione di qualsiasi contatto umano e relazionale. Questo «Stato d'eccezione», come definito da Césaire, è l'interruzione del divenire storico del reale. In altri termini, Césaire per parlare della situazione reificante della colonizzazione utilizza quel modello che ho identificato come modello caratteristicamente occidentale moderno: l'idea di progresso storico. La colonizzazione nel testo di Césaire è l'arresto della progressione dialettica della storia ossia del progresso del riconoscimento e dell'autoricono-

³⁴ A. Césaire, *Discorso sul colonialismo*, ombre corte, Verona, 2020.

³⁵ Ivi, p. 106.

³⁶ Ivi., p. 79.

³⁷ Ivi., p. 101.

³⁸ Ivi., p. 65.

scimento dello Spirito³⁹. La lotta in tal senso è l'istituzione di una nuova storia alternativa a quella bianca, occidentale e borghese fatta dal proletariato di cui il *colonizzato-negro* fa parte.

A questo punto la questione che sorge è: vi è un modello alternativo per affrancare la condizione del minoritario che non riutilizzi lo stesso lessico e la stessa logica della modernità razionale? Riecheggiando la domanda che Foucault si fa in *Storia della follia* è possibile parlare dell'irrazionale senza un lessico della razionalità?⁴⁰

L'alternativa del femminismo decoloniale

La proposta femminista decoloniale mi pare cerchi di rispondere all'interrogativo appena posto. Essa riprende da un lato i fondamenti delle teorie femministe, come ad esempio il problema del riconoscimento e dell'impossibilità di instaurare un modello comparativo a quello maschile per ottenerlo, dall'altra si muove sul terreno decoloniale per denunciare la violenza del soggetto universale. Il fondamento femminista del movimento impone di ripensare la figura minoritaria (potremmo dire *l'alterità* in generale) non a partire dall'ottenimento dell'uguaglianza con il soggetto universale, ma attraverso l'istituzione dei propri canoni. In altre parole non si tratta di divenire uguali al soggetto universale e condividerne i privilegi, ma piuttosto di distruggere il modello dualistico che garantisce, all'interno del paradigma capitalista, il ruolo del soggetto universale. Si tratta, dunque, di pensare a un nuovo modello normativo che superi come sostiene Lonzi la dinamica hegeliana del Servo-padrone. La liberazione della donna non può rientrare nella soluzione della dinamica sociale di negazione proposta nel rapporto Servo-padrone, in quanto in essa con la presa di potere vi è un'eliminazione di uno dei due elementi.⁴¹ Il femminismo decoloniale parte proprio dall'assunto che la figura dell'uomo non possa essere eliminata, contrariamente all'idea di soggetto universale, e tenta di rispondere alle lacune che Lonzi ha intravisto nel marxismo: la donna oppressa, (così come il colonizzato) lo è in quanto donna e non a livello di classe ma a livello di genere (così come il colonizzato lo è

³⁹ Ivi., p. 76.

⁴⁰ M. Foucault, *Storia della follia*, BUR, Milano, 1963.

⁴¹ C. Lonzi, *Sputiamo su Hegel* cit., p. 27.

a livello di razza). La classe è una delle possibili connotazione di minorità ma non la sola. Per questo motivo tale lacuna «non è colmabile ampliando il concetto di classe in modo da far posto alla massa femminile»⁴², ma pensando la classe come una dei modi di lotta. Con ciò non intendo sostenere che si debba pensare ad una lotta “dall’alto”, ma al contrario che si ripudi ogni tipo di riduzione di ciò che viene “dal basso” alla sola lotta di classe proletaria. Questo riduzionismo, a mio avviso, non porta che a un’ulteriore rafforzamento di quel modello moderno che ho discusso, in quanto si tratta di una elargizione paternalistica dei valori della lotta proletaria alle altre lotte. Per dirla in termini forti, si tratta di una nuova colonizzazione. Il femminismo decoloniale si pone in aperto dissenso con il femminismo occidentale neo-liberale che si alimenta di nuove colonizzazioni e che richiede uguaglianza del femminile all’interno del mantenimento del paradigma capitalista e neo-liberale. Le militanti femministe decoloniali uniscono la lotta femminista alla battaglia contro le politiche di espropriazione territoriale, contro la colonizzazione e l’estrattivismo così come spesso abbracciano movimento antispecisti e queer. In un certo senso si potrebbe dire che il femminismo decoloniale si oppone a un femminismo razzista e di civilizzazione che fa dei diritti delle donne un’ideologia dell’assimilazione e dell’integrazione dell’ordine esistente (neo-liberale). Tale femminismo si pone come riformista e non rivoluzionario rispetto ad una condivisione (e non una distruzione) dei privilegi accordati al soggetto universale. Il femminismo decoloniale come dimostra Vèrges⁴³ si pone in rotta con qualsiasi rivendicazione che si batte solo per l’uguaglianza di genere e che rifiuta di vedere come le altre lotte, se lasciate in secondo piano rimangano alla mercé di quello “Stato di eccezione” sopracitato. La proposta del femminismo decoloniale⁴⁴ è scardinare il paradigma del riconoscimento hegel-comtiano sopra discusso, mostrando come la visibilità sia un meccanismo utilizzato dal capitalismo per dividere in gruppi eterogenei, il grande gruppo di *alterità* al soggetto assoluto. Françoise Vèrges lo spiega molto bene, quando parlando della necessità di una nuova pedagogia decoloniale critica scrive: «Una femminista non può pretendere di possedere “la” teoria e “il” metodo, ma

⁴² Ivi, p. 24.

⁴³ F. Vergès, *Per un femminismo decoloniale* cit.

⁴⁴ Oltre alla già citata F. Vergès si veda anche G. Wekker, *White Innocence. Paradoxes of Colonialism and Race*, Duke University Press, Durham, 2016; e E. Dorlin, *Difendersi*, Fandango, Milano, 2020.

cerca di essere trasversale. Si pone la questione di ciò che non vede, cerca di decostruire la morsa dell'educazione scolastica che le ha insegnato a non vedere più, a non sentire, a soffocare i sensi, a non saper più leggere, a essere divisa al suo interno e separata dal mondo». Vêrges continua dicendo che una femminista «deve reimparare ad ascoltare, vedere, sentire per poter pensare. Sa che la lotta è collettiva». Un femminismo anti-capitalista «è un femminismo che fa un'analisi *multidimensionale* dell'oppressione e rifiuta di dividere razza, sessualità e classe in categorie che si escludono a vicenda»⁴⁵. In questo senso il femminismo decoloniale propone di recuperare la *multidimensionalità* propria di ogni soggetto⁴⁶ così da opporsi al potere razzista ed eterosessista che tende a separare le identità di razza e sessualità (a cui aggiungerei io, l'animalità). Così il potere limita la comprensione della complessità delle identità individuali e delle battaglie per l'emancipazione. In questa ottica il potere, tende a categorizzare una persona come appartenente esclusivamente a una minoranza razzializzata (esempio l'essere ispano-americano) o sessuale (esempio essere omosessuale), senza riconoscere la possibilità che possa identificarsi simultaneamente in entrambe queste dimensioni (essere ispano-americano e omosessuale). Con ciò si intende sostenere che il femminismo deve pensare insieme «patriarcato, Stato e capitale, giustizia riproduttiva, giustizia ambientale e critica dell'industria farmaceutica, diritti delle/dei migranti, delle/dei rifugiate/i e fine del femminicidio, lotta contro l'Antropocene-Capitalocene razziale e criminalizzazione della solidarietà»⁴⁷.

Si tratta dunque di tenere insieme più piani, più aspetti, più modi di vita, nella lotta. Si tratta di coordinare tanti piani di lotta. A tutte le caratteristiche del femminismo decoloniale, si deve aggiungere consci della lezione dell'ecofemminismo (sebbene esso sia spesso prodotto da donne bianche che godono di situazioni di vita privilegiate economicamente) che il piano deve essere allargato anche ai non-umani. Ciò porterebbe al riconoscimento dell'animale, ad esempio, come parte dello stesso paradigma capitalista di produzione e di scarto, di cui fa parte, il lavora-

⁴⁵ Ivi, p. 30.

⁴⁶ Si veda anche M. Stambolis-Ruhstorfer, *La "Multidimensionnalité" Comme Outil de Lutte pour une Justice Raciale et Sexuelle Complète. Critical race theory: une introduction aux grands textes fondateurs*, Dalloz, Parigi, 2017; D.L. Hutchinson, *Ignoring the sexualization of race: Heteronormativity, critical race theory, and anti-racist politics* in «Buffalo Law Review», 47, n. 1/1999.

⁴⁷ F. Vergès, *Per un femminismo decoloniale* cit., p. 31.

tore delle pulizie di una grande stazione⁴⁸. L'esclusione dell'animalità nel paradigma capitalista è funzionale al mantenimento del paradigma stesso, esattamente come lo è l'esclusione delle identità sessuali, razziali, di genere, differenti da quella corrispondente al soggetto assoluto, bianco, occidentale, cisgender, eterosessuale, borghese uomo e umano. Ugualmente distinguere l'animalità dall'umanità, in uno sfrenato sciovinismo è funzionale per il mantenimento del paradigma capitalista come lo è la negazione della *multidimensionalità* sopracitata.

Conclusione

Interrogarsi sulla modernità nell'Antropocene può essere fatto attraverso una molteplicità di approcci: quello che ho tentato di consigliare è un ibrido che prende dal femminismo decoloniale l'idea di molteplicità di identità del soggetto e la necessità di una lotta dal basso, mentre trae dall'ecofemminismo la necessità di ampliare tale lotta al non-umano. Ciò che ho tentato di sostenere è la necessità di un quadro comune e integrato per la critica sia della dominazione umana sia della dominazione della natura, integrando la natura come quarta categoria di analisi nel quadro di una teoria femminista estesa che impiega un'analisi di razza, classe e genere. Tanto quanto la classe, il genere e la razza, la natura deve essere intesa come una categoria politica anziché descrittiva. Essa è come sostiene Pluwood «uno spazio formatosi dalle numerose esclusioni del protagonista-supereroe della psiche occidentale, la ragione, le cui avventure e incontri costituiscono la sostanza della storia intellettuale occidentale»⁴⁹. Una nuova lotta contro il capitale è una lotta in prima istanza di riconoscimento e di capacità di rappresentazione che deve partire dal basso. Quando dico *dal basso*, intendo dire che la stessa lotta di classe deve riconoscere la molteplicità delle identità in lotta come libere da qualsiasi gerarchia. Si tratta di smettere di parlare il linguaggio gerarchico del capitale e apprendere una nuova pedagogia della trasversalità che possa

⁴⁸ Si pensi al grande sciopero delle lavoratrici e dei lavoratori adatti alle pulizie della stazione Gare du Nord di Parigi nel 2018 https://www.francetvinfo.fr/economie/transports/sncf/50-ans-apres-mai-68-les-nouveaux-combats-de-l-emanicipation-fernande-bagou-agente-de-proprete-et-militante_2577912.html.

⁴⁹ V. Plumwood, *Feminism and the Mastery of Nature* cit., p. 14 (tr. mia).

includere tutte le identità, quella animale compresa, come elementi fondamentali e non costellazioni della lotta/delle lotte.

Lonzi scriveva: «Il proletariato è rivoluzionario nei confronti del capitalismo, ma riformista nei confronti del sistema patriarcale»⁵⁰ ed io aggiungerei che lo è anche nei confronti dell'antispecismo, della lotta transfemminista, queer, ecofemminista e decoloniale. Una lotta al capitale richiede di uscire dai dualismi che incatenano ogni soggetto in una sola identità – caratterizzazione – che lo identifica nei confronti del soggetto assoluto. Si tratta di uscire dalla dinamica ottica disgiuntiva (o contro il capitale per razza, o per genere, o per specie, o per sessualità o per classe) che trova le sue radici nella modernità e abbracciare, invece, un'ottica congiuntiva (contro il capitale per razza e per genere e per specie e per sessualità e per classe)⁵¹.

giulia.gandolfi@unive.it

⁵⁰ C. Lonzi, *Sputiamo su Hegel* cit., p. 29.

⁵¹ Vorrei ringraziare Manlio Iofrida per la lettura e i commenti che hanno permesso di arricchire questo testo.

Il mondo comune di pathos e la labilità dell'Io

1. *Divenire e impermanenza dell'Io*

Marcel Proust val bene un prologo.

Nel primo volume della *Recherche*, laddove il Narratore comincia la sua lenta operazione di ricordo del suo proprio passato, evocando luoghi e sensazioni della sua giovinezza – gli stessi luoghi e le stesse sensazioni che saranno ripercorse dal Marcel personaggio nei successivi volumi –, egli si lascia andare ad un interessante commento legato all'identità personale e alla sua labilità. Immerso nell'eleganza e nella perfezione formale del bel mondo della «parte di Guermantes», immediatamente sopraggiunto alla coscienza rammemorante come contraltare dell'aridità, dell'intenso e spietato profumo del biancospino, assaporato nelle passeggiate a Méséglise – la «parte di Swann» –, il Narratore percepisce il carattere effimero della gioia provata in quei momenti solari, primaverili; il ricordo di quella serenità gonfia d'ambizioni mondane viene turbato dal palesarsi di un diverso sentimento, l'ancor più intenso ricordo della gioia bambina fra le braccia materne, un desiderio sovrapposto a quelli precedentemente esperiti senza possedere tuttavia quella solidità che gli permetterebbe di sostituirli una volta per sempre per ergersi a centro, rivendicando il diritto a tentare di favorire il palesarsi di quella che si definisce *identità personale*. Scrive Proust: «Ed è stato, così, dalla parte di Guermantes che ho imparato a distinguere i diversi stati che, in certi periodi, si succedono dentro di me, e che arrivano a spartirsi la giornata, l'uno scacciando l'altro, con la puntualità della febbre; contigui, ma estranei l'uno all'altro, così privi della possibilità di comunicare tra loro che io non riesco più a capire, e neanche a immaginarmi, trovandomi nell'uno, quel che ho desiderato o temuto, o fatto trovandomi nell'altro»¹.

¹ M. Proust, *Alla ricerca del tempo perduto*, I, tr. it. di G. Raboni, Mondadori, Milano, 2006, p. 223.

Il susseguirsi ininterrotto di fasi passionali complesse, irriducibili a mere sfaccettature di un unico substrato, gli «innumerevoli e umili io che ci compongono»², permettono a Proust di costruire, mediante il processo temporale di costituzione geologica dell'io apparente – continuamente apparente – lo spazio di un punto di vista assoluto, capace di sorvolare l'impermanenza dell'identità – così flebile, soggetto assoggettato alle celebri «intermittenze del cuore» – per trascenderla nel mondo dell'arte e della scrittura, a cui spetterà il compito di tenere le fila di questa molteplicità, riconoscendo in tal modo all'Io una natura cangiante e quasi transitoria.

Un precedente fondamentale dell'intuizione proustiana è costituito da almeno due passaggi degli *Essais* di Michel de Montaigne; è interessante sottolineare che questi due, seppur diversi, cultori dell'interiorità e cantori dell'Io, rifiutino entrambi di considerare l'identità personale nella sua cristallizzazione: essi piuttosto ammettono, a partire dall'esperienza, un certo divenire dell'Io mediante la metamorfosi di una personalità sfaccettata, in effetti molto distante rispetto all'immagine tradizionale dell'Io consegnataci dal pensiero filosofico moderno. «Non soltanto», afferma Montaigne, «il vento delle occasioni mi agita secondo la sua direzione, ma in più mi agito e mi turbo io stesso per l'instabilità della mia posizione; e, a guardar bene, non ci troviamo mai due volte nella stessa condizione. Io do alla mia anima ora un aspetto, ora un altro, secondo da che parte la volgo. Se parlo di me in vario modo, è perché mi guardo in vario modo»³. La varietà di prospettive in cui si concretizza lo spettro della personalità – problematizzando l'ingenua semplicità che siamo soliti accordare al nostro Io – consente a Montaigne di affermare perfino, con una formula rimasta assolutamente leggendaria: «il mio io di adesso e il mio io di poco fa, siamo certo due»⁴. Questa poliprospeccività dell'Io – proposta nel momento in cui l'invenzione giuridico-politica dell'individuo⁵ comincia ad assumere una sua connotazione filosofica, secon-

² Ivi., IV, p. 18.

³ M. de Montaigne, *Dell'incostanza delle nostre azioni*, III, I, tr. it. di F. Garavini, in Id., *Saggi*, Bompiani, Milano, 2012, p. 595.

⁴ M. de Montaigne, *Della vanità*, III, IX, in ivi, p. 1791.

⁵ Da questo punto di vista, rimane fondamentale lo studio: L. Dumont, *Essais sur l'individualisme. Une perspective anthropologique sur l'idéologie moderne*, Seuil, Paris, 1983. Dumont distingue due significazioni differenti del termine *individuo*: «1) le sujet empirique de la parole, de la pensée, de la volonté, échantillon indivisible de l'espèce humaine, tel que l'observateur le rencontre dans toutes

do quel movimento che culminerà qualche decennio dopo nella formula del *cogito* in Descartes – implica la dimensione di un divenire immanente all'esperienza dell'Io stesso nel mondo; è poiché l'Io è immesso nel mondo e soggetto, dunque, al divenire stesso del mondo – un divenire essenzialmente subito dall'Io, nel quale esso si ritrova in quanto essere frammentario all'interno di un universo a sua volta frammentario, profondamente relativistico – che risulta impossibile rimanere nell'illusione di una sostanza immutabile, di un sostrato indifferente alle modificazioni o, al massimo, sempre recuperabile nella sua integralità primordiale.

Questa visione dell'individualità come mutamento, scontata la sua immersione in circostanze e *cose* altrettanto mutevoli, abbisogna di un metodo d'indagine – un «metodo sperimentale»⁶, dal titolo stesso della sua opera, *Essais*, da non leggersi nell'accezione *bibliofila*, quanto nell'ottica dell'esperimento compiuto a partire da sé –, per mezzo del quale oggetto dell'opera di Montaigne non sia però questo processo di continua variazione, non questo procedere di metamorfosi in metamorfosi, bensì il suo Io in quanto intrinsecamente oscillante; Montaigne finisce dunque per confidare nella possibilità che «la sua personalità sia abbastanza forte per dare unità al tutto»⁷ – possibilità affidata alla scrittura e all'opera, capace di divenire, a questo punto, tutt'uno con l'Io che s'andava cercando nell'atto stesso di scrivere. Un procedimento siffatto non sussisterebbe affatto se non facesse affidamento sull'assioma decisivo della teoria moderna della soggettività, secondo la quale – sebbene possa concepirsi una mutevolezza interna all'Io e al mondo in cui l'Io è immerso – v'è una fondamentale garanzia accordata alla persistenza di quel che chiamiamo Io e, a sua volta, di quel che chiamiamo mondo, fino al punto controintuitivo per cui l'impermanenza di Io e mondo – il loro dive-

les sociétés; 2) *l'être moral*, indépendant, autonome, et ainsi (essentiellement) non social, tel qu'on le rencontre avant tout dans notre idéologie moderne de l'homme et de la société» (p. 84). A ben vedere, la figura moderna dell'Io coniuga queste definizioni.

⁶ «Chi vuol rappresentare esattamente e obiettivamente una cosa di continuo mutevole, deve esattamente e obiettivamente seguire i mutamenti della cosa stessa; deve descrivere la cosa compiendo il maggior numero possibile di esperimenti, a seconda di come essa gli si è di volta in volta presentata, e in tal modo può sperare di fissare il cerchio delle variazioni possibili e da ultimo ottenere un'immagine complessiva» (E. Auerbach, *Mimesis. Il realismo nella letteratura occidentale*, vol. 2, tr. it. di A. Romagnoli, H. Hinterhäuser, Einaudi, Torino, 2000, p. 35).

⁷ E. Auerbach, *Montaigne scrittore*, in Id., *Da Montaigne a Proust. Ricerche sulla storia della cultura francese*, tr. it. di G. Alberti, A.M. Carpi, V. Ruberl, De Donato, Bari, 1970, p. 15.

nire – è consegnato all'apparenza, giacché ad essere in gioco non è mai l'impermanenza *dell'Io e del mondo*, ma sempre e solo un'impermanenza *nell'Io e nel mondo*. Ciò può valere, in certa misura, anche per Proust, ed anzi è specialmente in Proust che s'avverte questo movimento acrobatico dell'Io mentre si concede la vorticosità del divenire, confidando nella vigenza di un garante in grado di far richiudere nuovamente ad anello la serie delle modificazioni, nella certezza dell'unità della coscienza ramemorante. Giacché è la coscienza, del resto, a vivificare il mondo, ricostruendo, a partire da percezioni effimere, un'intera storia personale, essa può porsi a difesa dell'integrità dell'Io, agendo contro quegli elementi *altri, oscuri e notturni* che spesso compaiono nelle pagine di Proust e sui quali il critico Giovanni Macchia ha costruito la sua ottima interpretazione della *Recherche*⁸.

Il problema della molteplicità di Io che vanno a comporre, sia in Montaigne che in Proust, il ritratto di un'unica vita fatta di *heteroi autoi*, di *sé diversi*, si espone a una contraddizione pressoché insolubile, dacché esso si staglia su uno scenario in cui l'ambiguità fra realtà ed illusione si fa evidente: queste forme di modificazione dell'Io nelle cose e attraverso le cose nel mentre pare si esercitino a modellare una sostanza *grezza*, preesistente all'esperienza delle modificazioni e radicata nella coscienza come suo luogo più autentico, allo stesso modo consentono il palesarsi di questa sostanza unicamente attraverso la sua frammentarietà, nel suo carattere più effimero e transeunte, nella forma dell'apparenza; sarà dunque necessario supporre l'esistenza – sicura e garantita – di questa sostanza *grezza* facendo di essa la *realtà* ultima del problema soggettivo o, piuttosto, bisognerà proclamare il carattere fittizio di questa istanza, riducendo l'Io alle sue sole manifestazioni?

Tale problema è, in qualche misura, già presente in una nozione oggi pressoché dimenticata, espunta da un saggio di Jules de Gaultier apparso nel 1902, singolarissimo caso di opera che, a partire da una premessa geniale – la cui fecondità è confermata dalle sue, pur fulminee, apparizioni più recenti in dibattiti legati, su diversi livelli, al problema dell'identità⁹ – comincia a battere strade impervie e finisce per girare

⁸ Si veda G. Macchia, *L'angelo della notte*, Abscondita, Milano, 2020; sul problema dell'Io nell'opera di Proust, soprattutto, pp. 109-130.

⁹ Ancora non troppi decenni fa, Michel Leiris rispolverava questa nozione nella prefazione ad un'importante opera sui rapporti tra musica e *trance* dell'etnomusicologo Gilbert Rouget. Si veda M.

a vuoto: si tratta della nozione di *bovarismo*, ovvero l'idea psicologica secondo la quale «l'uomo ha la facoltà di crederci diverso da com'è»¹⁰, cifra del carattere dei personaggi di Flaubert, a partire, naturalmente da Emma Bovary; mediante questa nozione di carattere psicologico, Gaultier evoca uno scenario composito, dalle tinte schopenhaueriane, presentando differenti figure in cui il bovarismo dovrebbe farsi paradigmatico – il bambino, il genio, lo snob – e differenti contesti nei quali esso s'attuerebbe. Ritroviamo in alcuni passaggi qualcosa che può apparirci come una critica al «metodo sperimentale» di Montaigne: «Ogni essere che prende coscienza di se stesso crede, per ciò stesso, di essere diverso da com'è. [...] Ne risulta che l'io umano non può conoscersi integralmente [...] l'atto stesso con il quale si sforza di conoscersi spezza la sua unità»; ritroviamo anche dei passaggi in cui paradossalmente Gaultier sembra richiamare il metodo della *Recherche* – naturalmente, quando Gaultier scrive, la *Recherche* non ha ancora visto la luce: «Come, per contemplarlo, ci si allontana da un punto di vista, così l'io si allontana da se stesso e, avanzando sulla linea del tempo, non afferra del passato che un'immagine di cui la coscienza ha trattenuto il riflesso [...] l'io non conosce di se stesso che forme cadaveriche, fantasmi incerti e molteplici, evocati dal ricordo»¹¹; e infine leggiamo: «Necessariamente deve crederci un altro; lui, l'unico, eccolo disperso sulla linea del tempo in mille varie rappresentazioni, e queste rappresentazioni non esistono che per un soggetto il quale modifichi se stesso insensibilmente e senza tregua, cioè per soggetti molteplici fra i quali esiste soltanto una presunzione d'identità, la finzione convenzionale d'una unità»¹².

A ben vedere, queste osservazioni hanno tutto l'aspetto d'una ulteriore complicazione del nostro problema; come ha sottolineato Gianfranco Gabetta, il bovarismo, essendo «una cecità essenziale», un «rituale di autoinganno», crea una «illusione di autenticità», evocando, dunque, lo spettro di un'identità autentica e nel medesimo tempo negando, per suo stesso principio, l'esistenza di una tale identità:

Leiris, *Prefazione*, in G. Rouget, *Musica e trance. I rapporti fra la musica e i fenomeni di possessione*, tr. it. di G. Mongelli, V. Della Ratta, B. Lacoste, Einaudi, Torino, 2019, p. XXIV-XXV.

¹⁰ J. de Gaultier, *Il bovarismo*, tr. it. di E. Fisia, SE, Milano, 1992, p. 41.

¹¹ Ivi, p. 123.

¹² Ivi, p. 124.

Non c'è un'autenticità da cui il bovarismo si dimarcherebbe, il miraggio roussoviano di un essere assolto dall'apparire: il "credersi diversi da ciò che si è" presuppone la vuotezza, il *manque* [...] Dunque, il bovarismo è un processo di individuazione che assolve una funzione indefinita di supplenza. Tale funzione di supplenza o di supplemento è priva di oggetto: ed è attorno a quell'assenza, debitamente esorcizzata, che ruota tutto il suo apparato. In fondo, lo scopo di tale apparato è di occultare l'assenza di oggetto del suo meccanismo di supplenza, che andrà perciò definita supplenza intransitiva. Di continuo, essa ci induce a distogliere lo sguardo da questo vuoto¹³.

La cogenza di questo *manque*, di questo vuoto primario, consuma impercettibilmente l'unità, pur dinamica, dell'Io; ciò che questo vuoto svela – e l'interesse maggiore del bovarismo per il nostro discorso – non è l'Io come sostanza suscettibile di modificazioni, come autenticità passibile d'inautenticità: è, piuttosto, l'Io come appartenente alla catena delle modificazioni, al ciclo delle metamorfosi – se è vero che «questo io, che crede di essere distinto da un mondo esteriore, si percepisce solo in funzione di questo mondo esteriore: ha coscienza di sé solo nelle modificazioni che subisce proprio dal mondo esteriore»¹⁴. L'Io stesso – in quanto *invenzione* del «mondo esteriore», storicamente e culturalmente determinabile – non sarebbe allora, laddove noi ne facciamo il centro profondo dell'interiorità, se non un'immagine esteriore introiettata dall'uomo e dovuta alla sua facoltà di pensarsi necessariamente diverso da quello che, in realtà, è; l'Io non sarebbe il *manque*, ma quel «supplemento» che va a sovrapporsi ad «un'assenza debitamente esorcizzata».

In questo scenario, l'attenzione non può che spostarsi sul *manque*; poiché «nell'opera di Montaigne non è possibile imbattersi nel tragico»¹⁵, sembra che questa prospettiva sia estranea alle pagine degli *Essais*; tale prospettiva sembra essere effettivamente più viva in Proust, il quale aveva avvicinato questo vuoto proprio mediante quegli elementi oscuri e notturni, capaci di trascinare l'Io verso la *dissoluzione*¹⁶. Considereremo adesso un caso concreto, non letterario, nel quale la dimensione dell'Io si

¹³ G. Gabetta, *Il gergo dell'inautenticità*, in *ivi*, pp. 195-197.

¹⁴ J. de Gaultier, *Il bovarismo* cit., p. 124.

¹⁵ E. Auerbach, *Mimesis. Il realismo nella letteratura occidentale* cit., p. 62.

¹⁶ Su questo aspetto si veda S. Poggi, *L'io dei filosofi e l'io dei narratori. Da Goethe a Proust*, Raffaello Cortina, Milano, 2011, soprattutto pp. 82-85.

costruisce, invece, proprio a partire dalla sua possibilità di dissoluzione, proprio a partire da questo *manque*.

2. *Io e crisi della presenza nel mondo magico*

Non sarebbe del tutto corretto attribuire alla modernità – in senso stretto, storiografico e sociologico, il XIX secolo –, l'invenzione dell'Io come pilastro fondamentale dell'identità moderna e perno di una teoria della soggettività, giacché le radici di una simile creatura concettuale – Io come *soggetto agente e libero*, Io come *foro interiore*, Io come *soggetto morale autonomo*, Io come *organismo autosufficiente* – sarebbero riferibili, per alcuni loro aspetti, certamente ad Agostino e si sarebbe pronti a risalire perfino più in là nel tempo¹⁷.

È quella che in Francia viene ancora oggi chiamata *âge classique* – il XVII secolo – ad essere del resto lo spazio in cui si consolida quello che Nietzsche ha definito il «concetto sintetico io»¹⁸ – così come i secoli XV-XVI consentirono, specie nel contesto del Rinascimento italiano, l'emergere, *culturalmente*, e lo svilupparsi, *socialmente*, dell'individualità¹⁹ – concetto mediante il quale quel divenire a cui abbiamo fatto riferimento riguardo a Proust e Montaigne non è altro se non l'«ombra dell'Essere, come sua derivazione o come sua perdita»²⁰ – per rubare una formula di François Jullien –, concetto che garantisce la persistenza dell'Io al di là delle sue modificazioni, al di là della possibilità di ogni sua dissoluzione. Ma su cosa far valere questa garanzia?

Per i due pensatori considerati, a giusto titolo, fondatori dell'individualismo moderno – René Descartes e John Locke²¹ – la garanzia del-

¹⁷ Per un panorama sulle origini filosofiche dell'Io: C. Taylor, *Radici dell'io. La costruzione dell'identità moderna*, tr. it. di R. Rini, Feltrinelli, Milano, 1993, pp. 149-262

¹⁸ F. Nietzsche, *Al di là del bene e del male*, in Id., *Opere. Al di là del bene e del male. Genealogia della morale*, VI, II, tr. it. di F. Masini, Adelphi, Milano, 1972, p. 23.

¹⁹ Si veda J. Burckhardt, *La civiltà del Rinascimento in Italia*, tr. it. di D. Valbusa, Sansoni, Firenze, 1996, pp. 125-160.

²⁰ F. Jullien, *Essere o vivere. Il pensiero occidentale e il pensiero cinese in venti contrasti*, tr. it. di E. Magno, Feltrinelli, Milano, 2017, p. 15.

²¹ Sul ruolo assolutamente fondamentale di Locke in questo processo, si rimanda a L. De Sutter, *Per farla finita con se stessi. Antimanuale di crescita personale*, tr. it. di M. Carassai, Tlon, Roma, 2022, pp. 43-88.

la certezza del soggetto conoscente detto *cogito* e dell'identità del soggetto giuridico detto *persona* va ricercata, in ultima istanza, all'interno di una particolare ontologia, centrata sulle circostanze dell'ordine esteriore e su una correlata deontologia che trovava la sua legittimazione nelle recenti scoperte scientifiche, nella nuova situazione politica, e infine, soprattutto, nell'esistenza di Dio e della sua legge. Non è il caso di attardarsi troppo all'interno della costruzione della soggettività in quanto Io e in quanto persona proposta da questi due grandi filosofi: Charles Taylor ha già compiuto più che degnamente degli studi che vanno in questa direzione; però, il famoso libro di Taylor precedentemente citato presenta una tesi fondamentale, assolutamente decisiva per il nostro discorso, sintetizzata così da Laurent de Sutter: «ogni ontologia porta con sé l'insieme dei valori che permettono a un individuo di situarsi nel mondo»²².

Questi insiemi di valori, sorretti da differenti ontologie, presuppongono altrettante tecniche della soggettività, forme attraverso le quali è la società a plasmare – nel mentre insiste a stabilire i valori di volta in volta promossi – la *situazione* a partire dalla quale è possibile assumere un'individualità e, dunque, essere nel mondo; non che l'individuo sia passivo all'interno di questo processo, tutt'altro: l'individuo – per utilizzare una categoria più filosofica: il *singolo* – partecipa ed è partecipato, per così dire, da questi valori, siano essi valori religiosi, politici, militari o economici, al fine di appropriarsi della propria identità; in tal modo l'ontologia come discorso storico-culturale oscilla tra la categoria dell'essere e quella del dover essere, tra la pura presenza a sé – volta a consentire la conoscenza di sé in quanto essere assolutamente singolare – e la necessità di doversi conformare ad un ordine stabilito dall'esterno: in ogni caso, l'ontologia che presiede ai valori per i quali un individuo si situa nel mondo non è unica, sempre uguale a se stessa, ma cambia, anch'essa, a seconda soprattutto di fattori ancora una volta storico-culturali – ad esempio, l'ontologia che decreta i valori per mezzo dei quali l'individuo contemporaneo si avverte, si percepisce automaticamente in quanto Io e pone una fiducia pressoché illimitata nella propria identità è certamente molto diversa da quell'ontologia antica nella quale era radicata, nel mondo greco-romano, quella cultura della cura di sé, ampiamente studiata da Michel Foucault²³

²² Ivi, p. 93.

²³ Si veda, ad esempio, M. Foucault, *La cura di sé. Storia della sessualità* 3, tr. it. di L. Guarino, Feltrinelli, Milano, 2022, pp. 43-99.

o, allo stesso modo, quegli «esercizi spirituali» di ordine filosofico, volti al «superamento di se stessi» e «accesso al piano della ragione universale e dell'apertura al prossimo» attenzionati, sempre nel mondo antico, da Pierre Hadot²⁴.

Giacché mi sembra giusto ritenere che la tesi di Taylor colga nel segno il problema della soggettività, voglio concentrarmi adesso su un'ontologia²⁵ pre-moderna e sullo statuto della soggettività in quest'ultima, servendomi della celebre analisi dedicata da Ernesto De Martino al *mondo magico* e, soprattutto, al fenomeno della *crisi della presenza*. Il tentativo dell'etnologo campano, com'è noto, si rivolge al «problema dei poteri magici» cercando di fuoriuscire dai diversi modelli che l'*Einstellung* occidentale – perfino nella sua variante antropologica – ha sviluppato, mantenendo il focus sul «*problema* in cui il magismo fu impegnato» e sulla «*funzione* che il magismo, come età storica, esercitò nel quadro generale dell'umana civiltà»²⁶; questa ricerca si sostanzia dunque nella volontà di storicizzare il mondo magico, un mondo che, visto attraverso le lenti dell'evoluzionismo o, peggio ancora, relegato alla sfera della barbarie, della più inflessibile assenza di civiltà – mondo di superstizione, di credenze animistiche del tutto in rotta con la mentalità logico-razionale, la sola capace di poter *fare storia* – sembra assolutamente incapace di comunicarci alcunché di significativo; l'obiettivo sarà allora restituire la giusta dignità a questi momenti della storia umana, allargando, con ciò, le possibilità stesse del comprendere storico²⁷.

²⁴ P. Hadot, *La filosofia come modo di vivere. Conversazioni con Jeannie Carlier e Arnold I. Davidson*, tr. it. di A.C. Peduzzi, Einaudi, Torino, 2008, p. 83.

²⁵ Utilizzo, in questo caso, questo termine “pesante”, nell'accezione antropologica di Philippe Descola che pretende, di questo termine, il plurale *ontologie* nel senso di differenti «sistemi di proprietà degli esistenti»; il riconoscimento di diverse ontologie in diversi mondi culturali consente a Descola di classificare queste come «forme contrapposte di cosmologie, di modelli di coesione sociale e di teorie dell'identità e dell'alterità» (P. Descola, *Oltre natura e cultura*, tr. it. di A. d'Orsi, Raffaello Cortina, Milano, 2021, p. 144).

²⁶ E. De Martino, *Il mondo magico. Prolegomeni a una storia del magismo*, Einaudi, Torino, 2022, p. 6.

²⁷ Un'operazione in certo senso simile, pur in una diversa *koinè* culturale ed intellettuale e con finalità alquanto diverse, potrebbe essere quella compiuta da Foucault nel suo tentativo di fare una storia della follia e, dunque, una storia di ciò che, a rigore, non ha storia, di ciò che è escluso, fin dal principio, dalla storia – qualcosa che, insomma, la civiltà produttrice di storia relega a sua exteriorità. Si veda: M. Foucault, *Storia della follia nell'età classica*, tr. it. di F. Ferrucci, E. Renzi, V. Vezzoli, Rizzoli, Milano, 2011, pp. 41-51.

Le difficoltà nelle quali la ricerca storica incappa allorché vuole accostarsi ai mondi pre-moderni, lontani nello spazio e nel tempo – ricerca per forza di cose dissociata dalla sensibilità propria alle umanità che, in tali mondi, si destreggiano e vivono, talvolta per secoli e finanche per millenni – sono ravvisabili, secondo il De Martino nella differenza – sarebbe meglio dire, nello *scarto* – segnata dalla *Einstellung* moderna nella storia della civiltà; la credenza negli spiriti, i rituali terapeutici di possessione, i *tabù* e gli interdetti correlati alla sessualità o alla morte, insomma, le diverse forme nelle quali si esprime la concezione magica di una realtà in cui gli uomini e le donne di determinati popoli sembrano essere in balia di forze che non riescono a padroneggiare – sembra anzi, piuttosto, che proprio queste forze continuamente li tiranneggino –, rendono il mondo magico «lo stato evolutivo in cui la presenza dell'uomo nel mondo, la sua individualità (*individuum*) e l'unità psichica dell'io, non sono ancora garantiti, assicurati; e di conseguenza questa presenza affronta innumerevoli crisi»²⁸.

Il problema della «crisi della presenza»²⁹ – di un esserci costantemente esposto alla perdita, perennemente a rischio nella sua esistenza –, così fondamentale nel mondo magico, è quasi incomprensibile per la nostra *forma mentis*, dal momento che:

Il principio dell'autonomia della persona permea di sé la civiltà occidentale e la individua storicamente fra tutte le altre. [...] Tale consapevolezza dell'autonomia della persona ha, nel corso della storia occidentale, una sorta di vertice ideale, che è la scoperta dell'unità trascendentale dell'autocoscienza. [...] Affinché sia possibile il contrapporsi di un "soggetto" a un "mondo", il distinguersi di una unità soggettiva dell'io da un'unità oggettiva del reale, affinché sia possibile la polivalenza qualitativa dei contenuti di coscienza, è necessario l'atto della

²⁸ D. Dubuisson, *La formazione dell'io. Dalle saggezze antiche alla conquista della personalità*, tr. it. di V. De Benedictis, Dedalo, Bari, 2007, p. 64.

²⁹ Tale argomento percorre l'intera opera di De Martino ed innerva la sua ricerca da cima a fondo, basti pensare alle analisi etnografiche sul tarantismo o alle ricerche storico-antropologiche sul lamento funebre e sul pianto. Val la pena fare riferimento agli appunti dell'etnologo sull'analisi della crisi della presenza con riferimento alla dimensione psico-patologica (E. De Martino, *La fine del mondo. Contributi all'analisi delle apocalissi culturali*, Einaudi, Torino, 1977, pp. 13-211) e al piano filosofico della questione, con riferimento ad Heidegger e alla fenomenologia di Enzo Paci (E. De Martino, *Scritti filosofici*, il Mulino, Bologna, 2006, pp. 72-113; Paci scrisse un'importante recensione al *Mondo Magico*, oggi riprodotta come: E. Paci, *Il nulla e il problema dell'uomo*, in E. De Martino, *Il mondo magico. Prolegomeni a una storia del magismo* cit., pp. 258-267).

funzione sintetica trascendentale, la unificazione secondo forme. [...] L'esserci elementare della persona, che l'unità trascendentale condiziona e fonda, vale per noi come un dato immediato che ci accompagna costantemente nella nostra vita culturale. [...] La *nostra* presenza decisa e garantita è pertanto assunta come il modello di ogni possibile presenza storica: in qualsiasi mondo storico e culturale la presenza *deve* essere ricalcata su questo modello, e in nessuna forma di civiltà la realtà dell'assenza può essere concepita come un problema, come una realtà condenda, come un istituto *in fieri*. Si ha così la ipostasi metafisica di una formazione storica³⁰.

Lungi dall'essere una condizione esistenziale fondamentale, da sempre e per sempre vigente all'interno dell'esperienza umana a tutte le latitudini ed in tutte le epoche, l'identità pensata, per così dire, *all'occidentale* – l'unità a priori dell'autocoscienza trascendentale, affinata, pur secondo differenti modalità, dalla triade Descartes-Kant-Husserl – parrebbe essere, per usare le parole di Claude Lévi-Strauss, nient'altro che «il riflesso di uno stato di civiltà, la cui durata sarà limitata a qualche secolo»³¹. Al contrario, nel mondo magico, ciò che per noi è un dato, un assioma non passibile di dimostrazione alcuna ma, piuttosto, preso per certo – fino al limite per cui è da questo punto di partenza, mai messo in discussione, che noi stessi cominciamo a pensare – «stava come compito e maturava come risultato»³², nel senso per cui la *presenza*, la posizione soggettiva corrispondente all'epoca storica nella quale impera il magismo, vive la propria stessa labilità come dramma bisognoso di risoluzione; questo è, del resto, il significato profondo delle diverse pratiche magiche e di figure decisive delle società tradizionali quali gli stregoni e gli sciamani: tali professionisti della crisi della presenza hanno per ruolo di favorire il consolidarsi della presenza, traendola in salvo rispetto alle insidie che da ogni parte la minacciano. Giacché l'esperienza fondamentale del mondo magico è «la presenza in rischio, che insorge a difesa dell'insidia che la travaglia», una presenza che «non resiste allo sforzo di esserci: fugge, si scarica, è sottoposta a influenze maligne, è rubata, è mangiata, e simili»³³, il

³⁰ E. De Martino, *Il mondo magico. Prolegomeni ad una storia del magismo* cit., pp. 159-162.

³¹ C. Lévi-Strauss, *Premessa*, in Id. (a cura di), *L'identità*, tr. it. di L. Melazzo, N. La Fauci, Sellerio, Palermo, 1996, p. 13.

³² E. De Martino, *Il mondo magico. Prolegomeni ad una storia del magismo* cit., p. 164.

³³ Ivi, p. 167.

supremo rischio della perdita è, per così dire, esorcizzato mediante delle formazioni culturali stabili e durature, mediante le quali è la presenza stessa a riscattarsi dalla sua crisi e a fuoriuscire da essa mediante un processo di valorizzazione; «in virtù di questa plasmazione culturale, di questa creazione di istituti», infatti – fra i quali spicca la figura dello stregone, vero «eroe della presenza», colui che ha «acquistato il potere di regolare la labilità altrui» – «il dramma esistenziale di ciascuno non resta isolato, irrelativo, ma si inserisce nella tradizione e si avvale delle esperienze che la tradizione conserva e tramanda»³⁴.

La particolare ontologia sottesa al magismo – quell'ontologia che non postula ancora come assicurata la separazione definitiva fra un *soggetto* pensato ed avvertito in quanto Io ed un *oggetto* quale l'immagine di un mondo retto da leggi ferree e razionalmente comprensibili, conoscibili – favorisce dunque istituti culturali assai distanti dalla nostra esperienza e facilmente screditabili dalla nostra *Einstellung*: la credenza negli spiriti, *in primis*, nelle pratiche stregonesche, nelle fatture, nella possessione demoniaca, e così via; ciò avviene poiché il cosiddetto primitivo – l'uomo magico – è ancora preso nello sforzo immane di strappare la presenza al suo dissolvimento – a quel dissolvimento vissuto come minaccia costante ed inaggirabile –, è ancora coinvolto nella creazione di ciò che solo una coscienza storiografica attenta e non parziale potrà, in seguito, definire individualità stabile, identità garantita, o presenza riscattata dal rischio della sua crisi. Questa posizione, però, come lo stesso De Martino s'affrettava a dichiarare, può essere molto problematica poiché foriera dei peggiori fraintendimenti – fraintendimenti che, a dire il vero, non risparmiano nemmeno la disciplina che più di tutte dovrebbe avere le capacità e gli strumenti per accostarsi con un certo riserbo a queste dimensioni e che, per prima, ha aguzzato la vista intorno al problema dell'identità nei mondi extra-europei, nel tentativo di relativizzare nozioni quali quelle di individuo o *persona*³⁵, quella disciplina che più di ogni altra dovrebbe insegnare quanto «l'identità non stia tanto nel fatto di postularla o di affermarla quanto nel fatto di rifarla, di ricostruirla», quella esperienza

³⁴ Ivi, pp. 168-169.

³⁵ Si veda, ad esempio: M. Mauss, *Una categoria dello spirito umano: la nozione di persona, quella di «io»*, in Id., *Teoria generale della magia e altri saggi*, tr. it. di F. Zannino, Einaudi, Torino, 1991, pp. 351-381.

capace di renderci edotti sul fatto che «qualsiasi utilizzazione della nozione di identità comincia da una critica della nozione stessa»³⁶: l'etnologia.

Sono molte le pagine di De Martino dedicate alla critica dei pregiudizi e delle argomentazioni elaborate da antropologi ed etnologi allo scopo di comprendere il problema dei poteri magici e lo statuto dell'identità nella fase storica del magismo; una delle critiche più interessanti è senza dubbio quella rivolta a Lucien Lévi-Bruhl, il quale, a suo tempo, tentò di risolvere tale problema mettendo in campo categorie – quali la celebre «partecipazione mistica»³⁷ – in grado di spiegare le modalità attraverso le quali le società primitive hanno concepito il rapporto fra Io e mondo. La partecipazione mistica dei primitivi, immersi nei loro mondi di spiriti e presenze, simile a un delirio collettivo o ad una psicosi generalizzata, dipenderebbe non dalla labilità dell'Io, quanto piuttosto da una falsa percezione della realtà tipica di queste popolazioni, incapaci di pensiero logico coerente e, perciò, perdute all'interno di un predominio quasi patologico della categoria del soprannaturale: «Lévi-Bruhl assume a priori che l'esperienza dell'individuo come unità sia comune a noi e al mondo magico, e limita la differenza alla rappresentazione», nel senso per cui lo stesso Lévi-Bruhl sarebbe vittima, in qualche modo, di quella convinzione moderna secondo cui l'unità della persona nell'Io «non forma problema culturale e dramma storico»³⁸; allora, se ciò dovesse risultare vero, dovrebbe essere necessariamente il primitivo a trovarsi in deficit, condizionato da credenze collettive irrazionali e poco avvezzo a riconoscere la realtà, pur di per sé evidente, dell'unità individuale³⁹.

Val la pena soffermarsi sul pensiero dell'etnologo francese – per quanto superato e, per alcuni aspetti, rigettato dallo stesso Lévi-Bruhl – per le importanti implicazioni filosofiche contenute nell'analisi della «partecipazione mistica», rispetto al problema dell'Io nel contesto esisten-

³⁶ C. Lévi-Strauss, *L'identità* cit., p. 309.

³⁷ Si rimanda chiaramente a: L. Lévi-Bruhl, *L'anima primitiva*, tr. it. di A. Macchioro, Bollati Boringhieri, Torino, 2013, pp. 23-68.

³⁸ E. De Martino, *Il mondo magico. Prolegomeni a una storia del magismo* cit., p. 210.

³⁹ Ulteriori critiche di De Martino ad una soluzione prelogica ed irrazionalistica della questione della magia – con riferimento soprattutto al pensiero e all'opera di Mircea Eliade – sono rintracciabili in: E. De Martino, *Mito, scienze religiose e civiltà moderna*, in Id., *Furore Simbolo Valore*, il Saggiatore, Milano, 2013, pp. 13-73; critico verso Lévi-Bruhl è invece il saggio – precedente rispetto al *Mondo magico*: E. De Martino, *Saggio critico sul prelogismo di Lévi-Bruhl*, in Id., *Naturalismo e storicismo nell'etnologia*, Laterza, Bari, 1941, pp. 17-75.

ziale; sto pensando, soprattutto, all'utilizzo che Emmanuel Lévinas ha fatto di queste categorie per costruire il concetto dell'*il y a*, di un'esistenza senza esistente. Lévinas – principiando del resto da una concettualità heideggeriana e da una torsione fenomenologica affatto estranee a De Martino – ha ripreso l'idea della «partecipazione mistica» nei mondi primitivi come crisi delle differenze e sprofondamento all'interno di un essere anonimo e neutro, in cui non vige il *principium individuationis* e non è più possibile distinguere i singoli individui fra loro, né gli individui dall'ambiente, né le forze reali dell'esistente da quelle ambigue ed orrifiche di un'esistenza priva di ulteriori caratterizzazioni:

Dans la participation mystique [...] l'identité des termes se perd. Ils se dépouillent de ce qui constitue leur substantivité même. La participation d'un terme à l'autre n'est pas dans la communauté d'un attribut, un terme est l'autre. L'existence privée de chaque terme, maîtrisée par le sujet qui est, perd ce caractère privé, retourne à un fond indistinct: l'existence de l'un submerge l'autre et, par la même, n'est plus l'existence de l'un. Nous reconnaissons en elle l'il y a⁴⁰.

Viene così tratteggiata una dimensione terrificante dell'esistente, dalla quale sembra impossibile sfuggire, per il fatto stesso che la presenza s'oblia in esso, aprendosi ad una possibilità di riscatto unicamente attraverso l'assunzione dell'ipostasi metafisica detta Io, dell'elemento personalistico dell'identità, il quale vince questo terribile vuoto in cui l'esserci non può autenticamente vivere, se non sotto lo scacco dell'orrore; per questa ragione, l'*il y a* – giustamente definito da uno studioso italiano di Lévinas come «il fondamento tragico dell'esistere»⁴¹ – è il luogo pre-personale e pre-tetico di un'esistenza priva di esistente, nella quale l'essere consuma se stesso in maniera impersonale: l'Io funzionerebbe in questo caso, allora, come «meccanismo di difesa»⁴², mediante il quale la presenza si difende da questa brutalità dell'*il y a*, da questo sprofondamento al di là del *principium individuationis*, da questo terrificante rischio di totale dissoluzione.

⁴⁰ E. Lévinas, *De l'existence à l'existant*, Vrin, Paris, 1990, p. 99.

⁴¹ R. Ronchi, *Bataille, Lévinas, Blanchot. Un sapere passionale*, Spirali, Milano, 1985, p. 26.

⁴² Si veda, in questo senso, l'interessante tesi di: M.F. Fascetti, *L'Io come meccanismo di difesa. Soggettività e "opposizione eccessiva"*, ombre corte, Verona, 2022, specialmente pp. 101-168.

La tesi di Lévinas è lontana, per finalità e metodologia, da quella di De Martino, almeno per due ragioni: essa accetta quasi acriticamente le nozioni di Lévi-Bruhl e rimane anch'essa vittima – almeno in questo caso – del pregiudizio occidentale sull'identità – alimentato anche dalla sua variante giudaico-cristiana; essa non vede, nel mondo magico, nel mondo della partecipazione mistica, se non un momento finalmente concluso della storia della civiltà, un momento di pura immanenza ormai superato dalla scoperta religiosa della trascendenza del divino, produttore come traccia la trascendenza dell'altro e, dunque, atta a rendere possibile l'autentica relazione etica, data a partire dalla sicurezza dell'identità – garantita, almeno, contro l'orrore dell'impersonale e del neutro.

Anche Lévinas, dunque, parrebbe ammettere una certa labilità dell'Io, pur rimanendo ancorato ad uno scenario metafisico piuttosto tradizionale; anch'egli non sarebbe stato pronto ad accogliere la lezione storica del mondo magico, ovvero la lezione secondo la quale possono darsi, anche contemporaneamente, ontologie del tutto differenti in diversi mondi culturali pure simultanei; infatti: «due mondi storici possono essere contemporanei pur essendo metafisicamente estranei l'uno all'altro, giacché il loro rapporto con il mondo e con l'esistenza, i loro *ethos* rispettivi, in De Martino appaiono fundamentalmente distinti, mentre per la maggior parte di noi a differire tra loro sono solo le idee o le rappresentazioni parallele»⁴³.

Abbiamo affrontato la peculiare ontologia del mondo magico per guadagnare la convinzione per cui la garanzia dell'esistenza individuale in quanto certezza assoluta e la fede cieca e sconsiderata nella posizione dell'Io altro non sono se non prodotti storici di un certo tipo di coscienza, di un certo pensiero filosofico, di una certa *Einstellung* culturale; sottolineiamo, per passare al seguito della nostra indagine, che, in effetti, anche secondo De Martino, la garanzia della presenza quale dato fondamentale della percezione moderna della realtà non è un fattore stabilito una volta per tutte e non più, per così dire, ritrattabile: piuttosto, «L'unità trascendentale dell'autocoscienza non fonda soltanto la possibilità dell'autonomia della persona, ma anche la possibilità del rischio a cui questa autonomia è di continuo esposta. [...] anche il *supremo principio* dell'unità trascendentale dell'autocoscienza comporta un *supremo rischio*

⁴³ D. Dubuisson, *La formazione dell'Io. Dalle saggezze antiche alla conquista della personalità* cit., p. 64.

per la persona, e, cioè, appunto, il rischio per essa di perdere il supremo principio che la costituisce e la fonda»⁴⁴.

3. *Dissoluzione dell'Io e comunicazione di pathos in Georges Bataille*

Ritorniamo alla tesi fondamentale di Taylor: ogni ontologia porta con sé una deontologia – ogni essere cela in sé la necessità di un dover essere – che permette all'individuo di situarsi all'interno del mondo; l'ontologia che presiede alla modernità permette al singolo di poter dire, a ragione, "Io", di poter basare ogni atto della propria vita sulla credenza, storicamente determinabile, nel "supremo principio" dell'unità trascendentale dell'autocoscienza; in tal modo, questa ontologia, a sua volta, presuppone una certa dialettica d'esclusione e d'inclusione, basata appunto sull'aderenza o meno alla deontologia di riferimento di una determinata epoca storica: in altre parole, la posizione dell'Io in quanto *valore* elementare è controbilanciata dall'apparizione di quel "supremo rischio" della perdita di tale posizione, la quale assume le fattezze talvolta sinistre e sempre ignote e misteriose dell'*altro*. In tempi recenti, è proprio sulla dialettica dello stesso e dell'altro, dell'inclusione e dell'esclusione, che si costruiscono i progetti, pur con differenti prospettive, di *sovversione dell'identità*, come, ad esempio, quelli proposti dagli studi di genere⁴⁵ o, dal punto di vista etnologico, quelli basati sul recupero dell'esperienza del cannibalismo⁴⁶, divenuta elemento euristico mediante il quale approcciare questa dialettica – dimostrando in tal modo che, nel momento in cui la nostra coscienza storica s'affina ed affronta nuove esperienze, esse si ripercuotono anche all'interno della nostra concezione dell'Io e dell'identità: queste recenti esperienze sono orientate, in breve, al tentativo di allargare il concetto d'identità, rompendo le barriere che storicamente e culturalmente hanno determinato la separazione tra lo stesso e l'altro e il conse-

⁴⁴ E. De Martino, *Il mondo magico. Prolegomeni ad una storia del magismo* cit., p. 161.

⁴⁵ Faccio riferimento, naturalmente, a: J. Butler, *Questioni di genere. Il femminismo e la sovversione dell'identità*, tr. it. di S. Adamo, Laterza, Roma-Bari, 2013.

⁴⁶ Si veda, in questo caso: E. Viveiros de Castro, *Metafisiche cannibali. Elementi di antropologia post-strutturale*, tr. it. di M. Galzigna, L. Liberale, ombre corte, Verona, 2017; ma anche: M. Kilani, *Subbuglio nell'identità. Per un cannibalismo sovversivo*, in F. Remotti (a cura di), *Sull'identità*, Raffaello Cortina, Milano, 2021, pp. 173-197.

guente discredito di quest'ultimo termine; esse hanno, soprattutto, una vocazione politico-sociale, sebbene il piano filosofico di tale questione sia costantemente messo in discussione, spezzando il pregiudizio che vorrebbe fare dell'Io e dell'identità personale o culturale, secondo gradi diversi, ciò che v'è di più immediato e semplice – restituendoci, infine, il profilo di una *identità costantemente in processo, continuamente rinegoziata e dalla figura complessa*.

Tale complessità è stata approcciata da Paul Ricoeur, il quale ha avuto il merito fondamentale di distinguere due diversi *modi* attraverso i quali è possibile parlare d'identità, nel senso proprio alla nostra *Einstellung* culturale, e, conseguentemente, di *alterità*: è necessario infatti «dissociare le due principali significazioni dell'identità [...] a seconda che intendiamo per identico l'equivalente dell'*idem* o dell'*ipse* latino»⁴⁷. In estrema sintesi, l'identità-*idem* – la *medesimezza* – sarebbe legata appunto alla garanzia e alla sicurezza di quel “supremo principio” e, dunque, dell'Io, di rimanere identico a sé stesso, nella staticità della sua presenza al mondo, affermata una volta per sempre e di per sé chiusa ed escludente; d'altro lato, v'è invece una identità-*ipse*, la quale «non implica alcuna asserzione circa un preteso nucleo immutabile della personalità», piuttosto:

l'identità-*ipse* mette in gioco una dialettica che risulta complementare a quella dell'ipseità e della medesimezza, e cioè la dialettica del *sé* e dell'*altro da sé*. Finché si resta nel circolo dell'identità-medesimezza, l'alterità dell'altro da sé non presenta niente di originale: “altro” figura [...] nella lista degli antonimi di “medesimo”, accanto a “contrario”, “distinto”, “diverso” e così via. Le cose vanno del tutto diversamente se si mette in coppia l'alterità con l'ipseità [...] un'alterità che non è – o che non è soltanto – un termine di paragone, un'alterità quindi che possa essere costitutiva dell'ipseità stessa. *Sé come un altro* (il titolo del libro di Ricoeur, ndr) suggerisce fin dall'inizio che l'ipseità del se stesso implica l'alterità ad un grado così intimo che l'una non si lascia pensare senza l'altra, che l'una passa piuttosto nell'altra [...] Al “come” vorremmo annettere la significazione forte, legata non soltanto ad una comparazione – se stesso somigliante ad un altro –, ma ad una implicanza: sé in quanto... altro⁴⁸.

⁴⁷ P. Ricoeur, *Sé come un altro*, tr. it. di D. Iannotta, Jaca Book, Milano, 2020, p. 76.

⁴⁸ Ivi, pp. 77-78.

Proust e Montaigne, dai quali siamo partiti, mettono in campo proprio questa seconda significazione del problema dell'identità, laddove fanno di quest'ultima un *mélange* inedito dello stesso e dell'altro, pur mai svincolandosi dal "supremo principio" né mai giungendo a porre come problema fondamentale quello dell'*esistenza* effettiva di un'identità siffatta; il De Martino, dal canto suo, ha cercato anch'egli di recuperare questa prospettiva, presentando l'ontologia – e la deontologia – del mondo magico come il più che dignitoso tentativo d'assumere la stabilità della presenza nel nucleo dello stesso, a fronte della crisi suscitata da ciò che, d'ora innanzi, non potrà se non definirsi come altro – e, perciò, non potrà più essere ignorato da una ricerca storiografica efficiente. A differenza della medesimezza, il ricorso all'*ipseità* mantiene il dinamismo dell'identità nella sua relazione con l'alterità, ponendosi, come Ricoeur stesso ampiamente spiega, a debita distanza sia dalle filosofie del *Cogito* – le diverse forme d'idealismo che fanno dell'Io il fondamento ultimo del reale – sia dalle filosofie dell'«anti-Cogito» – attribuite a «Nietzsche e i suoi successori» – specialmente post-moderni, che insistono invece piuttosto sul carattere meramente illusorio di quest'istanza, cercando di sostituire l'unità con la molteplicità, la certezza con un dubbio inarrestabile, e la chiusura nichilistica del soggetto con un'apertura talmente feroce, capace non solo di detronizzare l'Io, bensì di abbandonarlo ad una qualche forma di dissoluzione⁴⁹.

Il pensiero di Georges Bataille all'altezza del trittico di opere definito *Somme Athéologique* ci consente di raccordare i temi principali della nostra analisi, funzionando, in qualche modo, da *punto di capitone* rispetto ai problemi che abbiamo finora affrontato: infatti, in questa riflessione ritroviamo la cogenza del rapporto fra lo stesso e l'altro, il problema dell'Io, la sua crisi e la sua impermanenza, la questione del *manque* sul quale l'identità sarebbe edificata e, infine, una *metamorfosi* del soggetto affatto ininfluenza per molteplici dibattiti contemporanei.

I tre volumi di cui si compone quest'opera risentono dell'influenza, talvolta nascosta talvolta ingombrante, del periodo storico in cui vengono redatti e pubblicati: si tratta degli anni appena precedenti alla guerra e, successivamente, di quelli in cui la guerra, effettivamente, infuria – uno di quei momenti in cui, seguendo le tesi di De Martino, la «crisi della

⁴⁹ Ivi, pp. 79-92.

presenza» torna ad affacciarsi, dal momento che il mondo e l'Io perdono improvvisamente la loro stabilità e riacquistano quella labilità che, invece, sembrava esser stata vinta mediante la produzione dell'Io, appunto, in quanto valore e dalla stabilità di un certo *status quo*, capace di garantire la persistenza del mondo: uno *choc* profondo quanto quello prodotto dalla guerra mondiale non può che dare la sensazione di un nuovo sprofondamento in quell'*il y a* notturno, oscuro ed insensato, dal quale l'uomo moderno credeva di essere, a fatica, fuoriuscito⁵⁰. La profondissima «crisi della presenza» messa in scena nelle pagine di Bataille – vera e propria «tragedia dell'Io», «lacerazione», «supplizio»⁵¹ – si regge in effetti su quella intuizione dell'*il y a*, di una esistenza senza esistente verso la quale l'Io viene trascinato nei momenti di emozione maggiormente feroce che paiono strappare il singolo a se stesso per restituirlo ad un indifferenziato originario, il quale possiede però una profonda differenza rispetto a quella stessa atmosfera evocata da Lévinas sulla scorta di Lévi-Bruhl, se è vero che – come Bataille sottolinea nel suo scritto dedicato appunto al concetto di *il y a* in Lévinas: «Lévinas definisce il fatto di essere (di essere, senza ulteriori caratterizzazioni, lontani dal dominio dell'Io, ndr) dicendo l'orrore che ne prova. Un altro avrebbe tratto dallo stesso fatto l'ebbrezza, la gioia, o l'estasi»⁵².

Se il momento della perdita dell'Io può condurre tanto all'orrore quanto alla gioia e all'estasi, l'*il y a* aperto da questa possibilità di dissoluzione – che, a differenza di De Martino, Bataille vorrebbe condurre fino alle sue più estreme conseguenze – rassomiglia al concetto nietzscheano del *dionisiaco*, esperienza scatenata da forze quali «l'impulso primaverile e la bevanda narcotica», entrambi stati in cui «viene spezzato il *principium individuationis*, l'elemento soggettivo svanisce completamente di fronte alla violenza prorompente dell'elemento generalmente umano, anzi universalmente naturale»⁵³ – legato tanto allo sfolgorare della vita quanto al suo appassire e spegnersi⁵⁴, all'eterno ciclo di vita, morte e rinascita, qua-

⁵⁰ Si veda M. Surya, *Georges Bataille. La mort à l'œuvre*, Garamont, Paris, 1987, pp. 290-323.

⁵¹ G. Bataille, *L'esperienza interiore*, tr. it. di C. Morena, Dedalo, Bari, 2002, pp. 67-104.

⁵² G. Bataille, *Dall'esistenzialismo al primato dell'economia*, in Id., *L'aldilà del serio e altri saggi*, tr. it. di C. Colletta, Guida, Napoli, 2000, p. 109.

⁵³ F. Nietzsche, *La visione dionisiaca del mondo*, in Id., *La filosofia nell'epoca tragica dei greci e Scritti 1870-1873*, tr. it. di G. Colli, Adelphi, Milano, 1991, p. 50.

⁵⁴ Su questo aspetto cfr. G. Bataille, *Il limite dell'utile*, a cura di F.C. Papparo, Adelphi, Milano, 2000, pp. 109-114.

le riportato dalla mitologia del Dioniso greco –, stato, infine, mediante il quale l'uomo «si manifesta come membro di una comunità superiore e più ideale» e in cui «egli si sente preda di un incantesimo ed è realmente diventato qualcosa di differente»⁵⁵.

La «crisi della presenza» può dunque consentire di penetrare all'interno di questo mondo dionisiaco nel quale i confini tra soggetto ed oggetto, tra Io ed altro, tra identità ed alterità, scompaiono a poco a poco; ma che cos'è che, in questo caso, si perde? Che cos'è che sente, nell'esperienza, nell'emozione, questo bisogno di perdersi⁵⁶? Bataille utilizza a più riprese il termine *ipse*, per riferirsi a questo qualcosa – beninteso, però, che: «Se stesso (*ipse*, ndr) non è il soggetto che si isola dal mondo, ma un luogo di comunicazione, di fusione del soggetto e dell'oggetto»⁵⁷; *ipse*, dunque, radicalmente distinto rispetto all'Io, il quale appare invece, piuttosto, «l'equivoco» dovuto alla costruzione, al progetto in cui l'*ipse* stesso si è imbarcato nel tentativo folle di «volere essere tutto»⁵⁸, di esaurire il possibile mediante il sapere, di consumare l'esperienza mediante la conoscenza, e di ergersi a centro dell'universo, autocoscienza legislatrice, idealistica e trascendentale. Bataille non rinuncia affatto all'identità, quanto piuttosto predilige il polo di «ipseità» dell'identità stessa, nel suo carattere aperto ed *eterologico* – aperto alla sua stessa crisi e a ciò che la mette radicalmente in gioco, sovvertendola ed esponendola ad una nudità essenziale recante in sé il rischio di una perdita definitiva dell'identità stessa.

Dacché «l'io incarna in me la docile canea», quel «supplemento» instaurato sul vuoto primario dell'identità, quell'esistente che va ad asserire l'esistenza libera ai criteri del progetto – in primis, l'utilità – dell'universo discorsivo – l'universo retto dalla stabilità delle forme a discapito del prorompere dell'elemento vitale, celato ed ascoso –, esso risulta «l'equivoco tra la particolarità di questo *ipse* e l'universalità della ragione. L'io è infatti l'espressione dell'universale, perde la selvatichezza dell'*ipse* per dare all'universale una figura addomesticata»⁵⁹; anche in Bataille, dunque, l'Io non è che l'effetto di una certa costruzione che coinvolge e

⁵⁵ F. Nietzsche, *La visione dionisiaca del mondo* cit., p. 51.

⁵⁶ «Nell'incontrare l'altro non si trova l'essere che vuole perseverare in se stesso, ma l'essere posseduto dal bisogno di perdersi» (G. Bataille, *L'amicizia*, a cura di F. Ferrari, SE, Milano, 2011, p. 25).

⁵⁷ G. Bataille, *L'esperienza interiore* cit., p. 37.

⁵⁸ Ivi, p. 93.

⁵⁹ Ivi, p. 170.

lega indissolubilmente l'Io stesso e il mondo, asservendo l'Io e il mondo ai dettami di una ragione calcolante – l'ontologia sfociante in deontologia – capace di interdire sia l'orrore sia l'estasi sia la gioia, facendo dell'*ipse* “selvatico” – il “se stessi” come *manque* –, un ingranaggio di una macchina – lungi dall'essere l'estrema garanzia della soggettività, l'Io è ciò che trascina il singolo dalla posizione soggettiva a quella oggettuale.

Per superare questa *impasse*, l'*ipse*, rinunciando a voler essere tutto – accrescendo le forze dispersive e dissolutive dell'Io –, può perdersi in questo tutto come in una profondità ignota, in quel *manque* dell'identità, in quel vuoto primario⁶⁰, incontrando finalmente quell'*altro* destinato a sovvertirlo e a trasformarlo; a ciò l'*ipse* giunge mediante la *comunicazione* ed, anzi, «se non tentasse di comunicare», egli «cadrebbe nell'insignificanza dell'io»⁶¹, ovvero si limiterebbe al suo carattere meramente oggettivo, non potendo mai ambire allo statuto *sovrano* della soggettività, coincidente in definitiva con la sua stessa metamorfica *perdita*.

L'insignificanza dell'Io è dovuta alla sua pretesa di completezza e alla dimensione d'isolamento in cui la sua affermazione getta l'*ipse* “selvatico”, poiché: «Nella misura in cui gli esseri sembrano perfetti (nel senso di compiuti, ndr), restano isolati, chiusi in se stessi. Ma la ferita dell'incompiutezza li apre. Attraverso ciò che si può chiamare incompiutezza, nudità animale, ferita, i diversi esseri separati *comunicano*, prendono vita perdendosi nella *comunicazione* dall'uno all'altro»⁶²; aprendo se stesso al movimento convulso della «crisi della presenza», l'*ipse* “addomesticato” dalla raggiunta posizione dell'Io riscopre il *manque* non più, meramente, come origine pre-soggettiva dalla quale si distacca – come figura da

⁶⁰ Nelle pagine dell'*Esperienza interiore*, Bataille rifugge ogni accostamento tra la sua “dottrina” e le diverse filosofie orientali, specialmente quelle legate all'induismo – ancora un altro mondo, un mondo *altro*, un'altra ontologia, un'altra deontologia...; a molte delle intuizioni di Bataille fa eco però questo passo di Emil Cioran, dichiaratamente vicino, invece, proprio a quelle dottrine orientali: «Per istinto, noi incliniamo al sé; tutto in noi lo reclama: soddisfa le nostre esigenze di continuità, di solidità, ci conferisce contro l'evidenza una dimensione atemporale: niente di più normale che aggrapparvisi [...] Eppure, non appena lo consideriamo freddamente, ci appare inconcepibile: si sbriciola, svanisce, non è più che il simbolo d'una finzione. Il nostro empito immediato ci porta verso l'ebbrezza dell'identità, verso il sogno dell'indistinzione, verso l'*atman* che risponde ai nostri richiami più profondi e segreti. Non appena, snebbiati, ricuperiamo un certo distacco, abbandoniamo il fondo *supposto* del nostro essere, per volgerci verso la distruttibilità fondamentale, la cui conoscenza ed esperienza, il cui disciplinato assillo, ci guidano al nirvana, alla *pienezza* del vuoto» (E. Cioran, *Il funesto demiurgo*, tr. it. di D. Grange Fiori, Adelphi, Milano, 1986, pp. 104-105).

⁶¹ G. Bataille, *L'esperienza interiore* cit., p. 172.

⁶² G. Bataille, *Il colpevole. L'alleluia*, tr. it. di A. Biancofiore, Dedalo, Bari, 1989, p. 39.

uno sfondo – il soggetto pieno, auto-sufficiente, isolato: piuttosto, il soggetto *ferito*, trafitto dall'intensità di un flusso energetico che non può più appartenergli – ma a cui egli, suo malgrado, appartiene integralmente –, inaugura la coscienza di un *mondo comune di pathos* posto a monte dell'identità. Così Bataille, in un testo coevo alla *Somme*, programmaticamente intitolato *L'Amitié* – testo che confluirà, con qualche leggera variazione, nella prima parte de *Il Colpevole*:

L'esistenza non si trova dove gli uomini si considerano isolatamente; essa comincia con le conversazioni, il riso condiviso, l'amicizia, l'eroticismo – essa ha luogo solamente *nel passaggio dall'uno all'altro*. Odio l'idea di essere legato alla separazione e rido del solitario che pretende di riflettere il mondo. Egli non può veramente rifletterlo perché divenendo lui stesso il *centro* della riflessione, cessa di essere un'immagine dei *mondi* che sfuggono in tutte le direzioni. Se invece vedo che i mondi non assomigliano a nessun essere separato e chiuso su se stesso ma a *quel che passa da un essere all'altro* quando *noi* ridiamo a crepapelle o *noi ci* amiamo, allora l'immensità di questi mondi mi si apre e io mi confondo col loro fuggire⁶³.

Approcciando il *manque* in quanto spazio della *comunicazione* di *pathos*, come il *tra* che passa *dall'uno all'altro*, come «*partage*»⁶⁴, come «condivisione che precede ogni divisione»⁶⁵ – giacché non si tratta di qualcosa che ognuno condivide con l'altro, quanto piuttosto di qualcosa che *ci* condivide all'*altro*, *esponendoci* l'un l'altro –, in una sola parola come *amitié*, la minaccia suprema di dissoluzione dell'Io nell'impersonalità dell'*il y a* diviene il luogo di una metamorfosi integrale della soggettività e l'orrore della perdita dell'Io si tramuta nella *gioia dionisiaca* di un'esistenza in cui il dover-essere – l'identità piena ed isolata cui la modernità pare averci condannato – viene sovvertito dalla *chance*⁶⁶, da un *poter-essere* di cui ancor oggi non riusciamo a misurare le conseguenze.

⁶³ G. Bataille, *L'amicizia* cit., p. 36.

⁶⁴ Per un'analisi accurata di questo concetto, si veda J. L. Nancy, *Essere singolare plurale*, tr. it. di D. Tarizzo, G. Durante, Einaudi, Torino, 2001.

⁶⁵ G. Agamben, *L'amico*, Nottetempo, Milano, 2007, p. 19.

⁶⁶ Sulla *chance* nella *Somme Athéologique* si rimanda a: G. Bataille, *Il colpevole. L'alleluia* cit., pp. 85-115; ma anche: G. Bataille, *L'esperienza interiore* cit., pp. 188-226; e infine: G. Bataille, *Su Nietzsche*, tr. it. di A. Zanzotto, SE, Milano, 1994, pp. 99-142.

Riscoprendo l'incompiutezza dell'Io e l'*insufficienza di sé*, di fronte alla *comunicazione di pathos* quale esito della «crisi della presenza» nel mondo contemporaneo, il pensiero di Bataille non induce il singolo a trovarsi un riparo stabile – divenuto, nel frattempo, un sempre più scomodo giaciglio: spinge, diversamente, a situarsi sul piano dell'*incontro* con l'altro, al fine di far emergere il senso veramente *comunitario* dell'identità, il bisogno che quest'identità si perda, integralmente, nell'altro, per divenire anch'essa qualche cosa d'altro.

Il problema dell'identità moderna pare essersi risolto, ai giorni nostri, nell'imporsi dell'individualismo esasperato⁶⁷, con differenti forme, su scala pressoché planetaria; ma ciò appare vero solo ad uno sguardo ingenuo e completamente “addomesticato” da una *Einstellung* che tradisce, invece, il *dono* che la modernità ci ha fatto, sarebbe a dire: la possibilità di continuarne a pensare l'impensato, talvolta l'impensabile. La modernità vive per noi ancora, oggi, allora, nel pensiero più profondo che essa ci lascia da pensare: *l'amitié*.

Il percorso che abbiamo tracciato non ci ha restituito se non una figura sfuggente del soggetto, una figura che presto si confonde con «*l'essere aperto* alla morte, al supplizio, alla gioia, aperto senza riserve, dolente e felice», che già a Georges Bataille appariva in una «luce velata», ma «divina». Oggi sappiamo che tale luce è quanto mai intensamente, integralmente, profondamente *umana* e che il soggetto in metamorfosi che noi stessi siamo, presto o tardi, potrà distruggere le catene, rivoltarsi all'isolamento, smettere di ingannarsi su ciò che *veramente* esso è, farla finita con il concetto di Io e prestare la sua voce ad un *urlo comune*; esso sarà, forse, «un immane *alleluja* perduto nel silenzio senza fine»⁶⁸, lode alla gioia, forse illimitata, di una *esistenza altra*.

gianluca.viola5@studio.unibo.it

⁶⁷ Individualismo esasperato che è forse il nome contemporaneo del peggior nichilismo, se seguiamo Bataille e i suoi studiosi: «Il nichilismo, per Bataille, non è la fuga del senso – o dal senso – ma piuttosto la sua chiusura dentro una concezione omogenea e compiuta dell'essere. [...] Ciò che ci sottrae alla nostra alterità bloccandoci in noi stessi; facendo di quel noi una serie di individui compiuti e rivolti al proprio interno, interamente risolti in se stessi» (R. Esposito, *Communitas. Origine e destino della comunità*, Einaudi, Torino, 2006, p. 158).

⁶⁸ G. Bataille, *Prefazione a Madame Eduarda*, in Id., *L'eroticismo. Il comportamento e le più segrete mozioni dell'homo eroticus*, tr. it. di A. dell'Orto, Mondadori, Milano, 1976, p. 284.

STEFANO RIGHETTI

L'economia della macchine.

L'Intelligenza Artificiale tra distopia e utopia

Gli ultimi cento anni hanno visto avvicinarsi una serie di rivoluzioni tecnologiche dall'impatto sociale e politico decisivo. Chi ha provato, per il gusto del paragone storico, a ricreare le condizioni di vita della fine Ottocento, e a farne fare l'esperienza ai consumatori del mondo attuale, ne ha ottenuto effetti di teatrale sorpresa mista a disgusto. Il divario fra il mondo quotidiano di Husserl, Freud e Nietzsche e il mondo di oggi è tanto ampio che, se non fosse per la capacità del pensiero e dell'arte di superare i limiti del tempo, un ipotetico abitante del secolo venturo potrebbe stentare a credere che quel modo di vivere riguardi effettivamente il mondo moderno e la Terra, o quello che di essa sarà rimasto. Dopo l'avvento del personal computer e del web, l'intelligenza artificiale promette di modificare tanto profondamente le condizioni della nostra esistenza che il cambiamento potrebbe assumere l'aspetto del rovesciamento di ogni paradigma sociale e politico e, forse (ma questo potrebbe diventare un auspicio), anche teorico.

Secondo alcune letture contemporanee l'intelligenza artificiale starebbe facendo risorgere i miti del millenarismo religioso, compreso quello della creatura ingrata che si ribella al suo creatore. Il mito del Golem e di quello, ispirato al *Paradiso perduto* di Milton; di Frankenstein e del suo mostro a cui l'elettricità ha dato vita, e che Kubrick ha ripreso in *2001 odissea nello spazio*. Teilhard de Chardin immaginava che l'universo avrebbe raggiunto nel futuro un "Punto Omega" coincidente con il massimo livello di complessità e di coscienza possibile, e che questo avrebbe rappresentato la figura del Logos cristiano pienamente dispiegato¹. La tesi sarebbe stata ripresa da studiosi più direttamente interni allo sviluppo della cibernetica e dell'informatica, finché nel 2018 il filosofo e ricercatore Juergen Schmidhuber ha potuto definire il Punto Omega teoriz-

¹ P. Teilhard de Chardin, *Le Phénomène humain*, Éditions du Seuil, Paris, 1955; tr. it. di F. Mantovani, *Il fenomeno umano*, Queriniana, Brescia, 2014.

zato da Teilhard de Chardin come l'affermarsi di una Superintelligenza artificiale che «cambierà tutto»².

Poiché questo *tutto* rimane indeterminato, sia rispetto al *tutto* che deve essere cambiato che rispetto al tipo di *cambiamento*, l'allarme per le conseguenze dell'Intelligenza Artificiale ha cominciato a diffondersi, insieme ai suoi primissimi, ma evidenti effetti, nel mondo del lavoro e in quello della realtà simulata. Ne sono derivate, come inevitabile, alcune teorie complottiste per le quali l'umanità sarebbe sul punto di essere sacrificata a un esperimento su vasta scala che avrebbe come obiettivo, non tanto quello di migliorare il benessere collettivo, ma quello di aumentare la potenza e le capacità necessarie allo sviluppo extraterrestre della civiltà umana (dando così per acquisito che la Terra non sopravviverà agli effetti della sua specie più invasiva). Poiché questo obiettivo, gestito da pochi membri di un consesso elitario, sarebbe in conflitto con le esigenze di breve periodo della popolazione mondiale, questa verrebbe lasciata al proprio destino per dare vita a un'umanità di livello superiore, in grado di abbandonare il Pianeta. La teoria è nota con il nome di «lungotermismo»³. E le stesse dichiarazioni di Elon Musk e di altre figure direttamente impegnate nello sviluppo delle nuove tecnologie, circa i rischi legati all'Intelligenza Artificiale, hanno contribuito a rilanciarne l'allarme.

Vero che le nuove tecnologie hanno incarnato da sempre la figura del pericolo, della “fine” e della distruzione del mondo, se non altro perché ogni avvento e passaggio tecnologico ha sempre corrisposto con la scomparsa di una parte concreta della vita economica, produttiva e sociale a esso precedente. Ma tenendo conto del livello di sviluppo a cui la tecnologia sembra sul punto di giungere grazie all'Intelligenza Artificiale, e alla sua applicazione alla robotica, ciò su cui è condiviso che si debba porre l'attenzione è il grado di trasformazione sociale, culturale e politica che da queste innovazioni dovrà derivare – tenendo conto che nella sua ibridazione sempre più necessaria (oltre che inevitabile) con la tecnologia, l'uomo sta forse per superare molti dei suoi

² Intervista per l'inserto *RLab* del quotidiano «la Repubblica», 18 luglio 2018.

³ Una descrizione di queste posizioni è apparsa su «Domani» del 28 febbraio 2024 a firma di Andrea Daniele Signorelli che mette in rilievo come posta in questi termini l'Intelligenza Artificiale assuma sempre più le forme concrete di una nuova religione. Posizione espressa da Irene Doda in *L'utopia dei miliardari. Analisi e critica del lungotermismo*, Tlon, Roma, 2024.

attuali limiti, e che la rivoluzione tecnologica che comincia a prendere forma ha sempre più come obiettivo, per la prima volta dopo la sua lunga teorizzazione, una trasformazione decisiva dell'umanità, del suo corpo e dei suoi processi cognitivi e intellettivi. Non nel senso di sacrificare per forza l'umanità sull'altare della tecnica ma in quello, più teoricamente fondato (almeno per quanto riguarda la teoria filosofica dalla fine del '700 alla metà del '900), del suo *superamento* in una forma ulteriore o *post-umana*.

Può essere pertanto interessante testare, a livello ipotetico, le condizioni tra loro opposte a cui l'intelligenza artificiale e la robotica di nuova generazione sembrano preludere. Come sempre, è possibile che la verità stia "nel mezzo" di quanto proverò a descrivere qui di seguito, sotto i titoli di *distopia* e *utopia*. Ma questo dipenderà solamente da come il nostro rapporto con le nuove "macchine viventi" saprà uscire o meno dai vecchi stereotipi del conflitto umanistico-occidentale contro le realizzazioni della tecnica. Anche nel senso eventualmente positivo di superare le contraddizioni con cui l'umanesimo tecnologico non ha mai smesso di misurarsi da almeno cinquecento anni. Nonostante sia evidente che le attuali distopie siano ambigualmente prossime alle loro contemporanee utopie.

Distopia

Per quanto all'apparenza incerto sul da farsi, i primi passi del robot Optimus presentato da Tesla alla fine dello scorso anno annunciano che il cambiamento è già qui, e che l'intelligenza artificiale prelude a una trasformazione dai contorni ancora in parte, se non completamente, sconosciuti. Un breve filmato di inizio dicembre 2023 ci mostra Optimus che stupito di sé e del mondo osserva compiaciuto i primi movimenti delle sue mani e delle dita. Il suo sguardo non ha volto, è un lucido casco dal colore scuro privo di espressione, eppure sembra sorridere. Come per assicurarsi della sostanza sotto di sé i suoi piedi tastano il suolo finché, presa coscienza dello spazio che lo circonda, il suo corpo meccanico comincia a danzare. Il movimento della danza è fluido e leggero, esprime un'innocente e serena felicità, che fa da contrasto a ogni vecchia idea pesante e minacciosa dei robot, con cui i cartoni animati della fine degli anni '70 hanno affascinato i bambini di allora.

L'assenza di fatica nei suoi gesti fa capire che la danza di Optimus potrebbe continuare all'infinito, se solo questo fosse il suo desiderio. In realtà vuole solo dimostrarci che il suo movimento non ha più nulla a che vedere con la gravità che si era soliti attribuire alle macchine; che una forma artificiale dello spirito è venuta ad abitare la terra; che Dioniso si è reincarnato in un corpo meccanico dopo che la morale gli ha precluso quello dell'uomo. La danza di Optimus ci dice che in quanto suo superamento l'Übermensch non poteva nascere se non al di fuori e al di là dell'uomo stesso, nella forma di un'intelligenza infinitamente più veloce e di un corpo assai meno vulnerabile. Che l'Übermensch non poteva nascere e avverarsi se non come macchina. Non più come macchina-attaccata-alla-vita ma come macchina essa stessa vivente, di una vita apparentemente senza più alcuna concezione del bene e del male e, per questo soltanto, libera da ogni timore.

Ma soprattutto, con la sua danza Optimus inaugura un mondo a cui l'umanità si era finora soltanto avvicinata. In quanto macchina vivente esso dimostra che, grazie all'intelligenza artificiale, la macchina può vivere ormai al di fuori della mediazione dell'uomo; che la macchina non è più solamente una macchina-attaccata-alla-vita ma una macchina-vita, una macchina appunto vivente. E per non commettere il solito errore della morale di fronte a ogni innovazione della tecnica, prima che vederne le implicazioni etiche sulla base di schemi di valore mai veramente coerenti (come dimostra il dibattito stantio sul diritto al fine-vita) occorre comprendere innanzitutto i riflessi economico-sociali che le macchine-vita portano con sé, perché nella *distopia* del nuovo mondo artificiale i valori etici deriveranno necessariamente da quelli.

Cosa lascia prefigurare un mondo economico abitato da macchine-vive? Un'economia spostata in modo sempre più decisivo in funzione delle macchine. Questa non sarebbe peraltro che la realizzazione, e il passaggio definitivo, a ciò che lo sviluppo moderno ha sempre inteso costruire. Questa possibilità comporta a sua volta un salto di paradigma sociale. Che non riguarda tanto l'utilizzo della macchina come ausilio al lavoro degli esseri umani, ma la completa sostituzione di quest'ultimo – come il robot della Boston Dynamics, Atlas, sta già dimostrando di saper fare – rendendo così possibile l'instaurarsi di una vera e propria *economia delle macchine*.

L'economia delle macchine è iniziata in realtà con le macchine stesse. Il loro apparire ha reso necessario che una parte del lavoro, invece che dedicato al sostentamento degli esseri umani, fosse appunto impiegato per il mantenimento e la manutenzione delle macchine. Questa quota di ricchezza riservata alle macchine è andata aumentando mano a mano che le macchine si sono fatte via via più complesse e hanno assunto un rilievo maggiore all'interno del lavoro. Ma la percezione di questo aspetto non è diventata chiara se non quando la macchina ha dimostrato che, in molti ambiti produttivi, la sua prestazione era diventata indispensabile quanto la manodopera dell'uomo o più di essa. Tuttavia, poiché le macchine erano per lo più (almeno fino a non molto tempo fa) macchine-attaccate-alla-vita, il lavoro umano manteneva, rispetto alle macchine, una complessa funzione di mediazione.

Questo significava, per esempio, che l'apparire di una nuova macchina a livello produttivo rendesse a sua volta necessaria la formazione di nuove figure professionali. Il che poteva dare ancora l'impressione che le macchine non facessero altro se non sviluppare (o estrarre) lavoro umano, ampliando le possibilità e le funzioni d'impiego dell'uomo. In quanto macchina-attaccata-alla-vita la macchina aveva la funzione di incrementare le capacità umane al di là dei loro limiti fisici e naturali (nel calcolo, nello spostamento nello spazio o nella capacità produttiva), allo stesso modo in cui la mungitrice permette ancora oggi di estrarre più latte dalle mammelle delle mucche.

Rimaneva il fatto che, per quanto costretto ad adeguarsi al funzionamento della macchina, il lavoro umano manteneva ancora, in questi casi, una funzione di mediazione necessaria tra il mondo inteso come sistema sociale di produzione e la macchina stessa. Anche se sottoposto alle funzioni moltiplicatrici della macchina (come quelle imposte dalla catena di montaggio), il corpo umano continuava a svolgere una funzione operativa necessaria. Il che significava che le macchine non potevano garantire un'applicazione operativa se non grazie alla mediazione dell'uomo. Le prime linee di produzione automatica hanno fatto intravedere che la produzione si sarebbe sviluppata verso una riduzione significativa di questa mediazione. Ma dal punto di vista economico l'Intelligenza Artificiale apre a uno scenario sociale completamente diverso. Quello in cui tutte le mediazioni vengono meno e la macchina si libe-

ra dal suo essere unicamente macchina-attaccata-alla-vita per diventare appunto macchina-viva.

Il problema che Marx denunciava nel frammento delle macchine verrebbe così scavalcato. Il lavoratore non presterebbe più la propria coscienza alle macchine, semplicemente perché le macchine avranno sviluppato un livello di intelligenza che le renderà in grado di compiere scelte sempre più autonome⁴. Poiché la macchina-vivente avrà sempre meno bisogno, per operare, di innestarsi al corpo vivo del lavoratore, quest'ultimo diventerà semplicemente inutile. Gli ambienti in cui avvengono i vari processi produttivi sarebbero a quel punto progettati in funzione robotica e sempre meno per soddisfare le necessità del lavoro umano. Temperatura, luce, qualità dell'aria, ecc., diventerebbero parametri sempre più tarati sul lavoro delle macchine e diversi, o incompatibili, o incompatibili con quelli umani, come sta del resto avvenendo, o è già avvenuto, in molti dei processi produttivi attuali.

Se il problema di Marx era che la macchina costringeva il lavoratore a prestare il proprio lavoro vivo all'artificialità (morta) della macchina («l'attività stessa dell'operaio è posta ora in modo che si limita essa a mediare il lavoro della macchina»⁵), le macchine viventi funzioneranno in modo da rendere questo rapporto non più necessario. Saranno le macchine a non richiedere che il lavoro umano si interfacci con il proprio, pena la maggiore fragilità dell'intero sistema e, di conseguenza, di tutto il processo economico e produttivo. Come avviene già in molti processi per la realizzazione dei semi-conduttori, molte produzioni diventeranno possibili proprio perché completamente automatizzate. L'intelligenza artificiale potrà così realizzare il progetto tecnologico di una compiuta civiltà delle macchine, limitata finora dall'interazione con l'essere umano (e dall'imperfezione che questo rapporto implica inevitabilmente).

⁴ «[U]na volta accolto nel processo produttivo del capitale, il mezzo di lavoro percorre diverse metamorfosi, di cui l'ultima è la *macchina* o, piuttosto, un *sistema automatico di macchine* (sistema di macchine; quello *automatico* è solo la forma più perfetta e adeguata del macchinario, che sola lo trasforma in un sistema), messo in moto da un automa, forza motrice che muove se stessa; questo automa consistente di numerosi organi meccanici e intellettuali, in modo che gli operai stessi sono determinati solo come organi coscienti di esso» (Per il cosiddetto "Frammento delle macchine" cfr. K. Marx, *Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie*, Dietz Verlag, Berlin, 1953, pp. 583-594; tr. it. di R. Panzieri, in «Quaderni rossi», 4, 1964, pp. 289-300).

⁵ *Ibidem*.

A non essere automatizzati sarebbero a quel punto soltanto i lavori altamente specializzati di progettazione e governo, o le attività sempre più residuali e di bassissimo livello nella scala produttiva e sociale. Sarà probabilmente più economico, almeno per un certo periodo di tempo, finché il costo delle macchine non diventerà inferiore a quello dell'impiego umano, far pulire i bagni del ristorante a un lavoratore umano sottopagato (anche per il fatto che i ristoranti saranno ancora tra i pochi luoghi propriamente riservati agli umani). Ma questi (o questa) sarà costretto nel contempo a vivere ai margini della società delle macchine. Anche se verrà probabilmente riconosciuta a questi lavoratori una qualche forma di diritto, almeno finché il loro numero li renderà in grado di porsi ancora come un problema sociale.

Diventa tuttavia possibile immaginare, a partire da questo momento, un'economia delle macchine senza più mediazione umana. Un esempio concreto? La guida autonoma permetterà all'auto che ci ha portati in un dato luogo di andare autonomamente al punto di rifornimento o all'officina di riparazione, dove un sistema automatizzato di altre macchine provvederà al suo rifornimento e alla sua manutenzione. I pezzi di ricambio saranno prodotti e consegnati automaticamente da algoritmi sempre più efficienti, e le transazioni economiche per ognuno di questi passaggi saranno altrettanto immediate e automatiche. Le macchine potranno avere conti a loro dedicati, su cui accreditare parte dei proventi del loro lavoro o addebitare i costi per il loro mantenimento.

In un sistema sempre più automatizzato la mediazione offerta da gran parte del lavoro umano diventerà sempre meno indispensabile mentre le macchine acquisiranno, a loro volta, un ruolo sociale sempre maggiore. Il mondo urbano dovrà adeguarsi al fatto che le macchine non saranno più soltanto strumenti a disposizione per un utilizzo particolare, finito il quale il loro funzionamento e la loro presenza possono essere sospesi, ma che le macchine rappresenteranno una forma di esistenza artificiale socialmente autonoma, con compiti programmati e indipendenti da quelli degli esseri umani. Il cittadino del futuro sarà quindi libero dal poco senso civico del suo simile che parcheggia abitualmente in doppia fila perché, divenuta realmente e completamente autonoma, l'auto andrà a parcheggiarsi liberamente dove deve; ma il cittadino futuro dovrà invece imparare che uno dei suoi maggiori doveri sarà quello di rispettare e garantire il libero movimento e la libera "socialità" delle macchine.

Le macchine viventi non costituiranno soltanto un sistema produttivo sempre più autonomo, ma (come accennavo più sopra) anche un sistema di consumo parallelo. Il consumatore umano lascerà il posto al consumatore artificiale, il cui mercato potenziale andrà sviluppandosi per rispondere a esigenze completamente differenti da quelle dell'uomo, con effetti a catena sull'intera scala economica e sociale. Questo sviluppo delle macchine viventi sarebbe in ogni caso inevitabile. Una società abitata da macchine produttrici e consumatrici permette infatti di prevenire ritorni economici di gran lunga maggiori rispetto a quelli di una società sovrappopolata di umani. I costi sanitari, educativi, pensionistici e di assistenza che la popolazione umana richiede sarebbero a quel punto ridotti e la riduzione si trasformerebbe direttamente in utile. Invece che considerati come corrispettivo del lavoro, i diritti sociali apparirebbero a quel punto come spese infruttuose per il mantenimento di una popolazione che, nella sua larga maggioranza, non sarebbe più impiegabile all'interno del sistema produttivo. Al contrario, un mondo popolato da macchine viventi in grado di consumare, produrre lavoro e remunerare il proprio consumo sarebbe in assoluto più performante di una società di umani. Molto più redditizia a livello produttivo e molto meno costosa per il *welfare* di Stato.

Dal momento che il sistema economico e sociale risulterà sempre più automatizzato, la proprietà, il controllo e la progettazione dei sistemi di automazione costituiranno le nuove fonti di ricchezza di una classe umana sempre più ristretta e privilegiata. Sarebbe perciò un errore considerare il lavoro delle macchine unicamente finalizzato al sostentamento degli esseri umani, come avveniva ancora nei mito del Golem o in quello dell'Automa. Questa sarà forse la funzione che permetterà l'iniziale sviluppo e la prima diffusione della macchine viventi, facendo credere che la loro esistenza sia ancora concepita in funzione di quella umana. Ma la popolazione delle macchine renderà nel medio-lungo periodo la popolazione umana obsoleta e le condizioni sociali e economiche scoraggeranno la riproduzione umana o la faranno apparire addirittura dannosa. Il mantenimento del sistema economico-produttivo sarà garantito dal lavoro delle macchine e solo come conseguenza di questo obiettivo il loro lavoro potrà assicurare, a una ristretta popolazione, di godere ancora di alti standard di vita.

Questa ristretta popolazione di umani sarà l'unica a potersi ancora permettere la riproduzione della specie. Essendo proprietaria del sistema delle macchine, sarà a quel punto anche proprietaria dell'intero pianeta, delle cui risorse potrà disporre in assoluta autonomia, non dovendole spartire, se non in parte, con le macchine viventi. A cosa si dedicheranno questi pochi esseri umani, abitanti di un mondo di cui sono al centro dell'interesse ma dal cui funzionamento sono sempre più esenti se non esclusi? In tutti i secoli la politica, l'arte e la cultura sono state il *vezzo* e l'occupazione di ogni élite umana dispensata dal lavoro, e che si fregiava per questo del titolo di nobile. L'arte, la cultura e il sapere sono sempre state le uniche fatiche (oltre la guerra) che l'essere umano ha rivendicato con orgoglio. In linea con questa consuetudine, l'*Atlantide* di Bacone prevedeva che l'attività scientifica avrebbe rappresentato l'occupazione di una casta ristretta e privilegiata. Ma l'Intelligenza Artificiale promette di modificare in profondità anche questo privilegio. Il loro avvento fa presagire che gli esseri umani siano ormai disposti ad appaltare alle macchine viventi anche il lavoro artistico e intellettuale per goderne semplicemente i frutti.

Sono diversi i motivi che renderanno questo passaggio inevitabile, come sta di fatto avvenendo. Che il dibattito attuale si focalizzi solo sulle motivazioni economiche di ciò permette di nascondere al pubblico l'argomento forse più decisivo. Quello per cui raggiunto l'attuale livello di civiltà i progressi umani nell'arte sembrano essere inversamente proporzionali a quelli della scienza e della tecnica. Poesia, letteratura, arti visive e fiction hanno raggiunto probabilmente già da tempo il loro livello massimo di espressione per estenuarsi in produzioni artistiche sempre meno significative, come Hegel aveva lucidamente previsto. L'apice della creatività umana coinciderà molto probabilmente con la creazione delle macchine viventi, con cui l'uomo raggiungerà l'obiettivo dell'arte rinascimentale (e poi successiva) di dare forma a una natura artificiale e alla copia tecnologica di sé.

Studiosi come Omar Calabrese hanno definito la cultura contemporanea come una cultura neo-barocca⁶. Questa definizione significa che la produzione artistica attuale si caratterizza soprattutto per una continua variazione di temi e di motivi già ampiamente definiti. Lavoro che

⁶ O. Calabrese, *L'età neo-barocca*, Laterza, Bari, 1987.

può essere svolto facilmente dall'Intelligenza Artificiale con un minimo dispendio e a una velocità di esecuzione infinitamente maggiore. Dunque, perché arrovellarsi ancora con l'arte quando l'arte (o almeno una parte considerevole di ciò che intendiamo con questo nome) può essere facilmente prodotta artificialmente senza troppi sforzi? L'arte diventerebbe a quel punto quello che le avanguardie avevano da sempre auspicato che diventasse, un processo creativo non più soggettivo: il sogno surrealista della scrittura automatica riletto in chiave Fluxus da una creatività puramente artificiale. E in questo modo, anche quella nobile fatica che gli esseri umani hanno fin qui gelosamente custodito sarà finalmente dismessa, rivelando così, nelle nuove condizioni sociali delle macchine viventi, la sua assoluta insignificanza. Gli stessi attori diventerebbero a quel punto obsoleti. I beniamini del pubblico sarebbero personaggi del tutto virtuali, con cui chiunque potrà interagire o perfino convivere acquistandone la loro versione robotica.

Dal momento che la vita, lo sviluppo e il progresso saranno appaltati alle macchine, l'ultimo residuo di umanità sarebbe di conseguenza destinato a vivere nel massimo del comfort – condizione contraria a quella dell'ozio, dal momento che il comfort coinciderà a quel punto con l'assenza (o quasi) di ogni interesse. L'*ultimo uomo* potrà finalmente appaltare all'*Oltreuomo* artificiale la propria vita per godere a bordo piscina lo spettacolo d'immagini e suoni di una realtà assolutamente inventata al solo scopo di mantenerlo nella condizione inattiva a cui la sua esistenza sarà da quel momento destinata. *The end.*

Utopia

Una volta tolta agli umani la gestione pratica delle cose, le macchine viventi non determineranno soltanto un significativo calo della popolazione, ma gli ultimi umani rimasti si renderanno finalmente conto che quello sulla procreazione era stato un dibattito perverso. L'idea che occorranò più individui per pagare con il loro lavoro i servizi sociali farà finalmente i conti con il fatto, ben più concreto, che i lavori destinati agli umani saranno in misura sempre minore. Diventerà quindi possibile risparmiare la noia dell'esistenza a qualche miliardo di umani, destinati altrimenti, già nel prossimo futuro, non più all'alienazione produttiva

ma a quella della marginalità sociale, della disoccupazione o dell'inattività forzata. Nascere diventerà inutile, al limite un privilegio. Dal momento che il lavoro sarà svolto dalle macchine viventi e che queste avranno assunto capacità economica e sociale, la tassazione del lavoro peserà, oltre che sui complessi sistemi proprietari degli algoritmi di gestione, sulle macchine stesse e sul loro lavoro.

Sarà probabilmente il vero salto di qualità nella capacità delle macchine. Il fatto di non servire più solamente ad alleviare (o a sostituire) le funzioni e il lavoro dell'uomo, ma a coprire anche i costi sociali legati alla sua esistenza. Parte della ricchezza prodotta dal lavoro delle macchine potrà così essere assegnata a una limitata popolazione umana in forma di reddito universale. L'obbligo al lavoro diventerà obsoleto insieme alla retorica morale che ne accompagna da sempre lo sfruttamento. Chi manterrà un'occupazione lo farà per puro piacere, senza vincoli ulteriori. La minore densità umana avrà effetti positivi sull'intera scala dei problemi sociali e ecologici – dalla fine del consumo di suolo alla riduzione delle coltivazioni intensive (l'allevamento sarà già sparito da tempo), fino alla diminuzione del turismo di massa, la cui "massa" sarà a quel punto scomparsa. Questa condizione porterà a una generale ricostituzione di molti habitat naturali. Le città diventeranno più piccole, o si concentreranno in pochi centri multifunzionali densamente abitati, mentre la natura riconquisterà molti degli spazi che le erano stati sottratti.

La liberazione del tempo dal lavoro, e la possibilità di impiegare la propria esistenza in occupazioni più gratificanti dal punto di vista dell'esperienza, della socialità e della cultura personale – nei termini in cui anche la *decrescita* ha immaginato – diventerebbero a quel punto realtà. La società delle macchine viventi darebbe la possibilità, ai pochi esseri umani rimasti sul pianeta, di dedicare la propria vita a migliorare esclusivamente la propria condizione psichica, sensibile e intellettuale. Chi si dedicherà all'arte tradizionale non lo farà più per ricercare all'interno di essa l'espressione ancora mancante alla storia dell'arte, ma per puro piacere e benessere psicologico – così come si continuerà a sorseggiare del buon vino o ci si perderà in dettagliate degustazioni di infinite varietà di cioccolata all'arancia.

La diminuzione della popolazione, rendendo gli spazi sempre meno congestionati, ridarà gusto al passeggio e all'incontro. Forme di comunicazione sempre più sviluppate permetteranno di mantenere vivi i contatti

sociali e di annullare percettivamente le distanze. Lo shopping diventerà fuori-moda, così come la fila dal medico. Un chip sottocutaneo monitorerà costantemente lo stato corporeo e comunicherà i parametri al centro medico, che lancerà l'allarme al primo segnale di pericolo. Visite, esami, operazioni chirurgiche saranno eseguiti autonomamente da macchine specializzate, addestrate apposta per queste funzioni. Lo studio universitario delle patologie andrà in pensione. Il trapianto degli organi avverrà non più da donatore ma, dove possibile, riproducendo l'organo da sostituire direttamente dalle cellule di ciascun individuo. L'Intelligenza Artificiale permetterà di ridurre costi e tempi per lo studio e la scoperta di nuove cure. La vita umana si allungherà indefinitamente. Soddisfazione e salute contraddistinguono la vecchiaia.

La politica vedrà realizzato il sogno che all'avvio (ormai lontano) del web era stato immaginato dall'utopia della rete: quello di comunità virtuali che si interrogano sui problemi del mondo e che propongono e votano soluzioni per risolverli (con la differenza che, non essendoci più popoli nel mondo, non ci sarà neppure più populismo). Questo voto sarà però in gran parte inutile, dal momento che la gestione politica, sociale e economica sarà affidata all'intelligenza delle macchine. Servirà soltanto a mantenere un'idea rituale di democrazia, senza la quale il "progresso tecnologico" non potrebbe definirsi tale. La politica rimarrebbe di fatto una questione puramente formale. Con l'appaltato del lavoro alle macchine intelligenti, il calo della popolazione e l'aumento del livello medio di benessere e sicurezza sociale, le tensioni politiche scomparirebbero a loro volta. Il calo della popolazione farebbe diminuire i conflitti per le risorse disponibili e le guerre verrebbero meno. Nel caso scoppiassero, sarebbero guerre combattute unicamente tra macchine; ma i costi elevati di queste le renderebbero così poco convenienti che, non avendo più umani da sacrificare, si preferirà lasciare all'Intelligenza Artificiale anche la soluzione degli ultimi dissidi.

A tornare a questo punto essenziale, per la comunità umana rimasta, non sarebbe se non l'unica cosa che le macchine non saprebbero risolvere: la ricerca dell'insensato senso dell'essere, fosse pure di quello giunto al livello dell'Intelligenza Artificiale. Se una fatica (forse l'unica) la tecnica non potrà infatti cancellare sarà quella che nello sfruttamento produttivo attuale appare forse la più inopportuna e la meno considerata: l'esercizio del pensiero. Se la tecnica sarà libera dall'uggia che questo eser-

cizio comporta, l'umano non potrà invece godere dei vizi della tecnica senza porsi la sua millenaria faticosa domanda. Ceduto ogni tipo di occupazione pratica, fosse pure quella dell'arte, l'uomo che rimarrà ad abitare la Terra liberata dall'uomo, che lo voglia o meno, dovrà ancora inesorabilmente pensare. Al di là del *Punto Omega* sarebbe quindi soltanto la filosofia a non essere interamente sostituibile. La filosofia o, come voleva Marcuse, la critica del mondo esistente e della sua compiuta civiltà.

stefano.righetti@unifi.it

MIRIAM BORGIA

Storie non umane. Note sul concetto di storia e sulla questione animale a partire da Il posto del negativo
di Paolo Missiroli

Quando pensiamo a quali soluzioni tecniche e a quali atteggiamenti più ecologici e meno consumistici occorrerebbe adottare per far fronte all'attuale crisi ecologica, ogni tentativo ci appare, in fondo, vano. Persino la rinuncia a certe amenità figlie del progresso ci appare sterile, e ciò finisce per scoraggiare ogni tentativo di compensare a una crisi che appare sempre troppo grande, sempre sfrenatamente irreversibile. L'apparente impossibilità di far fronte alla crisi ecologica deriva dal tacito presupposto che la storia del pianeta Terra sia incommensurabilmente più estesa della storia dell'essere umano e, per questo motivo, difficile da pensare e da immaginare. L'Antropocene, dunque, appare come una situazione in cui l'umano è precipitato, incapace di immaginare le conseguenze più sfocate del suo progresso, dell'ingegneria progressista, della spinta illuministica al miglioramento tecnico-scientifico della civiltà. In questo senso, l'Antropocene sembra un destino inevitabile i cui presupposti erano già scritti nel tentativo moderno di controllare la natura per migliorare la vita umana. Questo destino già scritto rende impossibile immaginare uno scenario alternativo: la spaccatura tra la storia umana e la storia del pianeta è naturale, o naturalizzata, e l'essere umano sembra occupare una posizione ben precisa, al contempo alternativa al Globo e dominante su di esso.

Anche la naturalizzazione di questa spaccatura, però, è storica. Missiroli in *Il posto del negativo* ha riflettuto a partire da questo problema e ha presentato a più riprese la posizione di Yuval Noah Harari che pensa l'Antropocene come era del dominio incontrastato sulla Terra da parte dell'essere umano, il quale fin dalla Preistoria – e non soltanto dall'età moderna – si presenta come un «serial killer ecologico», mostrando una distruttività che gli è connaturata. Anche la posizione di Mark Lynas in *The God Species*, che vede nell'essere umano un organismo ribelle e al

contempo l'unico capace di donare una forma nuova al mondo incendiandolo, individua una naturale alterità dell'uomo rispetto alla natura.

Missiroli trova una definizione molto efficace per l'idea che sta all'origine della spaccatura tra l'essere umano e la natura: il binomio *umano-negativo*. Nelle riflessioni sull'Antropocene la negatività dell'umano esplose: sia che rivesta i panni del serial killer ecologico, o quelli di un demiurgo planetario, l'essere umano è sempre esterno al Globo – e proprio per questo sarebbe capace di agire su di esso –. Missiroli individua due vie attraverso cui si sviluppano le riflessioni sull'Antropocene: il discorso prometeico e quello collassologico, che propongono o un'accelerazione dello sviluppo tecnologico o una resa al collasso. Nel primo caso, l'alterità dell'uomo rispetto al pianeta ha permesso al primo di sviluppare gli strumenti tecnologici che gli assicurano l'onere e il dovere di custodire il secondo; nel secondo caso, il collasso climatico appare non solo come inevitabile, ma anche inarginabile. Non si tratta, però, di riflessioni filosofiche: piuttosto, sia il discorso prometeico che quello collassologico finiscono per giustificare la crisi. Ciò che manca è proprio una riflessione *filosofica* sul concetto di Antropocene, capace di sospendere quel senso di destino, di invertirne la rotta e di pensare una vivere-insieme in un «ecosistema globale»¹ ma che soprattutto ne «illumini i presupposti discorsivi e concettuali»². Se la crisi ecologica sembra un problema innanzitutto tecnico, prima che concettuale, le soluzioni geo-ingegneristiche e il relativo discorso prometeico sembrano l'unica via possibile perché altrettanto tecniche: ma il problema è davvero *soltanto* tecnico? Come nota Missiroli, al posto di un'antropologia prometeica, reattiva o soccombente, occorre ideare un'antropologia alternativa che sia capace di trovare una terza via rispetto alla passività dell'essere umano.

L'argomentazione di Missiroli passa attraverso ciò che egli definisce come l'antropologia dell'espressione di Merleau-Ponty. L'antropologia dell'espressione si svolge sia in senso soggettivo, poiché l'essere umano, essendo innanzitutto corporeo, si esprime con mezzi linguistici, biologici e tecnici, che oggettivo, poiché è colto in un orizzonte naturale più vasto che si esprime da sé. Ne deriva che l'essere umano non soltanto si espri-

¹ P. Missiroli, *Il posto del negativo. Filosofia e questione dell'umano alla luce dell'Antropocene*, Meltemi, Milano, 2023, p. 18.

² Ivi, p. 13.

me nella natura, ma è innanzitutto espressione di essa. Tramite Merleau-Ponty emerge la *possibilità* dell'umano, ovvero la sua relatività rispetto a un sistema ecologico, e la Storia viene reinserita all'interno delle trame espressive della natura stessa. Persino le narrazioni collasologiche e prometeiche, persino le riflessioni di Harari e di Lynas, e le grandiose opere geo-ingegneristiche che promettono di invertire il declino ecologico, diventano espressioni della natura. Merleau-Ponty rende il mondo *inappropriabile* da parte dell'uomo perché l'uomo è tra il corpo e il mondo, e non fuori di esso, ed è espressione oggettiva e soggettiva del mondo e della natura. Il pianeta o, se vogliamo, la natura, ha un'esistenza, uno statuto ontologico, uno sviluppo storico, geologico, biologico ed ecologico indipendente e insieme parzialmente dipendente dalla specie umana e alle sue attività distruttive oppure sanatorie. D'altra parte, la diffusione epidemica del virus Covid-19 ne è la prova più vincente: essa ci ha palesato sia le capacità autoregenerative della natura sia la saldezza del legame che intratteniamo con essa, e ha reso manifesta l'appartenza della specie umana e del Globo allo stesso binomio attività-passività.

Soprattutto, l'antropologia dell'espressione di Merleau-Ponty ci fornisce uno strumento politico: d'altra parte, come possiamo condurre lotte con l'obiettivo di compensare i danni della nostra civiltà moderna adoperando gli stessi strumenti con cui li abbiamo provocati? Il superamento del binomio umano-negativo ci permette anche di pensare a nuovi modi di *abitare* il Globo, e non solo di lottare all'interno di esso e in sua difesa. Così, emergono interrogativi inediti: alla luce del binomio umano-relativo – e animale-relativo e natura-relativa –, come possiamo ripensare le nostre relazioni affettive intraspecifiche e transpecifiche, la nostra economia, le differenze tra i generi e tra i e popoli, la nostra civiltà figlia della modernità e del progresso, la nostra ingegneria? In altre parole, che tipo di *Civilisation* si prospetta per l'umano che abita la Terra durante l'Antropocene con la consapevolezza della sua relatività, della sua passività e dell'indisponibilità della Terra che lo ospita?

Pensare l'essere umano come relativo ci costringe a pensarlo anche in termini biologici, e cioè in relazione agli esseri viventi più vicini ad esso: gli animali non umani. Se il termine "Antropocene" ci ricorda, insieme alle voci unanimi delle scienze, come l'impronta dell'*Homo sapiens* sia indubbiamente causa del problema, non è chiaro in che senso il destino di una crisi planetaria sia proprio esclusivamente di una sola specie. Si è

trattato di una specie che ha agito in disparte rispetto alle altre? Ma se si tratta di una specie distaccata come mai le conseguenze delle sue azioni sono ricadute sul resto delle forme di vita? Pensare l'essere umano come relativo, e non come negativo, apre quindi anche al problema di una storia plurale, ibrida, multispecie, che rende conto della modalità con cui l'umanità abita la Terra. Possiamo tentare di rispondere a questi interrogativi seguendo le riflessioni di due autori: Dipesh Chakrabarty e Donna Haraway.

Chakrabarty in *The climate of history*³ riconosce come la separazione tra Storia e Natura sia stata drasticamente ricomposta dall'insorgenza dell'Antropocene e che la storia della specie umana e quella del pianeta siano tornate a coincidere. L'avvenuta separazione della storia rispetto alla natura dipende dalla percezione di una diversità tra i tempi dell'uomo e quelli dell'ambiente. Le vicende umane, estremamente piccole in proporzione alla grandezza e all'età del pianeta, sembrano infatti scorrere molto più velocemente; le ere geologiche, al contrario, sono incomensurabilmente più lente perché parti di una storia più grande. La distanza tra i due tempi, umano e naturale, si azzerava nel momento in cui l'ambiente raggiunge il punto critico di non ritorno oltre il quale diviene molto più veloce di quello umano. L'umanità nell'Antropocene è quindi a tutti gli effetti un agente geologico, a dispetto del suo essere smisuratamente più piccola della "Natura", ma lo è in quanto specie umana, cioè in quanto forma di vita che interagisce con altre, non soltanto in quanto agente di commerci globali e sovrapproduzione industriale. Ma pensare in termini di specie solleva delle questioni ulteriori: in primo luogo, che significato viene ad assumere la libertà, il valore e diritto occidentale, moderno ed illuministico per eccellenza? E, in secondo luogo, come è possibile mantenere una storia universale della vita continuando a diffidare dell'universalità, in senso ancora post-coloniale?

La proposta di Chakrabarty per conservare il concetto di libertà è quella di una «storia universale negativa» che ritorni ad Adorno e alla dialettica negativa. La comprensione storica a cui si mira, in tal caso, resta sulla linea post-colonialista perché esclude l'universalità «come mito di

³ D. Chakrabarty, *The climate of history: four thesis*, «Critical Inquiry», 35, n. 2/2009, pp. 197-222; tr. it. *Il clima della storia: quattro tesi*, in M. De Giuli, N. Porcelluzzi (a cura di), *Clima, storia e capitale*, Nottetempo, Milano, 2021.

un'identità globale»⁴ e tiene conto di un'universalità del senso della catastrofe. Tuttavia, le speranze di una “storia universale negativa”, cioè di una storia che conservi il senso dell'universale ma che sia scandita da una dialettica negativa e non dalla dialettica hegeliana, sono speranze “antropocentrate”, riposte ancora una volta nelle mani di un'unica specie. La comprensione storica, cioè, può farla solo la specie umana creando un fronte collettivo di fronte alla catastrofe e prescindendo quasi totalmente dall'agentività degli altri abitanti della Storia.

Indagare il ruolo delle specie non umane all'interno del discorso sull'Antropocene risponde alla cosiddetta “*history from below*” promossa negli anni '60 dallo storico marxista Edward Palmer Thompson, esponente di rilievo del socialismo inglese e seguace di Samuel Butler⁵. Gli animali, infatti, come le classi subalterne, i discriminati e le discriminate per genere e orientamento sessuale e i popoli colonizzati, appaiono come sostanzialmente agiti dalla Storia, alla quale avrebbero preso parte come comparse accanto all'essere umano e prevalentemente nei panni di animali da reddito. Prima di irrompere nelle vesti minacciose dell'estinzione, e seppur relegata sullo sfondo, l'attività storica degli animali ha comunque proseguito il suo corso: essa è consistita e consiste nella produzione di culture⁶ ma anche in attività a diretto contatto con l'uomo. Anche gli animali hanno partecipato attivamente, seppur silenziati, alla storia, costruendo una propria storia che nasceva al di fuori da quella umana e che però la intersecava. La storia non umana è dunque ripercorribile attraverso due direzioni, una che procede a prescindere dalle vicende umane, e una in cui le storie si fanno con-storie e le specie diventano a tutti gli effetti specie compagne.

Donna Haraway in *Chthulucene. Sopravvivere su un pianeta infetto*⁷ dimostra che è possibile pensare una convivenza tra le specie, che definisce appunto come specie compagne, che non ponga la specie umana al centro e che quindi non individui in essa un serial killer biologico: «Raccontare storie con creature storicamente situate comporta i rischi e le gio-

⁴ Ivi, p. 39.

⁵ E.P. Thompson, *History from Below*, in «Times Literary Supplement», 7 aprile 1966, pp. 279-280.

⁶ Cfr. D. Lestel, *Les origines animales de la culture*, Flammarion, Paris, 2001.

⁷ D. Haraway, *Staying with the Trouble: Making Kin in the Chthulucene*, Duke University Press, Durham, 2006; tr. it. C. Durastanti, C. Ciccioni (a cura di), *Chthulucene. Sopravvivere su un pianeta infetto*, Nero, Roma, 2019.

ie di comporre una cosmopolitica più vivibile»⁸. Pur tenendo a mente che «non siamo tutti responso-abili allo stesso modo»⁹, sembra possibile fare “simpoiesi” senza ricorrere alla retorica della catastrofe o della risoluzione immediata della crisi. L’invito di Haraway è quello di rimuovere la specie umana dal centro del discorso, che sia un discorso intorno alle colpe, o intorno alle vittime, o intorno alla soluzione del problema, per riconoscere lo spazio storico e politico occupato dagli individui non umani. Occorre ridurre l’estensione della Storia per farla diventare davvero un’azione corale: «Le storie dell’Antropocene e del Capitalocene corrono sempre il rischio di diventare fin troppo grandi. Marx è stato più bravo, e anche Darwin. Possiamo ereditare il loro coraggio e la loro capacità di raccontare storie sufficientemente grandi senza scadere nel determinismo, nella teleologia e nella pianificazione»¹⁰.

L’Antropos dell’Antropocene e del Capitalocene è un attore scarso: non agisce in solitaria, ma porta con sé le azioni dimenticate di altri attori, e la storia che narra è una storia parziale che si trova accanto ad altre storie parziali e tra di loro complementari; in quanto specie, inoltre, non fa la Storia, è *una* tra le voci della storia ibrida, fortemente incisiva ma solo se con le altre.

miriamborgia3@gmail.com
miriam.borgia2@studio.unibo.it

⁸ Ivi, p. 49.

⁹ Ivi, p. 88.

¹⁰ D. Haraway, *Chthulucene* cit., p. 145.

Pubblicazione *Open Access*
Mucchi Editore - giugno 2024

OFFICINE FILOSOFICHE

Collana di filosofia

1. *Crisi. Condizione e progetto*
a cura di Manlio Iofrida
(2012)
2. *Ecologia, esistenza, lavoro*
a cura di Manlio Iofrida
Con un'intervista a Tim Ingold
a cura di Ivano Gorzanelli
(2015)
3. *Emergenza ecologica, alienazione, lavoro*
a cura di Manlio Iofrida
Con un'intervista a Ted Toadvine
a cura di Prisca Amoroso
(2016)
4. *Ecologia, decrescita, dispositivo*
a cura di Manlio Iofrida
Con un intervento di Serge Latouche
a cura di Stefano Righetti
(2018)
5. *Scienza, tecnica, capitalismo. Una prospettiva ecologica*
a cura di Manlio Iofrida
(2020)
6. *La crisi dell'Occidente. verso una nuova Civilisation?*
a cura di Manlio Iofrida
(2024)



officinefilosofiche.it

Fin dalla loro nascita, nel 2008, le “Officine Filosofiche” hanno avuto fra i temi fondamentali del loro lavoro la critica dell’universalismo occidentale e dell’egualitarismo astratto della *Civilisation*, in nome di un pensiero del *comune* che esaltasse il valore della differenza e singolarità: è a un *altro Occidente*, critico e autocritico, aperto alla differenza e contrapposto al dominio, che noi abbiamo guardato. A quell’epoca, l’Occidente aveva ancora una posizione dominante nel mondo: oggi, che esso è in una crisi conclamata e comincia a sperimentare la sconfitta e l’emarginazione, che ne è di tale prospettiva critica, ma pur sempre occidentale? I vari saggi di questo numero cercano di rispondere a questo interrogativo, a partire dalla riflessione che Edgar Morin ha sviluppato sul tema della *civilisation*; le risposte che i lettori troveranno nei vari saggi che compongono il numero sono diverse: in particolare, si distinguono una prospettiva che è più positiva nei confronti dell’Occidente e pensa che una nuova sintesi potrà mantenerne alcuni connotati fondamentali, e una più critica e radicale, che pensa che una nuova civiltà non potrà che segnare una discontinuità radicale col passato.

PRISCA AMOROSO
STEFANO BERNI
MIRIAM BORGIA
GIANLUCA DE FAZIO
UBALDO FADINI
GIULIA GANDOLFI

MANLIO IOFRIDA
OLMO NICOLETTI
IGOR PELGREFFI
STEFANO RIGHETTI
GIANLUCA VIOLA