

© 2025, Edizioni Inschibboleth società cooperativa, Roma.

ISSN: 2279-9303

ISBN: 978-88-5529-579-6

ISBN e-book: 978-88-5529-597-0

Fondata da Elio Matassi

Direzione:

Massimo Donà e Carmelo Meazza

Comitato scientifico internazionale:

MASSIMO BARALE †, REMO BODEI †, GIUSEPPE CANTILLO †,
DANIELLE COHEN-LEVINAS, UMBERTO CURI, GIANFRANCO
DALMASSO, MASSIMO DONÀ, ERNESTO FORCELLINO, GIULIO
GORIA, MAURIZIO ALFONSO IACONO, FRANCESCO MARINO,
ELIO MATASSI †, EUGENIO MAZZARELLA, CARMELO MEAZZA,
GIACOMO PETRARCA, GIUSEPPE PINTUS, CATERINA RESTA.

N° 24, 2/2025

Edizione cartacea © 2025 - Edizione digitale 2025
Edizioni Inschibboleth società cooperativa sociale, Roma.
Periodico semestrale - vol. 2/2025, N. 24.
Tutti i diritti sono riservati.

ISSN: 2279-9303
ISBN: 978-88-5529-579-6
ISBN e-book: 978-88-5529-597-0

Redazione: C/o Inschibboleth società cooperativa sociale, via G. Macchi, 94, 00133, Roma - Italia, e-mail: quaderni.inschibboleth@gmail.com.

Comitato di Redazione: Marco Bruni, Leandro Cossu, Giuseppe Mascia, Antonello Nasone, Irene Oggiano, Nazareno Pastorino.

Direttore responsabile: Aldo Maria Morace (Università di Sassari).

Editore, Proprietario della pubblicazione: Inschibboleth società cooperativa. Registrazione presso il Tribunale di Roma: 116/2012. Impaginazione: Inschibboleth società cooperativa. Copertina e Grafica: Ufficio grafico Inschibboleth. Immagine di copertina: Juste-Aurèle Meissonnier, *Cabinet de Mr. le Comte Bielencki*, ca. 1742-48, incisione, The Metropolitan Museum of Art, New York.

Stampato in Italia.

Un numero: € 25,00, arretrati stesso prezzo. Abbonamento annuale: € 40,00. Per abbonarsi o richiedere singoli numeri rivolgersi a Inschibboleth società cooperativa.

E-mail: info@inschibbolethedizioni.com

Web: www.inschibbolethedizioni.com

La proposta di saggi per la pubblicazione dev'essere inviata alla redazione della casa editrice in formato elettronico all'indirizzo redazione@inschibbolethedizioni.com. Gli autori devono certificare (prima nella mail che accompagna l'articolo, poi in caso di accettazione con lettera firmata, scannerizzata ed inviata per mail o in originale inviata per posta) che il loro testo non è mai stato pubblicato, né simultaneamente sottoposto o già accettato per altre pubblicazioni. Tutti i saggi e le recensioni dovranno essere in lingua italiana e di massimo 45.000 battute spazi e note incluse. Dovranno, inoltre, essere accompagnati da un abstract di massimo 1500 battute (l'abstract non è richiesto per le recensioni). Dopo una prima lettura la segreteria di redazione invia la proposta di articolo per un esame critico a due lettori anonimi (peer review) per la valutazione dei contributi proposti per la pubblicazione. Gli esiti della valutazione (accettato, rifiutato, proposta di modifica) vengono comunicati in seguito all'autore. Le recensioni saranno valutate dalla redazione senza referaggio.



Finanziato
dall'Unione europea
NextGenerationEU



Ministero
dell'Università
e della Ricerca



Italiadomani
PUNTO ACCORDI
GOVERNO E PARLAMENTO



UNISS
UNIVERSITÀ
DEGLI STUDI
DI SASSARI

Volume pubblicato con il contributo del Dipartimento di Storia,
Scienze dell'Uomo e della Formazione dell'Università degli Studi di Sassari
– Progetto PRIN 2022A5FHFY – *French Phenomenology Today*.

Sommario

La fenomenologia francese oggi
a cura di
Giuseppe Pintus

- Ciro Adinolfi
Paci lettore di Sartre. Il problema della soggettività p. 11
- Tommaso Bigatti
L'inconscio e la différance, l'inconscio è la différance.
Jacques Derrida a zig-zag tra fenomenologia e psicoanalisi p. 27
- Alberto Cosseddu
Lévinas e Derrida nell'interpretazione analitica di Hilary Putnam p. 47
- Alberto De Vita
Soggetto, alterità, relazione. Nota sul problema della
soggettività nelle filosofie di Descartes e Nietzsche p. 59
- Martina Frongillo
Malevič e la crisi della rappresentazione. Dallo zero delle
forme alla liberazione fenomenologica p. 83
- Marta Gailli
L'istituzione, il processo, l'inconscio. Merleau-Ponty e Paci
ai limiti della fenomenologia p. 99
- Giuseppe Maccauro
«La legge di struttura di ciò che è umano»: Enzo Paci e la
speleologia della storia p. 113

Nazareno Pastorino
L'antinomia del puro sentire. L'arcisenso e la carne del mondo tra Aldo Masullo e Maurice Merleau-Ponty p. 131

Sara Pautasso
Una giustizia senza volto? Emmanuel Levinas e i limiti etici della giustizia predittiva p. 151

Ignacio Sánchez-Portillo
Levinas, razón y exégesis: Una lectura española desde la razón vital p. 175

Alberto Urso
Per un ripensamento della fenomenologia. La dimensione inconscia della soggettività da Husserl a Merleau-Ponty p. 189

Riccardo Valenti
Five Decades of Phenomenology and Dialectics. Exploring Generativity, History, and the Essence of Labour p. 205

Federico Viola
Oltre l'eresia, contro il diktat. Per una fenomenologia della religione p. 217

Altri saggi

Leonardo Messinese
Wittgenstein e la filosofia nella vita umana p. 227

Stefania Monti
Nelle trincee della modernità. La figura resistenziale in Ernst Jünger p. 241

Paci lettore di Sartre
Il problema della soggettività

Ciro Adinolfi

1. *Introduzione*

Il rapporto tra Enzo Paci e Jean-Paul Sartre trascende il solo terreno fenomenologico. Entrambi, nel corso della loro carriera filosofica, si sono impegnati affinché la fenomenologia potesse essere ripensata e aperta a più ambiti del sapere, quali, per esempio, la dialettica, la psicoanalisi, la storia, l'etica, l'economia, la politica. Ciò che ci interessa è in particolare l'anno 1961, inteso come punto di massimo contatto (teoretico e pratico) tra Paci e Sartre. Il 12 dicembre di quell'anno quest'ultimo interviene al convegno organizzato all'Istituto Gramsci (che si svolse dal 12 al 14 dicembre) dedicato al problema della soggettività nell'orizzonte del pensiero marxista¹. Paci coglie nella filosofia sartriana un tema che, dal canto suo, ha attraversato in maniera trasversale tutta la sua ricerca: il problema della soggettività – prima nel quadro dell'esistenzialismo e poi, proprio a partire dal 1961, della fenomenologia (celebre la pubblicazione, in quello stesso anno, di *Tempo e verità nella fenomenologia di Husserl*²). È dunque di un qualche interesse confrontare le posizioni dei due autori sulla questione, affinché sia possibile comprendere, a partire dalle loro specificità, le potenzialità delle due riflessioni per il pensiero contemporaneo. In particolare, il tema dell'*irreversibilità*, sviluppato da entrambi e intesa non come

1. J.-P. Sartre, *La conférence de Rome, 1961: Marxisme et subjectivité*, in «Les Temps Modernes», n. 560, 1993, pp. 11-39; tr. it. di R. Kirchmayr, *Marxismo e soggettività. La conferenza di Roma del 1961*, pref. di G. Marramao, Marinotti, Milano 2015. Segnaliamo inoltre la seguente ristampa francese: J.-P. Sartre, *Qu'est-ce que la subjectivité ?*, pref. di M. Kail e R. Kirchmayr, postf. di F. Jameson, Les Prairies Ordinaires, Paris 2013. Quest'ultima riporta anche un'ampia trascrizione del dibattito che seguì l'intervento di Sartre.

2. E. Paci, *Tempo e verità nella fenomenologia di Husserl*, Laterza, Bari 1961.

ciò che non torna più, bensì come *struttura* a partire dalla quale il *non più* può assumere i tratti del *sensu*, è ciò che consente di cogliere la soggettività come processo vitale, come *praxis*. Questo è comprensibile solamente a partire dalle analisi paciane sulla *Lebenswelt*, le quali, a tal proposito, sono di necessaria importanza. Dunque, l'interesse della lettura di Sartre operata da Paci è dato dalla possibilità di considerare la soggettività in maniera genetica e non statica. La fenomenologia, nelle filosofie di Paci e Sartre, viene in tal modo ripensata, permettendo di cogliere la soggettività in quanto processo, sopravanzando così ogni sua lettura ontologica o metafisica. In questo modo, viene recuperata la dimensione dinamica, aperta e intersoggettiva dell'individualità, la quale è perciò sciolta da ogni assolutizzazione ipostatica. In un primo momento ci interesseremo all'approdo di Paci alla fenomenologia a partire dall'esistenzialismo. In seguito, esploreremo la posizione paciana e la confronteremo brevemente con quella di Sartre a partire dal loro dialogo del 1961. Vedremo come le loro riflessioni ci consentano di porre la seguente domanda: come formulare un sapere sull'uomo, recuperando la sua umanità, nel contesto di una contemporaneità oggettivante e alienante?

2. La "scienza nuova" e il "senso della vita"

Nel 1943, sulle pagine della rivista «Primato»³, Paci scrive: «Noi non siamo nulla di dato, di fatto, di immediato. Dobbiamo darci a noi stessi, farci, realizzarci nel movimento di negazione e di riconquista della nostra umanità. Questo movimento di negazione e di riconquista, di andata e di ritorno, è la *struttura* che costituisce la nostra personalità»⁴. Se la parola "struttura" rinvia inevitabilmente all'esistenzialismo positivo di Nicola Abbagnano⁵,

3. Ci riferiamo qui alla serie di saggi dedicati all'esistenzialismo pubblicati da gennaio a marzo 1943 (n. 1-6) dalla rivista «Primato» (saggi di N. Abbagnano, E. Paci, A. Carlini, U. Spirito, F. Olgiati, A. Guzzo, P. Carabellese, C. Pellizzi, G. della Volpe, C. Luporini, A. Banfi e G. Gentile). Questa serie di documenti è consultabile al seguente indirizzo: <http://digitale.bnc.roma.sbn.it/tecadigitale/rivista/CFI0362171/1943/n.1> (ultimo accesso 16/03/2025).

4. E. Paci, contributo per *L'esistenzialismo in Italia*, in «Primato», n. 1, pp. 3-4: p. 4.

5. Cfr., per es., L. Geymonat, *Storia del pensiero filosofico e scientifico*, vol. VIII, *Il Novecento*, t. 2, Garzanti, Milano 1981, p. 85; P. Prini, *Storia dell'esistenzialismo. Da Kierkegaard a oggi*, Studium, Roma 1989, pp. 272 e 274. Cfr. anche la sezione intitolata *La via del ritorno alla fenomenologia*, in C. Sini, *Enzo Paci. Il filosofo e la vita*, Feltrinelli, Milano 2015. Sul concetto di *struttura* in Abbagnano, si veda N. Abbagnano, *La struttura dell'esistenza*, Paravia, Torino 1939, ora in Id., *Scritti esistenzialisti*, a cura di B. Maiorca, UTET, Torino 1988, pp. 57-

ci sembra interessante, in questa sede, sottolineare l'utilizzo del termine "umanità". Condividiamo la prospettiva di Sini, il quale ha giustamente parlato di «umanismo fenomenologico»⁶ per riferirsi al pensiero di Paci, poiché la riflessione di quest'ultimo è chiaramente tesa alla difesa dell'istanza vitale nell'uomo da ogni principio di alienazione⁷.

È Paci stesso, in un'intervista, ad affermare che il suo interesse per l'esistenzialismo, in particolare quello di Abbagnano, riguardasse «le relazioni fra gli uomini e tutte le relazioni possibili, da quelle logiche a quelle cosmologiche»⁸ – egli situa qui la nascita del suo "relazionismo", esposto organicamente in due opere come *Tempo e relazione*⁹ e *Dall'esistenzialismo al relazionismo*¹⁰. In quest'ultimo testo leggiamo che le scienze tendono a "minacciare" «una visione 'relazionata' della cultura, dell'arte, della vita dell'uomo»¹¹, ossia minano una visione relazionale dell'esperienza individuale, astraendo, in via analitica, quanto dev'essere riconosciuto e ricollocato, in via dialettica, nel flusso pratico dell'esistenza, la quale è così da intendere come l'aperto, o meglio, come ciò che apre le possibilità dell'individuo. Ecco perché, in quegli stessi anni, Paci confessa in una lettera a Croce di aver «superato» il suo interesse per l'esistenzialismo proprio degli anni '30 e '40¹², il quale, secondo la prospettiva paciana matura, si limiterebbe a situare tutto il significato assegnabile al termine umanesimo nella constatazione dell'esistenza dell'uomo. Al contrario, in *Tempo e relazione*, Paci afferma che l'uomo non sia «una sostanza compiuta in se stessa,

227. Per un'analisi di questo problema nel quadro dell'esistenzialismo italiano degli anni '40 e in relazione al tema della soggettività, ci permettiamo di rinviare a C. Adinolfi, *Nicola Abbagnano e Jean-Paul Sartre. L'esistenzialismo e il problema della soggettività*, in «Studi sartriani», n. 17, 2023, pp. 111-129.

6. C. Sini, *La fenomenologia come esistenzialismo positivo in Enzo Paci*, in G. Invitto (a cura di), *Fenomenologia ed esistenzialismo in Italia*, Adriatica, Lecce 1981, pp. 147-165: p. 162.

7. Non possiamo insistere sulla questione del "vitale", oggetto del dialogo (polemico) tra Enzo Paci e Benedetto Croce: basti in questa sede ricordare la necessità paciana di intenderlo al di là di ogni naturalismo, come principio capace di ricordare la dimensione dell'uomo di «soggetto concreto e operante della storia» (A. Vigorelli, *La dialettica del vitale. Sulla polemica di Enzo Paci con Benedetto Croce*, in «Rivista di storia della filosofia», XXXIX, n. 4, 1984, pp. 751-777: p. 773).

8. Intervista a E. Paci in V. Verra (a cura di), *La filosofia dal '45 a oggi*, ERI, Torino 1976, pp. 445-446.

9. E. Paci, *Tempo e relazione*, Taylor, Torino 1954.

10. E. Paci, *Dall'esistenzialismo al relazionismo*, D'Anna, Messina-Firenze 1957.

11. Ivi, p. 11.

12. Lettera di Enzo Paci a Benedetto Croce del febbraio 1952 citata in A. Vigorelli, *La dialettica del vitale*, cit., p. 776.

ma un compito da assolvere»¹³, cioè qualcosa, meglio, qualcuno costantemente in atto, alla ricerca di una realizzazione, di un'attualizzazione di possibilità. L'uomo non è concepibile come essenza che si stacchi dalla sua temporalità, meglio, dalla sua temporalizzazione, bensì «[s]olo la direzione temporale permette la scelta tra almeno due vie, laddove l'identità ammette una sola via e cioè nessuna libertà»¹⁴. Comprendiamo così che parlare dell'uomo e della sua umanità, per il Paci degli anni '50, significhi essenzialmente due cose: insistere sulla struttura relazionale dell'esistenza individuale e ricordarne la dimensione eminentemente temporale. Ecco perché in quegli anni introduce il fondamentale concetto di *irreversibilità*: se vogliamo davvero cogliere l'esistenza umana nella sua finitezza e concretezza, dobbiamo riconoscerne la processualità. Quest'ultima rinvia, da un lato, all'impossibilità di arrestare il processo temporale e, dall'altro, rimanda alla natura pratica dell'esistenza stessa, la quale si svolge in una temporalità e avanza, costantemente, aprendosi alle sue possibilità. In sostanza, per Paci l'originario «non è nel passato ma nel futuro. Il principio, se si vuol mantenere questo termine, non è ciò da cui si deduce il processo storico ma ciò verso cui procede il processo, non è il reale ma il possibile»¹⁵. Tutto quello che rientra nell'orizzonte di questo possibile altro non è che ciò che non è il soggetto: l'alterità. Negare quest'ultima significa affermare «il medesimo senza l'altro, l'altro senza il medesimo»¹⁶, ossia negare la dialettica e, con essa, la prassi e la processualità, ovvero l'irreversibilità, dell'esistenza umana. Ogni evento della nostra esistenza è legato a tutti gli

13. E. Paci, *Tempo e relazione*, cit., p. 70.

14. Ivi, p. 13.

15. E. Paci, *Dall'esistenzialismo al relazionismo*, cit., p. 64. A modo suo, Paci ci sembra sensibile a un certo spiritualismo, assimilato, crediamo, principalmente tramite alcune istanze di Abbagnano, grazie al quale fa risuonare una prospettiva (come quella di Lavelle, per esempio), secondo la quale l'esistenza debba essere intesa come irrimediabilmente temporale e protesa dall'avvenire verso il passato, in una struttura tale per cui essa «può divenire la nostra opera», grazie alla quale soltanto è possibile introdurre un valore e un senso nel mondo (cfr. L. Lavelle, *L'existence et la valeur. Leçon inaugurale et résumé des cours au Collège de France (1941-1951)*, pref. di P. Hadot, Documents et inédits du Collège de France, Paris 1991, pp. 39-40). Non è da sottovalutare l'utilizzo del termine "cosmologia", che ci rinvia inevitabilmente a Eugène Minkowski e al suo concetto di *espressione*, secondo cui il nostro atto, il nostro esprimerci, supera la nostra limitata esperienza personale per integrarsi «alla vita del mondo» (E. Minkowski, *Vers une cosmologie*, Éditions des Compagnons d'Humanité, Paris 2021, pp. 55-59). Suggestioni, queste, che rivelano un terreno concettuale comune a un certo ambiente filosofico, sorto come risposta alle negatività che una parte del movimento esistenzialista aveva situato a fondamento dell'esistenza.

16. E. Paci, *La dialettica in Platone*, in Aa. Vv., *Studi sulla dialettica*, Taylor, Torino 1958, pp. 18-37: p. 26.

altri: nella nostra esperienza e in quella altrui. Se «[n]essun evento è auto-sufficiente», allora «nessun evento è sostanzializzabile»¹⁷, dunque negare l'alterità e la relazione all'altro e al mondo significa negare la struttura vitale dell'esistenza individuale.

È in questi termini che Paci pone il problema della soggettività alla fine degli anni '50, dirigendosi verso la fenomenologia husserliana. Aperto alla «realità cosmica», l'uomo:

Percepirà la realtà del passato come realtà che consuma e di cui vive; sentirà che nell'orizzonte limitato del suo sguardo si svolge una prospettiva cosmica che ha bisogno di lui, dei suoi limiti e della sua libertà, prospettiva che egli non può negare se non negando ogni comunicazione e se non imprigionando se stesso nella solitudine di un Io che, proprio per la volontà di possedere tutto, finisce per autodistruggersi e per non essere più quello che è, un io *del mondo*, un momento del processo universale.¹⁸

Non siamo dunque soggetti dinanzi a oggetti di cui dobbiamo determinare le sfaccettature. Siamo invece individui, esistenze che devono aprirsi alla comunicazione e alla relazione, pena il chiudersi nel cortocircuito di un'identità incapace di dare senso a se stessa e al mondo. La dignità umana sta così nel riconoscersi radicata nel *cosmos*, nel quale soltanto può esperirsi come suo «punto focale», di cui costituisce «la tensione e l'intenzionalità», attraverso il quale l'universo «pone in gioco tutto se stesso»¹⁹. La soggettività è allora da intendere come «funzione cosmica», instaurata nel processo «di apertura e di valorizzazione della natura e della storia»²⁰. Per Paci, le scienze, espressione delle società in cui si radicano e sviluppano, manifestano la crisi occidentale della prospettiva cosmica e relazionale che abbiamo fin qui discusso. È noto che Husserl avesse già sviluppato questa tesi nella *Crisi*. Paci, preoccupato di ricollocare il tema della soggettività nel dibattito filosofico degli anni '50 nei termini che abbiamo evocato, rintraccia questo stesso atteggiamento non solo nella filosofia, ma nell'economia, nella politica, nell'etica, ovvero nella società a lui contemporanea. Questa prospettiva lo porta a concepire l'esistenzialismo come filosofia della *perdita* dell'esistenza²¹: di qui il desiderio di riguadagnarla, di rilanciarla e di

17. E. Paci, *La mia prospettiva estetica*, in Aa. Vv., *La mia prospettiva estetica*, Morcelliana, Brescia 1953, pp. 139-150: p. 140.

18. E. Paci, *La natura e il culto dell'io*, in «aut aut», n. 34, 1956, pp. 279-299: p. 292.

19. Ivi, p. 293.

20. Ivi, pp. 293-294.

21. E. Paci, *Ancora sull'esistenzialismo*, ERI, Torino 1956.

assumerla positivamente. Di qui la necessità di superare l'esistenzialismo e ripensare la *Crisi* di Husserl per ricollocarla nell'epoca a lui contemporanea. Di qui il bisogno di approdare alla fenomenologia.

Ricostruendo in maniera precisa la terza parte della *Crisi* in un saggio del 1960, Paci afferma che la fenomenologia non sia «mai costruzione ma rivelazione» di ciò che «è nascosto»²² nella dimensione antepredicativa, fungente e vitale, dunque non intellettualistica, né dogmatica, dell'esistenza individuale. Nascosto è il «senso teleologico che vale nel rapporto tra gli io, nel rapporto intermonadico»²³. Detto altrimenti, la fenomenologia rivela, tramite l'*epoché*, la fondazione trascendentale della donazione di senso al mondo e a se stessi, quell'intenzionalità che, tuttavia, non è mai vuota, ma sempre volta a ciò che è altro da sé. L'io si rivela così altro dall'intellettualistico *cogito*: è una prassi sempre in atto. Quest'ultima diviene «libera dal mondano» grazie all'*epoché*. Sospendere l'attitudine naturale comporta la liberazione dal mondano, cioè dal *telos* «feticizzato», ossia alienato, tipico dell'atteggiamento non ridotto. In tal modo, l'interesse, ossia il *telos*, individuale, da feticizzato si trasforma in «interesse intersoggettivo e storico-teleologico», perché l'individuo si apre al mondo «come *orizzonte universale*»²⁴, unico campo in cui il senso, la storia, la verità possono essere costituiti. La mia sfera d'influenza non è chiusa, ma è inevitabilmente legata a quelle altrui e, in esse e tramite esse, può svilupparsi. Così, il mondo-della-vita non è una *Weltanschauung*, ma un'apertura attiva, pratica, concreta, antepredicativa, relazionale²⁵, grazie alla quale posso trasformare «le cose irrelazionate in relazioni» e così comprendere «il senso della prassi nell'orizzonte del mondo»²⁶. In altre parole, la fenomenologia è da

22. E. Paci, *La fenomenologia come scienza nuova*, in «aut aut», n. 60, 1960, pp. 349-369: p. 365.

23. Ivi, p. 355.

24. Ivi, p. 353.

25. Sarebbe interessante articolare su questo punto la prospettiva di Paci con quella di Jan Patočka in merito all'asoggettivismo, secondo la quale il soggetto non è che un momento nella manifestazione del mondo e dev'essere pensato come ciò che possiamo incontrare e osservare solamente a partire dalla sua apertura, la quale è intesa come svincolata da una dimensione soggettiva, ossia personale (cfr. J. Patočka, *Le subjectivisme de la phénoménologie husserlienne et la possibilité d'une phénoménologie asubjective*, in Id., *Qu'est-ce que la phénoménologie?*, tr. fr. di E. Abrams, Millon, Grenoble 1988, pp. 189-215: p. 213). Inoltre, sempre a partire da questo specifico aspetto della riflessione paciana, riteniamo sarebbe proficuo un confronto con la posizione di Renaud Barbaras, in particolare in merito al concetto di "appartenenza" dell'individuo al mondo (cfr. R. Barbaras, *L'appartenance. Vers une cosmologie phénoménologique*, Peeters, Louvain 2019).

26. E. Paci, *La fenomenologia come scienza nuova*, cit., p. 369.

intendersi come *scienza nuova*, ossia come una scienza che si pone in termini nuovi rispetto alle scienze particolari. Una scienza capace di sondare le condizioni di possibilità per una «progressiva instaurazione di una società intermonadica»²⁷. Così la scienza della *Lebenswelt*, la fenomenologia come *scienza nuova*, può, per Paci, permetterci di esplorare la soggettività in termini nuovi e capaci di ripensarla da un punto di vista relazionale e storico. Difatti, se l'individuo trova il proprio senso nella dimensione teleologica dell'intersoggettività e se l'esistenza individuale è irreversibile, dove possiamo collocare l'origine del senso, se non nell'avvenire costruito con altri? In quest'atmosfera concettuale e culturale si situa la nascita del *Diario fenomenologico*, composto tra il 1956 e il 1961, nel quale Paci si orienta in maniera forte verso la fenomenologia, col preciso intento di sondare le possibilità e le impossibilità della soggettività. È qui che appare il tema del "senso della vita", fondamentale per comprendere la radicalità della lettura paciana del concetto husserliano di *Lebenswelt*.

Nel *Diario*, Paci afferma con forza di voler «tornare al soggetto»²⁸. Un soggetto altro rispetto a quello proprio della modernità, il quale è inteso come ciò che si oppone al mondo percepito in quanto oggetto. Grazie alla scienza nuova, una volta operata l'*epoché*, il mondo

[a]ttende. Esiste nell'attesa. Non ha più un significato ovvio, quotidiano. Il suo significato devo darglielo io. Io, il soggetto, sono colui dal quale il mondo attende il suo senso, il suo significato, il suo scopo. Sono lo strumento per mezzo del quale il mondo può diventare vero, può trasformarsi in verità. Devo, allora, vederlo come appare a me, devo descriverlo, farlo diventare rivelazione, fenomeno. [...] Devo risvegliare me stesso, diventare sveglio come finora non sono mai stato. Ritrovare in me e nel mondo che sgorga da me la sorgente di tutti i significati. Il mondo nasce in me, nasce in me per la prima volta, perché per la prima volta lo sento significativo. [...] D'ora in avanti, in me, e negli altri che vegliano con me, che operano con me, il mondo sarà trasformato in mondo vero. Questa verità mi supera, mi appare come un'idea infinita alla quale continuamente cerco di avvicinarmi. Così ho compiuto una rivoluzione. Ciò che era là, il mondo che era già là, è ora davanti a me: non è più un mondo già fatto ma da fare. È diventato un compito, un fine che dà significato alla vita, alla mia vita e a quella degli altri. L'*epoché* mi ha fatto scoprire una vita che va al di là di ciò che ho già vissuto, una vita che continuamente si supera, che sempre si

27. Ivi, p. 366.

28. E. Paci, *Diario fenomenologico*, nota intr. di P.A. Rovatti, postfaz. di M. Cerulo, Orthotes, Napoli-Salerno 2021 (ed. digitale), 8 gennaio 1958.

trascende trasformando il già fatto in un compito, in un significato di verità. Questa vita nella quale davvero vivo è la vita intenzionale.²⁹

Ciò significa ritornare a un concetto di soggettività originariamente fungente, un soggetto che opera nell'orizzonte intermonadico per rivelare il mondo e, in esso, darsi a se stesso nella propria verità. Per Paci, quest'apertura al mondo ci consente di comprendere che in realtà «sperimentiamo che non c'è nulla che non sia da noi, sia pure con minima, infinitesimale percezione, sentito» e che «non c'è nessun momento della vita che si presenti a noi come la pienezza immediata dell'assoluto, come uguaglianza dell'io e del mondo, del soggetto e dell'oggetto, del finito e dell'infinito, della parte e del tutto». Ciò significa che, in fondo, nella nostra esistenza sperimentiamo «anche ciò che è indiretto»³⁰. La nota del 4 giugno 1958 si conclude come segue:

E tuttavia si può dire che il “senso della nostra vita”, e ciò che appare chiaro proprio nell'espressione stessa “senso della nostra vita” è appunto un “senso”, perché si muove da una vita indiretta verso una vita diretta; da una vita meno nostra verso una vita più nostra; da una vita meno presente verso una vita più presente (proprio nel senso husserliano della “presentificazione”). [...] L'affermazione che riguarda il senso della vita è apodittica in quanto “vissuta”, in quanto evidenza presentificata. Essa costituisce ciò che rimane innegabilmente presente in ogni caso; costituisce ciò che rimane dopo ogni sospensione del giudizio e negazione del mondo e dell'io; costituisce, insomma, la traduzione dell'innegabilità del *cogito* in non negabilità del mio vivere e, in fondo (se non c'è una distinzione netta tra il mio vivere e il vivere dell'infinito in me), del vivere universale. Il senso della vita, così come è stato qui suggerito, è forse il vero e proprio *residuo fenomenologico*.³¹

Paci suggerisce dunque di pensare il soggetto come quel che è dotato di un senso (irreversibile). Tale senso resiste all'*epoché*, ne è il residuo fenomenologico. Ciò che propriamente resiste alla riduzione altro non è che l'intenzionalità, la coscienza come correlata, relazionata all'altro da sé, a ciò che non vive più, a ciò che vivrà in futuro, a quel che, nell'intermonadicità, potrà costruire – un senso universale. In tal modo scopriamo la natura della soggettività paciana: una temporalità la cui genesi è da rintracciare nella dimensione relazionale all'alterità.

29. *Ibidem*.

30. Ivi, 4 giugno 1958.

31. *Ibidem*.

3. La “struttura dell’irreversibilità”

Questa prospettiva viene ampliata, approfondita e radicalizzata da Paci in *Tempo e verità nella fenomenologia di Husserl*. «La fenomenologia», ci dice, «si presenta come progressiva rivelazione, all’uomo individuato, alla persona, dell’essenza fondatrice e significante della persona stessa»³², la quale «si forma geneticamente nel tempo, nel proprio tempo e nel tempo intersoggettivo»³³. Sulla scia delle riflessioni esposte fin qui, possiamo comprendere come, per Paci, l’attitudine fenomenologica, intesa come scienza nuova in grado di rivelare la dimensione trascendentale dell’individuo, permetta ai singoli di comprendersi in quanto appartenenti alla *Lebenswelt*: il mondo è per il soggetto tanto quanto il soggetto è per il mondo³⁴. Pertanto, la portata della fenomenologia trascende il solo ambito conoscitivo, poiché consente di comprendere l’appartenenza del soggetto al mondo e, viceversa, del mondo al soggetto. In altri termini, «[f]ondare trascendentalmente è fondare sull’originario [...] sull’antepredicativo, sulla *Lebenswelt*»³⁵. Non è dunque possibile pensare al soggetto come ciò che è opposto all’oggetto o da esso separato, ma si deve intenderlo come relato, correlato al mondo stesso. Paci vede nell’Husserl della *Crisi* un pensatore del *relazionismo*³⁶. Pertanto, alla luce delle sue ricerche degli anni ’50, non può che sostenere che lo «spezzarsi della relazione intenzionale», proprio del naturalismo e dell’attitudine mondana, sia «il misconoscimento della *Lebenswelt*», ossia del legame originario e *genetico* che permette alla soggettività di costituirsi. Ecco perché la fenomenologia si pone come possibilità di «riscatto»³⁷, di lotta continua per la salvezza dell’originalità, e dell’originarietà, della soggettività: un riscatto dalla mondanizzazione, ossia dall’alienazione, propria dell’attitudine quotidiana. Per recuperare questo fondamento, il mondo, nella sua immediatezza, dev’essere innanzitutto perduto tramite l’*epoché*, affinché possa venir riscattato tramite la donazione di senso propria dell’attività intenzionale, individuale, ma soprattutto intermonadica³⁸. Ecco perché, agli occhi di Paci, la fenomenologia «è l’esercizio del ricominciare, *nel tempo*, secondo la verità, l’intenzionalità»³⁹, cioè ciò che, nel *Diario*, veniva

32. E. Paci, *Tempo e verità nella fenomenologia di Husserl*, cit., p. 37.

33. *Ibidem*.

34. Ivi, p. 42.

35. Ivi, p. 43.

36. Ivi, p. 45.

37. Ivi, p. 54.

38. Ivi, p. 58.

39. Ivi, p. 60.

inquadrato come il “senso” della vita, quel «*sensu* di un processo vivente»⁴⁰ che rappresenta la soggettività come prassi, come vita che non è altro che «oltrepassamento di sé, *trascendenza*»⁴¹. Ritroviamo qui gli stessi temi, e gli stessi termini, della discussione sull’esistenzialismo sulla rivista «Primato» nel 1943, situati nel contesto teorico della fenomenologia. La soggettività viene dunque concepita come movimento perenne di donazione di senso al mondo nell’atto che la costituisce, la stratifica, la situa in una temporalità fungente, attiva, aperta. Nel mettere tra parentesi la mondanità, la soggettività ne scopre la struttura altra, d’alterità rispetto alla propria vita fungente. Così, essa svela a se stessa la presenza necessaria dell’alterità, la quale è una sua «determinazione interna inseparabile»⁴². Per Paci l’estraneità del mondo permette alla soggettività di individuarsi, tanto quanto di aprirsi. La sua intuizione è allora quella di ricollocare, all’interno del processo temporale costitutivo della soggettività, la presenza inalienabile e indispensabile dell’alterità: la soggettività è così da intendersi come un movimento di interiorizzazione ed esteriorizzazione di ciò che le è estraneo, a partire da un fondamento originario individuato nell’attività fungente dell’intenzionalità. Ecco perché Paci afferma che:

[...] l’uomo non può trovarsi vivo *da solo*: si ritrova vivo nel senso della natura, della socialità, della storia. La fenomenologia integra l’uomo nella *relazione vivente*, nella intenzionalità della vita universale, della vita temporale universale. [...] È un’educazione continua che ci fa uscire dall’alienazione, dal separato, dal non relazionato, per farci vivere nella *relazione*.⁴³

L’uomo non può dunque ritenersi un soggetto chiuso, ma deve cogliersi come soggettività aperta. Soprattutto, deve concepirsi in quanto costituito in seno all’alterità e costituente il senso del mondo e dell’alterità nella pratica della relazione e dell’apertura. La soggettività si ritrova così in atto nella dimensione sociale: non sorprende dunque trovare dei riferimenti alla *Critique* di Sartre nelle riflessioni di Paci di quegli stessi anni. Com’è noto, nel 1960 Sartre pubblica la *Critique de la raison dialectique*, opera monumentale nella quale ricostruisce, in via dialettica, e in opposizione alla ragione analitica propria di un certo marxismo, la genesi della socialità e, in essa, della soggettività. L’esistenzialismo, inteso come ciò che permette di porre la questione del senso, e la psicoanalisi, come quel che consente

40. Ivi, p. 61.

41. Ivi, p. 67.

42. Ivi, p. 134.

43. Ivi, p. 136.

di ricostruire e ricollocare la genesi della soggettività nella dimensione familiare e sociale individuale, vengono convocati da Sartre come elementi necessari a integrazione del marxismo, concepito in quanto unica metodologia capace di indagare le strutture profonde dei condizionamenti sociali operanti sugli, e negli, individui. È in questo contesto che Sartre viene invitato, verso la fine del 1961, a tenere una conferenza su questi temi all'Istituto Gramsci, come abbiamo ricordato all'inizio.

Al di là della dicotomia soggetto-oggetto, Sartre apre la sua conferenza sostenendo la necessità di ripensare il problema dell'individuo nei termini della soggettività, che è in fondo «un certo tipo di azione interna [...] un sistema in interiorità»⁴⁴ che si lega all'esteriorità. La soggettività non si trova, sostiene Sartre, se non «là dove ha luogo», cioè «nei risultati del lavoro e della *praxis*, come risposta a una situazione»⁴⁵. Ecco perché, continua Sartre, bisogna affermare che «[l]a soggettività è fuori, come carattere di una risposta»⁴⁶ alla situazione esterna, la quale viene interiorizzata e, successivamente, esteriorizzata nella pratica. In altre parole, la soggettività è un processo, è un movimento di assimilazione ed estrinsecazione, interiorizzazione delle strutture sociali all'interno della sedimentazione della personalità ed esteriorizzazione di quelle stesse forme nell'ottica di una risposta originale e originaria. La soggettività *non è*, ma *si fa*, come processo all'interno della dimensione sociale, come «singolarizzazione dell'universale»⁴⁷. La soggettività ha dietro di sé il proprio passato come ciò in cui essa si è alienata (la propria storia, il proprio lavoro, i propri averi, il proprio carattere sono gli elementi costitutivi della sostanzializzazione alienata dell'individuo) e ha dinanzi a sé il proprio avvenire come ciò che le permetterà di farsi a partire da ciò che è stato fatto di lei. In quanto tale, «la soggettività appare qui come un essere di ripetizione, ma, al tempo stesso, è un essere d'invenzione»⁴⁸. Affinché quest'ultima sia possibile, è necessario che il nuovo possa essere apportato nel mondo: in sé, il nuovo non dev'essere pensato come ri-organizzazione del già stato, ma come quel nucleo di “non-sapere” che permette al già stato di essere superato in termini di novità. In altre parole, l'invenzione, il gradiente di novità apportato nel mondo dalla prassi della soggettività, fa sì che essa non possa essere concepita meccanicamente come un processo oggettivo-

44. J.-P. Sartre, *Marxismo e soggettività*, cit., p. 17.

45. Ivi, p. 33.

46. Ivi, p. 34.

47. Ivi, p. 41.

48. Ivi, p. 49.

vabile, ma che debba celarsi in essa un grano di imprevedibilità all'attività razionalizzante del sapere. Sartre riassume questa posizione sostenendo che «l'essenziale della soggettività è di conoscersi solo al di fuori della sua stessa invenzione, e mai al di dentro»⁴⁹: essa si *scopre* fuori di sé, nel mondo, grazie alla risposta alla propria attività situata negli altri. Se, al contrario, essa potesse cogliersi all'interno delle proprie operazioni, non potrebbe viverci, ma solo oggettivarsi nel discorso e nel ragionamento. Sartre supera così ogni residuo di razionalismo insito nel proprio pensiero, aprendosi in maniera forte ai non-saperi propri, per esempio, della psicoanalisi⁵⁰. L'interiorità diventa così soltanto un momento della soggettività, «una specie di mediazione»⁵¹ tra l'esteriorità assimilata e l'esteriorizzazione di questo processo di assimilazione, sotto forma di prassi soggettiva. Nel dibattito che seguì la conferenza di Sartre, Paci sottolineò giustamente questo punto: l'esteriorizzazione soggettiva dell'esteriorità interiorizzata altro non è che l'apporto, nel mondo, di una risposta *personale* e specificatamente *singolare*, che può essere riassunta col termine *stile* (termine che Paci aveva già utilizzato nel suo testo su Husserl per individuare proprio questo movimento di soggettivazione tramite la prassi come risposta al mondo)⁵².

Non sorprende dunque che Paci inizi a interessarsi a questo specifico aspetto del pensiero sartriano. Nel *Diario*, in una nota dell'ottobre 1960, afferma che «[i]l tempo ha una direzione irreversibile, ma questa direzione può essere trasformata dall'uomo in senso, significato della storia, della realtà. Posso trovare la conferma in Sartre che tende a vedere il significato come trasformazione in razionalità, in verità, dell'irreversibile (quest'ultimo concetto era a Husserl «quasi» estraneo)»⁵³. Più tardi, nell'aprile 1961, in seguito a un incontro con Sartre, scrive:

49. Ivi, p. 50.

50. Ciò sarà vero soprattutto nella sua autobiografia e nell'opera dedicata a Gustave Flaubert, *L'Idiot de la famille*. Cfr., per es., P. Cabestan, *Sartre et la psychanalyse: cécité ou perspicacité?*, in «Cités», XXII, n. 2, 2005, pp. 99-110; G. Cormann, *L'indisable sartrien entre Merleau-Ponty et Lacan. Inventer une étrange histoire de L'Idiot de la famille*, in «Recherches & Travaux», n. 71, 2007, pp. 151-176; R. McKenna, *Sartre's Flaubert. A Contribution to Psychoanalytic Theory?*, in S. Glynn (a cura di), *Sartre. An Investigation of Some Major Themes*, Avenbury, Aldershot 1987, pp. 86-103; R. Ronchi, *Come parlano i mal amati? Letteratura ed estrangement ne L'Idiot de la famille*, in G. Farina - R. Kirchmayr (a cura di), *Soggettivazione e destino. Saggi intorno al Flaubert di Sartre*, Bruno Mondadori, Milano 2009, pp. 62-86.

51. J.-P. Sartre, *Marxismo e soggettività*, cit., p. 26.

52. Discussione in J.-P. Sartre, *Qu'est-ce que la subjectivité ?*, cit., pp. 129-131.

53. E. Paci, *Diario fenomenologico*, cit., 14 ottobre 1960.

Sul problema della dialettica tra interiorizzazione ed esteriorizzazione iniziamo un discorso che tenta di illuminare il rapporto tra l'esterno non interiorizzato e l'inconscio. Mi sembra possibile su questa via scoprire una connessione molto significativa tra ciò che diciamo «inconscio» e l'esteriorità delle cose, del mondo, della storia. Ad un certo punto il discorso non riguarda più la *Critique* e si sviluppa in direzioni nuove. [...] Insiste sul fatto che l'interiorizzazione è un lavoro, una praxis. Mi sento confermato nella mia ipotesi di ricercare fino a che punto l'inconscio sia anche un modo di essere in noi del mondo materiale. Un modo di essere non consapevole fintanto che non lo abbiamo fatto nostro. Noi siamo, anche se non ne abbiamo coscienza, radicati nella materia che è in noi. «Interiorizzare» col lavoro, con i vari tipi di praxis, diventa allora una delle modalità fondamentali della soggettività.⁵⁴

Concordi sulla necessità di rileggere fenomenologicamente certi fenomeni propri dello studio dialettico, Paci ha l'idea di scrivere un saggio sul problema della soggettività in Sartre, che verrà poi pubblicato nel 1962. In questo lavoro, Paci insiste sulla necessità di tornare alla soggettività. Solo che, in questo specifico contesto, tornare alla soggettività significa per lui «tornare al *noi*, ai *noi* attuali concretamente esistenti ed ai loro problemi reali [...] problemi di strutture ormai interdipendenti in *tutto il mondo*, problemi di relazionalità»⁵⁵. Se la ragione fenomenologica viene intesa come ragione dialettica, ciò consente di «scoprire il soggetto», cioè di «scoprire l'uomo» nella sua dimensione concreta e vissuta, non astratta e concettuale⁵⁶. Si scoprono così i soggetti in quanto individui che hanno fatto la storia e che in essa sono divenuti⁵⁷. Tornare al soggetto e partire dal soggetto dunque, per Paci, significa insistere sulla possibilità di «conoscere il mondo che già da sempre è in me»⁵⁸ come ciò che mi ha formato e come ciò a cui ho contribuito con la mia propria prassi. Soprattutto, tornare al soggetto, inteso in questi termini relazionali, significa comprendere che il soggetto «ha sempre in sé *l'altro*»⁵⁹, che agisce in me «come bisogno, come mancanza», che si fa segno della presenza dell'esteriorità nella mia intimità⁶⁰. Pertanto, il soggetto è da pensare come dato a se stesso nella

54. Ivi, 11 aprile 1961.

55. E. Paci, *L'ultimo Sartre e il problema della soggettività*, in «aut aut», n. 67, 1962, pp. 1-30: p. 2.

56. Ivi, p. 4.

57. Ivi, p. 5.

58. Ivi, p. 6.

59. Ivi, p. 12.

60. Ivi, p. 13.

processualità delle mediazioni che l'hanno costituito: si trova dunque già da sempre «nella concatenazione genetica intersoggettiva»⁶¹. Ecco l'approdo a Sartre e alla sua *Critique*: quest'ultima opera consente a Paci di affermare che, se si parte dal soggetto, «si parte dal "noi", dall'intersoggettività, dalla soggettività, dalla processualità concreta»⁶². La mia soggettività, nel processo di interiorizzazione ed esteriorizzazione, si scopre così «in un rapporto di *reciprocità*, in un accoppiamento»⁶³ che, in ultima analisi, dimostra il fatto che, nel suo sviluppo pratico e temporale, la soggettività non può pensarsi, in via analitica, come soggetto astratto, ma deve viverci e sperimentarsi, in via dialettica, come individuo concreto, storico, situato. Ogni mediazione porta con sé elementi della mia storia e lascia, nella mia sfera d'influenza, tracce della mia soggettivazione. Lo scorrere del tempo e, con esso, della mia vita, della mia vita dotata di senso e di direzione, manifesta l'impossibilità di pensare l'individuo come separato e completo, come un'essenza, o una monade. Al contrario, Paci sottoscrive la descrizione sartriana della soggettività che troviamo nella *Critique*: essa è la «struttura dell'irreversibilità»⁶⁴, la struttura che, in termini paciani, permette al mondo di avere un senso, una direzione, «un avvenire»⁶⁵. In quest'espressione possiamo riassumere e condensare tutto il percorso di Paci dall'esistenzialismo alla fenomenologia.

4. Conclusioni

La riflessione di Paci, a partire da questo momento, si aprirà alla dialettica marxista, come testimoniato da opere quali *Idee per una enciclopedia fenomenologica*⁶⁶ e *Fenomenologia e dialettica*⁶⁷. Se, da un lato, la scienza nuova permette all'individuo di cogliersi come *Ur-Ich*, un io trascendentale che, legato a tutti gli altri, si riconosce in quanto avente una storia⁶⁸, dall'altro l'apertura alla dialettica permette di comprendere il fatto che la nostra li-

61. Ivi, p. 22.

62. Ivi, p. 23.

63. Ivi, p. 26.

64. J.-P. Sartre, *Critique de la raison dialectique*, vol. I, *Théorie des ensembles pratiques (précédé de Questions de méthode)*, Gallimard, Paris 1960; tr. it. di P. Caruso, *Critica della ragione dialettica*, vol. I/1-2, *Teoria degli insiemi pratici (preceduto da Questioni di metodo)*, il Saggiatore, Milano 1963, qui vol. I/2, p. 119.

65. E. Paci, *L'ultimo Sartre e il problema della soggettività*, cit., p. 28.

66. E. Paci, *Idee per una enciclopedia fenomenologica*, Bompiani, Milano 1973.

67. E. Paci, *Fenomenologia e dialettica*, Feltrinelli, Milano 1974.

68. E. Paci, *Idee per una enciclopedia fenomenologica*, cit., pp. 181-182.

bertà «è dunque un'operazione trasformatrice: trasformazione di noi stessi, del nostro ambiente, del nostro pianeta»⁶⁹. La fenomenologia diventa così l'atto tramite il quale possiamo ritrovare la nostra dimensione originaria, storica e situata e, insieme, la dialettica appare come il movimento che consente di recuperare la dimensione relazionale e umana dell'individualità. La capacità di dirigere il proprio sguardo verso l'origine di sé è ciò che Paci riconosce, per esempio, a Sartre e al suo atto autobiografico, in un saggio del 1964. In quell'occasione, Paci afferma che Sartre «ritrovando l'origine scopre se stesso e, per sé e per gli altri, il significato della propria vita – un significato che deve essere sempre di nuovo riscoperto»⁷⁰. Situati, dati a noi stessi dagli altri, passivi dinanzi all'irreversibilità del tempo e per questo attivi, ossia capaci di apportare nel mondo il senso e la novità, per Paci noi uomini, dai quali bisogna ripartire per ripensare un avvenire unico e unito nel quale liberarci dall'alienazionemondana, noi siamo ciò che permette al mondo di avere un significato, un significato sempre in atto, mai concluso, che per trovare corpo ed effettività dev'essere condiviso, costruito nella relazione all'altro da sé. Pertanto, formulare un sapere sull'uomo, recuperando la sua umanità, nel contesto di una contemporaneità oggettivante e alienante, è possibile solamente alla condizione di riconoscere, nella nostra struttura, la presenza dell'alterità, non come mera presenza materiale (come nel caso, individuato anche da Paci, dell'inconscio), ma soprattutto come elemento vivo e fungente della nostra soggettività: è solo nel riconoscimento della dimensione relazionale della soggettività che è possibile superare, in uno slancio assolutamente etico, la radice della nostra umanità. Irreversibili, le nostre storie si legano le une alle altre, in direzione di un avvenire ignoto, ma assolutamente umano.

69. E. Paci, *Fenomenologia e dialettica*, cit., p. 23.

70. E. Paci, *Le parole*, in «aut aut», n. 82, 1964, pp. 7-17: p. 14.

Abstract

Il saggio intende innanzitutto ripercorrere le ragioni e i momenti dell'approdo alla fenomenologia nel pensiero di Enzo Paci, sottolineando un particolare aspetto della sua ricerca: la questione della soggettività. Quest'ultima funge da linea guida per riscoprire il percorso intellettuale del filosofo italiano. La soggettività non viene intesa da Paci in maniera moderna, ma a partire da certe istanze fenomenologiche, in particolare l'intersoggettività e l'intenzionalità, viene al contrario ripensata nell'ordine della relazione. La soggettività, così, non si limita a essere quell'opposizione negativa al dato mondano propria di un certo esistenzialismo, ma è da intendersi come qualcosa da fare, da costruire, da esperire: è una prassi dotata di senso, un processo irreversibile che dona senso al mondo. Su questo terreno avviene l'incontro col pensiero dialettico di Jean-Paul Sartre, il quale permette a Paci di chiarire alcune posizioni in merito alla sua visione della soggettività come storica, situata, dialettica e, di conseguenza, sociale.

This essay aims first and foremost to retrace the reasons and moments that led Enzo Paci to phenomenology, emphasising a particular aspect of his research: the question of subjectivity. The latter serves as a guideline for rediscovering the Italian philosopher's intellectual journey. Paci does not understand subjectivity in a modern sense, but rather, starting from certain phenomenological instances, in particular intersubjectivity and intentionality, he rethinks it in terms of relationships. Subjectivity, thus, is not limited to being that negative opposition to worldly data typical of a certain existentialism, but is to be understood as something to be done, to be constructed, to be experienced: it is a meaningful practice, an irreversible process that gives meaning to the world. It is on this ground that Paci encounters the dialectical thought of Jean-Paul Sartre, which allows him to clarify certain positions regarding his vision of subjectivity as historical, situated, dialectical and, consequently, social.

*L'inconscio e la différance, l'inconscio è la différance
Jacques Derrida a zig-zag tra fenomenologia e psicoanalisi*

Tommaso Bigatti

1. *Introduzione: Derrida, «vingt ans après»*

A (poco) più di vent'anni dalla morte di Jacques Derrida si impone oggi un bilancio – un bilancio della decostruzione, della sua eredità e delle sue ramificazioni in altre prospettive teoriche. Un simile compito non appare certo semplice, se è vero che, come nota Petrosino, non si può far della riflessione derridiana un unico fascio, essendo questa «allergica ad ogni schematizzazione» e poco incline a prestarsi a «una separazione per temi e per argomenti»¹. Questa atipicità – e a-topicità – del pensiero derridiano ha portato, soprattutto a causa di una certa vulgata – il decostruzionismo – diffusasi principalmente nelle università americane, a ritenere Derrida un pensatore relativista, nichilista o, in ultima istanza, poco più che un critico letterario che si limita a operare sui testi scritti da altri². Pertanto, trattare di Derrida implica anche una preliminare e necessaria decisione teorica rispetto a queste accuse, una presa di posizione in cui si decide del destino della decostruzione e delle sue sorti. Si ritiene qui che Jacques Derrida sia da considerare a pieno titolo un filosofo, segnatamente un filosofo in rapporto privilegiato, oltre che con Heidegger, con la fenomenologia, dove il punto cardine di tale tradizione è la questione del trascendentale intesa come domanda sulle condizioni di possibilità della

1. S. Petrosino, *Jacques Derrida e la legge del possibile. Un'introduzione*, Jaca Book, Milano 1997, p. 37.

2. Due esempi classici di questa critica a Derrida si trovano in R. Rorty, *Le conseguenze del pragmatismo*, tr. it. di F. Elefante, Feltrinelli, Milano 1986, pp. 107-123, e J. Habermas, *Il discorso filosofico della modernità*, tr. it. di Em. Agazzi e El. Agazzi, Laterza, Roma-Bari 1987, pp. 189-214.

fenomenalità³. Sebbene questo rapporto di *filiazione* non si costituisca certo come fedeltà semplice, ma rechi piuttosto con sé la necessità del *paricidio*, è lo stesso Derrida a considerare il suo lavoro come un costante *approfondimento* della nozione di trascendentale – un approfondimento da intendere letteralmente come un lavoro di scavo genetico che va a “raddoppiare” la domanda sul trascendentale, indagando le condizioni di possibilità del trascendentale stesso, ovvero della correlazione⁴. È in questa indagine sull’origine del trascendentale – che si vedrà non potersi più appellare in tal modo – che va inteso «l’iper- o l’ultratrascendentalismo (che è quindi anche un iperrazionalismo)»⁵ derridiano, in opposizione ad ogni positivismo empirista. Infatti, non si tratta affatto di screditare o rifiutare la «domanda di stile trascendentale», che va anzi *ri-affermata* senza sosta, quanto piuttosto, nell’atto stesso di tale domandare, di «interrogarsi anche sulla storia e i limiti di ciò che viene chiamato “trascendentale”»⁶. In questo senso, Derrida non ha fatto altro che «pensare con rigore e fenomenologicamente “strutture” (aporetiche) e “condizioni di possibilità” (ossia di *impossibilità*), che sono altrettante sfide per la logica classica e la fenomenologia»⁷. Certo, sarebbe pretestuoso voler ricondurre a un’unica tradizione il vasto retroterra filosofico e culturale di un pensatore poliedrico come Derrida – Petrosino parla a riguardo di un vero e proprio «archivio di Derrida»⁸ –, tuttavia, ritengo si possa in fondo affermare che Derrida non abbia fatto altro che *pensare e mettere in pratica* un’unica tesi – che in realtà è un *a-tesi (athèse)* e indica il movimento dinamico e incessante del suo stesso auto-toglimento e de-posizionamento – ovvero la *différance*⁹. Questa “tesi”,

3. Cfr. V. Costa, *Differenza e trascendentalità in Derrida*, in C. Barbero - S. Regazzoni - A. Valtolina (a cura di), *Spettri di Derrida*, Il melangolo, Genova 2009, pp. 309-329, in part. p. 309.

4. Per una trattazione che indaga una via (possibile) di questo rapporto di “scavo” genetico del trascendentale operato da Derrida mi permetto di rimandare a T. Bigatti, *Donare la vita: auto-afezioni di Jacques Derrida*, in S. Facioni - F. Vitale (a cura di), *Decostruzioni in corso. Studi derridiani in Italia*, Mimesis, Milano-Udine 2024, pp. 263-284.

5. J. Derrida, *Stati canaglia. Due saggi sulla ragione*, tr. it. di L. Odello, Cortina, Milano 2003, p. 214.

6. J. Derrida, *Papier Machine. Le ruban de machine à écrire et autres réponses*, Galilée, Paris 2001, p. 198 (tr. mia). D’ora in avanti s’intende che, delle opere citate non in lingua italiana, la traduzione sia mia.

7. C. Di Martino, *Evento, auto-immunità e messianico*, in G. Dalmasso - C. Di Martino - C. Resta (a cura di), *L’avenire di Derrida*, Mimesis, Milano-Udine 2014, p. 176.

8. S. Petrosino, *Jacques Derrida e la legge del possibile*, cit., p. 37.

9. Come Derrida non smette appunto di rammentarci, «di questa differenza non si può fare una tesi» (J. Derrida, *La vita la morte (Seminario 1975-1976)*, tr. it. di F. Vitale, Jaca Book, Milano 2021, p. 279).

che si articola, irradia e diffrange in molteplici fasci, è lo strumento “concettuale” con cui Derrida mette in moto quello scuotimento della metafisica occidentale che chiama decostruzione; proprio qui è infatti possibile rinvenire chiaramente alcuni gangli teorici che gravitano appunto attorno alla costante volontà, sempre riaffermata, di uno scuotimento di quel sistema fonologocentrico della metafisica della presenza attraverso l’individuazione di una (non)originaria *différance* da cui esso si costituisce. Uno di questi fili conduttori della decostruzione della metafisica è il problema del soggetto e dell’identità, cioè la decostruzione di quella concezione metafisica della soggettività che trova in Cartesio la sua canonizzazione e che rappresenta il soggetto come «assolutamente presente a se stesso, a partire dalla convinzione che si dia una coscienza di sé senza mediazioni, [...] che sia dunque possibile un’assoluta sovranità del soggetto su se stesso, una intenzionalità del tutto autonoma e trasparente»¹⁰.

Si affronterà qui tale tema a partire dalla discussione derridiana della questione del cosiddetto inconscio – ma si vedrà poi come mai questa parola sia inadeguata a indicare la *cosa* – attraversando *con* Derrida due tradizioni per certi versi antipodali, ovvero la fenomenologia e la psicoanalisi. Ora, come detto, Derrida non propone *teorie* nel senso canonico del termine e non v’è come tale, una qualche teoria derridiana sull’inconscio; cionondimeno ritengo si possa, a partire da alcuni testi del primo Derrida e dalla “logica” della decostruzione, mostrare come questo tema sia da intendere come una delle possibili istanze della differenza a partire dalla questione più generale della *différance*, utilizzandolo come pretesto per mostrare l’originaria alterità che già da sempre contamina la presunta purezza della presenza a sé del soggetto – una presenza a sé che «non è stata mai data ma sognata e sempre già sdoppiata, ripetuta, incapace di apparire altrimenti che nella propria sparizione»¹¹. Dunque, il punto non è, per Derrida, dire la verità dell’inconscio, né “dar ragione” a Freud piuttosto che a Husserl, né si tratterà di portare alla luce “lo” Husserl o “il” Freud di Derrida – come se ve ne fosse soltanto *uno* –, cercherò piuttosto di mostrare *che cosa* Derrida legge in questi due autori rispetto alla sua operazione di scuotimento della soggettività.

Questo percorso verrà articolato in tre tappe, dove la prima farà emergere il movimento operativo della decostruzione rispetto alla coppia oppositiva

10. C. Di Martino, *La logica del supplemento*, in S. Facioni - F. Vitale (a cura di), *Decostruzioni in corso*, cit., p. 125.

11. J. Derrida, *Della grammatologia*, tr. it. di S. Facioni e F. Vitale, Orthotes, Napoli 2024, pp. 167-168.

metafisica coscienza-inconscio; la seconda si soffermerà su Husserl, mostrando in che senso, nella prospettiva derridiana, l'idea di vita trascendentale rappresenti la massima vetta della metafisica della presenza; la terza, infine, mostrerà come, a partire da Freud, Derrida cerchi di incrinare tale sovranità del cosciente.

2. *Sovvertire il gerarchico: la decostruzione praticata*

Per prima cosa, dunque, la decostruzione. Naturalmente, com'è noto, la decostruzione è di per se stessa indefinibile giacché è proprio ciò che decostruisce ogni definizione e ogni "proprio", ciò che decostruisce il *proprio* come tale: essa, ci ricorda Derrida, non è analisi, non è critica, non è un metodo, non è operazione di un soggetto o delle collettività, quanto piuttosto *ciò che accade*¹². Tenendo presente questa costitutiva indefinibilità, non intendo dunque presentare qui cosa sia *la* decostruzione – sempre che essa sia *qualcosa* –, quanto piuttosto darne un certo taglio interpretativo per far emergere il senso dell'operazione derridiana rispetto alla coppia concettuale conscio-inconscio.

Certo, la decostruzione, comunque la si intenda, è *decostruzione-di*: decostruzione di sé e dell'altro da sé, proprio perché essa è innanzitutto decostruzione *della metafisica* – la quale viene interpretata, a partire da Heidegger, come dotata di una certa unità intrinseca, alla luce di un modo costante di porre il problema dell'essere dell'ente, pensato come *presenza*¹³. La presenza è qui intesa come presenza stabile, *stans*, non intaccata dall'alterità e dalla differenza ed è ciò che ha caratterizzato e informato di sé tutte le varie epoche della metafisica: non è un caso che «tutti i nomi del fondamento, del principio o del centro hanno sempre designato l'invariante di una presenza (*eidōs, arché, telos, energeia, ousia, aletheia*, trascendentalità, coscienza, Dio, uomo, ecc.)»¹⁴. La decostruzione presuppone dunque una certa lettura unitaria della storia della metafisica occidentale e si configura come una determinata pratica della filosofia e della sua tradizione,

12. Cfr. J. Derrida, *Psyché. Invenzioni dell'altro*, tr. it. di R. Balzarotti, vol. II, Jaca Book, Milano 2009, pp. 10-11.

13. Che sia Heidegger la matrice principale del pensiero derridiano della differenza è Derrida stesso a riconoscerlo, quando afferma che esso deriva «soprattutto [d]a Heidegger. Nessuno dei miei tentativi sarebbe stato possibile senza l'apertura delle domande heideggeriane» (J. Derrida, *Posizioni*, tr. it. di M. Chiappini e G. Sertoli, Bertani, Verona 1975, p. 48).

14. J. Derrida, *La scrittura e la differenza*, tr. it. di G. Pozzi, Einaudi, Torino 2002, pp. 360-361.

un modo diverso di leggerne la storia, che tenta di dissodare il terreno di questo “presenzialismo”, mostrando come non esista una pura presenza a sé, ma che essa è già da sempre impura, contaminata e prodottasi a partire dal movimento della differenza del suo Altro e dal differirsi da esso. Quindi, il pensiero derridiano si sviluppa come un serrato e ininterrotto confronto dialogico con alcuni pensatori paradigmatici della tradizione per assumerli come pre-testi e leggerne i filosofemi come «sintomi di qualcosa che *non ha potuto presentarsi* nella storia della filosofia, che non è *presente in nessun luogo*, perché ciò di cui si tratta, qui, è di mettere in questione quella determinazione del senso dell’essere come *presenza* in cui Heidegger ha riconosciuto il destino della filosofia»¹⁵.

Per ciò che ci interessa qui, la decostruzione potrebbe dirsi un’operazione di «genealogia strutturata»¹⁶ dei concetti della metafisica e delle sue opposizioni fondative – su tutte presenza/assenza, ma poi intelligibile/sensibile; significato/significante, ecc. – per tentare di scuoterne la concettualità. Fedele al principio e all’evidenza della presenza, la metafisica pensa, per quanto implicitamente, queste coppie di opposti in termini di derivazione: vi sarebbe la piena positività di un primo termine (la presenza), la cui negazione – che sopravviene solo in un secondo momento – sarebbe l’altro termine (l’assenza). Per Derrida, al contrario, si tratta di mostrare come i due invece siano sempre e solo differenti nell’economia del medesimo, ossia siano frutto del movimento differenziale che li produce – e che però, in quanto tale, sfugge alla categorizzazione stessa e alla manifestazione. L’ostensione di questa dinamica, cioè a dire la decostruzione, possiede una «*strategia generale*», che si compie come un «doppio gesto», in due momenti, ovvero il «rovesciamento» e lo «spostamento»¹⁷. La metafisica non concepisce mai in maniera *neutra* le coppie di opposti, ma a tale differenziazione corrisponde sempre una ben determinata gerarchizzazione e subordinazione, insieme teoretica e assiologica, di uno dei due; si tratta dunque, in prima battuta, di rovesciare tale gerarchia, privilegiando il termine “negativo” della coppia – la scrittura, il significante, l’inconscio, ecc. – indicandone una precedenza e una preminenza sul termine supposto “positivo”. Così facendo, tuttavia, ci si limiterebbe però a un mero rovesciamento che andrebbe «ancora a operare sul terreno e all’interno del sistema decostruito»¹⁸ e sarebbe ancora metafisico:

15. J. Derrida, *Posizioni*, cit., p. 46.

16. *Ibidem*.

17. Ivi, p. 75; cfr. J. Derrida, *Margini – della filosofia*, tr. it. di M. Iofrida, Einaudi, Torino 1997, p. 423.

18. Ivi, p. 76.

per ciò è dunque necessario operare uno *spostamento* generale dell'ordine concettuale che ha ordinato tale differenziazione e che implica, *al limite*, a una rinuncia stessa ai termini in questione. Si tratta dunque di scuotere la differenza fra i due termini mostrando il movimento della loro compenetrazione e contaminazione originaria – una coimplicazione tale che fa vacillare il senso stesso dell'opposizione – andando così a mostrare come in realtà il termine “deteriore” e derivato intacchi già da sempre la presunta purezza e “in-seità” del primo termine: in questo modo, ci si trova di fronte a una situazione in cui non v'è più origine semplice, autonomia del Medesimo prima del suo movimento “differantesi” *in una con* l'Altro e dove «l'uno dei due termini appare come la *différance* dell'altro»¹⁹. È questo il problema che accompagnerà sempre Derrida, questo problema della contaminazione originaria, una «sorta di legge – scriverà nel 1990 – [...] che] non ha cessato di guidare tutto quanto ho tentato di dimostrare»²⁰ e che può formularsi così in termini fenomenologici: «come può l'originarietà di un fondamento essere una sintesi *a priori*? Come può tutto cominciare attraverso una complicazione?»²¹. Per fare l'esempio di uno dei concetti principali sottoposti a tale meccanismo decostruttivo, ovvero quello di *segno*, dovremmo dire che se il segno è paragonato da Saussure a un foglio a due facce, poiché esso si divide “naturalmente” in due facce – quella intelligibile, o del significato, e quella sensibile, o del significante – si tratta per Derrida di affermare non la priorità del significante sul significato, quanto piuttosto di mostrare che il foglio stesso non esiste *come tale* e nell'indipendenza dei suoi due lati, ma che invece i suoi poli sono sempre “differantesi”, cosicché il significato è sempre significante e viceversa – decostruendo così il concetto stesso di segno pensato metafisicamente.

È in questo punto che si dischiude la scena per una trattazione derridiana dell'inconscio: se si tratta di scardinare la purezza del valore di presenza e le coppie concettuali da essa derivate, per mostrare come in principio sia il differenziare, la coppia coscienza/inconscio figura fra gli esempi centrali. Questo è infatti un punto privilegiato per operare una messa in discussione di quell'ovvietà incontestabile che è l'interpretazione del senso dell'essere come presenza, interpretazione che informa di sé tutta la filosofia, sin dalla sua origine greca. Il valore di presenza, infatti, è proprio ciò che è incontestabile all'interno della tradizione filosofica, perché è la forma stessa

19. J. Derrida, *Margini*, cit., p. 46.

20. J. Derrida, *Il problema della genesi nella filosofia di Husserl*, tr. it. di V. Costa, Jaca Book, Milano 2016², p. 50.

21. Ivi, p. 63.

dell'evidenza, del senso in generale; qui non si tratta dunque di contestarla o rifiutarla *di per sé* – ch  sarebbe ingenuo farlo – «a partire da un irrazionalismo o da una non-evidenza che sarebbe il contrario dell'evidenza, ma di farla apparire in quanto tale a partire da una zona d'ombra da cui emerge»²². Ci  emerge bene nella dinamica dell'interrogazione conscio-inconscio e si tratta ora appunto di riempire di contenuto il discorso “meramente formale” che si   svolto finora.

3. *L'inconscio fenomenologico e il presente vivente della vita trascendentale*

Oggi l'inconscio, a partire da una volgarizzazione dell'impresa freudiana scaduta in senso comune,   inteso innanzitutto e per lo pi  in senso sostantivo, come fosse una specifica sezione della psiche, ovvero precisamente quella sfera che non emerge, quella «parte di noi stessi, *interna e separata* dalla vita di coscienza, che influenza il nostro comportamento»²³. e dove addirittura risiederebbe il nostro S  pi  proprio – per quanto nascosto. Alternativamente, si suole parlare di inconscio come di quel contenuto coscienziale che, pur non essendo colto immediatamente dal soggetto, pu  emergere ed essere portato all'attenzione²⁴. Cos , a seconda di come si intenda l'inconscio, gli atti inconsci *a*) o sono atti derivati, che avvengono e si manifestano principalmente per la disattenzione del soggetto, che pu  per  sempre volgersi attenzionalmente a rifletter su di essi, se lo volesse; *b*) ovvero sono invece gli atti pi  originari, che spiegano la strutturazione della coscienza stessa, spostando per  l'originariet  e la *purezza* dell'opposizione dal sistema conscio a quello inconscio.

Ci  che, dal punto di vista derridiano, rende pienamente metafisiche queste due concezioni   il fatto che l'una concepisce una separazione netta fra due sfere separate, senza avvedersi di come la vita di coscienza sia intessuta di alterit  e rotture, mentre l'altra poggia sulla fiducia che il raggio dell'Io possa sempre portare alla luce ci  che a tutta prima   oscuro. In questo senso, il fatto stesso di parlare di un “qualcosa” come l'inconscio significherebbe dunque utilizzare un concetto ancora appartenente alla metafisica²⁵:

22. J. Derrida, *Heidegger. La questione dell'Essere e la Storia*, tr. it. di R. Frauenfelder, Jaca Book, Milano 2019, p. 183.

23. T. Mapelli, *Il diventare cosciente dell'inconscio nella fenomenologia di Husserl*, in «Discipline filosofiche», XXXIII, n. 2, 2023, pp. 95-116: p. 95.

24. In questo senso, molti hanno visto nella teoria leibniziana delle piccole percezioni, presentata nei *Nuovi saggi sull'intelletto umano*, un precursore di tale concezione.

25. J. Derrida, *La scrittura e la differenza*, cit., p. 256.

esso, infatti, viene semplicemente concettualizzato *ex negativo* come Altro dall'autonoma stabilità della dimensione conscia, in quanto ciò che non si dà – accidentalmente o strutturalmente – alla presenza del soggetto, dove quest'ultimo sarebbe invece piena trasparenza e coscienza a sé, padrone di sé e delle proprie intenzioni (sia nel senso comune che fenomenologico), padrone dei propri significati e del proprio voler-dire. Essendo Husserl, per Derrida, il principale esponente della metafisica – nonostante egli non manchi di sottolineare come la fenomenologia sia «la trasgressione più risoluta e audace della metafisica [... e insieme la sua] restaurazione più coerente»²⁶ – ci si soffermerà ora sulla sua concezione dell'inconscio.

Ora, se per lungo tempo parlare di una *fenomenologia dell'inconscio* appariva sostanzialmente come un ferro ligneo, dato che la stessa «parola “fenomenologia” è collegata alla metafora della luce [e] quasi tutti i suoi concetti implicano il far luce su qualcosa»²⁷, negli ultimi anni invece, soprattutto grazie alla pubblicazione del volume XLII della *Husserliana* dedicato ai *Grenzprobleme der Phänomenologie*, è fiorita una letteratura rispetto alla trattazione husserliana della questione. La prima sezione di questo volume si compone infatti di una serie di manoscritti husserliani dedicati a una fenomenologia dell'inconscio, della nascita, del sonno e della morte²⁸: si tratta infatti di *Limesfälle*, ovvero casi limite della vita di coscienza che si situano, in quanto gradi esperienziali tendenti allo zero della coscienza desta, al limite della fenomenicità – e dunque di osservabilità e descrizione.

È spesso difficile accostarsi con una pretesa di definitività a Husserl, un pensatore complesso e stratificato che ha passato la vita a riscrivere e rielaborare temi e problemi della sua ricerca: a questo proposito, il tema dell'inconscio non fa eccezione, dato che esso, in Husserl, «si dice in molti modi»²⁹. Perciò, senza pretesa di esaustività e fedeltà filologiche, mi li-

26. J. Derrida, *La fenomenologia e la chiusura della metafisica. Introduzione al pensiero di Husserl*, tr. it. di V. Perego, La Scuola, Brescia 2016, p. 49.

27. R. Lanfredini, *The Unconscious in Phenomenology*, in G. Stanghellini et al. (a cura di), *The Oxford Handbook of Phenomenological Psychopathology*, Oxford University Press, Oxford 2019, pp. 316-324: p. 316. È assai noto, poi, l'adagio ricoeuriano secondo cui per il fenomenologo l'incontro con la psicoanalisi costituirebbe un vero e proprio «choc», poiché ciò che ivi è messo in discussione è proprio ciò che per il fenomenologo è «il campo, il fondamento, l'origine stessa di ogni possibilità di significazione, cioè la coscienza» (P. Ricœur, *Il conflitto delle interpretazioni*, tr. it. di R. Balzarotti et al., Jaca Book, Milano 1986, p. 115).

28. Sulle questioni editoriali e sulla scelta del titolo del volume, rimando a M. Failla, *L'io e i suoi casi limite: morte, sonno, veglia, inconscio*, in E. Husserl, *Fenomenologia dell'inconscio. I casi limite della coscienza*, a cura di M. Failla, Mimesis, Milano-Udine 2021, § 2, pp. 7-66.

29. S. Geniusas, *The Unconscious in Husserl's Phenomenology*, in «Human Studies», XLVIII, 2024, pp. 91-115: p. 93.

mitterò a esplicitare due sensi fondamentali per la lettura di Derrida e che fanno emergere ciò che è in gioco nella sua critica, ossia la fiducia husserliana nella *possibilità della riattivazione*, ovvero del (ri)portare a presenza la *cosa*, così per come si è presentata la prima volta. In ottica derridiana, infatti, la riflessione husserliana appare paradigmatica (e *sintomatica*) di un certo discorso sull'inconscio, inteso come il semplice inavvertito-ma-ridestabile. Mi pare che, di fondo, in Husserl il cosiddetto inconscio sia il non-esplicitamente-*erlebt* e si presenti sostanzialmente entro due possibilità³⁰.

La prima, è quella del non-conscio nel senso più classico per Husserl, ovvero quella dell'inconscio *orizzontale*, che rimanda alle caratteristiche essenziali dell'io puro e alla fondamentale passività che opera nella vita di coscienza. L'io puro, infatti, non esaurisce la totalità della soggettività, ma orienta il suo raggio intenzionale diretto solo nei singoli atti, mentre la vita di coscienza in generale lo deborda, giacché «l'essenza della coscienza comporta inevitabilmente che ogni atto ha un suo orizzonte oscuro»³¹: ogni atto di coscienza – che sia percettivo, rimemorativo o di fantasia – dischiude una certa *scena*, operando, nel farla emergere dallo sfondo, un “taglio del dato”. Questo orizzonte rimane il non-tematico, *latente* ma sempre pre-dato, da cui la percezione prende le mosse e acquista il suo senso e che può sempre essere attualizzato e divenir-conscio per un volgersi dell'Io. È questo il *mare magnum* dell'esperienza passiva, che «affetta l'Io e [cui] questo risponde con un rivolgimento tematico, attraverso il quale ciò che è pre-dato può divenire tema, in maniera temporanea o duratura»³², per la coscienza. Solo a partire da questo orizzonte di pre-datità passiva è possibile l'operare attivo delle sintesi egologiche che fanno emergere, per così dire astrattamente, l'esperienza desta, dato che appunto «l'esperienza es-trattiva di unità è un es-trarre [*herausgreifen*] da un che di pre-dato»³³.

30. Del resto, anche Geniusas, pur rintracciando ben sette differenti possibili declinazioni del termine *inconscio*, riconosce che c'è un senso dominante, che è quello di *sedimentazione*, cfr. *ivi*, p. 99; per Costa invece i due sensi fondamentali dell'inconscio in Husserl sono quelli dell'inconscio come zero affettivo e dell'inconscio come pulsione e istinto, cfr. V. Costa, *Margini del trascendentale*, Morcelliana, Brescia 2024, cap. 4.

31. E. Husserl, *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica. Libro secondo. Ricerche fenomenologiche sopra la costituzione*, tr. it., a cura di V. Costa, Einaudi, Torino 2002, § 26, p. 112.

32. E. Husserl, *Zur phänomenologischen Reduktion. Texte aus dem Nachlass (1926-1935)*, a cura di S. Luft, Springer, Dordrecht 2002, p. 67.

33. *Ivi*, p. 68.

Un tale rivolgimento dell'Io può essere del tutto libero, o può invece essere “chiamato” dallo sfondo stesso, tramite un aumento dell'intensità dello stimolo affettivo che, ad un certo punto, può erompere dalla scena e dis-trarmi verso di sé – come quando, per esempio, mi trovo nel mio studio, assorto nello scrivere un testo su Derrida e, improvvisamente, il rumore di un'ambulanza che passa in strada mi richiama a sé: dunque, l'attenzione e l'”attrazione” esercitata dal non-io stanno «in un rapporto biunivoco [...]. Il volgersi dell'io è motivato da un'affezione che proviene dal lato dell'oggetto (che in realtà *non* è ancora tale), e l'attenzione è catturata da pre-datità caratterizzate da uno specifico rilievo affettivo»³⁴. Per questo, Husserl affermerà che l'inconscio «corrisponde al grado zero della vivacità coscienziale, ma non è affatto un nulla. Esso è un nulla soltanto rispetto alla forza affettiva»³⁵.

La seconda accezione è quella che potremmo definire dell'inconscio come “buco” nella catena dei nessi motivazionali e delle sedimentazioni. Tutta la vita di coscienza ha infatti come sua legalità fondamentale l'associazione, costituendosi così, nel flusso temporale della coscienza, come una catena di nessi motivazionali: al livello della (auto)costituzione della coscienza pura, ciò che garantisce l'unità della vita di coscienza è il flusso assoluto della temporalità che opera come intenzionalità longitudinale³⁶; al livello invece dell'Io personale è la motivazione a fungere da legge fondamentale della vita di coscienza³⁷. La vita di coscienza si articola dunque come una serie di sintesi associative, che sono una forma di intenzionalità passiva in cui «un elemento rappresentato [*Vorstelliges*] rinvia oltre se stesso verso un altro elemento»³⁸, non in maniera libera e attiva, bensì passivamente orientato e “spinto” dall'oggetto stesso. Questi nessi associativi fungono da

34. S. Galanti Grollo, *L'“io nascosto a se stesso”. Dal sonno alla veglia a partire da Husserl*, in V. Costa et al. (a cura di), *Fenomenologia e realtà. Studi in onore di Stefano Besoli*, Mimesis, Milano-Udine 2024, pp. 265-284: p. 267.

35. E. Husserl, *Lezioni sulla sintesi passiva*, tr. it. di V. Costa, Morcelliana, Brescia 2016, p. 262. La *nullità* di forza affettiva si dà anche, per esempio, nel caso delle ritenzioni: nello scorrere del flusso temporale, i contenuti via via ritenuti trapassano gradualmente in uno zero percettivo, che è però «il deposito permanente degli oggetti che sono giunti ad una fondazione vivente nel processo del presente vivente» (ivi, p. 274). Tuttavia, è importante sottolineare che questa dimensione è soltanto «il grado zero della vitalità dell'attenzione rivolta al contenuto intenzionale [e non] il nulla del contenuto intenzionale stesso» (M. Falla, *L'io e i suoi casi limite*, cit., p. 62).

36. E. Husserl, *Per la fenomenologia della coscienza interna del tempo*, tr. it. di A. Marini, Franco Angeli, Milano 2001, § 39.

37. E. Husserl, *Idee*, cit., § 56.

38. E. Husserl, *Lezioni sulla sintesi passiva*, cit., p. 160.

motivi e tali motivi, nel corso della mia vita desta, possono effettivamente sfuggire, ch  la catena motivazionale che ha portato a loro   sprofondata nel passato ritenzionale o «vi pu  essere un impedimento o inibizione [...] che ostacola il loro ridestamento»³⁹. Tuttavia   sempre possibile – *idealter*, se non di fatto – *ripercorrerla* a ritroso e risalire all’origine di tale catena motivazionale inizialmente inconscia⁴⁰. Cos , quando vedendo X mi sovviene Y senza capirne immediatamente il motivo, posso per  sempre riattivare la catena associativa e ritrovarne la spiegazione: «i “motivi” sono spesso nascosti in profondit , ma possono venir portati in luce attraverso la “psicoanalisi” [...]. Nella maggior parte dei casi la motivazione   realmente presente nella coscienza, ma non riesce ad assumere rilievo, non viene notata,   inavvertita (“inconscia”)»⁴¹. Questo pu  accadere perch , come detto, la sfera dell’*ego* non esaurisce la sfera del cosciente e dunque «la coscienza desta dev’essere distinta dall’auto-costituzione temporale del flusso vitale, che rimane operante anche quando non ha forza per imporsi alla coscienza»⁴².

Ci  che accomuna entrambe le accezioni   una *concezione residuale dell’inconscio*, giacch  esso, sebbene sia parte essenziale della vita di coscienza – in quanto appunto «il divenire inconscio   una caratteristica dell’intenzionalit  attiva»⁴³ –, ne   al contempo, paradossalmente, un caso “accidentale”, ch , come nota acutamente Levinas, nella coscienza intenzionale l’Io «non   mai *intorpidito fino all’assenza*. Anche nella passivit  della coscienza, l  dove non si pu  ancora parlare del sapere propriamente detto, l’Io veglia»⁴⁴. Infatti, L’io puro pu  sempre riprendere in presenza il contenuto inizialmente inconscio, poich  ha in s , *eideticamente*, la possibilit  di illuminare ci  che prima era sopito; parafrasando Kant, Husserl afferma quindi che l’io puro *deve poter accompagnare* tutti i nostri momenti oscuri e che il suo raggio pu  investire tutto ci  che si   esperito, giacch  «*per prin-*

39. V. Costa, *Margini del trascendentale*, cit., p. 107.

40. Questo   indice della programmatica e radicale dissociazione husserliana tra piano eidetico e piano fattuale: quand’anche *nessuna* coscienza reale funzioni o abbia mai funzionato in questo modo, tuttavia *cos  stanno le cose* dal punto di vista eidetico, pena la ricaduta entro uno psicologismo (trascendentale): come afferma chiaramente Husserl, «il fatto che le leggi essenziali abbiano validit  non richiede alcuna coscienza fattuale» (E. Husserl, *Idealismo trascendentale*, tr. it. di G. Marchegiani, Morcelliana, Brescia 2022, p. 49).

41. E. Husserl, *Idee*, cit., § 56, p. 226.

42. S. Galanti Grollo, *L’“io nascosto a se stesso”*, cit., p. 278.

43. E. Husserl, *Fenomenologia dell’inconscio*, cit., p. 205.

44. E. Levinas, *Dalla coscienza alla veglia. A partire da Husserl*, in Id., *Di Dio che viene all’idea*, tr. it. di G. Zennaro, a cura di S. Petrosino, Jaca Book, Milano 1997, pp. 31-52: p. 42.

cipio l'io puro può penetrare e vivere entro tutti gli *Erlebnisse* intenzionali incompiuti (*inconsci* in un senso particolare, assopiti)»⁴⁵. Questa potenzialità dell'io fa sì che, in Husserl l'inconscio divenga un problema all'interno della coscienza e della sua gradualità, ossia «un *grado* di coscienza, semplicemente incapace di imporsi in atto all'attenzione di quest'ultima»⁴⁶.

4. Jacques Derrida e l'inconscio – tra fenomenologia e psicoanalisi

Si tratta ora di far emergere come Derrida operi una decostruzione del concetto metafisico di coscienza – e dell'inconscio come suo Altro – facendo giocare alcune istanze freudiane contro la fenomenologia. Se, come afferma Derrida, tutti i suoi testi «hanno inscritta [...] una “portata” psicanalitica»⁴⁷, sottolineando così la forza di rottura dell'impresa psicanalitica, è anche vero che, con il tradizionale *doppio gesto* che ne caratterizza il pensiero, egli non smetterà mai di rimarcare come tutta la sua concettualità appartenga *in toto* alla metafisica, essendone il movimento di rovesciamento. Si può così affermare che «il rapporto di Derrida con la psicoanalisi potrebbe configurarsi nei termini di una *resistenza*, non tanto nel senso di un meccanismo di difesa, quanto in quello di una istanza critica, di una sorveglianza vigile [...] che *resistono*»⁴⁸. Come lo stesso Derrida ricorda, in un colloquio con É. Roudinesco, il suo interesse per la psicoanalisi risale al 1965, quando si accosterà al testo freudiano per rinvenire in esso delle risorse per la decostruzione del primato della presenza – e dunque anche della presenza a sé tipica della coscienza cartesiana, sempre padrona in casa propria; segnatamente, Derrida opera una ripresa di quei temi freudiani e di tutto ciò che «mandava in frantumi o minacciava l'autorità fenomenologica assoluta del “presente vivente”»⁴⁹. Secondo Derrida, con

45. E. Husserl, *Idee*, cit., § 26, p. 112. La situazione non cambia se si afferma, come fa Manca avanzando un'interessante proposta interpretativa, che l'inconscio coincida non con il dominio della passività *lato sensu*, bensì con la dimensione della vita costituente in generale, la quale emerge solo dopo aver compiuto la riduzione: anche in questo caso, infatti, il raggio dell'io fenomenologizzante può comunque illuminare ogni aspetto di tale vita fenomenologica, cfr. D. Manca, *L'inconscio fenomenologico*, in «Paradigmi», XXXVI, n. 3, 2018, pp. 595-606.

46. C. Vidali, *Il compito (im)possibile. Il problema dell'inconscio per la fenomenologia*, in «Critical Hermeneutics», n. 8, 2024, pp. 311-330: p. 322.

47. J. Derrida, *Posizioni*, cit., p. 112.

48. C. Resta, *Jacques Derrida e l'a-venire della psicoanalisi*, in «Bollettino filosofico», XXXVI, 2021, pp. 121-133: p. 121.

49. J. Derrida - É. Roudinesco, *Quale domani?*, tr. it. di G. Brivio, Bollati Boringhieri, Torino 2004, p. 235.

Freud assistiamo senz'altro a una volontà di rottura con questa concezione e in lui si rinvergono delle istanze per affermare una certa "logica" della non-presenza; cosicché potremmo dire che l'inconscio freudiano figuri come una delle varie occasioni in cui la differenza è (ri-)emersa nei testi della metafisica. Per Derrida, l'inconscio indica alterità assoluta – ma non sostanziale –, totale differenza dalla presenza, un qualcosa che strutturalmente non potrà mai presentarsi e tuttavia produce (a ritardo) la costituzione della presenza a sé del soggetto – l'inconscio freudiano indicherebbe esattamente questo: che «una certa alterità [...] è definitivamente sottratta a ogni processo di presentazione attraverso il quale potremmo chiamarla a comparire di persona»⁵⁰. E da questo punto di vista l'analisi psicanalitica non è propriamente chiamata a portare all'apparire l'inconscio come tale, quanto piuttosto a svolgere un'interrogazione che *ricostruisca* a ritroso l'origine – ma un'origine sempre ricostruita e che, come tale, non si *presenta* mai. Ciò che è in gioco nella lettura derridiana di Freud è mostrare la (non-)originarietà della traccia, della ripetizione, del ritardo e della differenza, dove però insieme il «dire che essa è originaria significa nello stesso tempo cancellare il mito di una origine presente [...]». È la non-origine che è originaria»⁵¹ – sarebbe questa la scoperta fondamentale di Freud, o forse piuttosto ciò che Derrida scopre a partire da Freud⁵².

Della teoria freudiana, Derrida riprende in particolare a tre aspetti, strettamente intrecciati, ovvero quelli del differimento originario del piacere e della *différance* come *Nachträglichkeit*, legate tra loro dall'idea dell'inconscio come *testualità*. Della differenza come differimento e ritardo originario del piacere, nonché delle letture derridiane dell'*Al di là del principio di piacere*, non ci occuperemo qui, sebbene vengano messe in campo per mostrare il principio della *différance* all'opera come legge generale della vita psichica⁵³. L'aspetto che invece maggiormente interessa il rapporto

50. J. Derrida, *Margini*, cit., p. 49.

51. J. Derrida, *La scrittura e la differenza*, cit., p. 263.

52. Alla luce di ciò, credo che non vada nella giusta direzione Trincia quando domanda, in chiave critica rispetto alla lettura derridiana, «che cosa si guadagna o invece eventualmente si perda in termini di conoscenza (e di pratica clinica) dalla operazione teorica di Derrida», poiché appunto per Derrida il punto non è né di produrre *teorie* o fornire conoscenze esplicative – né tantomeno dotate di valenza clinica – o di commentare o interpretare Freud, quanto piuttosto il fare emergere la portata decostruttiva insita, anche *malgré* Freud, nei testi freudiani, F.S. Trincia, *L'inconscio sostantivo. Spunti per una critica di Jacques Derrida interprete di Freud*, in «L'inconscio», n. 18, 2024, pp. 249-275, in part. pp. 257-258.

53. Ma direi della vita in generale: non è un caso che il primo corpo a corpo esteso con l'*Al di là del principio di piacere* avvenga in un seminario del 1975 di cui la prima parte è dedicata a mostrare la *différance* come principio della vita stessa anche in senso biologico,

fra decostruzione, psicoanalisi e fenomenologia è quello della struttura a ritardo (*Nachträglichkeit*): infatti, si potrebbe dire che nella lettura derridiana di Freud l'inconscio sia una struttura a ritardo nella produzione di "significati" – o meglio di *tracce* – che si annunciano al soggetto tramite i "delegati" dell'inconscio stesso e che *solo poi* si possono "ricostruire" – ma mai in presenza: «questa alterità radicale rispetto a ogni modo possibile di presenza si marca in degli effetti irriducibili di *post festum* [...]. Per leggere le tracce delle tracce "inconscie" (non c'è traccia "cosciente"), il linguaggio della presenza o dell'assenza [...] è inadeguato»⁵⁴. E questo richiamo al tema del linguaggio ci porta direttamente alla questione: a partire dalle analisi sul sogno, Freud arriverebbe a mostrare come il "linguaggio" dell'inconscio sia alterità pura e dunque, a rigore, non sia nemmeno un linguaggio, perché non presenta una netta distinzione fra significante e significato. Infatti, l'esperienza inconscia produce in un tessuto di differenze pure i propri significanti, nel senso in cui imprime loro una originale e sempre diversa significanza che sfugge al movimento di *ripetizione* tipico del segno linguistico. Ma se l'inconscio non conosce codici fissi e riproduce ogni volta la sua significanza, vuol dire che non ha propriamente significati né significanti, perché manca un "codice fisso" per la traduzione e *non c'è quindi possibilità di trascrizione pura dal testo dell'inconscio a quello della coscienza*. L'inconscio è una «scrittura originale» e tale scrittura psichica «non si lascia leggere a partire da alcun codice [...]. Nelle sue operazioni, nel suo lessico e nella sua sintassi, resta irriducibile un residuo puramente idiomatico [...]. Colui che sogna inventa la propria grammatica»⁵⁵.

Il Presente vivente della coscienza non sarebbe dunque un che di puramente autonomo e *selbst-ständig*, ma qualcosa di costituito dal testo inconscio, che è un tessuto di tracce e differenze di forza e di senso, ma di un senso mai stato presente e il cui significato è sempre ricostruito a posteriori. Tutto questo è allora indice dell'impossibilità di risalire ad un'origine pura e semplice della presenza, ché si tratta di affermare che la presenza e «l'esser presso di sé della coscienza» non sono più da concepirsi come la «forma-matrice assoluta dell'essere, ma come una "determinazione" e come un "effetto"»⁵⁶. Tale accadere di presenza si dà *già da sempre* come testualità, come tessuto di tracce solcate tra loro dalla negatività spazia-

a partire dalla discussione di *La logica del vivente* del biologo F. Jacob, si veda J. Derrida, *La vita la morte*, cit.

54. J. Derrida, *Margini*, cit., p. 49.

55. J. Derrida, *La scrittura e la differenza*, cit., p. 270.

56. J. Derrida, *Margini*, cit., p. 45.

ta e temporeggiata che le offre come tracce di *un* testo presentato come campo di una scrittura generalizzata: solo a questa – necessaria e costitutiva – condizione può darsi presenza. Questa struttura del ritardo originario, ci mette in guardia Derrida, non ha rapporto alcuno con la presenza perché non ha rapporto con la temporalità, non tanto nel senso dell'affermazione freudiana per cui l'inconscio sarebbe atemporale⁵⁷, quanto piuttosto nel senso che con «l'alterità dell'inconscio abbiamo a che fare non con degli orizzonti di presenti modificati – passati o avvenire –, ma con un “passato” che non è mai stato presente e che non lo sarà mai»⁵⁸. Una rappresentazione significativa dello strutturale *après-coup* dell'inconscio, nonché del rapporto con la fenomenologia che qui Derrida instaura, la si ritrova nel caso clinico dell'uomo dei lupi, dove l'infante assiste ad una scena di coito da parte dei genitori, senza riuscire a comprenderla e significarla – dunque, in senso stretto, non la *percepisce*, non la vive [*erlebt*] –, tuttavia questa produce però *a ritardo*, ossia dopo anni, in lui l'insorgere di una determinata patologia. Scrive Freud che il bambino «al momento raccolse impressioni la cui comprensione differita fu poi resa possibile dal suo sviluppo, dall'apertura alla sessualità»⁵⁹. Ci si trova dunque qui davanti ad un presentarsi alla coscienza di un qualcosa che, a rigore, non le si era mai propriamente *presentato*; e non si tratta di un semplice non-aver-prestato-attenzione a ciò che si dava nella scena percettiva, bensì di qualcosa che non si è manifestato *come tale* – un nulla di significanza e un nulla di donazione. Un simile fenomeno è per Husserl del tutto impensabile e lui stesso lo afferma recisamente quando nelle *Zeitvorlesungen* scrive che «è un'assurdità vera e propria parlare di un contenuto “inconscio” che diventerebbe cosciente solo dopo (*nachträglich*). La coscienza è necessariamente *esser-coscio* in ognuna delle sue fasi»⁶⁰. Così, Derrida giunge a dire che con la *différance* – sarebbe questo il nome più adatto per *dire* l'inconscio – si ha a che fare con *un passato che non è mai stato presente*, ovvero che, a rigore, non è un passato. E non è mai stato presente perché la presenza *fenomenologica* implica *presenza a sé*, coscienza dell'*erleben* in presenza un certo *Erlebnis*, mentre nel caso dell'effetto a ritardo la cosa

57. Cfr. S. Freud, *L'inconscio*, in Id., *Opere*, dir. C.L. Musatti, vol. VIII, Bollati Boringhieri, Torino 1976, pp. 49-88, in part. p. 71.

58. J. Derrida, *Margini*, cit., p. 49.

59. S. Freud, *Dalla storia di una nevrosi infantile*, in Id., *Opere*, dir. C.L. Musatti, vol. VII, Bollati Boringhieri, Torino 1975, pp. 487-593: p. 515.

60. E. Husserl, *Per la fenomenologia della coscienza interna del tempo*, cit., p. 144. Cfr. anche questo passaggio: «ogni vissuto è appunto coscienza ed è coscienza in ogni fase» (Id., *Zur phänomenologischen Reduktion*, cit., p. 23).

non si presenta affatto – non viene vissuta –, ma lascia al limite una *traccia* che solo *ex post* può essere ricostruita come tale. Il modello metafisico della temporalità, financo nella figura della sua complicazione “dialettica” postulata da Husserl come frutto dell’intreccio continuo fra ritenzione, impressione originaria e protenzione, non può render conto di ciò. Il *concetto volgare di tempo* non ammette infatti, né potrà mai farlo, che «un *adesso* X prenda il posto dell’*adesso* A e che, per un effetto di ritardo inammissibile per la coscienza, un’esperienza sia determinata, nel suo stesso presente, da un presente che non l’avrebbe preceduta immediatamente ma che gli sarebbe largamente “anteriore”»⁶¹. Se dunque per Freud l’inconscio è essenzialmente a-temporale, per Derrida l’inconscio deve dirsi intemporale soltanto se appunto preso nella sua contrapposizione al tempo lineare – per quanto fenomenologicamente complicato: con l’alterità dell’inconscio si ha a che fare con l’istanza di una traccia originaria e questa non è pensabile a partire dalla presenza. Ciò non significa che essa vada pensata a partire dal suo contrario, ché la traccia e l’inconscio non sono il mero contrario della presenza, ossia l’assenza, bensì ciò che eccede e produce tale distinzione. Questa impensabilità è tale solo se appunto *pensata* nei termini della logica classica, cioè a dire del *pensabile* in quanto tale, mentre si tratta di tentare di indicarne l’al di là – ovvero l’al di qua; per ciò, non bisogna concepire il ritardo come ritardo tra due presenti, per evitare la rappresentazione per cui «accade solo in un presente B quello che doveva (avrebbe dovuto) attuarsi in un presente A (“anteriore”)»⁶². Per cui, conclude Derrida, ciò che si può trarre a partire da Freud è che «il presente in generale non sia originario ma ricostituito, che non sia la forma assoluta, pienamente viva e costituente dell’esperienza, che non ci sia una purezza del presente vivente»⁶³.

5. Conclusione: inconscio, supplemento, *différance*

Avvicinandoci alla conclusione, tiriamo ora le fila del percorso qui proposto: si è dapprima visto come la decostruzione operi tramite il duplice gesto di rovesciamento e scuotimento delle coppie oppostive tradizionalmente concepite dalla metafisica come gerarchicamente ordinate. Successivamente si è applicata questa griglia interpretativa alla coppia oppositiva coscienza-

61. J. Derrida, *Della grammatologia*, cit., pp. 103-104.

62. J. Derrida, *La scrittura e la differenza*, cit., p. 263, nota.

63. Ivi, p. 274.

za-inconscio, per mostrarne la decostruzione: in prima istanza, si è fornita una panoramica dei temi husserliani centrali per la critica derridiana, per poi passare esplicitamente ad essa, mostrando come Derrida, a partire da alcune istanze della psicoanalisi, decostruisca l'idea di coscienza cartesiana. Una tale decostruzione però, appunto, non opera tramite un mero privilegiare l'inconscio rispetto al cosciente – come a dire che solo lì, nell'inconscio, risiederebbe il “vero soggetto”, ribaltando così l'opposizione e riconoscendo come il proprio del soggetto sia qualcosa che radicalmente gli sfugge e che lo assoggetta. Un tale rovesciamento permarrebbe entro la cornice della metafisica, per cui si tratta invece di scuotere la differenziazione radicale che il sistema metafisico opera. L'inconscio è sempre stato concepito *ex negativo* perché, una volta posta in questi termini la polarità originaria e autonoma della coscienza, esso non poteva che essere pensato come il semplice Altro-dal-conscio: ma non si tratta qui di concepire questi come due poli autonomi, l'uno derivato dall'altro, quanto piuttosto di mostrare che non si dà una coscienza pienamente presente a sé, cioè a dire che l'idea di un soggetto pienamente padrone della propria coscienza e del senso rimane un mero *desideratum*. Esso è infatti marcato da un'alterità radicale, un totalmente altro che lo spossa originariamente di sé e che solo così permette il suo presentarsi a sé. Ciò non significa però pensare semplicemente l'altro dalla presenza, ovvero l'assenza, bensì pensare l'irriducibilmente altro dalla coppia presenza-assenza, ossia quel movimento non presentantesi che produce tale coppia e che non esiste in sé prima dei suoi effetti, ossia i differiti. Siamo quindi giunti a poter dire di che cosa ne va nella decostruzione derridiana dell'inconscio: si tratterebbe di pensare quell'alterità originaria da cui il coscienziale stesso trae la sua origine, per cui “l'inconscio” va concepito come la *différance* della presenza (della coscienza), ovvero come una struttura supplementare – «una possibilità che produce a ritardo ciò cui è detta aggiungersi»⁶⁴. Quella *non-presenza* che è la *différance* – e che è altro dall'assenza – produce la presenza senza presentarsi essa stessa; per questo motivo, una volta istituitasi la presenza, scaturita da un nulla-di-presenza, è la presenza che viene detta essere originaria e la non-presenza viene schiacciata sul modo del contrario della presenza come assenza-di-presenza: quindi la *différance* produce a ritardo ciò (ossia la presenza) da cui, a posteriori, è detta esser derivata. Questo non significa che si debba porre l'*origine* del conscio nel non-conscio, dato che il non-conscio, prima di aver prodotto il conscio non può nemmeno

64. J. Derrida, *La voce e il fenomeno*, tr. it. di G. Dalmaso, Jaca Book, Milano 2021⁶, p. 128.

dirsi non-conscio: ciò che è in gioco è qui la pura verticalità di evento della *différance*, ovvero di quel puro movimento differenziale che produce insieme il conscio e il suo altro – quella *différance* che per Derrida è la supplementarità strutturale all'origine di ogni presenza e che, come tale, non si presenta essa stessa.

Abstract

In questo contributo mostrerò come Derrida, a partire da un dialogo critico tra fenomenologia e psicoanalisi, tenti di incrinare la concezione tradizionale – ossia metafisica – della sovranità del cosciente, operandone una decostruzione. In primo luogo, presenterò l'operare della decostruzione come doppio gesto di rovesciamento e spostamento delle opposizioni metafisiche. In secondo luogo, procederò alla discussione della concezione husserliana dell'inconscio, facendone emergere i due sensi fondamentali per la critica derridiana. Infine, proporrò, a partire da alcune intuizioni freudiane, una lettura derridiana della nozione di inconscio come struttura del differire. L'inconscio, così reinterpretato, non è semplicemente l'Altro della coscienza, ma la *différance* stessa che ne rende possibile l'apparire, eccedendo ogni opposizione binaria.

*In this paper, I will show how Derrida, through a critical dialogue between phenomenology and psychoanalysis, seeks to undermine the traditional – i.e. metaphysical – conception of the sovereignty of consciousness by means of its deconstruction. Firstly, I will present the workings of deconstruction as a double gesture of reversal and displacement of metaphysical oppositions. Secondly, I will examine Husserl's conception of the unconscious, highlighting two fundamental senses that are central to Derrida's critique. Finally, drawing on Freudian insights, I will propose a Derridean reading of the notion of the unconscious as a structure of deferral. Reinterpreted in this way, the unconscious is not simply the Other of consciousness, but rather the *différance* that makes its appearance possible, exceeding any binary opposition.*

*Lévinas e Derrida
nell'interpretazione analitica di Hilary Putnam*

Alberto Cosseddu

1. *Introduzione*

L'obiettivo scientifico del presente contributo non risponde a finalità di ordine teoretico in senso fenomenologico, quanto, invece, essenzialmente storiografiche. L'intenzione del lavoro è, infatti, introdurre alla rilettura del pensiero fenomenologico e post-fenomenologico di Emmanuel Lévinas e di Jacques Derrida nell'opera di Hilary Putnam, accostando tradizioni di pensiero differenti per metodo, presupposti teorici e area geo-filosofica. Al riguardo, è ben nota la profonda diversità che ha contraddistinto il metodo di indagine della filosofia analitica – nel suo costante ricorso alla formalizzazione logica e agli esperimenti mentali – rispetto all'approccio continentale, e tuttavia è un dato evidente che, nella sua opera, soprattutto dopo la riscoperta dell'ebraismo, Hilary Putnam abbia riservato sempre più attenzione alla riflessione che andava sviluppandosi in Europa, in particolar modo a quella di matrice ebraica¹.

In questo contesto egli è stato un lettore ed interprete della riflessione levinasiana e derridiana, soprattutto per quel che riguardava la lettura del fenomeno religioso e dell'esperienza etica. Vi è in Lévinas, infatti, una fe-

1. Si veda, nello specifico, H. Putnam, *Jewish Philosophy as a Guide to Life. Rosenzweig, Buber, Lévinas, Wittgenstein*, Indiana University Press, Bloomington-Indianapolis 2008; tr. it. di M. Dell'Utri, *Filosofia ebraica, una guida di vita. Rosenzweig, Buber, Lévinas, Wittgenstein*, Carocci, Roma 2011; Id., *Levinas and Judaism*, in S. Critchley - R. Bernasconi (a cura di), *The Cambridge Companion to Levinas*, Cambridge University Press, Cambridge 2004, pp. 33-62; H. Putnam, *Monotheism and Humanism*, in W. Schweiker - M.A. Johnson - K. Jung (a cura di), *Humanity Before God. Contemporary Faces of Jewish, Christian, and Islamic Ethics*, Fortress Press, Minneapolis 2006, pp. 19-30; H. Putnam, *Renewing Philosophy*, Harvard University Press, Cambridge 1992.

nomenologia declinata soprattutto nella rimodulazione dei concetti di esteriorità e sensibilità, che rovesciando la logica intenzionale husserliana – e nel marcato riferimento alle fonti dell’ebraismo – ne ha determinato le ricadute etico-religiose. In Derrida, invece, l’iniziale riflessione fenomenologica cede il testimone al metodo decostruttivo, continuando, però, ad innestarsi ripetutamente nel progetto derridiano. Ora, è proprio sui temi chiave e sul metodo di lavoro filosofico levinasiano e derridiano che si è incentrata l’analisi putnamiana – anche in considerazione della centralità che gli ambiti di indagine da loro trattati (religione ed etica) andavano assumendo nella riflessione del filosofo statunitense². Nel confronto con i due filosofi francesi Putnam si è posto sempre in maniera dialettica, con un atteggiamento duplice, accogliendo positivamente la proposta di Emmanuel Lévinas, e portando avanti invece una certa critica all’impianto decostruttivo derridiano.

Il presente lavoro intende esaminare la specificità della rilettura putnamiana della tradizione fenomenologica “ebraica” articolando due punti specifici: 1) gli elementi fondamentali dell’interpretazione putnamiana di Lévinas e Derrida; 2) le acquisizioni fondamentali del suo pensiero riguardo alla filosofia morale e della religione. L’obiettivo conclusivo è mostrare come Putnam, pur radicandosi nella filosofia analitica, sia stato capace di operare un’originale sintesi con il pensiero ebraico continentale di matrice fenomenologica, proponendo un’etica e una spiritualità non metafisiche, radicalmente pratiche e orientate alla trasformazione del sé e della società³. Allo stesso tempo, verrà tracciato un bilancio delle possibili ricadute del pensiero fenomenologico anche in ambito analitico.

2. Sotto il segno dell’ebraismo: Putnam interprete di Lévinas e Derrida

Putnam si è avvicinato al pensiero di Lévinas e Derrida non come un semplice lettore, ma come un interlocutore critico. La sua riflessione può essere collocata all’interno di quel “momento analitico” della filosofia ebraica di cui ha parlato Stephan Goltzberg, il quale definisce la filosofia analitica

2. È a partire dal 1978, con il saggio *Meaning and Moral Sciences* (Routledge & Kegan Paul, London 1978), che Putnam attua una svolta antiscientista tale da determinare una ridefinizione globale dei suoi interessi in chiave etico-religiosa.

3. L’aspetto trasformativo della religione è centrale nella concezione di Putnam, che attribuisce soprattutto alla preghiera e all’esperienza interiore questa valenza trasformativa (cfr. H. Putnam, *Filosofia ebraica, una guida di vita*, cit., p. 13).

una nuova possibilità di accesso al pensiero talmudico e religioso⁴. Ora, pur non essendo un pensatore ebraico in senso messianico quali sono stati Lévinas e Derrida, Putnam ha elaborato una forma di pensiero che si è interrogata in modo serrato sull'identità ebraica, sul significato dell'esperienza religiosa e morale, sul valore dell'incontro con l'altro e sulla possibilità di un'etica che non sia fondata né sull'ontologia né su una metafisica o una teologia tradizionali. L'interesse di Putnam per Lévinas e Derrida si è peraltro intensificato proprio nel momento in cui egli stesso rileggeva la propria appartenenza all'ebraismo, a partire da una significativa svolta biografica: il Bar Mitzvah del figlio. È a partire da questo evento che Putnam ha riscoperto la dimensione spirituale e rituale della vita ebraica, come egli stesso racconta nella sua autobiografia filosofica:

Prior to 1975, my philosophical interests did not include religion. But 1975 was the year that the older of my two sons announced that he wanted to have a Bar Mitzvah! Although I had never belonged to a Jewish congregation, I had once given a Friday evening talk about the Vietnam war and my reasons for opposing it at the Harvard Hillel Foundation, and I had a powerful and favorable impression of the Rabbi who invited me to give it, and who participated in the discussion that followed [...]. So when I had to find a place for my son to have his Bar Mitzvah, I found natural to go and talk to Rabbi Gold about the possibility of Samuel having the ceremony in the Worship and Study congregation. We agreed that my wife and I would come to services with Samuel for a year.⁵

Da questa esperienza nasce una riflessione profonda che coinvolge la dimensione etica, religiosa e politica del vivere umano, e che si nutre del confronto con i grandi pensatori della tradizione ebraica moderna e contemporanea: in Lévinas, Putnam ritrova un autore capace di mettere in crisi il soggettivismo moderno, ponendo al centro della filosofia l'Altro e la responsabilità illimitata che l'incontro con l'Altro suscita. Si tratta di dimensioni che Putnam definisce incommensurabili, e che rinviano per se stesse alla definizione dei criteri oggettivi dell'umanità dell'uomo. Rispetto a questo assunto, Putnam riconosce:

4. Scrive Goltzberg: «[...] if we go by the assumption that one of the objectives of Jewish philosophy is to shed a new light on the Talmudic literature – and this assumption is not an imperative – the analytic philosophy obviously constitutes a good tool» (S. Goltzberg, *Three Moments in Jewish Philosophy*, in «Bulletin du Centre de recherche français à Jerusalem», n. 22, 2011, <http://journals.openedition.org/bcrfj/6615> (ultima consultazione, 07/06/2025)).
5. H. Putnam, *Intellectual Autobiography*, in R.E. Auxier - D.R. Anderson - L.E. Hahn (a cura di), *The Philosophy of Hilary Putnam*, Open Court, Chicago 2015, pp. 3-110: p. 88.

For Levinas – and I agree with him here – the indispensable experience is the experience of responding to another person, where neither the other person nor my response are seen at that crucial moment as instances of universal. The other is not an instance of any abstraction, not even ‘humanity’; she is who she is. And my response is not an instance of any abstract rule, not even the categorical imperative. It is simply a matter of doing what I am ‘called on’ to do, then and there.⁶

In continuità con l’architettura di pensiero levinasiana, Putnam riprende anche l’intuizione di una filosofia morale in grado di rigettare l’impianto ontologico in cui sono precipitate tutte le filosofie della totalità. In *Ethics Without Ontology*, ad esempio, sostiene che «qualsiasi tentativo di ridurre l’etica a una teoria dell’essere, o di fondarla su una teoria dell’essere [...] è fallito miseramente»⁷. Questa critica si rivolge sia all’ontologia “inflazionista”, che postula entità metafisiche per giustificare i valori, sia a quella “deflazionista”, che riduce i valori a preferenze soggettive o a fatti psicologici⁸. Putnam propone invece un’etica senza ontologia, fondata sull’esperienza pratica, sull’interazione concreta tra soggetti, sulla capacità di giudicare, deliberare, scegliere. L’etica, per Putnam, non ha bisogno di fondamenti ultimi, ma di contesti condivisi, di ragioni pubbliche, di dialogo intersoggettivo⁹. In questo senso, l’etica è una forma di razionalità incarnata, situata, plurale¹⁰.

6. H. Putnam, *Levinas and Judaism*, cit., p. 54.

7. H. Putnam, *Etica senza ontologia*, tr. it. di E. Carlo, Bruno Mondadori, Milano 2025, p. 36.

8. Cfr. *ivi*, pp. 25-34.

9. Scrive, riprendendo Lévinas: «One is not commanded by a theology, or even by God – although the command in question is, in Lévinas’s view, divine – but commanded by the other himself or herself, and by the very fact of that suffering. Lévinas does not give us a reason why we should see the suffering of the other as something to which we are commanded to respond; rather, he sees the very demand for a “reason” as an obscenity» (H. Putnam, *Monothemism and Humanism*, cit., pp. 27-28).

10. Questa impostazione si riflette anche nella concezione putnamiana di Dio. Putnam definisce Dio come un “costrutto umano”, frutto di bisogni profondi che non sono essi stessi costruiti. Questa definizione ha suscitato critiche, ma è in realtà una delle espressioni più coerenti del suo antimetafisicismo. Dio non è un’entità esterna al mondo, ma una possibilità interna all’esperienza umana, un nome per designare ciò che ci interroga, ci trasforma, ci chiama a essere migliori. Scrive, in proposito: «whether one has the right or wrong view on theological questions is far less important to God [...] than whether one shows compassion, cheerfulness, and makes a contribution to enriching human spiritual and material life» (H. Putnam, *From Darkness to Light? Two Reconsiderations of the Concept of Idolatry*, in «Harvard Divinity Bulletin», XXIX, n. 2, 2000, p. 19).

Tuttavia, rispetto a Lévinas, da cui pure riprende l'ideale di un'etica non ontologica e fondata nella relazione intersoggettiva, egli non accetta la radicalità di cui la responsabilità etica viene investita, soprattutto quando Lévinas afferma di sentirsi responsabile persino della persecuzione che subisce¹¹. Putnam giudica eccessiva questa posizione, che rischia di sconfinare in un'etica del martirio o del masochismo morale¹². A questo proposito scrive che «l'asimmetria della relazione etica non deve essere portata così lontano. E – incorreggibile aristotelico che sono – non la porterei mai così lontano»¹³. Ciò nonostante, la valutazione che Putnam fa della fenomenologia di Lévinas è estremamente positiva, e l'approccio non ontologico, come la considerazione dell'etica quale filosofia prima, assumono un ruolo centrale nella sua rivalutazione, in chiave pragmatista, dell'esperienza morale. In Lévinas, Putnam trova un interlocutore privilegiato per il comune rifiuto della riduzione dell'etica a un sistema normativo chiuso, fondato su principi impersonali. Entrambi i pensatori riconoscono che l'etica nasce dall'incontro concreto con l'altro e non da una riflessione teorica astratta. Tuttavia, se Lévinas insiste sull'infinità della responsabilità, sulla radicale asimmetria del rapporto io-altro, Putnam ne mitiga la portata, temendo che essa conduca a una forma di moralismo paralizzante. Putnam afferma chiaramente che «la visione levinasiana dell'etica può essere un ottimo correttivo per le concezioni troppo astratte e impersonali

11. Putnam si riferisce al concetto di sostituzione e di espiatione anche del male subito. In proposito, si può ricordare il passaggio di *Éthique et Infini*: «Mi è capitato di dire da qualche parte – è una parola che non amo molto citare, poiché deve essere completata da altre considerazioni – che sono responsabile delle persecuzioni che subisco. Ma soltanto io! I miei “vicini” o “il mio popolo” sono già gli altri e, per loro, io reclamo giustizia» (E. Lévinas, *Etica e infinito. Dialoghi con Philippe Nemo*, tr. it. di E. Baccharini, Città Nuova, Roma 1984, p. 113).

12. È questa l'espressione che utilizza, riprendendo Judith Butler, Simon Critchley: «Almost twenty years ago, after Levinas' death, I found myself invited to speak in various synagogues in the London area. As a non-Jew, I was quite proud to be invited. Anyhow, I was in this synagogue in North London speaking to some people, among whom were Holocaust survivors. I tried to explain Levinas' claim in “Substitution” that I am not only responsible for the persecution I undergo, I am also responsible for my persecutor. These were very civilized, polite people. But their response was more or less “What! I'm responsible not just for the persecution I've undergone but the persecutor too? That's crazy”. I think that reaction is right. This is also a line of criticism that was developed by Michel Haar, a great French philosopher who died too young and who has not been widely enough read. Levinas goes too far. What Levinas says is hyperbole. Furthermore, it's a hyperbole that feeds an excessive masochism» (S. Critchley, *The Problem with Levinas*, a cura di A. Dianda, Oxford University Press, Oxford 2015, p. 88).

13. H. Putnam, *Levinas and Judaism*, cit., p. 56 (tr. nostra).

dell'etica, ma non può sostituire una riflessione morale completa»¹⁴. In altri termini, mentre Lévinas tende a spiritualizzare l'etica fino a farne una forma di trascendenza, Putnam preferisce mantenerla nel dominio della pratica e della responsabilità storica: da qui deriva anche il suo interesse per il pensiero dell'Illuminismo e per la democrazia deliberativa, come spazi entro cui l'etica può concretamente realizzarsi¹⁵.

Diverso, invece, è il rapporto con Derrida, che Putnam ha sempre guardato con maggiore sospetto¹⁶. Pur riconoscendo al filosofo francese il merito di aver messo in discussione il linguaggio dogmatico della metafisica occidentale, Putnam ha criticato con veemenza la mancanza di una proposta etica costruttiva e "positiva" nella decostruzione derridiana. Egli ha criticato Derrida soprattutto per aver considerato concetti come giustificazione, verità e responsabilità quali strumenti di repressione, offrendo così un'arma ideologica a derive estreme e nichiliste¹⁷.

In tal senso si comprende quell'assunto putnamiano secondo cui «la decostruzione senza ricostruzione è irresponsabilità»¹⁸. Certo, Putnam afferma che «non è necessario considerare Derrida come qualcuno dal quale non abbiamo nulla da imparare»¹⁹, e riconosce alla decostruzione alcuni meriti, soprattutto nella sua capacità di mettere in discussione i linguaggi

14. Ivi, p. 58.

15. Si veda, ad esempio, H. Putnam, *A Reconsideration of Deweyan Democracy*, in Id., *Renewing Philosophy*, cit., pp. 180-200; Id., *Education for Democracy*, in Id., *Words & Life*, a cura di J. Conant, Harvard University Press, Cambridge-London 1995, pp. 221-241.

16. I riferimenti a Derrida, nella produzione di Putnam, non hanno mai assunto un carattere sistematico. Tuttavia, ad un esame approfondito dei suoi testi, emergono tutti gli elementi necessari per una ricostruzione della posizione del filosofo statunitense nei confronti della proposta derridiana. Soprattutto, si rimanda a Id., *Renewing Philosophy*, cit.; Id., *Ethics Without Ontology*, Harvard University Press, Cambridge 2004; Id., *Philosophy in an Age of Science. Physics. Mathematics and Skepticism*, a cura di M. De Caro e D. Macarthur, Harvard University Press, Cambridge-London 2012.

17. In *Renewing Philosophy*, Putnam scrive che «il problema è che nonostante certi momenti di argomentazione, il motivo dominante della scrittura di Derrida è quello per cui le nozioni di «giustificazione», «buona ragione», «garanzia» e simili sono fondamentalmente gesti repressivi. E questa opinione è pericolosa perché fornisce aiuto e conforto agli estremisti (soprattutto quelli con inclinazioni romantiche) di ogni genere, di destra e di sinistra. Il XX secolo ha sperimentato eventi orribili, e l'estrema destra e l'estrema sinistra sono entrambe responsabili dei suoi orrori. Oggi, affacciandoci al XXI secolo, il nostro compito è quello di non ripetere gli errori del XX secolo precedente. Concepire la ragione come una nozione solamente repressiva non ci aiuterà certamente a realizzarlo» (H. Putnam, *Rinnovare la filosofia*, cit., pp. 128-129).

18. Ivi, p. 129.

19. H. Putnam, *Etica senza ontologia*, cit., p. 179.

autoritari e dogmatici. Anche nel caso della proposta del filosofo franco-algerino vi è in Putnam il tentativo di salvare ciò che vi è di vero, urgente e fecondo; tuttavia egli denuncia in Derrida la mancanza di un terreno comune su cui costruire un'etica condivisa. L'indecidibilità, l'instabilità del significato e l'irriducibilità della scrittura, pur affascinanti, non forniscono – secondo Putnam – un orientamento pratico. Anzi, possono prestarsi a giustificare forme di irresponsabilità politica e intellettuale. In particolare, Putnam teme che il rifiuto di ogni criterio oggettivo possa lasciare campo libero al cinismo o al nichilismo. Sia ben chiaro, Putnam non liquida Derrida in modo semplicistico: egli riconosce che anche nella filosofia analitica ci sono state verità non dette e che la decostruzione può aiutare a portarle alla luce. Il punto, per Putnam, è non fermarsi alla decostruzione, ma costruire un'etica e una politica responsabili, capaci di affrontare le sfide della giustizia, della solidarietà, della libertà²⁰.

In questo senso, il suo progetto può essere visto come un tentativo di mediazione tra la tensione etico-messianica di Lévinas e la critica postmoderna di Derrida²¹. Tuttavia ciò viene fatto senza rinunciare all'esigenza di chiarezza argomentativa, discernimento critico e concretezza pratica tipico del suo approccio filosofico. Solo in tal senso si può parlare di una "traduzione analitica" del pensiero levinasiano e derridiano.

3. *Elementi per un'eredità fenomenologica, tra etica e religione*

Tra le conquiste principali della filosofia putnamiana, vi è senza dubbio la critica alla dicotomia tra fatti e valori²². Putnam ha mostrato come questa separazione sia infondata e dannosa, in quanto impedisce di riconoscere l'intrinseca normatività delle pratiche scientifiche, linguistiche ed etiche.

20. Le posizioni di Putnam, formulate nel 1992, sembrano trovare una immediata risposta da Derrida proprio alcuni anni dopo, nel 1994, quando il francese affermerà che la giustizia non è decostruibile (cfr. J. Derrida, *Forza di legge. Il «Fondamento mistico dell'autorità»*, tr. it. di A. Di Natale, Bollati Boringhieri, Torino 2003, p. 64) e che «la decostruzione richiama a un sovrappiù di responsabilità» (ivi, p. 71), conferendo all'approccio decostruttivo una base imprescindibile e ponendo un limite al processo interpretativo potenzialmente infinito oggetto delle critiche di Putnam.

21. Su questo punto si rimanda a A. Cosseddu, *Istanza messianica e ragion pratica. Studio sull'agire a partire da Lévinas, Derrida e Putnam*, PFTS University Press, Cagliari 2025.

22. Si veda H. Putnam, *La dicotomia fatto/valore e il futuro della filosofia*, in G. Marchetti (a cura di), *La contingenza dei fatti e l'oggettività dei valori*, Mimesis, Milano-Udine 2013, pp. 39-57; H. Putnam, *The Collapse of the Fact/Value Dichotomy and Other Essays*, Harvard University Press, Cambridge-London 2002.

Riprendendo il pragmatismo di Dewey e James, egli ha sostenuto, a più riprese, che i giudizi di valore non sono meri sentimenti soggettivi, ma affermazioni razionali che possono essere argomentate, discusse e corrette all'interno di pratiche condivise. In questo senso, si può affermare che le istanze etiche proprie della fenomenologia levinasiana, trovano nelle tesi di Putnam un quadro metodologico capace di corroborarne l'applicabilità. Non si tratta di una fondazione, discorso che esula dall'intento del filosofo statunitense, quanto di una declinazione storica, pragmatica e concreta, dell'istanza levinasiana dell'*alterità* e del *volto*. Si ritrova quello che potrebbe essere definito un messianismo pragmatico: un'etica non fondata su un ordine ontologico o su una rivelazione trascendente, ma su un impegno storico e trasformativo. L'etica, per Putnam, non ha bisogno di garanzie metafisiche, ma solo della nostra disponibilità a prenderci cura degli altri, a costruire mondi più giusti, a vivere con compassione, giustizia e speranza. A questa prospettiva si collega anche la nozione di "realismo interno", secondo cui la verità non è una corrispondenza metafisica tra pensiero e realtà, ma una nozione immanente alle pratiche linguistiche e cognitive, legata alla fallibilità, al confronto intersoggettivo, alla revisione critica dei nostri assunti.

In ambito religioso, invece, Putnam sviluppa una concezione dell'esperienza spirituale come trasformazione esistenziale. Lungi dall'essere una credenza irrazionale o una proiezione illusoria, la fede religiosa è, per Putnam, una modalità di vivere profondamente l'esistenza, di interpretare eventi, relazioni e valori alla luce di una dimensione trascendente ma non metafisica. Anche sotto questo profilo, si può ritrovare una ripresa del tema levinasiano-derridiano circa un primato del trascendente concreto che l'altro esprime, per quanto, a differenza di Lévinas e Derrida, egli tenda ad escludere non soltanto la possibilità dell'ontologia, ma della stessa metafisica, rinuncia che i due filosofi francesi non giungono mai a fare.

Putnam parla dell'esperienza religiosa come di un'attività che «non può essere spiegata dal punto di vista teorico, ma solo mostrata nel modo in cui essa trasforma la nostra vita»²³. Questo approccio lo porta a rifiutare tanto il fondamentalismo religioso quanto il riduzionismo scienziato, entrambi incapaci di comprendere la specificità e la profondità dell'esperienza religiosa vissuta.

A questo livello, si può dire che la riflessione etica e religiosa di Putnam costituisce il cuore pulsante della sua filosofia matura. A differenza della

23. H. Putnam, *Thoughts Addressed to an Analytical Thomist*, in «The Monist», LXXX, n. 4, 1997, pp. 487-499: p. 498.

maggior parte dei filosofi analitici del suo tempo, Putnam non esita a confrontarsi con temi come la fede, la spiritualità, la preghiera, la tradizione religiosa. Tuttavia, egli lo fa in un modo del tutto originale, rifiutando le categorie metafisiche classiche e abbracciando una visione pragmatista e pluralista della religione. Per Putnam, la religione non è una teoria sulla realtà, ma una forma di vita. Essa si esprime attraverso pratiche simboliche, rituali e linguistiche che modellano il modo in cui le persone comprendono se stesse e il mondo. Il linguaggio religioso non è in competizione con quello scientifico, perché ha una funzione diversa: non spiega, ma trasforma; non describe, ma interpella; non predice, ma chiama all'azione²⁴.

In quest'ottica, la fede non è una credenza ma un impegno, una disposizione esistenziale. Pregare, per Putnam, non significa affermare proposizioni su Dio, ma entrare in un rapporto con il divino che trasforma il modo in cui vediamo il mondo e trattiamo gli altri. Egli scrive: «il Dio a cui prego è un costrutto umano, anche se è una risposta a bisogni profondi che non costruiamo»²⁵. Questa affermazione sintetizza perfettamente la posizione di Putnam: il Dio della tradizione religiosa è costruito culturalmente, ma ciò non significa che sia una mera illusione. Anzi, è reale nella misura in cui risponde a esigenze autentiche dell'umano. Confrontando la sua posizione con quella di Lévinas e Derrida, si ritrova una via intermedia, che evita, da un lato, di leggere il religioso nell'ottica desertica, aconfessionale e secolarizzata di Derrida, dall'altro rifiuta una considerazione metafisica delle dottrine tradizionali, che vengono interpretate in una concezione totalmente pluralistica della verità. Putnam rifiuta ogni forma di esclusivismo religioso, sostenendo che nessuna religione può pretendere di avere il monopolio della verità. Ogni tradizione religiosa, infatti, contiene elementi di verità e di falsità, di bellezza e di violenza, di compassione e di dogmatismo. Per Putnam, è necessario un approccio critico alla tradizio-

24. Putnam si è frequentemente soffermato sulla tematica del linguaggio religioso, facendo riferimento alle tesi centrali di Wittgenstein riguardanti l'incommensurabilità tra i diversi ordini del discorso, in particolare quello scientifico e quello religioso. In questo contesto, inoltre, richiamando le posizioni di Elisabeth Anscombe, ha scritto: «On my own view religious language and the languages of ordinary empirical description and scientific theorizing, are in a way, incommensurable. The religious believer (qua religious believer) is not – or should not be – engaged in the prediction of empirical phenomena, and religious faith is not refuted by this or that empirical happening or scientific discovery. To suppose, as many people nowadays do, that “science has refuted religion”, is to have a deeply confused understanding of what real religious belief is» (H. Putnam, *Thoughts Addressed to an Analytical Thomist*, cit., p. 491).

25. H. Putnam, *Philosophy as Dialogue*, a cura di M. De Caro e D. Macarthur, Harvard University Press, Cambridge 2022, p. 288 (tr. nostra).

ne: un modo di essere fedeli che non sia cieca obbedienza, ma interpretazione responsabile. Su questo punto la distanza da Lévinas è evidente, ad esempio quando afferma che «la sensibilità talmudica ha bisogno di essere corretta dalla sensibilità dell'Illuminismo»²⁶.

Da questo punto di vista, Putnam si distingue nettamente dai pensatori religiosi più marcatamente tradizionali, alla Lévinas, ma anche da quelli puramente “laici” o “secolarizzati” come Derrida. La sua è una posizione intermedia, una sorta di “fede critica” che riconosce il valore delle pratiche religiose, ma rifiuta ogni fondamentalismo. Egli stesso afferma che «una vita senza una dimensione spirituale è una vita a cui manca qualcosa»²⁷. Ma questo “qualcosa” non è una verità assoluta, quanto un’apertura, una tensione, un orizzonte di senso che dà profondità alla nostra esistenza.

In conclusione, è sotto il profilo della filosofia morale e della filosofia religiosa che si può ritrovare un’eredità fenomenologica anche nella filosofia analitica di Putnam. Egli ha saputo leggere in modo originale la tradizione fenomenologica ebraica, elaborando una terza via tra l’universalismo radicale di Lévinas e il decostruzionismo critico di Derrida. Il suo pensiero, profondamente etico, religioso e antiontologico, costituisce una proposta feconda per il dibattito filosofico contemporaneo, capace di coniugare rigore analitico, profondità morale e apertura pluralista. Lungi dall’essere un sincretismo debole, la sua posizione rappresenta una sintesi innovativa, che mostra come la filosofia possa ancora parlare all’esperienza vissuta, alla sofferenza concreta, alla speranza collettiva. La sua riflessione non solo risponde alle domande della filosofia contemporanea, ma fornisce strumenti pratici per affrontare le sfide morali, religiose e politiche del presente con rigore, umiltà e compassione. L’etica senza ontologia, la spiritualità senza metafisica, la responsabilità senza dogmatismo: questi sono i tratti distintivi di una filosofia che, come Putnam ha dimostrato, può essere tanto analitica quanto profetica.

26. H. Putnam, *Reply to R.A. Putnam*, in R.E. Auxier - D.R. Anderson - L.E. Hahn (a cura di), *The Philosophy of Hilary Putnam*, cit., p. 732.

27. Ivi, p. 731.

Abstract

Lévinas e Derrida sono stati, in Francia, interpreti ed eredi della tradizione fenomenologica, ma hanno declinato la loro proposta filosofica anche nel legame, in vario modo rivendicato, con la fede ebraica. Un altro autore, di impianto analitico, Hilary Putnam, accomunato con Lévinas e Derrida dalla stessa appartenenza religiosa, ha interpretato in più passaggi la loro produzione filosofica, marcandone punti di forza e criticità, e rileggendo le principali questioni elaborate dai due filosofi francesi. Il contributo, in tal senso, esamina i passaggi fondamentali della rilettura analitica di Putnam, evidenziando in particolar modo punti di contatto e differenze, sia nella considerazione dell'esperienza religiosa, sia, soprattutto, nella valutazione dell'esperienza morale e dei valori che la determinano.

Lévinas and Derrida, in France, were both interpreters and heirs of the phenomenological tradition; yet they developed their philosophical projects in constant dialogue with, and often through explicit reference to, their Jewish faith. A thinker from the analytic tradition, Hilary Putnam – who shared with Lévinas and Derrida the same religious background – engaged with their works on several occasions, acknowledging their strengths while also formulating critical objections. In doing so, he offered an analytic reinterpretation of some of the central questions addressed by the two French philosophers. This paper examines the main stages of Putnam's engagement, with particular attention to the common points and divergences in their approaches to religious experience and, above all, to the moral dimension and the values that sustain it.

Soggetto, alterità, relazione
Nota sul problema della soggettività nelle filosofie
di Descartes e Nietzsche

Alberto De Vita

1. *Introduzione*

Nel corso del Novecento, la questione del soggetto ha circolato come una moneta di scambio comune: maneggiata senza tregua, essa si è logorata fino all'usura, attraversando fasi di inflazione e svalutazione. La direzione prevalente – pure non esaustiva – è stata ridurre la soggettività a un epifenomeno, relegandola ai margini dei diversi territori del sapere. Questi in ambito umanistico e scientifico hanno così accolto, in forma più o meno tacita, la diagnosi foucaultiana della “morte del soggetto”, o almeno acconsentito a ridimensionarne il primato.

Negli ultimi due decenni, al contrario, il tema della soggettività è tornato a riaffacciarsi attraverso finestre inattese di dibattiti che spesso eccedono il perimetro strettamente filosofico: la crisi del riduzionismo nelle scienze cognitive, per esempio, ha riaperto il confronto sull'emergentismo, riabilitando l'istanza del sé e della persona¹; analogamente le neuroscienze, sempre più attraversate dagli sviluppi della fisica quantistica, introducono libertà e indeterminatezza radicali al cuore delle funzioni cognitive, tematizzando una singolarità irriducibile²; sul versante evolutivo e antropologico, si è tornati a interrogarsi sulla soggettività nella sua unicità e irripetibilità, esplorandone il rapporto con l'ambiente nell'epoca dell'Antropocene³; sul terreno etico-politico, poi, la questione si lega ai dibattiti sullo statuto so-

1. Cfr., di recente, J.M. Wilson, *Metaphysical Emergence*, Oxford University Press, Oxford 2021.

2. Così, tra gli altri, H.P. Stapp, *Quantum Theory and Free Will. How Mental Intentions Translate into Bodily Actions*, Springer, Cham 2017.

3. Tale la prospettiva di B. Latour, *Tracciare la rotta. Come orientarsi in politica*, tr. it. di R. Prezzo, Cortina, Milano 2018.

ziale delle emozioni e sulle forme contemporanee di personalismo⁴, imponendo di riconsiderare la persona quale soggetto – o oggetto – del sistema politico, e con essa la relazione tra mente e corpo⁵.

È qui che, tuttavia, si apre un problema per la filosofia: mentre il dossier del soggetto viene riaperto con crescente insistenza, essa – in particolare sul versante teoretico – sembra muoversi in controtendenza, rimanendo defilata. Non per disinteresse deliberato, ma per un debito mai del tutto saldato con il secolo scorso, essa pare incapace di liberarsi dalle categorie postmoderne, pur criticate, ereditandone la sfiducia almeno rispetto all'istanza del soggetto.

In controtendenza con questo orientamento il presente contributo intende invece interrogare lo statuto del soggetto da un'angolazione prettamente teoretica, in funzione delle categorie di alterità e relazione che ne definiscono la costituzione. L'obiettivo, certo ambizioso, resterà comunque circoscritto a un perimetro storico ben preciso, entro cui il discorso filosofico (sul soggetto) può rimanere controllato e sostenuto. L'operazione sarà duplice: da un lato, ricostruire filogeneticamente un tratto limitato ma essenziale della storia dell'idea di soggetto; dall'altro, farne emergere alcune costanti ontogenetiche, così da coglierne non una struttura meta-storica, ma comunque una trama permanente, riconoscibile nelle variazioni rese possibili entro coordinate storiche.

A queste ultime, nel prosieguo del lavoro, saranno dati nomi e cognomi: René Descartes e Friedrich Nietzsche⁶. Alla figura dell'autore delle *Meditationes de prima philosophia* può essere attribuita un'idea di soggettività che, in Nietzsche, ha trovato insieme compimento e superamento. Non si

4. Rispettivamente, S. Ahmed, *The Cultural Politics of Emotion*, Edinburgh University Press, Edinburgh 2014²; J. Sebo, *The Moral Circle. Who Matters, What Matters, and Why*, W. W. Norton & Company, New York 2025.

5. J. Butler, *L'alleanza dei corpi. Note per una teoria performativa dell'azione collettiva*, tr. it. di F. Zappino, Nottetempo, Milano 2023²; R. Esposito, *Le persone e le cose*, Einaudi, Torino 2014.

6. Per le opere di Descartes e Nietzsche verranno utilizzate le seguenti sigle: AT = R. Descartes, *Œuvres*, a cura di C. Adam e P. Tannery, 11 voll., Vrin, Paris 1964-1974 (ed. or., Cerf, Paris 1897-1913); BOpI = Id., *Opere. 1637-1649*, tr. it., con testo a fronte, a cura di G. Belgioioso, Bompiani, Milano 2009; BOpII = Id., *Opere postume. 1650-2009*, tr. it., con testo a fronte, a cura di G. Belgioioso, Bompiani, Milano 2009; B = Id., *Tutte le lettere. 1619-1650*, tr. it., con testo a fronte, a cura di G. Belgioioso, Bompiani, Milano 2005; KSA = F. Nietzsche, *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe*, 15 voll., a cura di G. Colli e M. Montinari, de Gruyter, Berlin-New York 1967 ss.; OF = Id., *Opere*, a cura di G. Colli e M. Montinari, Adelphi, Milano 1964 ss. (FP = *Frammenti postumi*; FW = *La gaia scienza*; GM = *Genealogia della morale*; JBG = *Al di là del bene e del male*; Z = *Così parlò Zarathustra*).

tratta di un approdo terminale, come se Nietzsche avesse semplicemente confutato il modello egologico del cartesianesimo⁷. Il punto è invece che, nel suo pensiero, convergono e si sublimano, in forme nuove, le medesime possibilità insite nella soggettività cartesiana⁸. Da un lato, cioè, egli raccoglie e porta a compimento molte critiche mosse a Descartes, chiarendone le implicazioni metafisiche. Dall'altro elabora un modello alternativo, rilanciando – e persino esasperando – alcune intuizioni cartesiane⁹, dal momento che, dal suo punto di vista, «Descartes non è stato abbastanza radicale»¹⁰.

Da qui la scelta dell'orientamento che guiderà il percorso: partire dall'analisi della soggettività in Nietzsche, per tornare soltanto in un secondo momento a quella cartesiana. Una prima ragione è evidente, poiché solo attraverso Nietzsche si dispiega l'intero ventaglio delle possibilità teoretiche che permettono di interpretare il soggetto di Descartes. Criticando o radicalizzando il cartesianesimo, il filosofo di Röcken fornisce infatti un punto di vista privilegiato per coglierne la struttura. La seconda ragione, decisiva, riguarda invece un presupposto intrinsecamente nietzscheano: l'idea stessa che il soggetto abbia una storia, che possa essere narrato e interpretato. Prospettiva anticipata da Hegel e dalla filosofia classica tedesca, ma che in Nietzsche trova una tematizzazione peculiare. A partire da Nietzsche, l'essenza della soggettività viene ridotta *eminamente* alla sua storia, alla sua temporalità, al suo divenire. Ne consegue che persino il racconto di una storia lineare del soggetto – da Descartes a Nietzsche – finirebbe per confermare la tesi nietzscheana della sua storicità, e quindi la sua precedenza teorica. Si tratta adesso di comprenderne l'effettiva portata.

7. Così hanno sostenuto, per esempio, K.-H. Dickopp, *Nietzsche Kritik des Ich-Denke*, Diss., Bonn 1965; S. Kofman, *Descartes Entrapped*, in E. Cadava - P. Connor - J.-L. Nancy (a cura di), *Who Comes After the Subject?*, Routledge, New York-London 1991, pp. 178-197; I. Wienand, *Writing from a First- Person Perspective. Nietzsche's Use of the Cartesian Model*, in J. Constâncio - M.J. Mayer Branco - B. Ryan (a cura di), *Nietzsche and the Problem of Subjectivity*, de Gruyter, Berlin-New York 2015, pp. 49-64.

8. Secondo le tesi, che giungono a conclusioni antitetiche e speculari, di M. Heidegger, *Nietzsche*, tr. it., a cura di F. Volpi, Adelphi, Milano 1994, e P. Ricœur, *The Crisis of the "Cogito"*, in «Synthese», CVI, n. 1, 1996, pp. 57-66.

9. Cfr. G. Campioni, *Nietzsche, Descartes e lo spirito francese*, in Id., *Nietzsche e lo spirito latino*, Mimesis, Milano-Udine 2022, pp. 25-70; R. Morani, «Descartes per me non è abbastanza radicale». *Nietzsche, Cartesio e la malia dell'anamnesi*, in Id., *Soggetto e modernità. Hegel, Nietzsche, Heidegger interpreti di Cartesio*, Franco Angeli, Milano 2007, pp. 139-241; P. Wotling, *L'hypercartésianisme de Nietzsche*, in «Dianoia», XXXVII, n. 1, 2023, pp. 81-93.

10. FP: 1885, 40[10] (KSA, 11, 632; ON VII/3, 310).

2. La stanza più angusta. Nietzsche e il problema del soggetto

La questione del soggetto nella filosofia nietzscheana impone due considerazioni preliminari. *a)* Il tema della soggettività – spesso indicato dagli interpreti come snodo centrale del pensiero di Nietzsche – si manifesta con regolarità solo nell’ultimo decennio della sua produzione¹¹, in particolare a partire dai primi anni Ottanta, allorché Nietzsche si emancipa definitivamente dalla metafisica schopenhaueriana – all’interno della quale il soggetto era un’istanza da oltrepassare in direzione della cosa in sé, riducendosi a elemento accessorio, estraneo alla volontà intesa come noumeno¹². Congedandosi dallo schema duale dello schopenhauerismo, Nietzsche rivendica invece l’irriducibilità del soggetto, affermando che non esiste alcun noumeno che consenta di trascendere la prospettiva della soggettività:

Un mondo senza soggetto – è possibile pensarlo? Ma si pensi ora tutta la vita annullata d’un colpo [...] Forse vi sono centinaia di migliaia di rappresentazioni soggettive. Se si elimina col pensiero il nostro mondo umano – resta quello delle formiche. [...] Sì, il valore dell’esistenza dipende dall’essere senziente.¹³

Non si tratta di ipostatizzare il soggetto al di qua della cosa in sé, negata nella sua inseità oltre la prospettiva soggettiva. La critica nietzscheana all’assolutezza della realtà oggettiva coincide – al contrario – con la critica all’idea stessa di un soggetto assoluto, immediatamente certo di sé, ricondotto a quella che Nietzsche definisce la “prospettiva della formica”. Occorre sciogliere il rapporto oppositivo tra soggetto e realtà, riconoscendo la legittimità delle due istanze solo nella relazione reciproca che ne disinnescava l’autonomia:

Non è, come si può indovinare, l’opposizione tra soggetto e oggetto che m’importa: questa distinzione io la lascio ai teorici della conoscenza, che sono rimasti penzoloni nei lacci della grammatica.¹⁴

b) In secondo luogo – ed è il punto decisivo – Nietzsche affronta il problema del soggetto in polemica con il cartesianesimo. Certo, mancano prove

11. Come è stato indicato da L. Lupo, *Le colombe dello scettico. Riflessioni di Nietzsche sulla coscienza negli anni 1880-1888*, ETS, Pisa 2006, p. 18.

12. A. Schopenhauer, *Il mondo come volontà e rappresentazione*, tr. it., a cura di A. Vigliani, Mondadori, Milano 1989, pp. 198-199.

13. *FP*: 1880, 10[d82] (*KSA*, 9, 431; *ON* V/1, 616).

14. *FW*, 354 (*KSA*, 3, 593; *ON*, V/2, 261).

di una lettura diretta dei testi cartesiani; ma ciò non impedisce di interpretare la sua filosofia della soggettività come risposta implicita ad alcuni presupposti del pensiero moderno, che trovano in Descartes il loro referente emblematico¹⁵. Ciò è testimoniato, peraltro, dalla tonalità fortemente anti-cartesiana che caratterizza le tesi nietzscheane sul soggetto, articolate attorno a tre nuclei: il rifiuto della sostanzializzazione della soggettività; l'opposizione al dualismo che separa pensiero e corporeità; la contestazione dell'*ego* come realtà immediatamente certa di sé o autotrasparente. Così come si nega l'orizzonte noumenico degli oggetti in sé, occorre negare la realtà assoluta della soggettività cartesiana, definita dalla sua riduzione a sostanza pensante:

Per la via di [Descartes] non si perviene a qualcosa di assolutamente certo, ma solo al fatto di una fortissima credenza. Se si riduce la proposizione a: "si pensa, quindi ci sono pensieri", si ha una mera tautologia; e proprio ciò che è in discussione, la "realtà del pensiero", non viene toccato.¹⁶

2.1. *L'eredità storica dell'anti-cartesianesimo di Nietzsche*

Le tre polemiche anti-cartesiane di Nietzsche – contro la sostanza, il dualismo e le certezze immediate – non nascono in lui come invenzione isolata, ma si collocano entro una tradizione filosofica di rilievo, che risale almeno a I. Kant e G.F.W. Hegel. È da loro che prende forma l'idea secondo cui Descartes avrebbe attribuito all'*ego* il ruolo di principio e fondamento metafisico.

Kant, nella fattispecie, inaugura la critica alla sostanzializzazione del soggetto, ridotto a sostanza sussistente (non temporalizzata empiricamente¹⁷) e puramente pensante, separata dal mondo corporeo:

[Descartes], con ragione, limitava ogni percezione nel suo significato più stretto alla proposizione: io (in quanto essere pensante) sono. [...] Io, quindi, non posso percepire propriamente cose esterne, ma soltanto inferire dalla mia percezione interna la loro esistenza.¹⁸

15. Cfr. N. Loukidelis, *Quellen von Nietzsches Verständnis und Kritik des cartesianischen cogito, ergo sum*, in «Nietzsche-Studien», XXXV, n. 1, 2005, pp. 300-309.

16. *FP*: 1887, 10[158] (*KSA*, 12, 549; *ON* VIII/2, 191).

17. Cfr. I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, in *Kant's gesammelte Schriften*, a cura della Königlich Preussischen (poi Deutschen) Akademie der Wissenschaften, voll. III-IV, Reimer, Berlin 1911, B 422-423; tr. it., *Critica della ragione pura*, con teso a fronte, a cura di C. Esposito, Bompiani, Milano 2012, p. 617.

18. Ivi, A 367-368; tr. it. cit., p. 1271.

Alle critiche kantiane Hegel ne aggiunge una terza, rivolta alla certezza immediata del soggetto cartesiano: «Va rilevato però che quella proposizione – su cui, per così dire, ruota tutto l'interesse del pensiero filosofico moderno – è stata espressa anche dal fondatore stesso della filosofia moderna, con le parole: *Cogito, ergo sum*»¹⁹. L'immediatezza del principio soggettivo mostra agli occhi di Hegel l'istituzione di un'identità astratta tra essere e pensare, ch  il soggetto deve piuttosto essere pensato come realt  che si costituisce attraverso relazioni storiche e pertanto non   mai immediatamente certa di s ²⁰.

Ora, non   questa la sede per addentrarsi nell'analisi puntuale delle critiche kantiane e hegeliane al cartesianesimo. Basti sottolineare invece, ai fini della presente analisi, questo punto: dagli snodi kantiani e hegeliani prende forma l'immagine di Descartes come teorico di un soggetto sostanziale, disincarnato e immediatamente certo.   questa immagine, consolidatasi nella Germania tardo-ottocentesca, a essere rilanciata dalle correnti neo-kantiane e neo-idealist con cui Nietzsche si confronta direttamente²¹, fino a trasformarla nella sua personale invettiva contro la soggettivit  cartesiana. Non si tratta, allora, di un dettaglio filologico, ma di un nodo ermeneutico decisivo, il quale consente di cogliere, contro una tradizione interpretativa che risale almeno a M. Heidegger, una connessione storica concreta tra Nietzsche e Descartes²². Non un'influenza diretta, beninteso, ma una linea di continuit  comunque tracciabile che attraversa la filosofia moderna da Kant e Hegel in poi, mostrando come la forza innovativa di Nietzsche si misuri con la profondit  della tradizione stessa da cui attinge: se pure non   possibile parlare di verit  storica in senso stretto tra Nietzsche e Descartes, pare comunque legittimo riconoscere una plausibilit  ermeneutica radicata nella *Wirkungsgeschichte*.

2.2. *L'anti-cartesianesimo di Nietzsche*

Conviene tuttavia soffermarsi pi  diffusamente sulle modalit  con cui Nietzsche declina le sue tesi polemiche contro il cartesianesimo. Esse si radicano tutte in un presupposto comune: il riconoscimento della natura diveniente e finita della soggettivit  (definita nel 1881 la "certezza

19. G.F.W. Hegel, *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio* (1830), tr. it., con testo a fronte, a cura di V. Cicero, Rusconi, Milano 1996, p. 203.

20. Cfr. *ibidem*.

21. Cfr., su questo tema, T.H. Brobjer, *Nietzsche's Philosophical Context. An Intellectual Biography*, University of Illinois Press, Urbana-Chicago 2008.

22. M. Heidegger, *Nietzsche*, cit., p. 657.

originaria²³), che conduce alla contestazione della riduzione cartesiana del soggetto a sostanza pensante, immediatamente certa di sé.

i) Assumere l'originarietà del tempo, della storia, del divenire significa di-fatti contestare ogni ipostasi sostanzialistica della soggettività. Il soggetto non sussiste, ma diviene²⁴, muta, si altera di continuo: «L'essere, dunque, che unicamente ci è garantito, è in mutamento, non è identico a se stesso, ha relazioni – è qualcosa di condizionato»²⁵. Il soggetto, dalla prospettiva nietzscheana, coincide con il proprio divenire: esso è tempo, storia, e non può essere fissato quale sostanza *à la* Descartes.

ii) La temporalità che definisce l'essenza soggettiva, peraltro, non viene neanche esperita attraverso un atto intellettuale astratto e disincarnato, ma attraverso il corpo: mediante un pensiero incarnato, pulsionale e istintuale, ché è l'orizzonte corporeo a restituire l'esperienza del cambiamento, del tempo, del divenire, decentrando l'illusione di una coscienza sovrana:

Riteniamo avventato che si sia così a lungo considerata proprio la coscienza umana come il grado più alto dello sviluppo organico. [...] Ciò che è più meraviglioso è invece il corpo.²⁶

iii) Su queste basi, Nietzsche può contestare agevolmente l'idea che la soggettività sia definita nei termini della certezza immediata. Per due ragioni: a livello ontologico, il soggetto viene definito dal divenire e dalla storia, dunque sempre mediatamente; a livello fenomenologico, analogamente, esso fa esperienza di sé attraverso passioni e volizioni corporee, non attraverso un atto diretto e trasparente di autocoscienza:

Continuano ancora ad esistere ingenui osservatori di sé, i quali credono che vi siano “certezze immediate”, per esempio “io penso”. [...] Ma non mi stancherò di ripetere che “certezza immediata”, così come “assoluta conoscenza” e “cosa in sé”, comportano una *contradictio in adjecto*.²⁷

Tutto ciò consente a Nietzsche di negare, da ultimo, che il soggetto abbia un carattere assoluto di stabilità o di fondamento, consistendo in una realtà transeunte, derivata, espressione terminale del divenire originario – o,

23. P. D'Iorio, *Ontologia e gnoseologia nell'estate del 1881. La svolta costruttivista di Nietzsche*, in «Studia Nietzscheana», LVII, n. 1, 2014, disponibile online: www.nietzsche-source.org/SN/diorio-2014.

24. *GM*, I, 13 (*KSA*, 5, 279; *ON* VI/3, 244).

25. *FP*: 1881, 11[330] (*KSA*, 9, 569; *ON*, V/2, 454).

26. *FP*: 1885, 37[4] (*KSA*, 11, 577-578; *ON* VII/3, 257-258).

27. *JGB*, 16 (*KSA*, 5, 30; *ON* VI/2, 20-21).

nell'ultimo Nietzsche, della volontà di potenza. La soggettività risulta fragile, labile, non potendo venire ipostatizzata quale cosa in sé, indipendente dal mutamento incessante. Essa non può abitare i cieli beati del «mondo vero» della metafisica, ché reclusa in una cella:

Un fare e di nuovo soltanto un fare entra costantemente nella coscienza [...]: infatti è angusta, questa stanza della coscienza umana!²⁸

In ogni caso, è esattamente su queste stesse basi – negando la sostanzialità, il dualismo e le certezze immediate, e riconoscendone invece il carattere angusto, derivato, mediato – che Nietzsche costruisce un modello alternativo di soggettività, non metafisico, da opporre al paradigma cartesiano. Non si tratta di cancellare la questione del soggetto o di oltrepassarla in nome di un astratto “oltre-uomo”. L'obiettivo nietzscheano è ben diverso: mostrare l'autentica natura della soggettività, fino ad allora offuscata, e liberarla dalle incrostazioni metafisiche. In questa cornice, finanche le ipotesi del decentramento o persino della dissoluzione del soggetto – spesso rivendicate come eredità nietzscheane nel corso del Novecento – meritano di essere riconsiderate radicalmente²⁹: per Nietzsche è stata piuttosto la metafisica a restringere e decentrare il soggetto, perché incapace di coglierne il vero centro. Ciò viene dichiarato apertamente nello *Zarathustra*, ove si descrive una soggettività (*Selbst*) più vasta e accentrata della soggettività metafisica, animata da una ragione più ampia, irriducibile alla *cogitatio* dell'*ego* (*Ich*) cartesiano:

“Io” dici tu, e sei orgoglioso di questa parola. Ma la cosa ancora più grande, cui tu non vuoi credere, – il tuo corpo e la sua grande ragione: essa non dice “io”, ma fa “io”. [...] Dietro i tuoi pensieri e sentimenti, fratello, sta un possente sovrano, un saggio ignoto – che si chiama Sé. (*Selbst*). Abita nel tuo corpo (*Leib*), è il tuo corpo [...]. Il tuo Sé (*Selbst*) ride del tuo io.³⁰

In una parola, la natura autentica della soggettività nietzscheana non coincide con l'io angusto delineato dalla metafisica, ma si apre a un sé più ampio, vitale, non riducibile ai suoi tradizionali confini: è per tale ragione che il cartesianesimo deve essere interpretato «meglio» di quanto non abbia

28. GM, III, 18 (KSA, 5, 382; ON VI/2, 339).

29. Per una panoramica sulla questione, cfr. J. Constâncio, *Nietzsche on Decentered Subjectivity or, the Existential Crisis of the Modern Subject*, in J. Constâncio - M.J. Mayer Branco - B. Ryan (a cura di), *Nietzsche and the Problem of Subjectivity*, cit., pp. 279-316.

30. Z, *Von den Verächtern des Leibes* (KSA, 4, 40; ON VI/1, 34-35).

fatto il suo fondatore. Del resto, osserva Nietzsche, «per la via di [Descartes] non si perviene a qualcosa di assolutamente certo, ma solo al fatto di una fortissima credenza»³¹.

3. *Districarsi tra le tenebre. La questione del soggetto nel pensiero cartesiano*

Occorre chiedersi ora se, e in quale misura, l'immagine del cartesianesimo elaborata da Nietzsche – costruita senza un confronto diretto con i testi di Descartes – trovi davvero riscontro nella filosofia cartesiana.

Per affrontare la questione conviene partire da alcune premesse generali sulla possibilità di attribuire a Descartes una filosofia della soggettività. Questo è un nodo che ha diviso la tradizione interpretativa³², poiché da un lato una linea consolidata – inaugurata da Kant e Hegel, poi rilanciata da Nietzsche, Husserl e Heidegger – ha visto in Descartes il capostipite della modernità, l'iniziatore di una metafisica del soggetto che innalza l'*ego* a principio assoluto; dall'altro, negli ultimi decenni, una corrente legata alla fenomenologia francese, da Lévinas a Marion, ha messo in discussione questa lettura, negando che in Descartes si possa parlare di soggetto, tantomeno di soggettività metafisica.

Ora, se da tutto ciò emerge un contrasto netto, risulta difficile dissimulare il tratto comune all'intera discussione: l'assunzione, spesso implicita, che il "soggetto" cartesiano coincida con il soggetto metafisico (descritto perlopiù in termini heideggeriani o husserliani). L'alternativa proposta resta allora binaria: o in Descartes vi è un soggetto perché vi è un soggetto metafisico, oppure, mancando quest'ultimo, non vi sarebbe alcun soggetto. È muovendo da questa polarizzazione che credo sia possibile tracciare una via diversa, e ammettere che se l'istanza egologica in Descartes non coincide automaticamente con una teoria della soggettività, come sottolineato dal versante anti-metafisico della fenomenologia, nel corso dell'opera cartesiana essa tende progressivamente ad acquisire una fisionomia soggettiva, senza però ridursi esclusivamente a quella metafisica. Si delinea così un movimento complesso: da un lato l'evoluzione dell'*ego* verso una forma soggettiva; dall'altro l'emergere – ma insieme anche il declinare – di una soggettività metafisica. Non si tratta, occorre precisarlo, di una semplice oscillazione terminologica nell'uso del termine "soggetto", bensì di una

31. FP: 1887, 10[158] (KSA, 12, 549; ON VIII/2, 191).

32. Secondo la ricostruzione di J.-L. Marion, *Questioni cartesiane III. Descartes sotto la maschera del cartesianesimo*, tr. it. di A. De Vita, Inschibboleth, Roma 2024.

tensione speculativa che attraversa l'intera opera e si riflette nella duplice configurazione dell'argomento dell'*ego cogito*³³. In alcuni passaggi – come nel *Discours de la méthode* o nei *Principia philosophiæ* – l'*ego* appare come soggetto metafisico; in altri – in particolare, le *Meditationes*, ma altresì le *Passions de l'âme* e altre epistole tarde – sfugge a tale determinazione.

3.1. *La posizione metafisica dell'io*

Nel *Discours*, Descartes costruisce l'argomento dell'*ego* a partire dalla logica della *mathesis*, dispositivo in grado di istituire un ordine ontologico autonomo: l'io è posto come principio primo o, per dirla con Heidegger, come perno di una onto-teo-logia³⁴ fondata su una logica che istituisce un dominio di enti logicizzati, chiari e distinti, secondo un progetto già delineato nelle *Regulæ ad directionem ingenii*³⁵. Esso spicca dunque come essere per eccellenza, candidandosi a fondamento del dominio dell'ente ridotto, matematicamente, a *ens cogitabile*. Non sorprende allora che tale io, nell'ambito del *Discours*, venga assunto nella veste di principio metafisico introdotto tramite la formula: *Je pense, donc je suis*.

E notando che questa verità *Io penso, dunque io sono* era così ferma e certa che tutte le più stravaganti supposizioni degli scettici non erano in grado di scuoterla, ritenni che potevo accoglierla, senza scrupolo, come il primo principio della filosofia che cercavo. [...] E, avendo notato che non vi è nulla in questa proposizione *Io penso, dunque io sono* che mi assicuri di dire la verità se non il fatto che vedo assai chiaramente che per pensare occorre essere, giudicai che potevo prendere per regola generale che le cose che concepiamo molto chiaramente e molto distintamente sono tutte vere.³⁶

Un tale io, ridotto alla sua attitudine logica, si presenta senza sorprese con i tratti di una sostanza pensante, disincarnata, autosufficiente, dotata di certezza immediata – ovvero della soggettività metafisica, come suggerito da Kant, Hegel e Nietzsche:

Poi, esaminando con attenzione ciò che ero, [vidi] che [...] se avessi solo cessato di pensare, quand'anche tutto quanto avevo mai immaginato fosse stato vero, non avevo alcuna ragione di credere che sarei esistito: da ciò

33. Cfr., ancora, *ivi*, p. 181.

34. Secondo quanto delineato da M. Heidegger, *La struttura onto-teo-logica della metafisica*, in *Id., Identità e differenza*, tr. it., a cura di G. Gurisatti, Adelphi, Milano 2009, pp. 53-98.

35. Cfr. *AT X* 360; *BOpII*, 685; *AT X*, 379; *BOpII*, 709.

36. *AT VI*, 32-33; *BOpI*, 61-63.

conobbi che io ero una sostanza. [...] Conobbi che io ero una sostanza la cui intera essenza o natura non è che pensare, e che, per essere, non ha bisogno di alcun luogo, né dipende da alcuna cosa materiale.³⁷

Le posizioni del *Discours*, peraltro, trovano eco nei *Principia*, dove Descartes ripresenta l'esistenza dell'*ego* partendo da una connotazione logica – come indica la formula *ego cogito, ergo sum*: l'io viene ridotto di nuovo a istanza pensante e immediatamente certa di sé – per quanto la nozione di sostanza³⁸, sulla scia delle *Meditationes*, riceveva una prima problematizzazione:

Questa proposizione: io penso, dunque sono è, tra tutte, la prima e la più certa. [...] Si sa che la nostra mente è conosciuta non solo prima e con più certezza, ma anche con maggiore evidenza del corpo.³⁹

Ora, sarebbe difficile negare che le critiche di Nietzsche, Kant e Hegel all'*ego* cartesiano risultino esiziali, qualora esso si riducesse alla figura metafisica delineata nel *Discours* o nei *Principia*. Ma qui sorge il dubbio: la configurazione metafisica rappresenta davvero la destinazione essenziale dell'io di Descartes?

3.2. La posizione dell'*ego* cartesiano oltre la metafisica

Invero, la posizione dell'io subisce una torsione radicale nelle *Meditationes*, ove Descartes mette in discussione la tenuta della logica che fondava metafisicamente la posizione dell'*ego*. La riflessione cartesiana, nelle *Meditationes*, si avventura cioè sin dal principio in un dubbio tanto radicale da scardinare ogni certezza⁴⁰, il quale trova la sua espressione più estrema nella figura di un Dio onnipotente, la cui volontà introduce la possibilità che nulla si sottragga al sospetto di mutamento:

È radicata nella mia mente una vecchia opinione: c'è un Dio che può tutto e dal quale sono stato creato quale esisto. Donde so, allora, che egli non abbia fatto sì che non esista alcuna Terra, alcun cielo, alcuna cosa estesa, alcuna figura, alcuna grandezza, alcun luogo e, nondimeno, tutto ciò mi

37. AT VI, 32-33; BOpI, 61.

38. AT VIII, 23; BOpI, 1743. Sulla problematizzazione della nozione di "sostanza", cfr. I. Agostini, *I significati di res nella metafisica di Descartes*, in «Quaestio», XVIII, n. 1, 2018, pp. 145-173.

39. AT VIII, 7; BOpI, 1715-1717.

40. AT VII, 17; BOpI, 703.

appaia esistere, non diversamente da ora? [...] Così non potrei forse sbagliarmi io, ad esempio, ogni volta che sommo due e tre, o conto i lati del quadrato o, se è possibile immaginarselo, qualcosa di più facile ancora?⁴¹

L'epistemologia cartesiana, fondata sulla matematizzazione del reale delineata nelle *Regulæ*, subisce una battuta d'arresto: la sua logica, sovraderminata dal principio dell'onnipotenza divina, diventa al tempo stesso indeterminata⁴², ricondotta a un principio (Dio) che potrebbe minarne la validità⁴³.

Cionondimeno, è proprio attraverso questa radicalizzazione del dubbio che Descartes approda all'argomento dell'*ego cogito*, ché nelle *Meditationes* l'esistenza dell'io non è introdotta da alcun predicato metafisico, né da connettivi logici come *ergo* o *donc*. *L'ego* non si impone più come istanza autoevidente e infallibile, ma si erge sulle rovine della certezza della *mathesis*; Descartes, lungi dall'individuare quale vertice di una logica deduttiva perfetta, si limita ad affermare: «Si deve infine stabilire che questo enunciato, Io sono, io esisto, è necessariamente vero ogni volta che viene da me pronunciato, o concepito con la mente»⁴⁴. In una parola, l'istanza egologica viene eretta sulle rovine della logica metafisica che ne favorirebbe l'ipostatizzazione: come ha notato Derrida, «nulla è meno rassicurante del *Cogito* nel suo momento inaugurale»⁴⁵.

Su queste basi si comprende facilmente in che senso Descartes, rinunciando a qualificare l'io nei termini del fondamento assoluto, possa desistere dall'accordargli gli attributi classici del soggetto metafisico.

i) *L'ego* delle *Meditationes*, in primo luogo, non si definisce come sostanza, ma come realtà temporale, esposta al divenire e alla sua instabilità. In un contesto in cui la logica vacilla e il reale non offre appigli stabili, esso non può certamente arrogarsi il carattere della sussistenza, realizzandosi invece nella forma dell'atto di pensiero⁴⁶: *l'ego* non viene definito allora

41. AT VII, 21; BOpI, 707.

42. Questa è la tesi sostenuta da J.-L. Marion in *Sur la théologie blanche*, PUF, Paris 2009².

43. Sulle implicazioni dell'ipotesi dell'onnipotenza divina sulla logica della *mathesis*, cfr. A. Gatto, *René Descartes e il teatro della modernità*, Inshibboleth, Roma 2015.

44. AT VII, 25; BOpI, 713-715.

45. J. Derrida, *L'écriture et la différence*, Seuil, Paris 1967, p. 87; tr. it. di G. Pozzi, *La scrittura e la differenza*, Einaudi, Torino 1971, p. 71.

46. Non a caso, la descrizione dell'*ego cogito* di *Meditatio II* è contraddistinta da un uso prodigo di avverbi di tempo – in particolare: *Quamdiu* (AT VII, 25, 27, 36, 78; BOpI, 713, 717, 729, 785); *Quoties* (AT VII 25, 26, 36; BOpI, 715, 729); *Dum* (AT VII, 19, 30, 39, 13, 51, 54, 55, 73, 145; BOpI, 705 730, 733, 749, 751, 753, 779, 873).

quale *substantia* (termine che ricorre solo da *Meditatio III*⁴⁷), ma secondo un carattere performativo che si consuma nell'enunciazione⁴⁸, come confermano le *IIæ Responsiones*: «Io, mentre penso, esisto»⁴⁹. Nessuna sorpresa, allora, che in *Meditatio III*, allorché il termine sostanza trova il suo primo impiego, esso qualifichi più la realtà divina che quella umana, poiché, come lo stesso Descartes ribadisce, non si applica in modo univoco a Dio e alle creature⁵⁰.

ii) In secondo luogo, l'io delle *Meditationes* risulta irriducibile alla pura funzione intellettiva del pensiero: Descartes precisa che il modo precipuo dell'*ego cogito* non risiede nell'intelletto e nei suoi esercizi astratti, ma nella volontà, la quale estende il dominio dell'intelletto⁵¹ e conduce l'io stesso a imbattersi in percezioni oscure e confuse che ne rivelano l'esposizione all'errore e mostrano il suo legame passionale con il corpo: «La natura insegna [...] attraverso queste sensazioni [...] che io non solo mi trovo nel mio corpo come un pilota nella sua nave, ma che sono ad esso strettissimamente congiunto e quasi commisto, così da comporre con esso un qualcosa d'uno»⁵².

iii) Alla luce di quanto detto, appare chiaro come l'*ego* delle *Meditationes* si emancipi dall'attributo della certezza immediata di sé da un duplice punto di vista. *A livello ontologico*: in *Meditatio II*, Descartes enuncia l'esistenza dell'*ego* solo dopo aver ammesso che l'intera realtà – tanto ontologica quanto epistemologica – possa coincidere con l'effetto di un Dio onnipotente: «C'è forse un Dio – quale che sia il nome con cui io lo chiami – che mette in me questi pensieri? Ma perché crederlo, visto che di essi potrei essere proprio io l'autore? [...] Esistevo certamente, se mi sono persuaso di qualcosa»⁵³. L'ipotesi dell'intrascendibilità dell'errore viene peraltro ribadita dall'ipotesi del genio maligno, che, costituendosi come un autoinganno radicale, funge da dispositivo capace di certificare lo scenario paradossale dall'onnipotenza divina. Ne risulta che l'*ego*, nell'*iter* meditativo cartesiano, emerge in una relazione (più o meno diretta) con l'istanza del Dio onnipotente, che ne accentua l'instabilità: come osservato da Marion,

47. A tal proposito, cfr. J.-L. Marion, *Questioni cartesiane III*, cit., p. 186.

48. Secondo la tesi sostenuta, tra gli altri, da J. Hintikka, *Cogito, Ergo Sum: Inference or Performance?*, in «The Philosophical Review», LXXI, n. 1, 1962, pp. 3-32.

49. *AT VII*, 145; *BOpI*, 873.

50. *AT VIII*, 23; *BOpI*, 1743.

51. *AT VII*, 58; *BOpI*, 757.

52. *AT VII*, 77-8; *BOpI*, 783-785.

53. *AT VII*, 24-5; *BOpI*, 713.

l'*ego* si manifesta entro un contesto di «interlocuzione originaria»⁵⁴, ch e costretto a misurarsi con la possibilit  di un inganno proveniente da un altro da s  – Dio, chiunque o qualunque cosa egli sia; oppure, pi  sottilmente, da s  stesso (dal suo stesso *alter-ego*) – che ne media *ab origine* lo statuto. A livello fenomenologico-coscienziale, invece, la certezza di s , definita da una *cogitatio* scandita dall'esercizio della volont , non pu  prescindere dalla mediazione delle sensazioni che fungono⁵⁵, nell'*ego*, da vere e proprie «sintesi passive»⁵⁶: il riconoscimento dell'esistenza egologica, cio , risulta frutto di un esercizio di mediazione fisiologica, nel senso che la conoscenza della realt  dell'io non   semplicemente «opera del [...] ragionamento [...]»; la mente la vede, la sente e la maneggia⁵⁷.

3.3. *Quale soggetto?*

Su queste basi, appare evidente che l'*ego* cartesiano, nelle *Meditationes*, risulti irriducibile al soggetto metafisico delineato nel *Discorso* e nei *Principia* – quello criticabile da Nietzsche. Esso si avvicina, in modo paradossale, a un'idea di soggettivit  non metafisica, quale sar  tematizzata da Nietzsche stesso.

Tutto ci , a dire il vero, reca un cortocircuito ermeneutico decisivo, dacch  l'*ego* cartesiano, proprio mentre si emancipa dalla metafisica, finisce per appropriarsi del linguaggio della soggettivit . Si produce, cio , una vera e propria inversione: nel *Discours* e nei *Principia*, Descartes parla raramente di “soggetto”, pur descrivendo un *ego* che ne incarna i predicati metafisici; nelle *Meditationes*, invece, la semantica del soggetto si definisce con chiarezza, ma al di fuori della metafisica. La soggettivit  non risulta pi  fondamento o principio attivo, ma – similmente a quanto prospettato da Nietzsche – ci  che, contraddistinto dalla finitezza, si situa “sotto”, in posizione di ricettivit : in soggezione alla potenza divina, all'errore e alla passivit , secondo un'accezione del termine “soggetto” variamente presente nel *corpus* cartesiano.

Gi  nel 1630, elaborando la teoria della libera creazione delle verit  eterne, Descartes afferma infatti che tutto ci  che esiste, esiste in quanto soggetto

54. Cos  J.-L. Marion, *L'alterit  originaria dell'ego*. Meditatio II, *B Op I* 712-724; *AT VII* 24-25, in Id., *Questioni cartesiane sull'io e su Dio*, tr. it. di I. Agostini, Mondadori-Le Monnier, Milano-Firenze 2010, pp. 3-30.

55. *AT VII*, 436-8; *B Op I*, 1229-1233.

56. E. Scribano, *Macchine con la mente. Fisiologia e metafisica tra Cartesio e Spinoza*, Carocci, Roma 2015, pp. 64 e ss.

57. A Silhon, *AT V*, 138; *B* 652, 2539.

all'azione creatrice divina⁵⁸; nel corso delle *Responsiones*, analogamente, ribadisce che tutto è soggetto «alla volontà di Dio»⁵⁹ e che, in quanto realtà creata da un Dio infinitamente potente, l'io risulta in balia dell'errore⁶⁰; la stessa connotazione del termine ricompare nelle *Passions* e in diverse lettere a Elisabetta e a Cristina di Svezia, assumendo valenza morale e persino politica⁶¹. Descartes descrive un *ego* soggetto al libero arbitrio della volontà tramite cui esperisce la pluralità di *cogitationes* (più o meno legate all'orizzonte dell'empiria) in cui si insidia l'errore⁶²; il fatto poi che, nelle sei *Meditationes*, Descartes non usi da subito il termine soggetto in relazione all'*ego* non esclude che l'associazione tra istanza egologica e soggettiva, proposta a partire dal dibattito con Hobbes nelle *IIIæ Responsiones*⁶³, coinvolga un *ego* considerato nella sua finitezza, ovvero in soggezione. Del resto l'io viene rilevato esistente all'interno del contesto interlocutorio con il Dio onnipotente, risultando oggetto (accusativo⁶⁴) di un'interlocuzione decettiva che gli si impone, facendone emergere (in forma dativa) la passività⁶⁵; non può allora sorprendere che, già in *Meditatio II*, Descartes possa ricorrere alla semantica dell'inerenza, definendo l'*ego* come risultato di una sottrazione: come ciò che rimane⁶⁶, istanza a cui il pensiero inerisce⁶⁷, talvolta problematicamente⁶⁸.

Ebbene, tali ricorrenze del termine “soggetto” nel *corpus* cartesiano, tra le altre, possono facilmente certificare e, al contempo, arginare il cortocircuito ermeneutico generato dall'intersezione tra istanze egologiche e soggettive, mostrando come l'*ego* cartesiano, lungi dal definirsi un soggetto metafisico, si definisca nei termini della soggettività che si scopre consistere di una natura «fragile e limitata»⁶⁹: esso deve confessare «la fragilità della [propria] natura»⁷⁰, vale a dire l'«errore della natura»⁷¹ a cui siamo

58. A Mersenne, *AT I*, 145; *B 30*, 147; A Mersenne, *AT I*, 150; *B 31*, 151.

59. *AT VII*, 142; *BOpI*, 868.

60. *AT VII*, 176; *BOpI*, 1181.

61. In particolare, *AT V*, 85; *B 631*, 2487.

62. *AT XI*, 453; *BOpI*, 2485.

63. *AT VII*, 161; *BOpI*, 893.

64. Cfr. *AT VII*, 21; *BOpI*, 707; *AT VII*, 25; *BOpI*, 713.

65. *AT VII*, 24; *BOpI*, 713; *AT VII*, 25; *BOpI*, 713; *AT VII*, 36; *BOpI*, 729.

66. *AT VII*, 25; *BOpI*, 715.

67. *AT VII*, 27; *BOpI*, 717.

68. *AT VII*, 62; *BOpI*, 763.

69. *AT VII*, 55; *BOpI*, 753.

70. *AT VII*, 12-13; *BOpI*, 799.

71. *AT VII*, 85; *BOpI*, 795.

«espost[i]»⁷². L'*ego* confessa la propria caducità, il proprio divenire, la propria esposizione alle passioni del corpo, la propria incertezza costitutiva, potendo definire la propria posizione soltanto dopo aver «districato le tenebre»⁷³.

4. Conclusioni

Giunto a questo punto, posso avviarmi alle conclusioni che si dispiegano lungo due direttrici: una di taglio storiografico, l'altra di natura teoretica. La prima riguarda la tenuta dell'interpretazione nietzscheana di Descartes. Nietzsche, pur senza confrontarsi direttamente con i testi cartesiani, polemizza con un modello di soggetto metafisico tutt'altro che estraneo al cartesianesimo; egli elabora cioè una figura non metafisica della soggettività che, nata in opposizione a Descartes, intercetta con sorprendente lucidità le urgenze costitutive dell'*ego* stesso delineato dal filosofo francese: sia quelle metafisiche (in prospettiva critica) che quelle non metafisiche (a esse correlate), entrambe presenti in Descartes. Non è quindi per provocazione, ma su basi ermeneutiche solide – corroborate da connessioni indirette – che si può sostenere che Nietzsche sia stato, insieme, acuto lettore e instancabile critico del cartesianesimo⁷⁴.

Questa prima osservazione, di ordine storico-filosofico, conduce tuttavia alla seconda, più propriamente speculativa, la quale mette in luce elementi ricorrenti nella configurazione del soggetto lungo l'intero arco che va dall'alba della modernità sino alla sua soglia estrema⁷⁵: quali sono, dunque, le categorie che rendono possibile questa costanza? Quale orizzonte, nel variare dei contesti storici e semantici, custodisce la tensione strutturale e ambivalente del soggetto?

A ben vedere, esso si lascia intravedere in controluce rispetto a due categorie fondamentali: alterità e relazione. È in funzione di esse che, del resto, in Descartes come in Nietzsche si è definita la posizione storica del soggetto – come un rapido esame testuale può confermare.

72. AT VII, 89; BOpI, 799.

73. AT VII, 518; BOpI, 857.

74. Secondo quanto sostenuto, recentemente, da P. Wotling, *L'hypercartésianisme de Nietzsche*, cit.

75. L'ipotesi di una continuità tra le declinazioni moderne e post-moderne dell'io è al centro del testo di R. Bodei, *Destini personali. L'età della colonizzazione delle coscienze*, Feltrinelli, Milano 2021.

4.1. *La consistenza relazionale dei soggetti cartesiano e nietzscheano*

Che il soggetto cartesiano sia un'entità relazionale è mostrato anzitutto dal suo statuto esistenziale, definito nel contesto capace di smentirne la posizione nei termini della certezza immediata – detto, sulla scorta di Marion, il contesto dell'“interlocuzione originaria”⁷⁶. Durante la seconda giornata meditativa, difatti, l'*ego* definisce la propria posizione ontologica in riferimento all'infinità di un Dio onnipotente che ne decreta la finitezza: la sua autonomia e la sua “immediatezza”, qui, si danno solo in virtù di un rimando eteronomo a un'alterità che ne media l'esistenza, quindi in un contesto di relazioni. D'altra parte, la relazione “verticale” (con Dio) che sostiene l'*ego* si riflette anche sul piano “orizzontale”, ossia intersoggettivo: «La natura mi insegna [...] che io non solo mi trovo nel mio corpo come un pilota si trova nella sua nave, ma sono ad esso strettissimamente congiunto e quasi commisto. [...] Inoltre, dalla natura mi viene anche insegnato che esistono, attorno al mio, vari altri corpi, dei quali alcuni sono da ricercare, altri da fuggire»⁷⁷. L'io cartesiano, in quanto realtà corporea e mente fallibile, fa esperienza di sé attraverso altri corpi, i quali certificano il suo statuto relazionale.

Un discorso analogo vale per Nietzsche. Anche il suo soggetto, in effetti, risulta un'entità definita dalla relazione, e – ancora – tanto sul piano “verticale” (ontologico fondamentale) quanto su quello “orizzontale” (intersoggettivo). Innanzitutto, il soggetto nietzscheano appare come entità relazionale all'interno dello stesso divenire che lo costituisce: «L'unico essere che conosciamo è l'essere che ha rappresentazioni. L'essere, dunque, che unicamente ci è garantito, è in mutamento, non è identico a se stesso, ha relazioni»⁷⁸. Analogamente, esso risulta qualificato in termini relazionali in funzione di un mondo abitato con altri soggetti: «È essenziale non ingannarsi sulla funzione della “coscienza”; è la nostra relazione con il “mondo esterno”, che ha sviluppato la coscienza [...] Ciò di cui acquistiamo coscienza è sottoposto a relazioni causali che ci sono tenute in tutto e per tutto nascoste»⁷⁹.

76. AT VII, 24-25; BOpI, 713.

77. AT VII, 81; BOpI, 789.

78. FP: 1881, 11[330] (KSA, 9, 569; ON, V/2, 454).

79. FP: 1887-8, 11[145] (KSA, 13, 67-8; ON VIII/2, 276).

4.2. *Il soggetto di Descartes e Nietzsche e la relazione con l'alterità*

D'altra parte, l'assunzione del soggetto come entità relazionale pone, tanto in Descartes quanto in Nietzsche, un paradosso decisivo, dacché ciò con cui il soggetto entra in rapporto si configura, di fatto, come un "altro" irriducibile ai propri parametri.

Questo passaggio risulta chiaro nelle *Meditationes* cartesiane, ove l'*ego* intrattiene una relazione con un Dio che resta incomprendibile, talvolta persino inintelligibile: ogni intellesione dell'essenza divina si tradurrebbe in una comprensione finita, dunque insufficiente⁸⁰. Non si tratta solo del Dio onnipotente di *Meditatio I*: lo stesso Dio verace di *Meditatio III*, introdotto in antitesi all'esercizio dubitativo dell'*ego* e volto "definitivo" della teologia cartesiana (compendiando l'onnipotenza con la perfezione non ingannevole), è contrassegnato da un carattere di infinità che costringe Descartes ad ammettere la conoscibilità dell'infinito solo distinguendo il momento intellettuale da quello discorsivo⁸¹; l'infinito risulta pensabile solo nella forma della non-comprensione e la sua conoscenza è adeguata solo se ne preserva l'assoluta alterità⁸², ché è nella finitezza della comprensione umana che si rivela l'irriducibilità dell'infinito: «Appartiene alla natura dell'infinito di non essere compreso da me, che sono finito»⁸³.

La medesima inconoscibilità che l'io riscontra nella relazione con Dio si riflette tuttavia sul piano interpersonale. L'*ego* cartesiano fa esperienza degli altri corpi soltanto tramite affezioni e passioni, conoscendoli cioè non oggettivamente, ma secondo il criterio dell'*ad usum vitae*⁸⁴, parametro pragmatico che certifica l'inefficienza della logica matematizzante chiara e distinta. Da qui l'affermazione cartesiana: «Quando aggiungete che colui che chiama infinito qualcosa attribuisce a una cosa che non capisce un nome che non intende, non distinguete un'inteltesione conforme al livello del nostro ingegno [...] da un concetto adeguato delle cose, quale nessuno ha»⁸⁵.

80. Il tema della conoscibilità di Dio secondo il parametro della comprensibilità e dell'(in)intelligibilità è al centro dello studio di I. Agostini, *L'idea di Dio in Descartes. Dalle Meditationes alle Responsiones*, Mondadori- Le Monnier, Milano-Firenze 2010.

81. Sui rapporti tra il Dio di *Meditatio I* e di *Meditatio III*, non sempre lineari ma comunque solidali, cfr. J.-L. Marion, *Questioni cartesiane III*, cit., pp. 303 ss.

82. *AT VII*, 114; *BOpI*, 831.

83. *AT VII*, 46; *BOpI*, 741.

84. *AT VII*, 81; *BOpI*, 789.

85. *AT VII*, 365; *BOpI*, 1167.

Il discorso cartesiano può essere accostato ancora una volta a quello di Nietzsche, ch  il divenire descritto dal filosofo tedesco, definendo la natura relazionale del soggetto, si esprime attraverso rappresentazioni soggettive che inevitabilmente lo alterano, non riuscendo a comprenderlo adeguatamente: «L'unico essere che conosciamo   l'essere che ha rappresentazioni. [...] Ora, il rappresentare afferma esattamente il contrario dell'essere!»⁸⁶. Il divenire nietzscheano, al pari dell'infinito cartesiano, pur affermandosi soggettivamente, resta cio  irriducibile alla soggettivit  che lo esprime: si tratta di ammettere che l'essere umano   una "forza" «in relazione a tutte le altre forze», costretto per  a «semplificare»⁸⁷, poich  «un mondo in divenire non potrebbe, in senso stretto, essere compreso»⁸⁸. Per la stessa ragione, dunque, il soggetto umano descritto da Nietzsche non pu  avere esperienza diretta neppure degli altri individui, secondo quanto si legge in un frammento del 1880: «L'altruismo non riguarda altri individui, bens  esseri immaginati eguali. Aiutare l'individuo   impossibile, perch  non lo si pu  conoscere. L'inconoscibile – questo   il prossimo»⁸⁹.

Lo scenario che si presenta identicamente a Descartes e Nietzsche, allora,   il seguente: il soggetto si definisce al cospetto di un'alterit  che, da un lato, ne lascia emergere la natura relazionale, mentre dall'altro interdice una comprensione adeguata, sfuggendo a qualsivoglia definizione. Come uscire quindi dall'impasse che inibisce la stessa definizione del soggetto quale istanza relazionale?

4.3. *Intermezzo conclusivo*

L'aspetto antinomico che lega il soggetto all'altro da s    stato messo in rilievo da numerosi esponenti della fenomenologia francese contemporanea. A partire dal secolo scorso, in effetti, essi non si sono limitati a liquidare il tema del soggetto cartesiano, come accadeva ancora in Husserl, ma hanno cercato di ripensarne statuto e potenzialit  alla luce della crisi post-nietzscheana. Come osservano P. Ric eur e J.-L. Nancy, per esempio, si tratta di individuare una continuit  tra la soggettivit  di Descartes e quella di Nietzsche, capace di mettere in risalto la loro comune finitezza, definita dall'oscillazione costante in rapporto all'altro da s ⁹⁰.

86. FP: 1881, 11[330] (KSA, 9, 569; ON, V/2, 454).

87. FP: 1883-4, 24[14] (KSA, 10, 651; ON VII/1, 2, 318).

88. FP: 1885, 36[23] (KSA, 11, 561; ON VII/3, 239).

89. FP: 1885, 36[23] (KSA, 11, 561; ON VII/3, 239).

90. P. Ric eur, *S  come un altro*, tr. it., a cura di D. Iannotta, Jaca Book, Milano 2015; J.-L. Nancy, *Ego sum*, tr. it., a cura di R. Kirchmayr, Bompiani, Milano 2008, p. 132.

In questa stessa linea, M. Henry ha sostenuto che il soggetto cartesiano e quello nietzscheano debbano essere compresi come legati alla vita che li attraversa, secondo un rapporto di alterità che prende la forma di un dualismo aporetico e irriducibile⁹¹. Marion, da parte sua, ha ribadito che la soggettività – tanto in Descartes quanto in Nietzsche – vada interpretata all’insegna di un’adonazione segnata dalla saturazione del dispositivo del soggetto metafisico autonomo⁹². Persino Lévinas, che pure prende le distanze da Nietzsche, ha riconosciuto la necessità di pensare l’*ego* cartesiano come un soggetto prismatico, strutturato nella relazione con l’altro e qualificato dalla dinamica dello sguardo: una finitezza non estranea, in ultima analisi, alla stessa ispirazione nietzscheana, pur divergendo nell’ipotesi di una trascendenza⁹³.

Ebbene, il presupposto comune a tali letture appare il seguente: l’istanza dell’io (cartesiano), più o meno assimilabile all’istanza metafisica (critica da Nietzsche), si struttura all’interno di una relazione che, per quanto paradossale, ne consente il mantenimento – persistendo quindi essa stessa in forma relazionale.

Ma le categorie di soggetto, alterità e relazione descritte da Descartes e Nietzsche potrebbero condurre a un esito diverso da quello prospettato dalla fenomenologia francese. Ciò che entrambi gli autori mettono in luce, in effetti, è un’aporetica che mina ogni tentativo di conciliare stabilmente soggetto, alterità e relazione: l’esperienza dell’altro, qui, apre un paradosso inscritto nel concetto stesso di relazione soggettiva, poiché l’identità del soggetto si costruisce sempre nel confronto con un altro che, nel momento stesso in cui viene definito, inevitabilmente si sottrae a ogni rapporto. Ne consegue l’impossibilità di una relazione pienamente compiuta con l’alterità, nel senso che ciò che il soggetto incontra non è mai l’altro in quanto tale, ma il limite che impedisce di includerlo in un rapporto esaustivo: la relazione con l’altro si rivela strutturalmente insatura e portatrice di una mancanza che non può essere colmata.

Questo esito della soggettività cartesiana e nietzscheana potrebbe essere espresso anche con le categorie della fenomenologia francese, ma capovolgendone l’accento. Evocando – e forse equivocando – il linguaggio di

91. Secondo la linea indicata in M. Henry, *Genealogia della psicoanalisi. Il cominciamento perduto*, tr. it., a cura di V. Zini, Ponte alle Grazie, Firenze 1990, p. 16.

92. Cfr. J.-L. Marion, *Dato che. Saggio per una fenomenologia della donazione*, tr. it. di R. Caldarone, Inschibboleth, Roma 2024, pp. xxx.

93. Cfr. E. Lévinas, *Totalità e infinito. Saggio sull’esteriorità*, tr. it. di A. Dell’Asta, a cura di S. Petrosino, Jaca Book, Milano 1990², pp. 85 ss.

Lévinas (ripreso dalla fenomenologia francese contemporanea, almeno fino a Marion⁹⁴), si potrebbe dire che ogni relazione dell'io è un rapporto con un mistero:

La relazione [...] non può accadere nella luce; [...] il soggetto è in relazione con ciò che non viene da lui. Potremmo dire che è in relazione col mistero.⁹⁵

Ma se un mistero, per definizione, si riserva la facoltà di sottrarsi, la relazione non dovrebbe restare costitutivamente esposta alla propria insaturazione? Come mantenere la relazione del soggetto con la reale alterità in quanto istanza relazionale?

4.4. *Oltre l'istanza della relazione?*

A questo punto diviene inevitabile interrogarsi sulla configurazione che l'altro assume rispetto alla soggettività: quale agrafia può esprimere la consistenza di un'alterità che sfugge a ogni determinazione relazionale? Tanto in Descartes quanto in Nietzsche, le risposte sembrano convergere: è l'ego stesso a farsi figura dell'altro. Se quest'ultimo è infatti irriducibile a ogni definizione, sottraendosi alla relazione come suo (tr)atto determinante, allora esso non può nemmeno presentarsi come "altro" in senso stretto, apparendo piuttosto come non-altro dal soggetto, quindi più come identico a esso che oggetto di un'eventuale relazione. Quanto dire che l'alterità, che non può venire definita egologicamente, ricusa di essere pensata come tale, rivelandosi identica alla soggettività che, determinando se stessa, non determina l'altro, che viene lasciato essere effettivamente se stesso solo nel deflagrare della relazione (impossibile) con l'io, nella non-determinazione.

Descartes lo afferma con chiarezza: l'infinità divina – fondamento della soggettività e delle sue relazioni – è irriducibile alla finitezza umana, ma proprio per questo ne è riflessa, rivelata. La stessa finitezza del soggetto, incapace di determinare l'infinito, lo attesta in quanto tale: «Dio non può essere afferrato dalla mente umana e non può essere conosciuto distintamente da chi tenta di abbracciarlo tutto insieme. Coloro, invece, che si applicano a considerare le sue singole perfezioni, non per afferrarle ma per esserne af-

94. Cfr. J.-L. Marion, *Da altrove, la rivelazione. Contributo a una storia critica e a un concetto fenomenico di rivelazione*, tr. it. di F. Peruzzotti, Inschibboleth, Roma 2022, pp. 201 ss.

95. E. Lévinas, *Il tempo e l'altro*, tr. it., a cura di F.P. Ciglia, Il melangolo, Genova 1997, pp. 36-37.

ferrati, trovano in Dio una fonte più abbondante e accessibile di conoscenza chiara e distinta che in qualunque altra cosa creata»⁹⁶.

Nietzsche, a modo suo, giunge a un esito analogo: l'impossibilità di ridurre il divenire alla prospettiva soggettiva e la necessità che esso si alteri nella rappresentazione che afferma il suo "contrario", sono inscritte nella natura stessa del divenire, il quale non è alterato per contrapposizione a un soggetto, ma si altera di per sé nella forma della rappresentazione soggettiva. «Il divenire stesso deve creare l'illusione dell'essere»⁹⁷, favorendo la «falsificazione prospettivistica»⁹⁸, ché non c'è opposizione tra divenire e rappresentazioni soggettive: «Io non contrappongo "illusione" a "realtà", ma prendo l'illusione come realtà»⁹⁹. La soggettività, nella sua povertà prospettivistica, si fa veicolo ed espressione, in Nietzsche, del divenire, che realizza la propria alterità rispetto alla prospettiva del soggetto all'interno di quest'ultima.

Su queste basi, si comprende, da ultimo, come l'aporetica della relazione non implichi la sua destituzione, ma una rimodulazione trascendentale. La relazione, a partire dalle filosofie del soggetto di Descartes e Nietzsche, non apre ontologicamente all'altro: è la modalità attraverso cui il soggetto testimonia a se stesso l'impossibilità di esperire l'alterità, preservandola nella sua stessa indeterminatezza. Del resto, se l'alterità fosse irriducibile a ogni determinazione, la sua non-determinazione diventerebbe il segno stesso della sua alterità: non potendo essere definita come "altra", essa risulterebbe identica al soggetto, ratificando l'identità dell'io e del suo altro; l'esperienza del soggetto sarebbe, paradossalmente, esperienza della propria determinazione e della non-determinazione dell'altro, non relazione con l'altro, ma esperienza del sé come altro. Ebbene, emergendo esattamente in queste vesti, il soggetto definito da Descartes e Nietzsche non risulta come uno dei due termini della relazione con l'alterità, ma si offre a una relazione impossibile con l'alterità stessa, identificandola come tale, identificandosi in essa.

Ed è forse su questo terreno che la filosofia teoretica dovrebbe tornare a prendere parola, se volesse misurarsi nuovamente con il tema della soggettività: occorrerebbe pensare, a partire da Descartes e Nietzsche, una soggettività che, per dirla con Nabokov, assuma le sembianze di una "cosa trasparente". Dietro al sé dell'io, potrebbe finalmente trasparire il riflesso

96. *AT VII*, 114; *BOP I*, 831; cfr. anche *AT VII*, 45-6; *BOP I*, 741.

97. *FP*: 1887, 9[89] (*KSA*, 12, 382; *ON VIII/2*, 41).

98. *FP*: 1885, 43[1] (*KSA*, 11, p. 700; *ON VII/3*, 394).

99. *FP*: 1885, 40[53] (*KSA*, 11, 654; *ON VII/3*, 342).

di un altro impenetrabile, che la definisce e la colora, indipendentemente da ogni relazione capace di «rompere la tensione superficiale»¹⁰⁰. Se ciò accadesse, invero, l'individuo «si ritroverebbe non più a camminare sull'acqua, ma a inabissarsi, dritto in piedi, fra gli sguardi stupefatti dei pesci»¹⁰¹.

100. V. Nabokov, *Cose trasparenti*, tr. it. di D. Nabokov, Adelphi, Milano 1995, p. 10.

101. *Ibidem*.

Abstract

Il contributo affronta la questione del soggetto nelle filosofie di Descartes e Nietzsche mostrando come, dietro la tradizionale contrapposizione, si nasconda un terreno comune fatto di tensioni, aporie e inversioni concettuali. Nietzsche, criticando la sostanzializzazione dell'*ego* cartesiano, il dualismo mente-corpo e l'illusione della certezza immediata, non si limita a demolire il paradigma moderno, ma ne esaspera le implicazioni, rivelando un soggetto fragile, storico, corporeo, irriducibile alla metafisica. Eppure, nelle *Meditationes*, lo stesso Descartes scardina l'immagine dell'io assoluto, collocandolo entro un contesto relazionale e finito: esposto all'inganno divino, alla passione del corpo, al rischio dell'errore. In entrambi i filosofi, cioè, il soggetto si configura come entità relazionale, definita da un'alterità che, tuttavia, non si lascia mai ridurre a presenza compiuta. Ne emerge un cortocircuito decisivo: l'altro, irriducibile a definizione, si rivela identico al soggetto stesso, che si costituisce nell'esperienza impossibile della relazione con ciò che sfugge. Pensare la soggettività significa allora confrontarsi con un'identità che è sempre già alterità, con una presenza che si dà come trasparenza fragile e inafferrabile.

*The essay addresses the question of the subject in the philosophies of Descartes and Nietzsche, showing how, behind their traditional opposition, lies a shared ground woven of tensions, aporias, and conceptual reversals. Nietzsche, by criticizing the substantialization of the Cartesian ego, the mind-body dualism, and the illusion of immediate certainty, does not merely dismantle the modern paradigm but rather radicalizes its implications, unveiling a subject that is fragile, historical, embodied, and irreducible to metaphysics. Yet in the *Meditationes*, Descartes himself unsettles the image of the absolute ego, situating it within a relational and finite framework: exposed to divine deception, to the passions of the body, to the fallibility of error. In both thinkers, the subject thus emerges as a relational entity, defined by an alterity that never yields to complete presence. From this arises a decisive short-circuit: the other, irreducible to definition, reveals itself as identical with the subject, which is constituted through the impossible experience of relation with what escapes it. To think subjectivity, therefore, is to confront an identity that is always already other, a presence given as fragile and elusive transparency.*

Malevič e la crisi della rappresentazione
Dallo zero delle forme alla liberazione fenomenologica

Martina Frongillo

Nel corso dell'età contemporanea, il destino dell'immagine si misura con un passaggio cruciale: la pittura, nelle esperienze delle avanguardie del Novecento, e segnatamente con l'astrattismo, abbandona la *mimesis* naturalista per aprirsi a una dimensione epifanica, capace di offrire un accesso alla matrice originaria e invisibile dell'ente. La questione non riguarda soltanto la storia dell'arte, ma interessa il rapporto stesso tra visibile e invisibile, tra rappresentazione e manifestazione.

Il presente lavoro intende innanzitutto mostrare come già dall'antico legame fra icona e incarnazione emerga un terreno teorico in cui, nei secoli a venire, l'esperienza artistica e la fenomenologia si incontreranno nella comune esigenza di liberare lo sguardo da ciò che lo vincola entro il piano meramente ontico. In effetti, proprio in questa convergenza affonda le radici, specialmente in Francia, l'interesse dei fenomenologi per l'icona e l'astrazione. Come mostra Emmanuel Martineau nel suo *Malévitch et la philosophie*, lo "zero delle forme" ricercato dal Suprematismo si pone in stretta analogia con l'*epoché*: non un vuoto arresto, ma un gesto radicale di apertura a ciò che eccede l'oggettività. In gioco non è soltanto la crisi della rappresentazione, ma la possibilità stessa di restituire all'immagine la sua potenza rivelatrice, capace di oltrepassare la dimensione estetica per configurarsi come finestra sull'invisibile. Si vedrà così come la ricerca malevichiana, dichiarata erede della funzione sacramentale dell'icona, possa, in un orizzonte condiviso con la tradizione fenomenologica, offrire uno sguardo trasfigurato capace di lasciar rilucere il mistero che abita ogni frammento del reale.

1. *Un Dio detronizzato: il ritorno alla mimesis*

Se il cristianesimo ha infranto il divieto dell'aniconismo veterotestamentario, è perché il divino stesso si è manifestato nel sensibile attraverso l'incarnazione. Giovanni Damasceno, uno dei principali difensori delle sacre immagini durante il periodo dell'iconoclastia bizantina, afferma che è chiaro che «quando l'invisibile [è] diventato visibile per la carne, allora [si raffigurerà] l'immagine di lui che è stato visto»¹. Per la teologia cristiana, come è noto, è possibile farsi immagini del Dio invisibile, se ciò significa raffigurare ciò che di Lui si è reso materialmente visibile.

Tuttavia, è legittimo sostenere che, con l'incarnazione, non solo il corpo umano di Cristo, ma ogni creatura è stata deificata. Come scrive Paolo, il Figlio «non considerò un tesoro geloso la sua uguaglianza con Dio» (*Fil* 2,6), ma, abbassandosi fino alla morte, ha aperto all'intera umanità² – e perfino alla materia³ – la possibilità di partecipare alla grazia divina. Dio, fattosi carne, si rifrange potenzialmente in ogni volto, in ogni frammento di realtà. Non senza motivo, dunque, nella *Fenomenologia dello spirito*, in modo particolare nel momento dedicato alla *religione disvelata*, Hegel giunge a descrivere l'evento dell'incarnazione in questi termini: «nell'alienazione dell'essenza divina che si fa carne» è «rappresentata la conciliazione dell'essenza divina con l'Altro in generale»⁴. Si perviene così alla «medesimezza dell'essenza divina e della natura in genere e della natura umana in specie»⁵. In questa prospettiva, Dio incarnandosi si *immanetizza* nel mondo: egli non è più “altrove”, ma nel qui e nell'ora.

L'arte è ora costretta a riconoscere che ogni frammento della realtà può essere considerato un'icona, un'immagine capace di riflettere il Dio nascosto. Non è più obbligatorio per essa ritrarre esclusivamente il volto del Cristo o dei santi intercessori per farsi apertura sull'invisibile: l'invisibile è già tutto qui, è già tutto nel visibile. Il ruolo dell'arte può ridursi alla mera *mimesis* di

1. Giovanni Damasceno, *Difesa delle immagini sacre. Discorsi apologetici contro coloro che calunniano le sante immagini*, tr. it., a cura di V. Fazzo, Città Nuova, Roma 1983, p. 37.

2. Cfr. *2 Cor* 3, 18: «e noi tutti, a viso scoperto, riflettendo come in uno specchio la gloria del signore, veniamo trasformati in quella medesima immagine, di gloria in gloria, secondo l'azione dello Spirito del Signore».

3. Cfr. Giovanni Damasceno, *Difesa delle immagini sacre*, cit., p. 46: «io onoro e tratto con venerazione anche tutta l'altra materia attraverso la quale è avvenuta la mia salvezza, poiché essa è piena di potenza e di grazia divina».

4. G.W.F. Hegel, *Fenomenologia dello spirito*, tr. it. di E. De Negri, 2 voll., La Nuova Italia, Firenze 1963, vol. II, p. 277.

5. Ivi, p. 278.

ciò che appare. Essa può limitarsi a esser copia fedele del visibile e a compiacersi delle proprie capacità rappresentative. Non sorprende, su queste basi, che l'Ottocento abbia visto il trionfo di correnti come il realismo e il naturalismo, interamente dedite alla riproduzione mimetica del visibile. Eppure, come ci insegna Florenskij ne *La prospettiva rovesciata*, il naturalismo in arte, inteso nel senso letterale del termine «come imitazione della realtà, come fabbricazione di doppioni delle cose [...] non solo non è necessario [...] ma è anche semplicemente impossibile»⁶. L'arte, infatti, non è mai neutrale, ma sempre tendenziosa. Secondo Florenskij ogni elemento della raffigurazione artistica è infatti simbolo di una certa visione del mondo, e un'arte che si occupa di ritrarre fedelmente il reale, con mezzi come la prospettiva centrale, presuppone una concezione del mondo nella quale la soggettività viene riconosciuta come l'autentico fondamento, principio unificatore e donatore di senso di tutte le cose. Proprio l'uso della prospettiva centrale, peraltro, assurge a simbolo di quello spazio kantiano-euclideo imposto dal soggetto moderno come principio regolatore all'interno del quale tutta la natura viene sottoposta: «una sorta di gabbia per incasellare la vita, e nulla più»⁷. Si tratta dunque di un punto di vista a cui tutto viene sottomesso, oltre al quale non si danno eccedenze, un po' come quello spirito assoluto che riconosce sé stesso in tutto ciò che è.

L'arte, millantando un presunto naturalismo, non fa altro che rafforzare una concezione razionalista del mondo, analoga a quella dell'idealismo assoluto, ma in una maniera assai più debole rispetto alla forza concettuale del pensiero speculativo. L'incarnazione si rivela al contempo l'origine dell'arte sacra e il principio della sua fine: hegelianamente, l'arte diviene «qualcosa di passato»⁸.

2. Heidegger e l'ombra dell'estetica

A questo proposito, si potrebbe seguire la lettura heideggeriana⁹ e sostenere che l'idealismo assoluto – così come l'espressione artistica che lo riflet-

6. P. Florenskij, *La prospettiva rovesciata*, tr. it., a cura di A. Dell'Asta, Adelphi, Milano 2020, p. 77.

7. Ivi, p. 37.

8. G.W.F. Hegel, *Lezioni di estetica. Corso del 1823*, tr. it., a cura di P. D'Angelo, Laterza, Roma-Bari 2007, p. 301.

9. È bene precisare che l'utilizzo dell'analisi heideggeriana che si farà in questo contesto, risulta limitato alla sua *pars destruens* nei confronti dell'assolutizzazione del piano della

te – rientra in quella storia della metafisica occidentale che ha ritenuto di poter trovare «l'essere presso l'“ente”, presso “ciò che è reale”»¹⁰. Per la filosofia hegeliana, rileva Heidegger, «l'Essere si determina in base al soggetto, e cioè, al tempo stesso, in base all'oggetto. Nella prospettiva della storia dell'essere, tale determinazione non è che una variazione della presenza stabile che si trasforma nella rap-presentatezza davanti al soggetto»¹¹. In altri termini, con l'idealismo – e, più in generale, lungo l'intera storia della metafisica – la realtà viene ricondotta a un «*essere-rappresentato*»¹²: il risultato dello sguardo di un soggetto che fonda e orienta tutto a partire dal proprio “punto di fuga”. È su questa base che nasce quella che Heidegger definisce la moderna *immagine del mondo*, un'immagine in cui l'essere umano «pone se stesso come la scena in cui l'ente non può che rappresentarsi»¹³. L'umanità rappresenta, pone in funzione di sé tutto l'essente, fondandolo. In questo orizzonte, prosegue Heidegger, la stessa arte diviene nient'altro che un «oggetto dell'esperienza vissuta»¹⁴, quindi l'ennesimo elemento esperienziale ricondotto alla rappresentazione fondante. «Ma, forse», aggiunge ne *L'origine dell'opera d'arte*, è proprio «l'esperienza vissuta [...] l'elemento in cui l'arte sta morendo»¹⁵.

Una concezione della realtà come ciò che è oggettivamente rappresentato appartiene anche all'estetica¹⁶, disciplina che – non a caso – si sviluppa

rappresentazione, operata in particolar modo dall'idealismo hegeliano, individuato come momento apicale nella storia della metafisica. Si tratta, cioè, di accogliere le polemiche heideggeriane verso la razionalizzazione del divino operata dalla speculazione filosofica che ha condotto alla costruzione del dispositivo onto-teo-logico. D'altro canto, sebbene il pensiero dell'Essere tematizzato da Heidegger abbia ben poco a che vedere con la trascendenza del Dio cristiano, esso può essere utilizzato efficacemente per rovesciare i presupposti metafisici di una certa teologia, restituendola alla sua vocazione originaria. In effetti, lo stesso Heidegger, nella conferenza intitolata *La struttura onto-teo-logica della metafisica*, poi pubblicata in *Identità e differenza*, afferma che la decostruzione del dispositivo onto-teo-logico consente di avvicinarsi maggiormente al Dio di fronte a cui «l'uomo [...] può cadere devotamente in ginocchio»: «il pensiero senza-dio, che deve rinunciare al dio della filosofia, [...] è forse più vicino al dio divino» (M. Heidegger, *Identità e differenza*, tr. it., a cura di G. Gurisatti, Adelphi, Milano 2009, p. 95).

10. M. Heidegger, *Contributi alla filosofia. (Dall'Evento)*, tr. it. di F. Volpi e A. Iadicicco, Adelphi, Milano 2007, p. 121.

11. Ivi, p. 405.

12. Ivi, p. 212.

13. M. Heidegger, *L'epoca dell'immagine del mondo*, in Id., *Sentieri interrotti*, tr. it. di P. Chiodi, La Nuova Italia, Firenze 1968, p. 93.

14. Ivi, p. 72.

15. M. Heidegger, *L'origine dell'opera d'arte*, in Id., *Sentieri interrotti*, cit., p. 63.

16. Cfr. M. Heidegger, *Contributi alla filosofia*, cit., pp. 483-484.

solo nell'età moderna, e che, come si evince dalla trascrizione del corso *La volontà di potenza come arte*, consiste nella

considerazione dello stato sentimentale dell'uomo nel suo rapporto al bello [...]. Il bello stesso non è altro se non ciò che, mostrandosi, produce questo stato. [...] l'estetica è quindi quella riflessione sull'arte nella quale il rapporto sentimentale dell'uomo con il bello raffigurato nell'arte costituisce l'ambito decisivo della determinazione e della fondazione, e rimane il suo punto di partenza e di arrivo. Il rapporto sentimentale con l'arte e le sue produzioni può essere quello del creare e quello del fruire e ricevere. Ora, in quanto nella considerazione estetica dell'arte l'opera d'arte viene determinata come il bello prodotto dall'arte, l'opera è rappresentata come portatrice e suscitatrice del bello in riferimento allo stato sentimentale. L'opera d'arte è posta come "oggetto" per un "soggetto". La relazione soggetto-oggetto, e precisamente quella sentimentale, è determinante per la sua considerazione. L'opera diventa oggetto nel suo aspetto rivolto all'esperienza vissuta.¹⁷

L'opera, vincolata alla riflessione estetica, appare quindi incapace di sottrarsi allo sguardo rappresentante del soggetto umano, che finisce per considerarla un "oggetto bello", volto a suscitare una reazione nel fruitore, a stimolare l'αἴσθησις, la sensibilità *lato sensu*. L'arte rientra così nel dominio degli enti che essa, a sua volta, ambisce a riprodurre. Sono lontani i tempi in cui nelle sacre icone «il segno visibile», come scrive Florenskij, «trabocca di linfa vitale» divenendo, «non una "rappresentazione", ma un'onda propagatrice»¹⁸ del mistero divino.

Giunti a questo punto, diviene affatto inevitabile chiedersi se per l'arte sia ancora possibile riacquisire tali antiche capacità. Essa potrebbe farsi nuovamente, come vorrebbe lo stesso Heidegger, apertura di quell'essere dell'essente che la metafisica sembra aver dimenticato? Apertura, in altre parole, della verità¹⁹? Se l'arte moderno-contemporanea vuole davvero cessare di essere considerata residuo di un'esperienza dello spirito ormai conclusa, se vuole dunque divenire nuovamente in grado di esprimere ciò che dell'ente va oltre la semplice rappresentazione, oltre il visibile, allora deve trovare vie nuove. Vie che non si limitino a confermare l'orizzonte fenomenico, ma che, al contrario, lo mettano profondamente in crisi.

17. M. Heidegger, *Nietzsche*, tr. it., a cura di F. Volpi, Adelphi, Milano 1994, p. 87.

18. P. Florenskij, *Le porte regali. Saggio sull'icona*, tr. it., a cura di E. Zolla, Adelphi, Milano 1977, p. 66.

19. Cfr. M. Heidegger, *L'origine dell'opera d'arte*, cit., p. 25.

Non è del resto un caso che, agli inizi del Novecento, l'arte abbia avvertito l'urgenza di reinventarsi, dando vita a movimenti come le Avanguardie storiche. Tra queste, particolare rilievo assume il Suprematismo, il cui fondatore, Kazimir Malevič, ha proposto un'arte costitutivamente sfuggente alla semplice "esperienza vissuta", un'arte intrinsecamente irriducibile al livello della mera rappresentazione.

3. «Une introduction abstraite à la phénoménologie»²⁰

Nel testo *Dal cubismo e dal futurismo al suprematismo*, pubblicato come opuscolo per l'*Ultima mostra futurista: 0,10*, Malevič apre proprio con una critica radicale all'arte intesa come mera riproduzione di «angolini di natura»²¹. L'artista che si accontenta di rappresentare sinceramente la realtà esterna viene definito un «ladro che si compiace dei suoi piedi incatenati»²². «In arte», afferma Malevič, «c'è bisogno di verità, non di sincerità»²³. Ma come soddisfare tale esigenza di "verità" in un'epoca interamente dominata dalla logica della rappresentazione?

Per rispondere a tale interrogativo, è utile seguire il percorso tracciato da Emmanuel Martineau nel suo *Malévitch et la philosophie*. Martineau, filosofo e traduttore francese, attivo spesso ai margini dell'accademia, è noto soprattutto per la traduzione di *Essere e tempo* e per l'edizione delle opere di Pascal. Nel 1977 pubblica *Malévitch et la philosophie*, dove delinea quella che Bensaçon ha definito – con una certa ironia – un'«esegesi heideggeriana degli scritti di Malevitch»²⁴. Eppure, l'obiettivo dichiarato di Martineau non è proporre una lettura fenomenologica della pittura suprematista, ma offrire, come egli stesso afferma, un'«introduzione astratta alla fenomenologia»²⁵.

Martineau osserva come il metodo suprematista condivida tratti essenziali con quello fenomenologico, al punto da sostenere una vera e pro-

20. E. Martineau, *Malévitch et la philosophie. La question de la peinture abstraite*, L'Age d'Homme, Lausanne 1977, p. 28.

21. K. Malevič, *Dal cubismo e dal futurismo al suprematismo. Il nuovo realismo pittorico*, in Id., *Suprematismo*, tr. it., a cura di G. Di Milia, Abscondita, Milano 2000, p. 31.

22. *Ibidem*.

23. *Ibidem*.

24. A. Bensaçon, *L'image interdite. Une histoire intellectuelle de l'iconoclasme*, Fayard, Paris 1994, p. 483. Le traduzioni proposte sono tutte opera dell'autrice del presente contributo.

25. E. Martineau, *Malévitch et la philosophie*, cit., p. 28.

pria forma di “parentela” fra le due prospettive²⁶. Se la fenomenologia, come suggerisce lo stesso Heidegger, si presenta innanzitutto come un esercizio di riduzione, di “messa tra parentesi” dell’orizzonte ontico per liberare lo sguardo sull’essere²⁷, allo stesso modo l’arte astratta cerca di dischiudere un piano alternativo a quello della rappresentazione oggettuale, offrendo accessi inediti alla matrice originaria e invisibile dell’ente. Entrambe, in breve, possono essere intese come pratiche di liberazione: «mentre la fenomenologia si sforza di rendere lo sguardo libero per l’essere, l’astrazione artistica mira a rendere la libertà libera per il Niente»²⁸.

4. *Trasfigurarsi nello zero delle forme: il gesto di Malevič*

Occorre allora chiarire cosa significhi questa “libera libertà per il Niente”. A tal proposito, si possono distinguere tre momenti del percorso di liberazione suprematista, di cui il primo è la cosiddetta «catastrofe dell’oggettività»²⁹, che conduce a ciò che Malevič chiama “lo zero delle forme”. «I pittori», afferma l’artista, «devono buttar via il soggetto e gli oggetti, se vogliono essere pittori puri»³⁰: occorre cioè «far uscire le masse pittoriche dall’oggetto [...] per andare verso il suprematismo non-oggettivo, il nuovo realismo pittorico, la creazione assoluta»³¹.

Malevič parla di “realismo pittorico” per indicare l’intento di cogliere la cosa reale, la “cosa in sé”, se si vuole³², sottraendosi all’ente che è soltanto una costruzione del pensiero. A suo parere, infatti, il pensiero possiede una concretezza solo derivata, e il suo prodotto principale – il piano della rappresentazione – non è altro che il frutto dell’esigenza umana di oggettivare la vita per dominarla. Per l’artista russo, dunque, l’oggetto, ossia «tutto ciò che noi vediamo e che ci sembra separato, è [una] menzogna»³³.

26. Cfr. *ivi*, p. 30.

27. Cfr. M. Heidegger, *Prolegomeni alla storia del concetto di tempo*, tr. it., a cura di R. Cristin e A. Marini, Il melangolo, Genova 1991, pp. 124-125.

28. *Ivi*, p. 48.

29. *Ivi*, p. 64.

30. K. Malevič, *Dal cubismo e dal futurismo al suprematismo*, cit., p. 48.

31. *Ibidem*.

32. Cfr. F. Valagussa, *L'icona del Novecento. Il Quadrato nero di Malevič*, in «Il Pensiero», XLIX, n. 2, 2010, p. 93.

33. K. Malevič, *Dio non è stato detronizzato. L'Arte. La Chiesa, La Fabbrica*, in *Id.*, *Scritti*, tr. it., a cura di F. Lazzarin, Mimesis, Milano-Udine 2013, p. 280.

La verità sta invece nell'ente nella sua essenza in-oggettiva, priva di tutte le connotazioni hegeliane³⁴.

In altri termini, la verità coincide con l'Essere della fenomenologia, che per Malevič si traduce nel Nulla suprematista. Come scrive Heidegger, ciò che si disvela, è innanzitutto

il mero non-essente, il nulla. Ma il nulla come nulla [*Nichthafte*] dell'ente è la più radicale controparte del semplice niente [*Nichtige*]. Il nulla non è mai mero niente, come non è affatto qualcosa, alla stregua di un oggetto; il nulla è l'essere stesso, la cui verità sopravverrà all'uomo quando si sarà oltrepassato come soggetto, cioè quando non si rappresenterà più l'ente come oggetto.³⁵

Per raggiungere questo Nulla, Malevič invita a liberare «la nostra mente dal pensiero piccoloborghese del soggetto»³⁶ e a proclamare la *Vittoria sul Sole*, cioè rompere con la chiarezza e la distinzione che imprigiona lo sguardo nella rete della rappresentazione oggettuale. Uscire dall'anello dell'orizzonte significa esporsi al *Quadrato Nero*³⁷, dove ogni luminosità implode, e ritorna alla sua fonte primigenia³⁸.

Secondo Martineau, Malevič, mostrando lo zero delle forme, conduce a un esercizio di contemplazione quasi mistico, volto ad accedere al piano puro della manifestazione. Questa va distinta nettamente dall'orizzonte dell'apparire³⁹, che rimane legato alla rappresentazione e all'oggettività. La manifestazione coincide con l'elemento pittorico puro⁴⁰ che – come Malevič sottolinea – «non è visibile»⁴¹. Questa invisibile dimensione pittorica, che il suprematismo cerca di raggiungere, appartiene in realtà a ogni arte, che si rivela tutta costitutivamente astratta. Come scrive Martineau:

Ogni arte è astratta [...] Questo significa: l'arte è in ritiro nell'opera. La fatticità che è anch'essa all'opera nell'opera [...] presuppone questo ritiro [...]. *Questa intuizione fondamentale si chiama: la riduzione fenomenolo-*

34. Cfr. E. Martineau, *Malévitch et la philosophie*, cit., p. 170.

35. M. Heidegger, *L'epoca dell'immagine del mondo*, cit., p. 99.

36. K. Malevič, *Dal cubismo e dal futurismo al suprematismo*, cit., p. 37.

37. K. Malevič, *Quadrato nero* (o *Quadrato nero su fondo bianco*), 1915, Galleria Statale Tretyakov, Mosca.

38. Cfr. M. Cacciari, *Icone della legge*, Adelphi, Milano 1985, p. 220.

39. Cfr. E. Martineau, *Malévitch et la philosophie*, cit., p. 162: «l'étant manifeste ne peut plus être considéré comme de l'apparaissant (*Erscheinung*) du subsistant, du simplement étant».

40. Cfr. J.-C. Marcadé, *Le Suprématisme de K. S. Malevič ou l'Art comme réalisation de la vie*, in «Revue des études slaves», LVI, n. 1, 1984, pp. 64-65.

41. E. Martineau, *Malévitch et la philosophie*, cit., p. 168.

gica dell'arte. [...] L'arte [...] se la si priva della riduzione che essa è [...] smette di fare seriamente questione. [...] Il minimo che si possa dire della dottrina hegeliana della morte dell'arte è che essa è anzitutto [...] la conseguenza naturale [...] dell'interpretazione dell'entità dell'ente come effettività (*Wirklichkeit*). Valutata su questo criterio, costretta a “uscire nel sensibile”, l'arte viene spaesata, strappata al ritiro che era il suo elemento originario. Non sarà più, da allora in poi, l'*organon*, ma semplicemente l'*analogon* del pensiero che pensa l'effettivo.⁴²

In breve, il suprematismo ha l'obiettivo di riportare l'arte alla sua dimensione invisibile e astratta, al suo costitutivo ritiro, al Niente che è il presupposto di ogni ente, e che pure non si riduce mai del tutto all'istanza ontica.

«Ma io», scrive Malevič, «mi sono trasfigurato nello zero delle forme e sono andato al di là dello zero»⁴³. Il suprematista non si arresta alla *pars destruens*, a questo Nulla inteso come “libero *da*”: con la sua arte, egli aspira esplicitamente a superare l'estremo limite segnato dall'orizzonte trascendentale di kantiana memoria⁴⁴. Il secondo movimento del Suprematismo concerne proprio la sosta nell'astrazione suprema, la sospensione in questo Nulla che si trova oltre l'azzurro del cielo⁴⁵, e che si manifesta, adesso, nella sua purezza, senza ulteriori riferimenti a ciò da cui ormai si è liberato.

5. *La libertà liberata (bianco su bianco)*

Il secondo momento del percorso di liberazione trova espressione nel *Bianco su bianco*⁴⁶, emblema dell'abissale e infinita dimensione dell'in-oggettività suprematista. Con quest'opera, Malevič porta a compimento un gesto radicale: liberare la libertà stessa, sottraendola a una tradizione metafisica che, come osserva Martineau, ha sempre concepito la libertà come un affare della volontà. Ma una libertà che vuole qualcosa resta pur sempre intenzionalmente vincolata a un oggetto – fosse anche essa stessa – e non può quindi dirsi autenticamente libera. Deve dunque emanciparsi da ogni finalit , da ogni desiderio. È questo il movimento che Malevič tenta

42. Ivi, pp. 26-31.

43. Ivi, p. 51.

44. Cfr. M. Don , *Teomorfica. Sistema di estetica*, Bompiani, Milano 2015, p. 564.

45. Cfr. K. Malevič, *Dal cubismo e dal futurismo al suprematismo*, cit., p. 61.

46. K. Malevič, *Composizione suprematista (Bianco su bianco)*, 1918, Museum of Modern Art, New York.

di compiere: affrancare la libertà dalla stessa volontà, restituendola al suo carattere originario di pura intensità inconsapevole.

Resta però da chiedersi: questa dimensione liberata è semplicemente il risultato della catastrofe dell'ente? Oppure, per essere raggiunta, presuppone che uno stato di libertà esista già prima del sorgere del piano della rappresentazione? In altre parole: che cosa viene prima? La libertà dall'ente o il Nulla libero? Secondo Martineau, che assume una tonalità paradossalmente hegeliana, non si tratta di stabilire una priorità, poiché siamo di fronte a un divenire unitario: «la questione dell'Astrazione è quella di questa unità: dell'identità e della non-identità del "niente" (la libertà) e del Nulla libero»⁴⁷. Il *Quadrato Nero* e il *Quadrato Bianco* sono due facce della stessa medaglia, elementi del ritmo a-logico e auto-affettivo dell'invisibile eccitazione primordiale.

Il *Quadrato Nero* rappresenta la catastrofe dell'ente, il silenzio in cui ogni luce implode. È libero dalle forme, poiché in esso ogni forma si annulla. Il nero implica poi l'assenza dei colori, ne costituisce la negazione. Il *Bianco*, al contrario, esprime l'intensità inconsapevole di un Nulla che può farsi tutto. In esso risiede la possibilità di ogni colore⁴⁸, e dunque di ogni vita, dal momento che ogni «piano colorato», scrive Malevič, «è una forma vivente reale»⁴⁹. Eppure, così come nel nero nessun colore si dà, allo stesso modo nessun colore può mostrarsi nel bianco. Bianco e nero sono assolutamente opposti ma, al tempo stesso, identici, proprio perché entrambi equivalgono al nulla rispetto al darsi delle cose. Tuttavia, nessuna cosa e nessun colore può esistere se non a partire dalla loro polarità. La possibilità (= bianco) che il rosso sia rosso è legata al suo non-essere (= nero) giallo, blu, verde, e così via. I colori non sono altro che il risultato del ritmo che intercorre tra nero e bianco, che è la prima legge dell'«eccitazione immotivata dell'universo»⁵⁰. Non stupisce quindi che tra il *Quadrato Nero* e il *Quadrato Bianco* Malevič abbia dipinto una serie di tele dai diversi colori animati.

La vita di ogni cosa, di ogni colore, di tutto ciò che appare, trova origine nell'insensato auto-afficarsi del "non" del *Quadrato Nero* e del Nulla – che è Essere – del *Quadrato Bianco*. Non a caso, Goethe, nella sua *Teoria dei*

47. E. Martineau, *Malévitch et la philosophie*, cit., p. 61.

48. Cfr. I. Newton, *Scritti sulla luce e i colori*, tr. it., a cura di F. Giudice, Rizzoli, Milano 2006, pp. 203-204: «Il bianco è sempre composto da tutti i colori primari, mescolati in una proporzione data [...] è il colore consueto della luce (che è un confuso aggregato di raggi dotato di tutti i generi di colori, emanati promiscuamente dalle varie parti dei corpi luminosi)».

49. K. Malevič, *Dal cubismo e dal futurismo al suprematismo*, cit., p. 47.

50. Cfr. K. Malevič, *Dio non è stato detronizzato*, cit., p. 278.

colori, definì il nero e il bianco «fenomeni originari», «poiché nella manifestazione non vi è nulla che li oltrepassi e permettono anzi, dopo essere saliti sino a essi, di scendere fino al caso più comune dell'esperienza quotidiana»⁵¹.

6. *Restaurare le cose in nihilo*

Giungiamo così alle soglie del terzo movimento di liberazione suprematista: una volta raggiunta l'astrazione suprema, segue la «restaurazione della cosa non *ex nihilo*, ma *in nihilo*»⁵². Il ritmo tra Nero e Bianco si rivela come lo stesso libero “farsi” delle cose. Lo stato unico della libera e pura eccitazione si dissocia così, inspiegabilmente – poiché non mosso da alcuna intenzionalità – nei vari stati del reale⁵³.

Martineau sottolinea che sarebbe un malinteso interpretare gli appelli di Malevič ad abbandonare l'oggettività come un fuggire “al di là”, verso un “altrove”. Quello a cui il suprematismo ci convoca è la riscoperta e il rispetto del negativo, della vita incosciente e invisibile che è alla base di ogni fenomeno⁵⁴, cito:

È solo a partire dalla considerazione della manifestazione, alla quale è possibile [come si è visto] un accesso diretto, che un ritorno al visibile è concepibile: a un visibile liberato dalla sua determinazione di immediatezza, e forse restaurato nella dignità di ciò che la fenomenologia classica chiama [...] un Phänomen.⁵⁵

«Tutte le cose nel nulla e il nulla in tutte le cose: è questa la formula della contemplazione malevičiana»⁵⁶, formula che sta a indicare una riconciliazione e una salvezza reciproca dei due termini che non si danno se non richiamandosi continuamente. Malevič non cerca un rifugio altrove, oltre l'apparire, ma attende che la nullità dell'apparire inverta il suo segno mostrandosi come apparizione del nulla⁵⁷.

51. J.W. Goethe, *La teoria dei colori*, tr. it., a cura di R. Troncon, il Saggiatore, Milano 1993, p. 61.

52. E. Martineau, *Malévitch et la philosophie*, cit., p. 217.

53. Cfr. K. Malevič, *Dio non è stato detronizzato*, cit., p. 278.

54. Cfr. E. Martineau, *Malévitch et la philosophie*, cit., p. 190.

55. *Ibidem*. Martineau si rifà alla definizione di “fenomeno” che Heidegger dà nel § 7 di *Essere e tempo*.

56. *Ivi*, p. 216.

57. *Ibidem*.

Alla luce di quanto detto, allora, sarebbe senz'altro un errore ridurre il suprematismo a un esempio di semplice nichilismo o di iconoclastia. Il dichiarato azzeramento delle forme, del resto, implica solo una "messa fra parentesi" del reale per rendere lo sguardo libero da ogni possibile assolutizzazione del piano rappresentativo. Quella di Malevič è comunque un'opera d'arte che non rifiuta di darsi nell'orizzonte del visibile e del sensibile per svelarne i presupposti. Anche nella pittura in-oggettiva permane un residuo di materialità – perché, «io», scriveva Damasceno, «poiché sono un uomo e sono rivestito di corpo, desidero anche praticare e vedere le cose sante»⁵⁸.

Malevič, inoltre, nella fase conclusiva della sua carriera artistica, dopo anni di distanza dalla pittura, ritorna alla figurazione con oltre cento opere. Sarebbe riduttivo leggere questo periodo come un pentimento, un ritorno reazionario o una semplice sottomissione alle imposizioni del regime sovietico. Gli elementi raffigurati in queste ultime tele, non negano affatto il suprematismo; al contrario, lo presuppongono. Ciò che Malevič intende mostrare è che ogni cosa, alla luce del Suprematismo, può ritrovare il proprio carattere iconico, ossia essere capace di veicolare il Nulla invisibile che il suo esistere presuppone. Come scrive Di Giacomo, «se il Suprematismo aveva fatto saltare ogni realismo, il Post-Suprematismo restaura la configurazione visibile, in quanto dimensione appunto iconica, tenendo però ferme le acquisizioni del Niente liberato»⁵⁹.

In questo ritorno al figurativo, Malevič ricomincia a dipingere contadini, ma in una dimensione che ha ben poco a che vedere con quella lavorativa. I personaggi assumono una postura ieratica e solenne, con chiari richiami sia al movimento suprematista sia alla tradizione delle sacre icone. Lo stesso Malevič racconta di aver compreso i contadini attraverso l'icona⁶⁰, e in *Testa di contadino*⁶¹ è difficile non riconoscere, nello sguardo, nella posizione centrale e nella barba, un evidente riferimento al volto di Cristo. Quest'ultimo, nell'immagine acheropita del Mandylyon⁶², presenta uno

58. Giovanni Damasceno, *Difesa delle immagini sacre*, cit., p. 68.

59. G. Di Giacomo, *Malevič. Pittura e filosofia dall'Astrattismo al Minimalismo*, Carocci, Roma 2014, p. 85.

60. Cfr. K. Malevič, *Autobiografia*, in Id., *Scritti*, cit., pp. 372-373: «Intuì un legame tra l'arte contadina e quella delle icone: l'iconografia è la forma più alta della cultura artistica contadina. In essa trovai tutta la parte spirituale dell'"epoca contadina", capii i contadini attraverso l'icona, intesi il loro sembiante non come santi ma come semplici uomini».

61. K. Malevič, *Testa di un contadino*, 1929 ca., olio su tavola, Museo Russo, San Pietroburgo.

62. *Mandylyon* (Veronica), 1130-1200 ca., Galleria Tretyakov, Mosca.

sguardo che elude la presa, sottraendo l'osservatore al rischio di fissarsi in modo idolatrico su ciò che contempla⁶³.

7. Un'icona per il nostro tempo

Lungi dal voler appiattire tutto nel definitivo silenzio iconoclasta, si scopre che Malevič ha come punto di riferimento proprio le sacre icone⁶⁴. Lo stesso *Quadrato Nero*, «infante regale vivo» e «volto della nuova arte»⁶⁵, nell'esposizione *0,10* fu appeso nell'angolo alto della sala come un'icona domestica russa, e alla morte di Malevič fu posto poi sulla sua tomba, secondo la tradizione funebre ortodossa. È possibile sostenere, con Ponzio, che ciò che il Suprematismo tentò di fare non è stato altro che «cercare nella pittura un varco dall'idolo all'icona, di trovare [...] un'icona che sia del nostro tempo e che, al tempo stesso, proprio in quanto icona, non gli appartenga»⁶⁶.

Malevič ha compreso che, nell'era della secolarizzazione, l'arte deve oltrepassare la visibilità per poter davvero ri-vedere. Attraverso il movimento suprematista, ogni cosa andava restituita alla sua brillantezza iconica, al suo mistero. La distruzione dell'oggetto acquista valore solo se conduce alla rinascita della cosa sul fondo del Nulla. Se non definitivo, il suprematismo costituisce un passaggio necessario per risalire, ancora oggi, la scala mistica del *Simposio* platonico, per poi ridiscendere e ri-vedere, con sguardo trasfigurato, il modo in cui davvero ogni frammento del reale rimandi al divino, in una prospettiva però del tutto diversa da quella hegeliana.

Si comprendono quindi queste parole tratte da uno degli ultimi scritti di Malevič:

Dio non può essere il senso, perché il senso si accompagna sempre alla questione "di cosa"?; Quindi Dio non può essere il senso dell'uomo, per-

63. Cfr. G. Di Giacomo, *Malevič*, cit., pp. 110-112.

64. Cfr. K. Malevič, *Autobiografia*, cit., pp. 372-373: «Nonostante l'educazione naturalistica dei miei sentimenti nei confronti della natura, una forte impressione produssero su di me le icone. In esse sentii qualcosa di intimo e di straordinario. In esse mi apparve tutto il popolo russo con tutta la sua opera emozionale [...]. La Mosca delle icone rovesciò tutte le mie teorie».

65. Cfr. K. Malevič, *Dal cubismo e dal futurismo al suprematismo*, p. 51.

66. L. Ponzio, *Dalla sacra icona all'"icona del nostro tempo"*, in «Segni e Comprensione», n. 76, 2012, p. 184. Sullo stesso tema si veda altresì Id., *Icona e Raffigurazione. Bachtin, Malevič, Chagall*, Adriatica, Bari 2000; Id., *Lo Squarcio di Kazimir Malevič*, Spirali, Milano 2004.

ché raggiungendolo, in quanto senso finale, l'uomo non raggiungerà Dio, perché [...] davanti a Dio si leva il limite di tutti i sensi e al di là è Dio nel quale il senso non esiste ormai più. [...] [Eppure,] non è necessario raggiungere Dio in qualche luogo degli spazi celesti, poiché egli si trova in ognuno dei nostri sensi; ma nello stesso tempo ognuno dei nostri sensi è anche il non-senso.⁶⁷

Così, poiché ora sulla scorta del Suprematismo il non-senso, il Nulla, nuovamente, si dà, occorre ammettere che «Dio non è stato detronizzato»⁶⁸. Nella notte del *Quadrato Nero* e nella luce trasfigurata del *Bianco*, Malevič ha mostrato che l'arte, lungi dal morire sotto il peso della rappresentazione, può rinascere e ritrovare la sua originaria forza iconica. Attraversando l'aporia del nulla, egli ci ha restituito uno sguardo capace di vedere al di là del mero apparire. E in un tempo come il nostro, dominato da immagini effimere e mercificate, la sua lezione conserva intatta la sua urgenza: ricordarci che oltre il visibile ridotto a consumo, l'opera può ancora farsi rivelazione. Forse il destino dell'arte apparentemente paradossale nel nostro tempo è proprio questo: continuare a ricordarci che, dietro ogni visibile, pulsa l'invisibile.

67. K. Malevič, *Dio non è stato detronizzato*, cit., pp. 288-289.

68. Ivi, p. 301.

Abstract

L'astrattismo mira innanzitutto a schiudere un orizzonte alternativo a quello della rappresentazione, offrendo vie d'accesso ulteriori alla matrice originaria e invisibile dell'ente. Ora, se la fenomenologia – come suggerisce Heidegger – si presenta come un esercizio di riduzione, di messa tra parentesi dell'orizzonte ontico per liberare lo sguardo sull'Essere, le pratiche della fenomenologia e dell'astrattismo potrebbero risultare più affini di quanto non si creda: E. Martineau, nel suo saggio *Malévitch et la philosophie*, invita persino a rilevare una vera e propria “parentela” tra i due approcci. Il presente intervento si propone così di sondare i legami tra astrattismo e fenomenologia, a partire dalla ricerca artistica malevichiana – dichiarata erede dell'icona sacra e della sua funzione manifestativa dell'invisibile. L'interesse della fenomenologia per l'icona e l'astrazione, specialmente in Francia, non potrebbe derivare dal comune intento di giungere a una liberazione *di e dall'*ente?

Abstract art aims, first and foremost, to open up a horizon other than that of representation, offering further avenues of access to the invisible ground of beings. Now, if phenomenology – as Heidegger suggests – presents itself as an exercise of reduction, a bracketing of the ontic horizon in order to free the gaze for Being, the phenomenological method and abstract art may be closer than is commonly supposed: E. Martineau, in his essay Malévitch et la philosophie, even invites us to discern a genuine “kinship” between the two approaches. This paper therefore sets out to probe the links between abstract art and phenomenology, taking as its point of departure Malevich's artistic project – a professed heir to the sacred icon and its function of manifesting the invisible. Might phenomenology's interest in the icon and in abstraction – especially in France – derive from a shared intention to achieve a liberation both of beings and from beings?

*L'istituzione, il processo, l'inconscio
Merleau-Ponty e Paci ai limiti della fenomenologia*

Marta Gailli

1. *Verso una radicalizzazione della fenomenologia husserliana*

Nel panorama fenomenologico post-husserliano, il rapporto che interessa Maurice Merleau-Ponty ed Enzo Paci costituisce, probabilmente, uno dei più generosi rispetto ai punti di contatto sia sul piano strettamente filosofico – per esempio, rispetto al rapporto tra fenomenologia e marxismo – sia riguardo al loro comune interesse verso altri ambiti del sapere, dalla letteratura alla fisica quantistica. Tenendo presente l'imprescindibile parzialità di ogni punto di vista rivolto verso un rapporto filosofico così vasto, reso ancora più denso dalla vicinanza biografica che interessa Merleau-Ponty e Paci a partire dalla metà degli anni Cinquanta – di cui il *Diario fenomenologico* di Paci e i saggi dei suoi allievi, Guido Davide Neri¹ e Amedeo Vigorelli², danno ampia testimonianza –, il presente contributo ha come intento quello di sottolineare il movimento che conduce entrambe le loro riflessioni verso una radicalizzazione della fenomenologia husserliana, in particolare nella direzione di un suo dialogo con la psi-

1. Cfr. G.D. Neri, *Paci e Merleau-Ponty. Una testimonianza e qualche riflessione*, in «Chiasmi international», n. 2, 2000, pp. 39-45. In tale saggio, Neri mette bene in luce l'influenza della filosofia di Merleau-Ponty nella lettura fenomenologica relazionalistica di Paci, il quale «integrava la percezione di Merleau-Ponty e la *Lebenswelt* di Husserl in una vasta concezione naturalistica, per la quale percepire significava sentire il consumo del processo cosmico» (ivi, p. 40).

2. Cfr. A. Vigorelli, *Il "ritorno a Husserl" di Paci e Merleau-Ponty*, in «Chiasmi international», n. 2, 2000, pp. 35-38. Rispetto al rapporto tra Paci e Merleau-Ponty, Vigorelli sostiene che «non si può dubitare della circostanza che la rilettura e la meditazione approfondita, nel 1956, della *Fenomenologia della percezione* abbiano svolto un ruolo importante nell'orientare Paci verso una recisione del proprio relazionismo» (ivi, p. 35).

coanalisi. Oltre, quindi, gli stessi limiti di un'impostazione strettamente fenomenologica³.

Da qui la scelta del titolo, ispirato a uno degli ultimi corsi che Merleau-Ponty tenne al Collège de France, *Husserl ai limiti della fenomenologia* (1959-1960). Presentandosi come una lunga nota a margine all'Appendice III al § 9a della *Crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, intitolata da Eugen Fink *Origine della geometria*⁴, tale corso risulta particolarmente significativo per apprezzare quell'ampiamiento dei confini della fenomenologia che Merleau-Ponty attua *oltre e con* Husserl, sviluppando i suoi stessi concetti di genesi passiva, sedimentazione e istituzione storica del senso⁵.

Nello stesso periodo, in Italia, è Paci a cimentarsi nell'impresa di commentare la *Crisi* di Husserl, in quello che Carlo Sini definisce il suo più grande capolavoro⁶, pubblicato nel 1963 con il titolo *Funzione delle scienze e significato dell'uomo*. In quest'opera, è evidente la ripresa da parte di Paci del classico movimento merleau-pontyano nei confronti della filosofia di Husserl, consistente nell'esplicitazione di un «impensato» della sua fenomenologia, che sarebbe al tempo stesso «interamente suo»⁷. L'intento di Paci è ancora quello di togliere Husserl «dall'oblio di sé stesso»⁸, oblio che interesserebbe il padre della fenomenologia in particolare davanti all'emergenza di una paradossalità del soggetto trascendentale in quanto soggetto empirico, connessa all'ambiguità del suo essere contemporaneamente *oggetto per il mondo e oggetto nel mondo*. Se tale paradossalità viene declinata da Husserl in particolare tra il § 52 e il § 55 della *Crisi*, essa mac-

3. Sull'idiosincrasia della fenomenologia husserliana, scienza della coscienza, nei confronti della psicoanalisi quale teoria dell'inconscio, è disponibile ad oggi una vasta letteratura, sulla quale ci limitiamo a rimandare al testo di F.S. Trincia, *Husserl, Freud e il problema dell'inconscio*, Morcelliana, Brescia 2008.

4. Cfr. E. Husserl, *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, tr. it. di E. Filippini, il Saggiatore, Milano 2015, pp. 356-379.

5. Cfr. M. Merleau-Ponty, *Husserl ai limiti della fenomenologia*, tr. it. di L. Azzariti-Fumaroli, Scholé, Brescia 2024.

6. Cfr. C. Sini, recensione a E. Paci, *Funzione delle scienze e significato dell'uomo* (il Saggiatore, Milano 1933), in «Il Pensiero», IX, n. 1-3, 1964, pp. 159-164.

7. M. Merleau-Ponty, *Il filosofo e la sua ombra*, in Id., *Segni. Fenomenologia e strutturalismo, linguaggio e politica. Costruzione di una filosofia*, tr. it. di G. Alfieri, a cura di A. Bonomi, il Saggiatore, Milano 2015, p. 193.

8. E. Paci, *Funzione delle scienze e significato dell'uomo*, il Saggiatore, Milano 1963, p. 145. Dal punto di vista di Paci, ci sarebbe un'incapacità di Husserl nel prendere sul serio le stesse scoperte a cui arriva nel corso della sua riflessione, davanti alle quali «Husserl dà l'impressione di non dominare, come l'apprendista stregone di Goethe, tutte le forze che ha scatenato» (*ibidem*).

chia la fenomenologia fin dal suo inizio, rimandando, in ultima istanza, alla circolarità paradossale del suo stesso gesto fondativo⁹, ossia la riduzione fenomenologica¹⁰.

2. Dalla riduzione trascendentale alla questione fenomenologica dell'inconscio

L'impossibilità del soggetto di svincolarsi dal mondo che vorrebbe mantenere a distanza o mettere tra parentesi genera quell'*impasse* metodologica messa bene in luce da Merleau-Ponty nell'introduzione alla sua *Fenomenologia della percezione*, data dalla necessaria implicazione dell'atteggiamento fenomenologico «nel flusso temporale che cerca di captare»¹¹. Se tale paradossalità non cessa di far problema a Husserl e al suo progetto di una fenomenologia come scienza eidetica pura, di tutt'altra veduta appare il filosofo francese, il quale fa dell'impossibilità di una riduzione completa «il più grande insegnamento della riduzione»¹². Una posizione molto simile è assunta da Paci che, in *Funzione delle scienze e significato dell'uomo*, sostiene che la fenomenologia si attua proprio attraverso le sue contraddizioni, prima fra tutte quella di volersi appropriare di un fondo originario che «non è mai in "possesso" del fenomenologo [...] perché la fenomenologia tende ad *instaurare il fenomenologo nell'originario*»¹³.

È a partire dalla tematica della riduzione, connessa alla suddetta incapacità del soggetto trascendentale di operare quello che Merleau-Ponty chiama uno *sguardo di sorvolo*, che un dialogo tra fenomenologia e psicoanalisi diviene possibile, come suggerisce in primo luogo Ricœur¹⁴.

9. Sul tema di una circolarità paradossale della fondazione nella fenomenologia di Husserl, che nasce in seno all'impossibilità del soggetto trascendentale di *vedere vedersi*, rimandiamo al testo di G. Leghissa, *L'evidenza impossibile. Saggio sulla fondazione trascendentale di Husserl*, LINT, Trieste 1999.

10. Cfr. E. Paci, *Funzione delle scienze e significato dell'uomo*, cit., p. 142: «La riduzione è complessa e può apparire secondo molteplici aspetti, in atti temporali diversi, secondo diverse modalità dovute al fatto che la riduzione stessa non è mai definitiva e assoluta».

11. M. Merleau-Ponty, *Fenomenologia della percezione*, tr. it. di A. Bonomi, Bompiani, Milano 2012, p. 23.

12. *Ibidem*.

13. E. Paci, *Funzione delle scienze e significato dell'uomo*, cit., p. 133.

14. Cfr. P. Ricœur, *Dell'interpretazione. Saggio su Freud*, tr. it. di E. Renzi, il Saggiatore, Milano 1967. Qui, Paul Ricœur parla di una fondazione fenomenologica della psicoanalisi, proponendo di «cercare nella fenomenologia husserliana il sostegno epistemologico che una logica delle scienze di osservazione non è stata in grado di fornire. [...] Andre-mo incontro ai concetti freudiani con le risorse della fenomenologia husserliana», come, al tempo stesso, nello «scarto, in questa non-coincidenza tra la certezza dell'«io sono» e

Nel suo saggio su Freud, dedicato alla questione dell'interpretazione, Ricœur afferma che «la prima cosa che immediatamente fa ruotare la fenomenologia in direzione della psicoanalisi, prima di ogni elaborazione di un tema determinato, è l'atto filosofico che la inaugura e che Husserl pone sotto il titolo della "riduzione"»¹⁵. La stessa che farebbe iniziare la fenomenologia con uno *spossessamento* della coscienza rispetto a se stessa o un'*estraniazione*, come la definisce Paci, data dalla paradossale sovrapposizione tra autocoscienza e «coscienza dell'estraneità [...] degli altri soggetti ma anche dell'estraneità della natura»¹⁶.

Fenomenologia e psicoanalisi andrebbero allora «verso la stessa latenza»¹⁷, a partire dalla quale risulta necessario per la stessa fenomenologia prendere sul serio il problema dell'inconscio, che in Husserl assume una forma «solamente abbozzata nei termini di uno sfondo oscuro o di motivazioni nascoste in profondità»¹⁸, come evidenzia Paci.

Nel considerare il tema dell'inconscio un «irrisolto»¹⁹ della riflessione husserliana, per la quale esso rimarrebbe nient'altro che un «concetto limite» (*Grenzprobleme*)²⁰, è evidente la familiarità di Paci e Merleau-Ponty con la lettura husserliana di Fink, primo a portare la fenomenologia di Husserl nella direzione delle sue implicazioni meno manifeste²¹. Se è proprio lo sviluppo finkiano dei concetti di orizzonte percettivo, presentificazione e temporalità della coscienza a rappresentare la base concettuale dell'accezione fenomenologica di inconscio offerta da Merleau-Ponty e Paci²²,

la possibilità dell'illusione su se stessa, è possibile che si installi una certa problematica dell'inconscio» (ivi, pp. 409-411).

15. Ivi, pp. 410-411.

16. E. Paci, *Funzione delle scienze e significato dell'uomo*, cit., p. 203.

17. M. Merleau-Ponty, *Préface*, in A. Hesnard, *L'œuvre de Freud et son importance pour le monde moderne*, Payot, Paris 1960, p. 283. Fenomenologia e psicoanalisi si incontrerebbero, secondo Merleau-Ponty, nella comune volontà di «scoprire al di là della verità dell'immanenza (quella dell'io e dei suoi atti, della coscienza e dei suoi oggetti) relazioni che la coscienza non può supportare, il nostro rapporto con le nostre origini e il nostro rapporto con i nostri modelli» (ivi, p. 283).

18. E. Paci, *Il senso delle parole. 1963-1974*, Bompiani, Milano 1987, pp. 169-170.

19. *Ibidem*.

20. Cfr. E. Husserl, *Fenomenologia dell'inconscio. I casi limite della coscienza*, tr. it., a cura di M. Failla, Mimesis, Milano-Udine 2021.

21. Sul rapporto tra Husserl e Fink rimandiamo al volume di R. Bruzina, *Edmund Husserl & Eugen Fink. Beginnings and Ends in Phenomenology 1928-1938*, Yale University Press, New Haven-London 2004.

22. Fink è infatti il primo a prendere sul serio il problema dell'inconscio in Husserl, a cui dedica l'appendice XXI al § 46 di E. Husserl, *La crisi delle scienze europee*, cit., p. 461. Nonostante ciò, il suo limite sarebbe quello di voler porre tale problema solamente

dall'altra parte lo stesso Fink, risolvendo la dimensione inconscia nell'operatività di un'intenzionalità fungente, sottesa a quella tetica e riflessiva, rimarrebbe invischiato in quella che Merleau-Ponty definisce un'«analitica degli atti»²³.

Il rischio sarebbe quello di ottenere come risultato di tale sdoppiamento dell'attività intenzionale un rafforzamento della presa coscienziale sui propri vissuti – anche su quelli non immediatamente coscienti, che rimarrebbero pur sempre disponibili a un possibile rivolgimento riflessivo –, piuttosto che un suo ridimensionamento. Pericolo che, sempre nella lettura che ne dà Merleau-Ponty, minaccerebbe la stessa idea di inconscio freudiano quale spettro di un «secondo “io penso”»²⁴, ossia di un sapere latente in grado di manovrare le fila del sapere manifesto.

In questo senso, nella sua *Fenomenologia della percezione*, Merleau-Ponty indica due errori da evitare rispetto alla questione dell'inconscio: «il primo consiste nell'attribuire all'esistenza altro contenuto che quello manifesto, dispiegato in rappresentazioni distinte, come fanno le filosofie della coscienza; l'altro nello sdoppiare questo contenuto manifesto in un contenuto latente, anch'esso fatto di rappresentazioni, come fanno le psicologie dell'inconscio»²⁵. «Non c'è inconscio», conclude Merleau-Ponty, se con questo intendiamo l'ignorare del soggetto dei «sentimenti che rimuove»²⁶.

Sebbene sarebbe opportuno fare alcune precisazioni rispetto all'ermeneutica merleau-pontyana tanto dell'idea husserliana di un'intenzionalità fungente quanto della nozione freudiana di inconscio²⁷ – che pare a trat-

nell'ottica di una «*esplicita* analitica della coscienza» (ivi, p. 463). Operazione concettuale da cui prenderanno le distanze tanto Merleau-Ponty quanto Paci.

23. M. Merleau-Ponty, *Il visibile e l'invisibile*, tr. it. di A. Bonomi, a cura di M. Carbone, Bompiani, Milano 2003, p. 256.

24. M. Merleau-Ponty, *L'istituzione, la passività. Corso al Collège de France (1954-1955)*, tr. it., a cura di G. Fava e R. Valenti, Mimesis, Milano-Udine 2023, p. 335. Ribadisce Merleau-Ponty nel *Résumé* del corso sul problema della passività, che va «rimproverato con ragione a Freud di aver introdotto, con il nome di inconscio, un secondo soggetto pensante le cui produzioni sarebbero semplicemente ricevute dal primo soggetto [...]. La discussione sull'inconscio freudiano riconduce, solitamente, al monopolio della coscienza» (*ibidem*).

25. M. Merleau-Ponty, *Fenomenologia della percezione*, cit., p. 236.

26. Ivi, p. 386.

27. Per un approfondimento della lettura merleau-pontyana di Freud, rimandiamo al testo di P. Gambazzi, *L'occhio e il suo inconscio*, Cortina, Milano 1999, nel quale Gambazzi tende a riconciliare la nozione freudiana di inconscio con la formulazione che ne dà Merleau-Ponty, in particolare associando l'atemporalità e l'indistruttibilità dell'inconscio freudiano alla nozione fenomenologica di *simultaneità*. Entrambe le concezioni, infatti, perseguireb-

ti ridurre la complessità del tema della rimozione, soprattutto rispetto al ruolo cruciale del trauma –, ci limiteremo in questa sede a considerare non tanto le obiezioni, più o meno legittime, che Merleau-Ponty rivolge a Husserl²⁸ o a Freud, quanto piuttosto quella strada che Merleau-Ponty, e Paci dopo di lui, vedono percorribile dalla fenomenologia alla psicoanalisi, nel senso di una loro contaminazione produttiva.

3. *Gli strati della coscienza e la dialettica temporale intersoggettiva*

Subito dopo le perplessità rivolte all'idea di un inconscio come *sapere nascosto*, che si collocherebbe *dietro* a quello cosciente, nei suoi corsi al Collège de France sull'*Istituzione, la passività* (1954-1955)²⁹, Merleau-Ponty afferma che «l'essenziale del freudismo non è l'aver mostrato che vi è, al di sotto delle apparenze, una realtà completamente differente, ma che l'analisi di una condotta vi trova sempre più livelli, più strati di significato, i quali hanno tutti la loro verità»³⁰.

Al posto di postulare uno sdoppiamento dell'intenzionalità, fungente e riflettente in Husserl e latente e manifesta in Freud, riattivare la nozione di inconscio in fenomenologia va nella direzione di quella stratificazione temporale della coscienza, messa a tema da Husserl fin dalle sue *Lezioni sulla coscienza interna del tempo* (1904-1905), e che torna nella *Crisi* sotto forma della triplice declinazione dell'io originario (*Ur-ich*).

Sarebbe proprio l'idea di un'*eccedenza* del soggetto in quanto processo temporale, sempre *fuori* dal momento presente, prolungato nel trattenere ritentivo del passato e verso le configurazioni possibili del futuro, a fungere da antidoto a quell'analitica degli atti a cui sembrano rifarsi tanto Husserl quanto Freud. Infatti, nella strutturazione temporale e percettiva della coscienza, per la quale il soggetto è «più vasto di ciò che si rivela all'evidenza» e la stessa evidenza risulta «circondata da gradi diversi di evidenza, dalle *Abschattungen*»³¹, appaiono diverse modalità di esperire lo stesso vissuto, dimodoché «anche lo sfondo in penombra è [...] una mo-

bero il fine di «superare non solo l'idea comune del tempo, ma anche la sua concezione in termini di “serie di *Erlebniss*”» (ivi, p. 43).

28. Rispetto al rapporto tra Merleau-Ponty e Husserl, in particolare riguardo all'eccessiva rigidità di alcune critiche del primo alla fenomenologia husserliana, rimandiamo a S. Mancini, *Sempre di nuovo. Merleau-Ponty e la dialettica dell'espressione*, Mimesis, Milano 2001.

29. Cfr. M. Merleau-Ponty, *L'istituzione, la passività*, cit.

30. Ivi, p. 336.

31. E. Paci, *Funzione delle scienze e significato dell'uomo*, cit., p. 186.

dalità del fungere che può essere sentita come passiva dal mio io, dal mio *Leib*, mentre è attiva per un altro *Leib*»³².

La struttura temporale della coscienza, insieme all'idea freudiana di un simbolismo primordiale, si rivelano funzionali a corroborare quella pluralità di *sensi* dell'esperienza soggettiva che, nella sua *Fenomenologia della percezione*, Merleau-Ponty aveva caratterizzato come *condizione sinestetica* della soggettività, secondo cui essa prende origine da uno «*strato* originario del sentire»³³, a partire dal quale la relazione io-mondo risulta organizzata su più livelli, individuali e intersoggettivi³⁴.

Muovendo dall'idea di una coscienza in quanto attività intenzionale a quella di una coscienza *stratificata* nell'orizzonte temporale e intersoggettivo, è infine possibile risolvere il paradosso della duplicità del soggetto, a un tempo trascendentale ed empirico, attraverso la messa a tema di una struttura unitaria che coinvolge la totalità del soggetto come parte di quell'«intersoggettività trascendentale»³⁵ e che, in ultima istanza, rimanda a quell'irriflesso, sedimentato a livello inconscio e intersoggettivo, come *residuo* della stessa riflessione fenomenologica.

Il legame tra la sfera temporale intersoggettiva e la dimensione inconscia della coscienza è rintracciabile, nell'opera di Paci, in particolare nelle pagine di *Funzione delle scienze e significato dell'uomo*, dove l'inconscio è definito come una «materia inerte»³⁶ che, pur non potendo essere ricordata, non è estranea al soggetto, ma intimamente soggettiva. «Inconscia presenza in me dell'universo geologico passato da cui derivo, sia individuazione attuale che umanità attuale»³⁷, la definisce Paci.

Dietro quello che lo stesso Husserl aveva definito come il *paradosso estremo* della fenomenologia, emerge così il «problema del materialismo»³⁸, al qua-

32. *Ibidem*.

33. M. Merleau-Ponty, *Fenomenologia della percezione*, cit., p. 306. Per un approfondimento rispetto al concetto di sinestesia in Merleau-Ponty, rimandiamo all'articolo di E. Lisciani-Petrini, *Per un "dérèglement de tous les sens" Merleau-Ponty: le sinestésie e l'impersonale*, in «Chiasmi International», n. 10, 2008, pp. 109-125.

34. Allo stesso modo Paci nel *Senso delle parole*, alla voce su *Decezione, conflitto e significato*, parla di un surplus di esperienze percettive, per il quale solo alcune di esse arriverebbero alla percezione come presenza cosciente ma che, nonostante questo, sarebbero comunque conosciute dal soggetto. «Alcune cose o parti di cose si fanno, ma non si conoscono» (E. Paci, *Il senso delle parole*, cit., p. 160).

35. E. Paci, *Funzione delle scienze e significato dell'uomo*, cit., p. 150.

36. *Ivi*, p. 147.

37. *Ivi*, p. 150.

38. *Ivi*, p. 146.

le va ricondotto, secondo Paci, «il problema dell'inconscio in psicologia»³⁹. È evidente che per Paci questo non significhi tornare a un materialismo di tipo metafisico, da contrapporre al soggettivismo husserliano. Piuttosto, la ripresa di un materialismo trascendentale andrebbe verso uno sconfinamento e un reciproco inserimento tra la dimensione naturale e quella soggettiva, in modo da mettere in luce «la connessione non ancora indagata tra inconscio e mondo esterno, tra mancanza, o venir meno della coscienza (sonno e morte) e natura»⁴⁰.

Con inconscio Paci indicherebbe, in ultima istanza, una paradossale *esteriorizzazione* sempre *interna* al soggetto – che ritrova già formulata nella nozione freudiana di pulsione di morte⁴¹ –, ossia quel «modo di essere in noi del mondo materiale»⁴². Interno ed esterno, soggetto e mondo, attività e passività della coscienza andrebbero, quindi, a costituire diverse modalità di un unico *processo* di soggettivazione, che ha come fondamento primo e originario proprio tale sfondo materiale e inconscio, a un tempo prepersonale e intersoggettivo.

Per riprendere le fila del movimento di radicalizzazione compiuto fin qui rispetto alla fenomenologia husserliana, ci affidiamo direttamente alle parole di Paci che, nella seguente citazione, sembra giungere a una svolta decisiva rispetto alla sua trattazione del tema dell'inconscio:

il risultato di questo nostro tentativo di proseguire l'analisi di Husserl si può esprimere in un punto di vista secondo il quale l'inconscio si rivela come il mondo materiale esterno e come l'alterità non ancora consapevolmente costituita della mia *Umwelt*. L'inconscio sembra coincidere, al limite, con la materialità delle cose, con l'oscurità e l'impenetrabilità della materia esterna, con le *Abschattungen* che circondano il *Leib-Kern*, con le cose che circondano quella cosa originaria che è il *Leib*, con le circostanze, tra

39. Ivi, p. 202.

40. *Ibidem*.

41. «Lo stesso Freud ha presente tutto questo quando in *Al di là del principio di piacere* cerca di collegare l'istinto di morte, che come istinto appartiene alla psicologia, al "tacito" logorarsi del corpo, all'invecchiamento, al consumo, all'irreversibilità del tempo, all'entropia» (*ibidem*).

42. E. Paci, *Diario fenomenologico*, Orthotes, Napoli-Salerno 2021, p. 110. Scrive Paci in una nota dell'11 aprile 1961: «Mi sento confermato nella mia ipotesi di ricercare fino a che punto l'inconscio sia anche un modo di essere in noi del mondo materiale. Un modo di essere non consapevole fintanto che non l'abbiamo fatto nostro. Noi siamo, anche se non ne abbiamo coscienza, radicati nella materia che è in noi. Interiorizzare con lavoro, con i vari tipi di praxis, diventa allora una delle modalità fondamentali della soggettività» (ivi, p. 109).

le quali il *Leib*, come cosa, è cosa causalmente determinata, pur avendo in quanto centro di orientamento e di movimento, la facoltà di muoversi, sia pure “condizionatamente” alla causalità.⁴³

In definitiva, l'inconscio paciano risulta essere un «inconscio *naturale* o *fisiologico*»⁴⁴, rintracciabile in quell'esteriorità del mondo che abita il soggetto trascendentale in quanto soggetto empirico. Nel prossimo paragrafo, mostreremo come tale definizione appaia decisamente vicina alla tesi merleau-pontyana di un *inconscio percettivo*, soprattutto se si pensa al percorso con cui Merleau-Ponty, dal concetto husserliano di *Stiftung*, sviluppa la nozione di istituzione in quanto sedimentazione della materialità intersoggettiva, a partire dalla constatazione che «non c'è soggetto “interno”, che non abbia in sé il suo mondo e [...] ogni soggetto, con il suo mondo, con la sua prassi, è “condizionato” dagli altri soggetti, dal loro mondo, dalla loro prassi»⁴⁵.

4. *L'inconscio come possibilità della mediazione: tra schematismo kantiano e teoria della Gestalt*

Già nel *Nulla e il problema dell'uomo*, Paci indicava la dimensione dell'inconscio attraverso l'immagine di un «infinito cerchio d'ombra che fonda ogni luminosità»⁴⁶, offrendone così una formulazione molto simile a quella data da Merleau-Ponty nel *Visibile e l'invisibile*. Nella sua ultima opera incompiuta, Merleau-Ponty parla, infatti, di inconscio inteso come spazio vuoto o invisibile che «non è *oggetto*, ma è ciò grazie a cui gli oggetti sono possibili, costellazione in cui si legge il nostro avvenire»⁴⁷, utilizzando la metafora del bosco per la quale esso costituirebbe l'«intervallo degli alberi fra gli alberi, o il loro livello comune»⁴⁸.

Lontano dal ridursi a «ciò che noi ignoriamo di noi stessi»⁴⁹, l'inconscio fenomenologico si darebbe, dunque, nella forma di un'«illuminazione che modifica il mio campo percettivo, accende qua e là dei riflessi dei

43. E. Paci, *Funzione delle scienze e significato dell'uomo*, cit., p. 187.

44. E. Paci, *Dall'esistenzialismo al relazionismo*, G. D'anna, Messina-Firenze 1957, p. 180 (corsivi nostri).

45. E. Paci, *Funzione delle scienze e significato dell'uomo*, cit., p. 344.

46. E. Paci, *Il nulla e il problema dell'uomo*, Bompiani, Milano 1989, pp. 136-137.

47. *Ibidem*.

48. M. Merleau-Ponty, *Il visibile e l'invisibile*, cit., p. 197.

49. M. Merleau-Ponty, *L'istituzione, la passività*, cit. 335.

quali il soggetto non è l'autore»⁵⁰, rimandando a quell'organizzazione passiva dell'esperienza intuita già da Husserl nelle sue *Lezioni sulla sintesi passiva*.

A partire dai concetti fenomenologici di sintesi precategoriale e sedimentazione, nel corso sulla passività Merleau-Ponty giunge, infine, a quell'enigmatica definizione di inconscio come «avere nel modo del non avere»⁵¹, che chiarisce subito dopo specificando che «quello che non abbiamo è il ricordo del trauma dell'evento, per come lo rivelerà la *Deutung* [...] quello che abbiamo è l'evento entrato nel registro, incorporato nel nostro implesso, vale a dire rappresentato attualmente dal suo senso generale»⁵². Come visto poc'anzi, l'inconscio rappresenta, ancora una volta, quella *presenza assente* di un evento che, per quanto si collochi prima e davanti a ogni nostra operazione, sfugge a una sua coglibilità come ricordo di un vissuto, ma «procede secondo una logica di implicazione o di una promiscuità»⁵³, la stessa secondo cui ogni nostra percezione implicherebbe un rimando a tutte le altre.

Ad essere inconscia è allora una particolare operatività del soggetto che eccede la stessa idea di intenzionalità come «coscienza di qualche cosa [per divenire] anche *dipendenza da* qualche cosa»⁵⁴, strutturata a partire dall'oscillazione continua tra sedimentazione intersoggettiva di abitudine – sotto forma di schema o struttura inconscia – e apertura a variazioni possibili nel momento presente.

Le definizioni di inconscio percettivo di Merleau-Ponty e di inconscio fisiologico di Paci si incontrano nel rimando comune a quella *percezione impercettibile* che il soggetto non esercita ma che «agisce in lui»⁵⁵ e che, quindi, può riconoscere solo a posteriori, a cose fatte, nonostante si collochi a priori rispetto alla stessa possibilità di percepire nel momento presente.

In questo senso, il riferimento che risulta più utile a esprimere tale operatività percettiva e inconscia non è tanto quello di un'intenzionalità fungente husserliana, che rimarrebbe vincolata all'idea di un atteggiamento soggettivo, quanto la concezione kantiana dell'immaginazione come schematismo trascendentale.

Definito da Kant come «arte nascosta nelle profondità dell'anima umana»⁵⁶, lo schematismo metterebbe in discussione l'assolutismo del trascenden-

50. Ivi, p. 327.

51. Ivi, p. 324.

52. Ivi, pp. 324-325.

53. Ivi, p. 335.

54. E. Paci, *Funzione delle scienze e significato dell'uomo*, cit., p. 197 (corsivo nostro).

55. E. Paci, *Il nulla e il problema dell'uomo*, cit., p. 135.

56. I. Kant, *Critica della ragion pura*, tr. it. di P. Chiodi, UTET, Milano 2018, p. 192.

tale kantiano, offrendosi come «ambiguità feconda che rende possibile la mediazione»⁵⁷. Lo schematismo come *arte*, appunto, o «determinazione trascendentale del tempo»⁵⁸, risulta irriducibile a qualsiasi facoltà soggettiva, operando piuttosto attraverso quel «circolo tra a priori e posteriori»⁵⁹ dato dall'omogeneità tra lo schema come forma pura del tempo e la struttura empirica. Attraverso la mediazione dello schema quale forma trascendentale inconscia, è per Paci possibile ribadire, una volta per tutte, l'impossibilità di un «distacco totale» dell'Io trascendentale rispetto alla natura, illusione nella quale lo stesso Kant sembrerebbe infine ritornare.

Proprio contro quello che Paci definisce come un eccessivo entusiasmo trascendentale dell'io, dato dall'illusione di porsi in un rapporto essenzialmente *frontale* con il mondo, riprendere la nozione di schema come *arte* nascosta permette di anteporre alla coscienza intenzionale una dimensione inconscia come sua dimensione fondativa. Ciò significa, quindi, riconoscere un carattere trascendentale alla questione dell'inconscio in fenomenologia⁶⁰. Difatti, la funzione che Paci e Merleau-Ponty attribuiscono alla nozione di inconscio non si limita più a quella di *concetto-limite*, come avviene nella fenomenologia husserliana, ma diviene condizione di possibilità della mediazione tra la direzionalità intenzionale soggettiva e la totalità dell'esperienza sensibile, sempre interna al soggetto nella forma di *inconscio*, sfondo temporale e intersoggettivo.

Come chiarisce Merleau-Ponty, una fenomenologia dell'inconscio emerge, infatti, nel momento stesso in cui si prende sul serio la teoria fenomenologica dell'intenzionalità, per la quale siamo costretti ad ammettere che «affinché ci sia coscienza di qualcosa non può esserci coscienza di tutto»⁶¹. Deve esserci, quindi, un inconscio della coscienza. A una conclusione molto simile arriverà Paci, che sottolinea più volte l'esigenza di riconoscere il fatto che «se io presenziassi ogni ricordo non avrei né il senso del presente, né il senso del passato nel presente, né la protensione (*Protention*) verso l'avvenire»⁶². In

57. E. Paci, *Dall'esistenzialismo al relazionismo*, cit., p. 360.

58. I. Kant, *Critica della ragion pura*, cit., p. 195. «Gli schemi altro non sono che determinazioni a priori del tempo secondo regole, le quali si riferiscono, secondo l'ordine delle categorie, alla serie del tempo, al contenuto del tempo, all'ordine del tempo e, infine, all'insieme del tempo, nei riguardi di tutti gli oggetti possibili» (*ibidem*).

59. E. Paci, *Dall'esistenzialismo al relazionismo*, cit., p. 183.

60. Rispetto al rapporto tra la questione trascendentale e la tematica dell'inconscio in filosofia, rimandiamo alla recente pubblicazione di G. Leghissa, *L'inconscio e il trascendentale. Saggi tra filosofia e psicoanalisi*, Orthotes, Napoli-Salerno 2022.

61. M. Merleau-Ponty, *L'istituzione, la passività*, cit., p. 202.

62. *Ibidem*.

tal senso, per ogni vissuto di coscienza è necessario che si dia uno «sfondo sconosciuto e non ripresentificabile»⁶³, che interesserebbe il soggetto tanto dal lato del passato sedimentato quanto da quello della struttura aperta del divenire futuro.

In ultima istanza, attribuire una funzione trascendentale all'inconscio significa per la fenomenologia cessare di concepire l'io come «attività assolutamente autonoma», per scoprirlo come «rivelazione di una situazione critica [...] espressione di una mancanza di equilibrio, di una deficienza, di un'angoscia, di un bisogno, di una rottura che affiora dal processo storico»⁶⁴, spiega Paci. Una carenza che in Merleau-Ponty rimanda al soggetto come *piega della carne*, interna a quel chiasma tra interno ed esterno che fa essere il soggetto in un rapporto di *scarto* e *aderenza* con il mondo, in un commercio reciproco in cui «mio è ciò che emerge e ciò che emerge è suo, del mondo, che emerge in me, come in ogni suo momento di vita»⁶⁵, scrive Paci con un chiaro accento merleau-pontyano.

L'indagine svolta fin qui conduce, infine, alla proposta di concepire la nozione fenomenologica di inconscio come *inconscio gestaltico*, operante secondo i principi dell'eccedenza del tutto rispetto alla somma delle singole parti, e della fondazione reciproca tra figura e sfondo, visibile e invisibile. Facendo di tali assunti della *Gestalttheorie* la base teorica dell'idea di inconscio come schema o mediazione formale, l'obiettivo è quello di seguire Merleau-Ponty nel suo invito a trovare il luogo dell'inconscio «non in fondo a noi, dietro la nostra "coscienza", ma davanti a noi, come articolazione del nostro campo»⁶⁶.

63. E. Paci, *Funzione delle scienze e significato dell'uomo*, cit., p. 186.

64. Ivi, p. 79.

65. Ivi, p. 357.

66. M. Merleau-Ponty, *Il visibile e l'invisibile*, cit., p. 197.

Abstract

Il presente saggio indaga il contributo che Enzo Paci e Maurice Merleau-Ponty offrono a una fenomenologia dell'inconscio. A partire dalle riflessioni di Merleau-Ponty e Paci sul tema della riduzione fenomenologica, connessa all'impossibilità per il soggetto di osservare la sua stessa operazione trascendentale, si mostrerà come per entrambi sia necessaria una radicalizzazione della fenomenologia husserliana, verso un suo dialogo con la psicoanalisi. Confrontando la riflessione paciana sullo schematismo trascendentale – inteso da Kant come *arte nascosta* che rende possibile la mediazione tra sensibile e ideale – e la proposta di Merleau-Ponty di un inconscio come sedimentazione di forme istituite a livello precategoriale, si avvanzerà infine la tesi di un *inconscio gestaltico*. Tale concezione fenomenologica si distanzia dall'idea classica di inconscio, inteso come dimensione *al di sotto* o *dietro* la coscienza, al fine di proporre un tipo di inconscio che si dispieghi *davanti* ad essa e nell'intervallo *tra* le cose; sfondo invisibile dal quale dipende ogni visione determinata.

This essay investigates the contribution that Enzo Paci and Maurice Merleau-Ponty offer to a phenomenology of the unconscious. Beginning from their reflections on the problem of phenomenological reduction – particularly with regard to the subject's impossibility of observing its own transcendental operation – the essay argues that, for both thinkers, a radicalization of Husserlian phenomenology is required, one that opens it toward a dialogue with psychoanalysis. By comparing Paci's account of transcendental schematism – conceived by Kant as the hidden art that enables mediation between the sensible and the ideal – and Merleau-Ponty's conception of the unconscious as the sedimentation of instituted forms at a pre-categorical level, the paper advances the thesis of a Gestaltic unconscious. This phenomenological conception of the unconscious departs from the classical view of the unconscious as a dimension beneath or behind consciousness, in order to propose a form of unconscious that unfolds in front of consciousness and within the interval between things: an invisible background upon which every determinate act of seeing depends.

«La legge di struttura di ciò che è umano»
 Enzo Paci e la speleologia della storia

Giuseppe Maccauro

Il 13 aprile del 1956, in una pagina scritta a Milano e pubblicata nel suo *Diario fenomenologico*, Enzo Paci riporta queste riflessioni:

Percepriamo ad ogni istante, perché ad ogni istante lo viviamo, ciò che per l'intelletto è un paradosso: il consumarsi della nostra vita che è nuova vita. Ma, proprio perché questo percepriamo, bisogna che il passato che consumiamo, come il carbone prodotto dal consolidarsi delle foreste dell'era paleozoica, sia una realtà; che le foreste siano state una realtà; che prima delle foreste, all'infinito, sia stato una realtà il passato che la ha formate e le ha fatte emergere, consumare, morire, per trasformarle infine in carbone. Ed infatti proprio questa realtà percepriamo: la percezione del calore che oggi mi scalda è anche la percezione della realtà di quelle foreste che sono vissute prima di me, circa trecento milioni di anni prima che l'uomo apparisse sulla terra. E se non dogmatizzo la mia percezione in un discorso astratto sento, anche quando non so qual era, che c'è stata un'esistenza sulla terra prima dell'uomo, un'esistenza prima di ciò che si usa chiamare vita, un'esistenza che ha sempre avuto prima di sé un'altra esistenza, all'infinito. Un'altra esistenza prima della mia, prima della vita dell'uomo, prima dell'esistenza della terra, del sistema solare, delle galassie. Forse per questo, oggi, posso sentire mia l'esistenza di ciò che è altro da me.¹

È una pagina attraverso la quale viene richiamata in modo diretto l'importanza che per il filosofo e lo studioso possiedono le esplorazioni dei sedimenti più remoti del mondo storico. Talmente lontani, viene da dire, da confondersi con gli strati naturalistici della storia umana, le sue origini non ancora spirituali o culturali, ma biologiche. È un movimento discen-

1. E. Paci, *Diario fenomenologico* (1961), Orthotes, Napoli-Salerno 2021, p. 16.

dente, quello impresso sul pensiero dalla pagina del *Diario*, che però non caratterizza soltanto una singola fase della riflessione del suo autore. Certo, letto attraverso il contesto in cui è inserito, il passaggio di Paci sembra recare i motivi dell'interesse, in quel momento centrale nel suo percorso, per il problema husserliano della *Lebenswelt* e quindi per il mondo pre-teoretico che sta come fondamento e premessa di ogni altra possibile ontologia regionale, da quelle più rudimentali, a quelle complesse e rarefatte sorte nell'Occidente della scienza e delle tecniche. Non credo sia scorretto, tuttavia, affermare che esiste anche un'altra prospettiva, dalla quale guardare all'interesse di Paci per la speleologia degli strati primitivi della storia umana e a quella sensazione di radicale alterità che lo sguardo sulle sterminate antichità del passato è in grado di suscitare. Se infatti si guarda al suo percorso, anche considerando la classica tripartizione fra le fasi esistenzialistica, relazionistica e fenomenologica, con l'intenzione di rintracciare delle problematiche costanti, si trova che il tema del viaggio in profondità è un'ulteriore declinazione di un problema, quello della *storia*, che non è affatto secondario rispetto all'orizzonte mentale di Enzo Paci e rispetto al dibattito filosofico – gli autori e i testi – che ha accompagnato l'evoluzione della sua ricerca.

Affermare che Paci è un pensatore che riflette sul problema della *storia* non consente di per sé di individuare un ambito della sua ricerca, e della nostra, ben definito. *Storia* è concetto ampio, forse anche dispersivo, ma può costituire un riferimento interessante per rileggere i progressivi scivolamenti di Enzo Paci dalla fase giovanile contraddistinta dall'interesse per le tematiche esistenzialistiche – viste alla luce del confronto critico serratissimo con lo storicismo di Benedetto Croce – verso quella della maturità, quando l'attenzione si rivolge agli autori, ai testi e ai contesti della fenomenologia europea. Si noterà come, pur constatando l'emersione di nuovi interessi e di nuove prospettive, permanga una propensione per gli sguardi panoramici sulla storia culturale del Novecento; allo stesso tempo si accresce progressivamente l'interesse, tutto teoretico, per l'analisi delle leggi di sviluppo della storia, le regolarità e le discontinuità, che sembrano suggerire – è l'impressione alla quale si intende dare concretezza nelle pagine che seguono – l'esistenza di una *matrice naturalistica*, che detta il ritmo del processo di sviluppo e decadenza della civiltà umana, e in particolare di quello della civiltà europea contemporanea.

1. *Enzo Paci tra autobiografia e storia della cultura*

Nella commemorazione per la morte di Paci, pronunciata all'Università Statale di Milano il 14 dicembre 1976, Giuseppe Semerari rimarcava le singolari capacità di «sintonizzazione con l'epoca – con la nostra epoca – col suo malessere e con la sua infelicità»², che avevano contraddistinto il percorso di Enzo Paci, specie alla luce delle scelte teoriche che lo avevano condotto lontano, in molti casi, dalla strada intrapresa nel frattempo dal suo maestro Antonio Banfi. Paci dunque come pensatore dotato di sensibili antenne intellettuali grazie alle quali captare messaggi e onde invisibili, che da Banfi aveva ereditato la capacità di pensare al tema della profonda crisi del mondo moderno – presentatasi prima nelle vesti di crisi del mondo culturale e di quello politico, per poi trasformarsi in una crisi del sistema economico-produttivo – così come alle sue possibili soluzioni, anche se aggiungendovi un elemento di tensione, che non apparteneva alla prospettiva di Banfi. In Paci, ricorda Semerari, è molto più sentito «il rischio sempre incombente del fallimento, dell'insuccesso, della ricaduta nella barbarie»³. Il pericolo della ricaduta nella barbarie, e le conseguenze della “barbarie ricorsa”, Paci li aveva conosciuti e vissuti in molte forme: episodi storici rilevanti, come la crisi dello stato liberale, il conseguente affermarsi dei totalitarismi (anche in Italia) e poi naturalmente lo strascico drammatico della guerra, come compimento e quasi naturale conseguenza di una crisi iniziata in Europa già agli albori del Novecento e poi concretizzatasi nei due conflitti mondiali. Elementi, questi, che fanno da sfondo alle sue vicende personali, che appaiono come in filigrana dietro ai grandi fatti storici cui Paci, direttamente, prende parte: si pensi soprattutto all'esperienza della guerra, combattuta sul fronte greco, e poi a quella dell'8 settembre 1943, dal quale fu colto di sorpresa insieme a migliaia di comilitoni, che dopo la dissoluzione del Regio Esercito si trovarono posti di fronte alla scelta fra l'adesione alla Repubblica di Salò e la deportazione nei lager nazisti⁴.

2. G. Semerari, *L'opera e il pensiero di Enzo Paci*, in «Rivista critica di storia della filosofia», XXXII, n. 1, 1977, p. 80.

3. Ivi, p. 81.

4. Su questi aspetti della biografia di Enzo Paci cfr. A. Vigorelli, *L'esistenzialismo positivo di Enzo Paci: una biografia intellettuale, 1929-1950*, Franco Angeli, Milano 1987, pp. 219 ss.; C. Sini, *Enzo Paci. Il filosofo e la vita*, Feltrinelli, Milano 2015, p. 50. Altre notizie di natura biografica su Enzo Paci, e sulla sua esperienza di prigioniero di guerra, si trovano alla voce *Enzo Paci*, a cura di E. Renzi, in *Dizionario biografico degli italiani*, vol. LXXX, 2014, disponibile online: http://www.treccani.it/enciclopedia/enzo-paci_%28Dizionario-Biografico%29.

Sarebbe un errore, tuttavia, motivare l'attenzione di Enzo Paci per il tema della storia e dei suoi rovesci, considerandola come una conseguenza di esperienze personali e, in particolare, della dolorosa esperienza del *lager*, i «due anni di ascesi di fronte all'assoluto e alla morte»⁵, come egli stesso li avrebbe definiti in un appunto personale scritto nella circostanza della sua rottura col maestro Antonio Banfi, avvenuta all'indomani del rientro in Italia dalla prigionia. È opportuno invece rilevare come la postura da storico della cultura di fronte ai movimenti e ai sussulti della storia, tipici della “condizione spirituale del tempo”, provengano da un interesse addirittura originario di Enzo Paci. Noi sappiamo dallo stesso Paci, ad esempio, che i suoi primi appunti (rimasti inediti), scritti quando non era ancora neanche uno studente universitario, sono dedicati a Benedetto Croce e addirittura a Piero Gobetti, due acutissimi osservatori dei movimenti regressivi della storia europea, che ai loro occhi si erano attivati in corrispondenza della crisi dello stato liberale. Paci scrive quei quaderni durante gli anni dello studio liceale, concluso a Cuneo, tra il 1929 e il 1931 e, a distanza di moltissimo tempo, mediterà addirittura l'ipotesi di una loro pubblicazione all'interno di una nuova edizione di *Esistenzialismo e storicismo*, progettata e auspicata, che però non realizzerà mai⁶.

Anche la produzione “ufficiale” dei primi articoli che Paci pubblica a partire dal 1933 – ci collochiamo molto prima del momento della partenza per il fronte greco nei ranghi del Regio Esercito – reca un segno tangibile del suo interesse per gli scorci panoramici e la ricapitolazione delle consonanze fra i percorsi della ricerca filosofica del tempo – che in quel momento si concentrava intorno ai problemi segnalati dalle correnti dell'esistenzialismo europeo – e quelli della storia politica, o della storia dei processi di dirompente trasformazione che coinvolgevano la società europea. A titolo di esempio, per segnare un'ulteriore tappa nel percorso di ricognizione intorno alla figura del Paci “storico” – se così è lecito esprimersi – si potrebbe richiamare il primo articolo da questi pubblicato nel 1933, *Contributo per una nuova cultura* uscito sulle pagine della rivista «Il Saggiatore», che aveva in quell'anno lanciato un dibattito sul tema della crisi e delle nuove prospettive della civiltà europea,⁷ invitando soprattutto gli studiosi

5. G. D. Neri, *1945: un confronto teologico-politico fra Banfi e Paci*, in «aut aut», n. 214-215, 1986, p. 76.

6. Cfr. E. Paci, *Considerazioni attuali sul problema dell'utile e del vitale in Croce*, in A. Bruno (a cura di), *Benedetto Croce*, Giannotta, Catania 1974, p. 345.

7. Cfr. E. Garin, *Cronache di filosofia italiana. 1900-1945* (1966), Laterza, Roma-Bari 1997, pp. 468-469.

più giovani ad intervenire con le proprie proposte, o diagnosi. Paci, che in una breve nota viene presentato come collaboratore di «Orpheus», la rivista che aveva fondato con il compagno di studi universitari Luciano Anceschi e sulla quale pubblica alcuni articoli nel breve periodo della sua attività, risponde alla chiamata, anche se in questo caso il suo intervento si segnala per la significativa adesione ai *clichés* della retorica conservatrice – liberalismo e individualismo come malattia; collettivismo e realismo come salvezza della civiltà europea⁸ – e per una serie di attacchi diretti alla cultura borghese e a quella sua concreta espressione filosofica che era lo storicismo, in particolare lo storicismo di Croce.

Una inversione significativa rispetto a quanto invece aveva scritto nei suoi quaderni giovanili, a dispetto della quale troviamo però la conferma della costante attenzione ai problemi della storia culturale del suo tempo, oltre che la percezione di una radicale condizione di crisi in cui versa la civiltà occidentale. In *Contributo per una nuova cultura* emergono con evidenza le ansie del giovane studioso e le attese per l'inizio di un movimento di radicale rinnovamento della cultura europea, che deve passare per la politica, naturalmente, senza però limitarsi soltanto ad essa: è la coscienza europea a dover essere investita da un processo rivoluzionario di rifondazione su basi alternative a quelle della cultura borghese e individualistica. I toni dell'articolo apparso su «Il Saggiatore», che come detto rendono facilmente riconoscibile l'adesione ai motivi della cultura dominante nell'Italia degli anni Trenta, sono in larga parte gli stessi che Paci adotta anche in alcune pagine pubblicate sulla rivista «Meridiano di Roma», che ospita dal 1937 ben venti suoi articoli, alcuni dei quali inseriti in una piccola rubrica dal titolo indicativo: *Il pensiero contemporaneo*, dove quella stessa capacità di riconoscere connessioni fra le vibrazioni dell'alta cultura filosofica europea e il piano della storia etico-politica d'Europa, appare in tutta la sua forza ed evidenza⁹.

La predisposizione di Enzo Paci per la ricostruzione delle traiettorie di sviluppo dell'orizzonte mentale contemporaneo, con i suoi problemi e i suoi pericoli di regressione, si registra non soltanto nelle pagine dei suoi primi articoli, che abbiamo richiamato per sommi capi, ma anche nelle prime opere più ampie e organiche, che pubblica pressappoco nello stes-

8. Cfr. E. Paci, *Contributo per una nuova cultura*, in «Il Saggiatore», VI, 1933, p. 262.

9. Per un'analisi più dettagliata della pubblicistica di Paci risalente alla fase della sua collaborazione giovanile con «Meridiano di Roma», mi permetto di rimandare a G. Maccauro, *La vita contro lo spirito negli scritti sulla rivista «Meridiano di Roma»: discese nella "preistoria" di Enzo Paci*, in «Archivio di storia della cultura», 38, 2025, pp. 339-356.

so periodo alla fine degli anni '30. Qui però l'interesse per i motivi storico-culturali del presente si trova strettamente legato alla preferenza per lo sguardo retrospettivo, una prima significativa attestazione dell'atteggiamento da speleologo del tempo passato, anche se, almeno in questa prima fase, l'esplorazione non raggiunge le profondità estreme che avevamo toccato nel passaggio del *Diario fenomenologico*, dal quale siamo partiti. La prima monografia di Paci, *Il significato del Parmenide nella filosofia di Platone*, reca in apertura un richiamo diretto all'importanza delle immersioni nel passato della storia della cultura europea, per riattualizzarne le tensioni, come in risposta ad una sorta di automatismo caratteristico del pensiero, e del pensiero europeo in particolare: «La civiltà europea sempre, nei suoi momenti di più alta tensione, o di potenza o di crisi, ha sentito il bisogno di guardarsi, di valutarsi e, questa valutazione, non può essere stata che lo sguardo al passato, il ritrovare la profonda sorgente della nostra cultura nella civiltà classica»¹⁰. È un richiamo, neanche tanto velato, alle tensioni che sono interne alla storia europea della prima metà del Novecento, tensioni di carattere prevalentemente politico, che però si riverberano anche sui motivi della cultura filosofica e sulla produzione culturale nel senso più ampio del termine. Un evidente impulso alla ricapitolazione del passato verso la risoluzione dei nodi sepolti nell'inconscio della storia del pensiero europeo, d'altra parte, si osserva anche negli autori che, negli anni che precedono lo scoppio della Seconda Guerra Mondiale, costituiscono un riferimento essenziale per Paci, ovvero i cosiddetti "esistenzialisti".

Paci, nelle opere che offre al pubblico italiano per dischiudere l'ampio orizzonte della *existenzphilosophie*, non di rado ricorre alla formula per la quale «esso [l'esistenzialismo] è una filosofia della crisi»¹¹. Non intende però considerarlo come la causa di una forma di debolezza, e di una moda della debolezza, che si diffondono nella cultura europea, ma al contrario come la presa di coscienza intorno al divenire via via meno convincenti delle sintesi sistematiche di derivazione idealistica ed hegeliana, oltre che dell'atteggiamento di sostanziale sfiducia negli incrementi della scienza e delle tecniche, esaltati durante l'ultima coda del positivismo ottocentesco. Sembra addirittura, a Paci, che l'esistenzialismo costituisca l'ultima configurazione del tipico processo di esaurimento cui nel corso della storia vanno incontro le ideologie, seguendo un percorso e un ritmo di tipo *naturalistico*:

10. E. Paci, *Il significato del Parmenide nella filosofia di Platone*, Principato, Messina 1938, p. 5.

11. E. Paci, *Ancora sull'esistenzialismo*, ERI, Torino 1956, p. 14.

in realtà potremmo ammettere che la storia dell'uomo, così come la storia della civiltà, procede continuamente secondo un ritmo nel quale una forma sociale, una filosofia, in genere ogni forma di vita, ad un certo momento si rivela insufficiente e ci appare allora in tutti i suoi aspetti negativi. Siccome però la storia non si ferma, il momento negativo non è altro che un momento di crisi nel quale la storia si può preparare ad una forma più comprensiva e più alta.¹²

L'esistenzialismo, dunque, come polo positivo di un movimento che ha condotto a riconoscere l'inadeguatezza delle classiche categorie interpretative ereditate dalla tradizione idealistica, dunque non come filosofia della crisi *tout court*, ma come tentativo di risposta alla crisi che solo attraverso l'esistenzialismo può emergere e rendersi manifesta. Soprattutto, però, è da rimarcare la funzione storica che esso assume, nel quadro del processo di alternanza fra le «forme di vita», che Paci intende suggerire nel passaggio richiamato sopra: l'esistenzialismo come movimento rivelatore delle profonde strutture del pensiero, le strutture della logica, che determinano e regolano i processi di evoluzione finanche del pensiero filosofico e delle sue configurazioni. Un processo di consumo e di messa in liquidazione della tradizione, che nel caso della riflessione heideggeriana diventa, come noto, il motivo della critica della storia della *metafisica occidentale* e dei suoi concetti fondamentali, o delle sue irresistibili tentazioni verso la sostanzializzazione del problema ontologico. Per Paci, se stiamo alla lettura che negli anni '40 fornisce dell'opera heideggeriana, questo movimento di critica assume il carattere della rottura con il *logocentrismo* o, per riprendere le sue stesse parole, con il *panlogismo* della tradizione idealistica, a sua volta scaturito da una esigenza molto più antica, nata con Platone, di considerare il problema dell'essere attribuendovi il carattere della presenza e della visibilità delle *idee*¹³.

L'ipotesi che esistano delle ciclicità e delle regolarità nel processo di sviluppo della storia del pensiero, che si trova nelle pagine di Enzo Paci sull'esistenzialismo richiamate, potrebbe essere considerata come l'ulteriore articolazione della polemica heideggeriana – e non solo heideggeriana, in verità – contro la metafisica della presenza e come il contributo più originale offerto da Paci a quel percorso di messa in causa delle categorie interpretative dell'ontologia. È indubbio che Paci condivida con autori quali Heidegger e Jaspers – presto diventati i suoi riferimenti essenziali, intorno

12. *Ibidem.*

13. Cfr. E. Paci, *Esistenzialismo e storicismo*, Mondadori, Milano 1950, pp. 115-146.

agli anni '40, per la lettura dei movimenti di rinnovamento del pensiero europeo contemporaneo¹⁴ – la rinuncia e la critica agli approcci filosofici di tipo sistematico ed enciclopedico, come quelli di derivazione idealistica e positivista. Va però sottolineato come il discorso di Paci contenga un'assoluta novità, che potremmo definire come la scoperta dell'esistenza, nel pensiero, di una tensione *inconsapevole* alla assolutizzazione, alla ricomposizione dei dualismi e delle contraddizioni cui ci espone l'esistenza, alla elaborazione di una verità filosofica in grado di renderci comprensibile il mondo nella sua totalità. Tale tensione, chiaramente riconosciuta anche da autori come Heidegger e Jaspers, ha in Paci una radice nient'affatto teoretica, ma direi, ancora una volta, *naturalistica*, nel senso che risponde ad una esigenza che non è del pensiero, ma della vita intesa nella sua componente organica e biologica, una forma di “coazione a ripetere” schemi definiti, tipica del mondo organico, che però si riflette anche sulle dinamiche del pensiero astratto e ne costituisce, per così dire, la memoria muscolare. Sono considerazioni, queste, che troveranno ampio spazio nel seguito del percorso di Enzo Paci, sia nella fase conclusiva del suo periodo esistenzialista, sia in quella immediatamente successiva del relazionismo. In *Esistenzialismo e storicismo*, cioè nell'opera che costituisce, per certi versi, la *summa* del suo tentativo di mettere in dialogo le esigenze dell'esistenzialismo europeo con quelle, solo apparentemente distanti da esso, dello storicismo di Croce, Paci torna molte volte sulla personale lettura dell'intero processo evolutivo dell'idealismo (da Hegel a Croce, potremmo dire). Un processo cui offre il combustibile la volontà di ricomporre il dualismo che con il criticismo kantiano si era irrimediabilmente aperto fra le dimensioni dell'ideale e del reale, del soggetto e dell'oggetto, dello spirito e della natura. Con Hegel, e con la sua *fenomenologia*, si assiste ad un primo rivelarsi della naturale tendenza del pensiero alla riconciliazione degli opposti, che aveva però prodotto come esito principale l'irrigidimento del processo storico in schemi fissi e devitalizzati, che è infondo un modo di negare la storicità medesima. Un limite che Croce aveva tentato di oltrepassare attraverso la formulazione della dialettica dei distinti. Neanche Croce, secondo Paci, riusciva tuttavia a sottrarsi alla tendenza del pensiero alla ricomposizione, come dimostrerebbe il suo tentativo di ri-

14. Per una ricognizione del percorso di recezione della *Existenzphilosophie*, e in particolare del pensiero di Heidegger, da parte di Paci a ridosso degli anni '30 e '40 del Novecento mi permetto di rimandare a G. Maccauro, *Il Nulla e il problema dell'umanesimo: la prima recezione di Heidegger negli scritti giovanili di Enzo Paci*, in «Archivio di Filosofia», XCII, n. 2-3, 2024, pp. 217-227.

forma della dialettica hegeliana. Tanto è vero che in Croce il *dualismo* fra spirito e natura, o fra pensiero e azione, riemerge in continuazione frantumando l'identità di pensiero e realtà, e acquisisce, come noto, il tratto demoniaco del "vitale", cioè della materialità che non si risolve mai in spirito, o che addirittura può risommergere lo spirito e inaugurare la stagione della "barbarie ricorsa", come ampiamente dimostrato dalle vicende storiche del XX secolo.

2. «*La legge di struttura di ciò che è umano*»: regole del pensiero, leggi della storia

Seguendo le immersioni di Enzo Paci nel corso delle sue spedizioni verso le strutture profonde del pensiero, dobbiamo infine abbandonare la prospettiva storico culturale e osservare il problema della storia dalla angolazione che forse fu anche quella più congeniale allo studioso marchigiano, vale a dire quella teoretica. Se nelle opere che abbiamo sommariamente richiamato, quelle che spero in maniera non impropria ho considerato come espressione della sua postura da storico della cultura, è possibile segnalare l'interesse di Paci per le increspature della superficie della storia contemporanea, altrove, nella sua produzione (e non soltanto in quella giovanile) mi sembra di ravvisare l'interesse per la definizione delle leggi dell'evoluzione storica. Leggi strutturali, che giacciono inevitabilmente in profondità, e che vanno ricercate in una dimensione sotterranea. A quelle stesse profondità anche Croce (nel 1938, data anche la gravità dell'ora) suggeriva di spingere lo scandaglio della ricerca filosofica – il «regno delle Madri»¹⁵ lo chiamava nelle pagine introduttive di *La storia come pensiero e azione* – dove si originano i fenomeni che sembrano influenzare (a volte in modo addirittura violento) gli scarti e le tortuosità della storia del Novecento. Paci prova a rintracciarle, queste leggi strutturali, attraverso la pagina di uno dei massimi esploratori delle profondità della storia, Giambattista Vico.

Le operazioni di carotaggio che Vico compie per raggiungere le più remote profondità della storia umana, nascevano come noto da un impulso principalmente autobiografico, quello lo conduce a scrivere la canzone gli *Affetti di un disperato*, per la quale Vico trova ispirazione dall'immagine ormai celebre della selva di Vatolla, che restituisce lo spettacolo di un mondo degenerato e pronto ad essere inghiottito nuovamente dalla selva

15. B. Croce, *La storia come pensiero e azione* (1938), Bibliopolis, Napoli 2002, p. 8.

della barbarie. Si somigliano molto, in questo, i percorsi di Vico e Paci, che in una lettera del 1948 a Fausto Nicolini, la lettera che accompagnava *Ingens sylva*, il saggio vichiano che di lì a poco avrebbe pubblicato, richiamerà gli anni difficili della prigionia in Germania¹⁶. È in quegli anni, dice Paci, che nasce l'esigenza del confronto con Vico, anche perché trova significative le continuità fra la sua esperienza di internato e quella fase della vita che Vico trascorre a Vatolla, come in una sorta di processo di immedesimazione. Quella di Vico a Vatolla, così come quella paciana nel lager, sono esperienze individuali che però vengono trasfigurate e tradotte su un piano molto più ampio, diventano metafora di fenomeni di portata epocale, come il pericolo della degenerazione della storia e della civiltà, perché spesso leggendo *Ingens sylva* si registra l'impressione che le esperienze individuali di Vico si sovrappongano ai fenomeni della storia universale e addirittura, di questi, rivelino le leggi interne di sviluppo. La storia è certamente un percorso di sviluppo e di evoluzione, come suggerisce Vico nella sua degnità, forse la più celebre, per la quale «gli uomini prima sentono senz'avvertire, dappoi avvertiscono con animo perturbato e commosso» e infine, dopo un salto di qualche migliaio di anni, diventano «civili», perfezionano il loro percorso di affinamento morale e «riflettono con mente pura»¹⁷. Ma così come la vita degli individui non è immune dalle cadute e dalle malattie – che nel caso di Vico sono rappresentate dalla tisi, o dall'episodio della caduta che, da bambino, rischiò di ucciderlo, o dall'esperienza del lager nel caso di Paci – anche nella storia universale possono realizzarsi momenti di crisi, o vere e proprie regressioni e la legge di evoluzione dello sviluppo civile deve allora permettere di comprendere anche i motivi del regresso: non lo sviluppo della civiltà, ma il fenomeno del «ricorso» della barbarie.

Civiltà e barbarie sembrano stare per Vico in un rapporto strettissimo, perché animate al loro interno da una legge naturalistica di ciclica alternanza, tanto è vero che la barbarie nasce dalla civiltà, così come quest'ultima nasce dalla prima. Civiltà è infatti processo di allontanamento progressivo dalla *ingens sylva* delle origini, dunque, ma anche percorso di perfezionamento e produzione di una vita, di una società e di una cultura sensibilmente più complesse, e quindi molto più fragili e decadenti. Paci riconobbe in questa immagine una fotografia molto nitida del tempo moderno, in cui

16. Cfr. *Lettere dal carteggio di Enzo Paci con B. Croce e F. Nicolini*, a cura di A. Vigorelli, in «Rivista di Storia della Filosofia», XLI, n. 1, 1986, p.103.

17. G. Vico, *La Scienza Nuova* (1744), a cura di P. Rossi, Rizzoli, Milano 2008, p. 199.

«il dualismo tra anima e corpo si rivela nella sua profondità come contrasto fra la sanità della vita animale e lo spirito, tra l'innocenza dell'animale bruto e l'uomo, tra la facilità della vita dell'uomo semplice e il filosofo ricercatore delle cause e dei perché»¹⁸.

Il rapporto di interdipendenza esistente fra barbarie e civiltà, o fra sviluppo e regresso della storia, per Paci, diventa rivelatore della «*legge di struttura di ciò che è umano*»¹⁹, che potremmo definire come la legge che regola dal profondo la fioritura della storia delle nazioni e il loro appassire. È una legge dinamica, che istituisce una tensione fra la dimensione della naturalità e quella dell'idealità, un «dualismo», così lo chiama Paci, richiamando uno dei concetti centrali della riflessione vichiana, «tra la finitezza umana e la perfezione alla quale l'uomo tende con il sapere e con l'opera. Dualismo nel quale si riflette dunque l'uomo “quale è” e l'uomo “quale deve essere”, l'antitesi e la sintesi di Tacito e Platone»²⁰. Tacito e Platone, oppure, potremmo dire, l'uomo ancora “tutto naturalità” contro l'uomo-filosofo, asceso alla contemplazione dell'idea. Ed è soltanto dal contatto fra l'uno e l'altro dei due poli che scaturisce la tensione in grado di generare il movimento dello sviluppo storico, che in *Ingens sylva* costituisce la sintesi delle infinite sfaccettature del mondo della cultura umana: linguaggio, immagine, politica e mito. Sono tutte forme della mediazione – *medium te mundi posui*, è la massima di Pico delle Mirandola che sempre Paci riprende nel saggio vichiano – che rendono possibile la coesistenza dell'uomo naturale e dell'uomo spirituale e che istituiscono la possibilità del contatto e della tensione dialettica verso l'orizzonte della *trascendenza*. È soprattutto l'immagine, l'immagine mitica, a rendere osservabile, e dunque anche perseguibile, la perfezione dell'idea trascendente e a rendere possibile la tensione verso il suo raggiungimento. Ma la «legge di struttura di ciò che è umano» sembra contenere anche le regole del possibile esaurirsi della tensione verso la trascendenza, che sono poi, come si legge in questo passo, le regole del pensiero e della storia medesima:

La storia dell'uomo e la *ratio* del suo sapere coincidono: esse tendono, dall'infinita ma attiva falsità dell'esistere, al verosimile e all'immagine, e, dal verosimile, all'idea di un sapere enciclopedico universale e di un ordine sociale universale che raccolga nella sua unità i molteplici. L'immagine si pone come termine medio tra il molteplice esistenziale e l'unità dell'idea

18. E. Paci, *Ingens sylva. Saggio sulla filosofia di G.B. Vico*, Mondadori, Milano, 1949, p. 30.

19. Ivi, p. 14.

20. Ivi, p. 61.

e l'antitesi e la sintesi del molteplice e dell'uno diventano *ratio* della storia e del sapere: dai *falsa infinita*, attraverso i *verisimilia multa*, l'uomo tende al *verum unum*.²¹

Se si volesse riprendere l'immagine platonica del mito della caverna, potremmo forse dire che sempre, nell'uomo di Vico, esiste la tensione a risalire dal fondo, dal mondo delle ombre, verso la luce e la contemplazione dell'Idea. In un altro passo di *Ingens sylva*, dove Paci si concentra invece sul valore fondamentale dell'immagine come mito e arte, si legge che «il primo momento dell'umano, dello storico, del concreto» coincide con il momento della «implicazione della trascendenza e dell'immanenza nell'immagine»²². Per converso potremmo osservare che, con il venire meno dell'implicazione e del dualismo, vengono meno allora anche la storia e le sue manifestazioni concrete, quelle dell'immagine e delle sue ulteriori configurazioni della politica, del linguaggio, della religione e dell'arte. È dunque nel mondo della penombra che all'uomo tocca vivere: il mondo del verosimile, dove l'occhio può contemplare le immagini senza che l'oscurità, o la luce abbagliante del *verum unum*, lo rendano cieco, anche se il pensiero sembra istintivamente tendere alla risoluzione del verosimile nel vero. Un istinto pericoloso, potenzialmente regressivo, che potrebbe avviare il processo di decadenza della storia, descritto in *Ingens sylva* come un movimento di progressivo svuotamento e riassorbimento dell'orizzonte della trascendenza o, per riprendere le parole dello stesso Enzo Paci, come «dialettica dell'arcano»²³, che per altro nella civiltà occidentale subisce un'impressionante accelerazione e sembra essere giunto a compimento.

«La civilizzazione del mondo, il suo ordinarsi in una società umana – scrive Paci in *Ingens sylva* – sono legati al mito», quindi all'immagine che insieme esprime e nasconde la trascendenza. Nell'immagine mitica si veicola, dunque, anche il senso del limite invalicabile che separa gli uomini dal rivelare l'«arcano» della storia, della politica, della verità filosofica. È per questo che le prime leggi venivano scritte in un linguaggio oracolare, le leggi romane delle XII tavole, affinché la loro origine divina risuonasse incutendo timore nelle prime generazioni dell'umanità gentile, ancora poco evoluta. Accade però che «il corso progressivo della civiltà, il progressi-

21. Ivi, p. 70. Ma si osservi anche la consonanza fra la posizione espressa da Paci e la dignità XLVII: «La mente umana è naturalmente portata a dilettersi dell'uniforme» (G. Vico, *La Scienza Nuova*, cit., p. 196).

22. E. Paci, *Ingens sylva*, cit., p. 146.

23. Ivi, p. 152.

vo razionalizzarsi dell'uomo, il progressivo superare in noi la bestialità, è legato al rivelarsi dell'arcano che è, insieme, il trasformarsi del senso, attraverso l'immagine, in ragione spiegata»²⁴. «Nella società libera e civile la giurisprudenza arcana si fa tutta velata – dice Paci – ma, proprio allora comincia il ricorso, ammesso che la completa rivelazione sia possibile»²⁵, perché le leggi «non comandano più per l'autorità esercitata dal loro segreto, ma diventano per ogni uomo coscienti, coincidono con la conquista della coscienza e della razionalità»²⁶. È la fine della mediazione, dunque il momento in cui si dissolvono le immagini e, con esse, le fedi religiose, l'arte e le ideologie politiche. O, per dir meglio, il momento in cui fede, arte e politica smettono di essere trascendenti rispetto alla realtà, ma diventano immanenti in essa, diventano essi stessi realtà concreta, natura. È la totale affermazione dell'uomo-filosofo sul bestione, ma è anche la fine della storia, o dell'umanità, che avevamo visto fiorire nella tensione dualistica fra il polo dello spirito e quello della natura. Paradossalmente, nella storia il massimo grado di chiarezza e conoscenza prefigurano il ricorso della barbarie e il precipitare nella naturalità. Oppure, ma qui il discorso di Paci diventa autonomo rispetto a quello di Vico, come il precipitare in una nuova naturalità, o in una nuova “naturalizzazione”.

Si colgono chiaramente, qui, i rimandi possibili ai motivi che successivamente avrebbero condotto Enzo Paci ad accogliere le istanze della fenomenologia husserliana, come strumento per il riconoscimento e la messa in liquidazione dei pericolosi processi di «feticizzazione» della realtà e della verità o, per meglio dire, per la messa in causa del dogmatismo dell'“atteggiamento naturale”, in cui il pensiero sembra ricadere di continuo. Ispessimenti del modo di percepire la realtà, che nella civiltà contemporanea diventano dirompenti, e si ripercuotono a cascata sulle forme dell'organizzazione sociale, o sui paradigmi di riferimento delle regole del gioco economico. Ideologie, dunque, che però si impongono come verità definitive, come “svelamento dell'arcano” – potremmo dire riprendendo da *Ingens sylva* – e come tappa conclusiva nel percorso di evoluzione civile dell'umanità. Una condizione pericolosa – svelamento, o rivelazione, come noto, sono uno dei due significati della parola “apocalisse”, mentre l'altro rievoca lo spettro della fine dei tempi. E in effetti per Enzo Paci il rivelarsi dell'arcano produce una condizione che potremmo collocare sotto il segno della fine della storia, che forse non coincide con la fine dei tempi,

24. *Ibidem.*

25. *Ibidem.*

26. Ivi, p. 153.

ma certamente indica che la vita civile si svolge in una atmosfera di sazietà e compiutezza, nella quale non si ammette l'esistenza di futuri alternativi, altri possibili modi di stare al mondo, che stiano davanti all'umanità come strade da percorrere, o da costruire²⁷. Furono questi, come è noto, i motivi che negli anni '60, quelli in cui diventa più intenso il confronto di Paci con l'opera husserliana, ispirano le ben note considerazioni da questi affidate alla prefazione all'edizione italiana della *Crisi delle scienze europee*, sulle potenzialità della fenomenologia come strumento di critica politica dell'esistente.

Non è possibile, adesso, ripercorrere per intero le tappe di quella fase della riflessione di Paci, che si era caratterizzata come tentativo di rintracciare le consonanze fra le istanze critiche della fenomenologia e quelle del marxismo. Si potrebbe però provare a scendere un ulteriore gradino verso le profondità della storia, quelle profondità che mi hanno suggerito l'immagine, spero non impropria, di Paci-speleologo. Non di rado, leggendo Paci, si può registrare l'impressione che questi si ponesse la domanda sulla possibilità di sottrarsi alla dialettica dell'arcano, cioè sulla possibilità di invertire, o almeno controbilanciare la forza che sembra inevitabilmente trascinare il pensiero verso la ricerca della verità assoluta, verso la quiete dell'assoluto, o verso il riassorbimento di ogni arcano elemento di trascendenza all'interno del piano dell'immanenza. Una tensione del pensiero verso la creazione di una immagine della storia tutta umanizzata – una sorta di ipertrofia dello spirito – che si configura come «barbarie della riflessione», dunque come nuova caduta nella naturalità. Per rintracciare le radici di questo automatismo, Paci si rivolge non a caso, agli autori che a Vico, e alla sua propensione per le discese negli abissi del tempo, somigliano maggiormente: Jung, Freud, De Martino, Lévi-Bruhl, Cantoni, esploratori del passato remoto della storia e della psiche umane, cercatori delle regole cui sia il pensiero, sia i processi storici, sono chiamati ad obbedire. In un saggio che compare in *Tempo e relazione* (1954), intitolato *Angoscia dell'Io e relazione*, Paci, che in quel libro tentava un primo bilancio della sua stagione relazionistica, osserva quanto rivelatrice sia la prospettiva adottata da Freud nei saggi in cui si interroga sui motivi della tensione della psiche alla ricapitolazione del passato, alla reiterazione del passato come strumento per la sospensione dello sforzo etico di proiettarsi in avanti, verso l'ignoto. Una tensione inconscia verso il riassorbimento dei contenuti critici e potenzialmente traumatici della psiche, da Paci però consi-

27. Cfr. E. Paci, *Ingens sylva*, cit., p. 156.

derata analoga a quella che si attiva nel pensiero speculativo – soprattutto del pensiero filosofico occidentale – dove si configura come ricerca della «pace dell'identico», o addirittura come «istinto di morte»²⁸. Sono queste le parole, tratte dalla riflessione freudiana, che Paci sceglie per tentare di comprendere i movimenti coattivi che anche nel pensiero filosofico possono attivarsi e che effettivamente si sono attivati (potremmo dire da Platone in poi) sotto forma di tendenza alla ricomposizione dei distinti o degli opposti nella quiete dell'identità o della sostanza:

La psicanalisi denuncia la nostalgia dell'identico e del primordiale. Denuncia nell'uomo una struttura minacciosa, la struttura che si esprime nel complesso di Edipo. L'uomo tende a ritornare all'indistinto dal quale è uscito, tende all'identità con la madre. Questa sua tendenza fa sì che egli si trovi in una drammatica ambivalenza. La nostalgia della madre, il ritorno al primitivo, il ritorno all'indietro, non gli si presenta per quello che realmente è, ma invece, come un procedere in avanti, come un movimento verso un fine che in realtà non è davanti ma dietro di lui. L'uomo vive, ma un istinto che si può veramente dire violento, tende a ricondurlo all'indietro, a distruggere la complessità, il dualismo, la distinzione: ciò che è un aprirsi pericoloso di nuove vie e di ancora nuove vie, rischio, pericolo, ignoto. L'istinto di ritorno è istinto di distruzione.²⁹

È una chiave di lettura attraverso la quale rivivono i problemi già indicati molti anni prima, e sotto forme differenti, nel suo lavoro sul *Parmenide* di Platone, dove Paci ricordava che la sfida posta dal “terribile maestro” costringeva a riconoscere l'elemento di pericolo sotteso alla ricerca del contatto con la dimensione astratta dell'Idea, dunque dell'esperienza totalizzante del rapporto con l'essenza della verità, che può realizzarsi soltanto a patto di annullare la realtà concreta. Il vertice del movimento dialettico, dunque, coincide con la *distruzione* della dialettica, che è sempre dualismo e relazione irrisolvibile, anche se in *Tempo e relazione* – probabilmente per il fatto che i movimenti regressivi del pensiero filosofico si sono convertiti nei movimenti regressivi della stessa storia europea – il ricorso ai concetti della psicoanalisi appare più appropriato e utile per lo studio speleologico dei legami sotterranei fra pensiero filosofico e pulsioni inconse.

La spinta verso le sostanzializzazioni del problema dell'essere, dunque, in Paci si configura come una sorta di riflesso nervoso del pensiero, che getta

28. Cfr. E. Paci, *Angoscia dell'Io e relazione*, in Id., *Tempo e relazione*, il Saggiatore, Milano 1965, pp. 62-73.

29. Ivi, pp. 63-64.

radici nelle abissali profondità della storia evolutiva dell'uomo, nella sua psiche inconscia, in un luogo che forse non è neanche più possibile rintracciare attraverso lo scandaglio della ricerca storica, perché tocchiamo qui il piano della vita pulsionale, dove mente e corpo, o spirito e natura – ammesso che sia concesso esprimersi con queste semplificazioni – si confondono e si tengono uniti: non si fa fatica a riconoscere, qui, una prima chiave interpretativa del problema husserliano della *Lebenswelt*, che infatti di lì a poco avrebbe acquisito la sua centralità nel percorso di Paci. La ricerca verso le profondità, per ritrovare le sorgenti della “vita del pensiero”, sembra infine toccare un limite inquietante, gli automatismi biologici che regolano il pensiero, di cui la dialettica dell'arcano, credo di poter dire, non è che un riflesso superficiale. È molto difficile, allora, immaginare la possibilità di sottrarsi a questa rigorosa meccanica del pensiero, che produce tanto la fioritura, quanto la decadenza delle “nazioni”, a meno che non si riponga fiducia nella possibilità che attraverso la filosofia, si riesca a plasmare una nuova umanità, dotata di una nuova natura. Un compito lungo, forse infinito, perché si svolge sulla dimensione cosmica dei tempi evolutivi della specie e costringe a sollevare lo sguardo dalle sterminate antichità del passato da cui proveniamo, alle non meno sconcertanti profondità del futuro remoto.

Abstract

Il contributo intende concentrarsi sul problema, in parte trascurato dalla critica, dell'interesse "speleologico" di Enzo Paci per la definizione delle regole dello sviluppo della storia umana. Nella prima parte si analizzano le opere in cui Paci si concentra sui movimenti regressivi della storia contemporanea. Nella seconda parte si considerano i motivi di carattere teoretico della sua attenzione per il problema della storia. L'obiettivo del saggio è di tentare un inquadramento del concetto di "dialettica dell'arcano", attraverso il quale Paci sembra voler istituire un parallelismo problematico fra processo di umanizzazione della storia e processo di decadenza della civiltà.

This contribution focuses on a problem partly overlooked by scholarship: Enzo Paci's "speleological" interest in defining the rules governing the development of human history. The first part analyzes the works in which Paci examines the regressive movements of contemporary history. The second part considers the theoretical motives underlying his attention to the problem of history. The aim of the essay is to propose a framework for the concept of the "dialectic of the arcane", through which Paci appears to establish a problematic parallel between the process of the humanization of history and the process of the decline of civilization.

L'antinomia del puro sentire
L'arcisenso e la carne del mondo tra
Aldo Masullo e Maurice Merleau-Ponty

Nazareno Pastorino

1. *La struttura e la differenza eiettiva danzano insieme?*

Nel panorama filosofico contemporaneo avanza con crescente forza l'urgenza di ripensare la decisività del senso e dell'esperienza a partire dalla condizione incarnata, cui è irrimediabilmente legata la soggettività¹. Non si rende assolutamente più procrastinabile, cioè, l'abbattimento di ogni astratta dicotomia tra l'esperienza e il suo orizzonte apriori. Tra questi due elementi deve altresì esistere una relazione reciproca la quale, proprio in base alla loro evidente diversità, permetta il palesarsi di una necessaria commensurabilità. Proprio la diversità strutturale tra *possibilitante* e *possibilitato* rende legittima la loro decisiva relazione. Ed anzi il rapporto stesso si specifica e intreccia secondo un'interdipendenza inversa e diretta: al crescere della differenza decresce la distanza che di fatto segnerebbe il perimetro netto di un'impossibilità relazionale. Da ciò ne consegue anche l'eliminazione sempre più decisa di ogni prospettiva gerarchica o subalterna che affermi, ingiustamente, una radicale asimmetria tra i due elementi anche nei termini di valore e funzione.

1. Sarebbe veramente impossibile riportare tutti gli studi circa questo tema. Qui mi limito a riportare solo alcuni studi tra i più significativi: E. Alloa, *La chair comme diacritique incarné*, in «Chiasmi International», n. 11, 2009, pp. 249-262; B. Renaud, *Le corps et la chair dans la troisième partie de L'Être et le Néant*, in J.-M. Mouillie (a cura di), *Sartre et la phénoménologie*, ENS Éditions, Fontenay-aux-Roses 2000, pp. 279-296; B. Rudolf, *Le sujet dans la nature. Réflexions sur la phénoménologie de la perception chez Merleau-Ponty*, in M. Richir - E. Tassin (a cura di), *Merleau-Ponty. Phénoménologie et expériences*, Milon, Grenoble 1992, pp. 57-77; M. Carbone, *Carne. Per la storia di un fraintendimento*, in M. Carbone - D.M. Levin, *La carne e la voce. In dialogo tra estetica ed etica*, Mimesis, Milano 2003, pp. 11-66.

Dietro la coltre spinosa di un evidente ossimoro si nasconde, altresì, o un beffardo abbaglio o il più fruttuoso ed aureo dei guadagni: “scovare” la condizione pre-riflessiva e al contempo relazionale dell’esperienza. Si tratta, cioè, di pensare l’impossibile: l’assoluto originario come assolutamente *in relazione*. Non si tratta di inquadrare i termini di questa ricerca secondo nuove e potenti *kenotizzazioni* che ribadiscano, sotto il versante esistenziale o teologico, la forza e al contempo la caducità derivanti della mera situazione. Non si tratta di raccogliersi intorno allo svotamento per incontrare l’esperienza, al contrario, l’obiettivo è di raccogliere l’esperienza al fine d’incontrare il pieno senso patico di cui ogni *kenosi*, seriamente intesa, dovrebbe essere eminente espressione.

Sin da *Struttura Soggetto Prassi*, Masullo si confronta con l’antinomia essenziale che riguarda la natura del vissuto: per un verso, l’unicità dell’accadere pienamente avvertito dal soggetto rivela un cuore apriori in quanto irriflesso che «non può essere concepito parte a parte e deve essere pensato d’un colpo come essenza indecomponibile»², per l’altro, la stessa fenomenologia, fondata su un metodo rigoroso d’indagine «non può procedere se non attraverso l’analisi delle esperienze concrete, degli *Erlebnisse*, i quali soltanto, nella determinazione del loro contenuto fattuale, e si dica pure empirico, costituiscono la realtà»³. Se per un verso l’accadere si manifesta come irruzione del repentino, inteso come sentire che, nell’istante in cui s’imprime sulla pelle, aggredisce i nervi senza preavviso, dall’altro, proprio tale irruzione assorbe il vivere, lo distende nella durata del pensiero, facendolo “passare attraverso”⁴.

Il paradosso è radicale: per cogliere l’unicità pulsante dell’accadere occorre, in qualche modo, accedere ad un apriori che respinge l’attraversamento mediato e riflessivo, preferendo il lampo irripetibile; tuttavia, proprio quel bagliore inafferrabile ha valore soltanto se, al contempo, nega la propria natura immediata. È proprio il repentino, il lampo immediato che, in piena contraddizione con la propria identità e definizione scava, incide, e lacera, rimettendo in gioco il valore dell’esperienza e della mediazione. Tale tensione appare interna ed ineliminabile: se da un lato occorre salvare l’irriducibilità dell’evento, dall’altro fa capolino anche l’esigenza di distillare una verità oltre il suo stesso apparire senza ragione. Insomma, dietro

2. A. Masullo, *Struttura soggetto prassi*, ESI, Napoli 1994, p. 144.

3. *Ibidem*.

4. Masullo spiega il senso di questo “passare attraverso” legandolo e, al contempo, slegandolo dalla nozione di “esperienza”. Cfr. A. Masullo, *Il tempo e la grazia*, Donzelli, Roma 1995, p. 11.

la classica antinomia di immediatezza e mediazione, apriori ed esperienza si nasconde la possibilità di un arricchimento che squarci l'orizzonte della differenza proprio per mantenerla viva e confermarla: la ferita che l'accadere genera è preziosa proprio perché intervenendo modifica; è l'atto del consumarsi che genera il senso. Pur tuttavia, il valore del taglio inatteso, si conferma proprio in quanto è rottura in un apriori strutturalmente stabile. Dal canto suo l'irriflesso acquisisce valore in quanto richiama il proprio contrario, la riflessione. Essa è una necessità invisibile proprio dell'apparire dell'irriflesso. Anche in questo caso, dunque, l'indissolubile e critico intreccio tra fenomeno e sua condizione apriori si ripresenta: il fenomeno «è l'essere stesso di chi vive la manifestazione, sicché radicalmente *a priori* è ciò che si manifesta, in quanto è originario, il suo essere non precedendo per nulla il suo apparire»⁵. In altri termini: l'apriori è tale in quanto s'attesta come condizione di possibilità di ogni manifestazione ma la propria validità è possibile solo se è validato dal fenomeno che esso stesso sorregge come effettivamente vissuto, nella sua interezza e dunque, non depauperato della necessaria preminenza dell'effettivo apparire⁶. Si tratta, come nota lo stesso Masullo, del «paradosso costituzionale della fenomenologia»: il fenomeno nel suo apparire cerca fondazione da un apriori fondante se e solo se quest'ultimo lascia la possibilità al fondato di validarsi, apparendo, nei termini della pura esperibilità dell'accadere. La logica dell'indagine fenomenologica si avviluppa necessariamente in un circolo uncinato e apparentemente indissolubile. La ricerca delle essenze richiede imprescindibilmente che l'elemento apriori, su cui dovrebbe fondarsi la genuinità formale dell'analisi trascendentale, venga emendato dall'aposteriorità multiforme dell'esperienza vissuta e del fatto empirico. Tuttavia, tale operazione sembra inevitabilmente compromettere il fulcro centrale dell'indagine poiché: «il fatto vissuto è la matrice di ogni necessità essenziale. Il fatto è la condizione della comprensione dell'essenza; non si giunge all'idea se non si muove dal fatto, perché il fatto stesso, in quanto vissuto è comprensione»⁷. Questa prospettiva sottolinea l'intrinseca interconnessione tra il dato empirico e la possibilità di cogliere l'essenza. L'essenza che la fenomenologia mira a disvelare, non può essere compresa se non attraverso il vissuto che rappresenta la condizione *sine qua non* della

5. A. Masullo, *Struttura soggetto prassi*, ESI, Napoli 1994, p. 132.

6. Masullo non esita a dare vita ad un'ipotesi radicale: «La novità della domanda che qui si pone è se l'*apriori* non sia addirittura l'*empirico* stesso, nella sua fattualità, senza residui: invero l'unico empirico autenticamente tale, l'assoluto *fenomeno*, l'*Erlebnis*» (ivi, p. 135).

7. Ivi, p. 147.

comprensione essenziale. Di conseguenza, l'analisi trascendentale, nel tentativo di astrarsi dall'aposteriorità multiforme dell'esperienza, finisce per compromettere la propria genuinità formale. Paradossalmente: chiunque voglia davvero isolare l'apriori deve inevitabilmente partire dal vissuto concreto poiché è proprio in esso che le strutture essenziali manifestano la propria validità. Si palesa in modo, inevitabile dunque, l'aporetico ma necessario rimando tra il fatto vissuto e sua essenza ideale⁸; si materializza di fatto un circolo uncinato in quanto la pura *vissutezza*⁹ e l'apriori sembrano ledersi reciprocamente: l'una, respingendo ogni idealità non fa altro che concepire la propria bruciante unità come unità eccessivamente paradigmatica ed ipostatizzata, l'altra, finisce per chiedere validazione a ciò che dovrebbe fondare! Ne segue che la vera sfida non consiste in un vano tentativo di sutura fra due lembi irriducibilmente scissi, quasi si trattasse di ricomporre un tessuto strappato del senso: tale ricomposizione dovrebbe avvenire, proprio per complicare qualcosa già di per sé intricato, anche nell'individuazione di un'intercapedine segreta, un varco sotterraneo, inesperto, in cui il circuito fra vissuto ed essenza possa venire oltrepassato e riassorbito in una dimensione rigenerata semanticamente. Il problema è che tale dimensione, per conservare la propria efficacia, non può darsi come un "terzo" termine esterno alle due polarità in gioco, essa ha l'obbligo di palesarsi come fondo inesprimibile che *eccede* entrambi e insieme li custodisce. Ciò che precede non dovrebbe mai separarsi da ciò che effettivamente eccede e il fondante dovrebbe cadere nella genuina paradosalità di non porsi mai.

È precisamente in tale orizzonte che propongo di collocare l'incontro, inatteso e fecondo, tra due pensieri che a prima vista sembrano appartenere a tradizioni e prospettive lontane: da un lato, quello di Merleau-Ponty, con specifico riferimento alla carne del mondo e al chiasma¹⁰, dove il sensibile

8. Rita Melillo sembra ben centrare la questione affermando che «[l'ideale] è la capacità dell'uomo di trascendersi e di migliorare. Se questo ideale, però, imbriglia la nostra azione, addirittura frapponendo fra noi e l'azione una barricata, allora è necessario usare ogni mezzo in nostro possesso per riaprire il dialogo con la realtà esterna» (R. Melillo, *La filosofia come amore*, in G. Cantillo - F.C. Papparo [a cura di], *Genealogia dell'umano. Saggi in onore di Aldo Masullo*, 2 voll., Guida, Napoli 2000, vol. II, pp. 701-711: p. 702).

9. Non bisogna confondere la "vissutezza" con il "vissuto". Lo stesso Masullo lo specifica chiaramente: «[intendo per] *nuda vissutezza*, l'irriducibile radice *fattuale* di qualsiasi «vissuto». Essa è ciò che si colloca: «al di qua di ogni ordine epistemico, o comunque logico-linguistico, esib[endo] esemplarmente il "vissuto" come tale» (A. Masullo, *Il tempo e la grazia* cit., p. 37).

10. M. Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, Gallimard, Paris 1964, p. 312; tr. it. di A. Bonomi, *Il visibile e l'invisibile*, a cura di M. Carbone, Bompiani, Milano 2007, p. 277:

si rivela come il tessuto originario che precede e sostiene ogni opposizione di soggetto e oggetto; dall'altro, quello di Masullo, con specifico riferimento all'Arcisenso. Proprio in questo accostamento, che non vuole appiattare le differenze ma metterne in luce la segreta consonanza, può emergere con maggiore chiarezza quella regione eccedente in cui l'evento e l'essenza, il vissuto e l'a priori, cessano di apparire nemici irriducibili per rivelarsi come volti differenti di un medesimo enigma: quello dell'esperienza originaria. Quando Masullo tratta dell'Arcisenso non si riferisce affatto ad un iper-coscienziosità infallibile: l'Arcisenso è piuttosto «il Sentir-si [che] non è né “prima” né “dopo” questo o quel sentire, ma è sempre di ogni sentire la condizione originaria»¹¹. Proprio questa condizione originaria dà capo alla soggettività che è appercepirsi come coscienza viva, soggetta alla temporalità. Tale appercezione vive in una tanto bruciante quanto ineludibile contraddizione tra il «proprio trovarsi ad essere, sentito come assolutamente infondato eppure unico assolutamente certo». Insomma, l'Arcisenso è quel «fenomeno in cui si vivono assoluta certezza e assoluta infondatezza – l'esser-ci, l'esistere. Insieme si sentono la nostra gratuità e il nostro “essere incatenati”»¹².

Ritorna sotto un'altra veste l'intreccio tra apriori ed esperienza vissuta. L'Arcisenso accompagna ogni accadere, poiché non potrebbe assolutamente esserci certezza di alcun evento se esso non si affermasse come un sentire che accade a quel soggetto che, apriori e di per sé, s'avverte, s'esperisce come puro trovarsi ad essere. Tuttavia – ed ecco che si rinnova l'aporia – per converso, non può germogliare alcuna capacità di sentir-si se l'esperienza dell'esserci non *avviene*, cresce e si sviluppa nell'aperto e nell'imponderabile ferita alla quale l'esistenza e il tempo, naturalmente, espongono il soggetto. L'e-sistere, come nota prontamente il filosofo napoletano: «segnalabile con trattino che scinde/lega», è proprio l'ineliminabile tensione umana verso «la stabile identità» e «l'assillo della martellante differenza eiettiva»¹³. L'identità espressa dal *sistere* viene controbattuta dall'*e* che indica la drammatica esigenza della coscienza e della soggettività di esondare i confini della stabilità e della stessa identità. Insomma, l'identità è la contraddizione originaria, tutta affettivamente patita, tutta riversata

«Il chiasma, la reversibilità, è l'idea che ogni percezione è sottesa da una contro-percezione [...], è atto a due facce, Non si sa più chi parla e chi ascolta. Circolarità parlare-ascoltare, vedere-essere visto, percepire-essere percepito (grazie ad essa ci pare che la percezione si faccia nelle *cose stesse*) – Attività = passività».

11. A. Masullo, *L'Arcisenso. Dialettica della solitudine*, Quodlibet, Macerata 2018, p. 11.

12. Ivi, p. 12.

13. Ivi, p. 17.

nella tragicità dell’Arcisenso. Il destino a cui fa riferimento Masullo è radicalmente diverso ad esempio da quello concepito da Emanuele Severino¹⁴: esso non indica uno stare della coscienza, fuori da ogni incertezza e tribolazione, non indica uno stare che nega e allontana per sempre ed immancabilmente l’efficacia significativa della contraddizione dalla storia del vivente, nel pensiero di Masullo *stare* (e dunque anche la sua affermazione più piena e innegabile, il de-stino) indica la naturale e strutturale contraddizione che il tempo impone sul vivente. “Destino” è per Masullo essere «assoggettati, sottoposti, vincolati al nostro essere esposti a colpi»¹⁵. Il vivere, secondo Masullo, non è mai mera presenza, piuttosto s’attesta come un atto costante di resistenza, opposizione e ribellione. Tuttavia – e qui si presenta tutta l’affascinante prospettiva del pensiero masulliano – ciò che appare come *nemico* del vivente, la minaccia puntuta che scava attimo dopo attimo il solco ove va lentamente ad attecchire prima il dolore e poi la morte – si rivela, nondimeno, come condizione necessaria della stessa naturale conferma del vivere. In tale prospettiva, l’Arcisenso trova la propria espressione più autentica nella contraddizione che il dolore incarna. Esso rappresenta il punto più temibile per il sé, poiché lo espone alla minaccia radicale della dissoluzione. Eppure, «senza il dolore che l’infallibile arciere del tempo infligge, non emergerebbe il sé come bersaglio di questa offesa». L’enigma si complica se si rovescia la logica: «se il sé non emergesse il colpo del tempo cadrebbe nel vuoto o riuscirebbe frustrato»¹⁶. Si manifesta dunque una *logica dell’originario sentire* – la logica dell’Arcisenso – che non respinge ma cerca di sostare sull’equilibrio precario della contraddizione prodotta dal desiderio e dalla volontà costante e ineliminabile di non volerlo mai estinguere del tutto. Non si tratta di un orizzonte dialetticamente superabile, bensì di un’irriducibile tensione che dipinge i tratti peculiari ed aporetici dell’*e-sistenza*: essa è costantemente scissa tra la stabilità testimoniata del proprio *-sistere* e la testarda esigenza di opporsi fino al rischio della sua negazione¹⁷.

14. Il termine “destino”, utilizzato da Severino, si può anche collegare a quello di “sorte” ma ha ben più profonda pregnanza semantica: “de-stino” richiama la nozione di “stare”, “stare più intensamente”, ossia essere fermamente sempre in relazione al fondamento. Per un doveroso approfondimento sul tema cfr. E. Severino, *L’intima mano. Europa, filosofia, cristianesimo e destino*, Adelphi, Milano 2010.

15. A. Masullo, *L’Arcisenso*, cit., p. 12.

16. Ivi, p. 14.

17. Mariapaola Fimiani descrive in maniera precisa e decisiva il rapporto che esiste tra struttura e soggettività, indicando la necessaria saldatura tra queste due dimensioni solo apparentemente respingentesi, mettendo anche in luce la naturale ambivalenza del patico.

L'Arcisenso mette così in luce il fondo precategoriale e preriflessivo dell'umano, il suo carattere irrimediabilmente *patico*: un sentire che, pur appartenendo tragicamente a tutti, resta inattingibile nella sua comunicabilità. Il paradosso è radicale, in quanto il carattere peculiare e contraddittorio l'universalità dell'Arcisenso combacia perfettamente con la propria completa indivisibilità¹⁸.

2. *L'intimità distante. Il paradosso interno all'Arcisenso e alla carne del mondo*

Nella prima parte del corso *Les sciences de l'homme e la phénoménologie*, tenuto alla Sorbona nel 1951-52, Merleau-Ponty svela con grande chiarezza quello che è, secondo lui, il compito primario della riflessione fenomenologica: ritrovare un *logos* già incorporato¹⁹. Il compito della fenomenologia non è affatto, dunque, quello di eliminare qualsiasi ragione apriori che si ponga come alternativa al mondo dell'esperienza: al contrario l'obiettivo è rintracciare un *logos* che sia incastrato nei profondi lineamenti del mondo. In questo senso, la chiave aurata della ragione deve essere "incorporata", valida per ciò che *appare*, in quanto chiusa nelle maglie carnali e vitali della realtà. Una filosofia che, tramite la pura astrazione,

L'autrice lega il senso dell'ambivalenza e dell'oscillazione che caratterizza la vita al primordiale, ineliminabile, rapporto tra organismo e ambiente: «Il rapporto organismo-ambiente non è, infatti, un rapporto sdoppiato nella linea e nel circolo, nella linea del determinismo naturale e nel circolo dell'atto motorio del vivente (l'organismo si muove sentendo e il senso vissuto si oggettiva nella percezione; sicché l'organismo nasconde il movimento che lascia apparire l'oggetto percepito, è il circolo in atto di *movimento-percezione*). Questo rapporto, il concreto *fatto* della struttura in atto del vivente, è [...] graficamente rappresentabile come due anelli saldati in un punto, come il *doppio circolo della vita*: al circolo movimento-percezione si intreccia un più largo circolo, che unisce, appunto in cerchio, l'organismo [...] e l'ambiente. L'atto di vita è certamente un *patire*, perché vive una *situazione*, perché vive un processo in corso e la sua spinta destabilizzante, ma è anche un' "attualità che resiste"» (M. Fimiani, *Il patico e la potenza della dimora*, in G. Cantillo - F.C. Papparo [a cura di], *Genealogia dell'umano*, cit., vol. I, pp. 47-70: p. 52).

18. Su questo tema si consideri quanto affermato da Carlo De Rita. L'autore mostra come il rapporto apparentemente paradossale tra la natura solipsistica del sentire e il profondo senso dell'intersoggettività si costituisca proprio mantenendo inconciliabili entrambi i poli, in quanto costitutivamente "immuni" rispetto qualsiasi processo di mediazione dialettica (C. De Rita, *Intranea communitas*, in G. Cantillo - D. Giugliano [a cura di], *Theatrum mentis. Saggi sul pensiero di Aldo Masullo*, Mursia, Milano 2014, pp. 115-120).

19. Cfr. M. Merleau-Ponty, *Les sciences de l'homme e la phénoménologie*, in Id., *Merleau-Ponty à la Sorbonne. Résumé de cours. 1949-1952*, Cynara, Paris 1988, pp. 397-464; successivamente ripreso in Id., *Parcours deux. 1951-1961*, Verdier, Lagrasse 2000, pp. 49-128.

voglia raggiungere una verità innegabile, ignorando la vividezza vincolante dell'esperienza finisce, paradossalmente, per promuovere un allontanamento progressivo ed inesorabile dall'evidenza percettiva che, dal fondo delle cose, tenta costantemente di venire ad espressione. Nel tentativo di liberare la riflessione dall'incomprensibile immediatezza dell'irriflesso – quello che più volte Masullo indica come il “repentino” – si finisce per mostrare l'inaderenza dei concetti al pulsare dell'accadere fenomenico. «Quella che sembra la più chiara delle verità»²⁰, viene risucchiata nel regno oscuro dell'indecisione.

Masullo e Merleau-Ponty, pur con termini ed orizzonti teorici differenti, pensano entrambi che nessun apriori possa valere se non in sé stesso strutturalmente capace di accogliere la bruciante e irriducibile vividezza dell'esperienza che liberamente s'impone.

È la realtà meramente viva e patica a confermare la validità all'orizzonte teorico e non viceversa. Per questo il filosofo campano condividerebbe in pieno il presupposto sul quale s'innesta tutta la ricerca fenomenologica per Merleau-Ponty:

Il segreto del mondo deve essere necessariamente contenuto nel mio contatto con esso. Di tutto ciò che io vivo, in quanto lo vivo, io ho presso di me il senso, altrimenti non lo vivrei, e non posso cercare nessuna luce concernente il mondo se non interrogandolo, esplicitando la mia frequentazione del mondo comprendendola dell'interno.²¹

Io, detto altrimenti, ho accesso diretto al mondo tramite la percezione e il mio contatto con esso non può avere una natura contingente, estranea al senso che appartiene strettamente al percepire. Il contatto con le cose deve essere necessariamente intrecciato al *segreto* che le cose stesse custodiscono e che sono pronte costantemente a rivelare. In quanto soggetto che percepisce, io vivo direttamente la cosa e il suo senso, io sono drammaticamente gettato in essa, e quest'ultima, di contro, mi è da sempre, vivamente offerta con una tale immediatezza e “invadenza” che si confonde con il mio sentirmi esistere. Adirittura, Merleau-Ponty arriva ad affermare che, se così non fosse – se questo mio appercepirmi non fosse naturalmente costituito per incastrarsi alle maglie del senso stesso delle cose – non sarebbe ciò che è, non riuscirebbe altresì a sentire ciò che sente e, più radicalmente, *di colpo*, svanirebbe. «Il visibile attorno a noi sembra riposare in se stesso.

20. M. Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, cit., p. 18; tr. it. cit., p. 31.

21. Ivi, p. 52; tr. it. cit., p. 57.

È come se la nostra visione si formasse nel suo cuore, o come se fra noi e il visibile ci fosse una relazione altrettanto stretta che quella tra il mare e la spiaggia»²². Sembra una vera e propria promessa di stabilità: la realtà si genera nel cuore del vedere e questo sembra rassicurarci: «Lo sguardo avvolge, palpa, sposa le cose visibili. Come se si trovasse con esse in un rapporto di armonia prestabilita»²³. Il pensiero di Merleau-Ponty s'addentra così in una dialettica della percezione che trascende la semplice opposizione tra il soggetto senziente e l'oggetto percepito. Come l'autore stesso suggerisce: «noi vediamo le cose stesse, nel loro luogo, là dove esse sono, secondo il loro essere»²⁴, sottolineando una prossimità immediata, una comunione quasi ininterrotta tra il nostro sguardo e il mondo.

Eppure, questa vicinanza non esaurisce l'esperienza. Merleau-Ponty introduce una complicazione cruciale poiché: «al contempo ne siamo allontanati da tutto lo spessore dello sguardo e del corpo»²⁵. Questa distanza, lungi dall'essere un ostacolo, si rivela elemento costitutivo della nostra relazione con il reale. L'apparente aporia risiede in una natura bifronte del senso: da un lato, l'atto percettivo sembra fluire nel mondo senza resistenza, quasi in virtù di una co-appartenenza; dall'altro, lo spessore del mondo e del corpo stesso si frappongono, impedendo una fusione immediata. La soluzione a questa "fastidiosa contrapposizione" si trova in un profondo cambio di prospettiva. La distanza non è l'antitesi della vicinanza, ma, al contrario, il loro stesso mezzo di comunicazione. È proprio attraverso questo scarto che la prossimità si rende possibile e significativa. La percezione, in quest'ottica, non è un semplice atto di ricezione, ma un'intricata mediazione che si compie nell'intercapedine tra il nostro corpo vissuto e la carnalità del mondo. «Lo spessore della carne – afferma Merleau-Ponty – tra il vedente e la cosa è costitutivo della visibilità propria della cosa come della corporeità propria del vedente; non è un ostacolo che si interponga fra essi ma il loro mezzo di comunicazione. È per la stessa ragione che io sono nel cuore del visibile e che ne sono lontano»²⁶. Questo spessore è la misura invisibile, silenziosa ma "invadente" di un'alterità che non si lascia mai del tutto colmare, il limite che trattiene percepito e percepente dall'annullarsi l'uno nell'altro, custodendo così il segreto stesso della loro appartenenza. Non vi è, dunque, una fusione trasparente, ma una

22. Ivi, p. 171; tr. it. cit., p. 147.

23. Ivi, p. 173; tr. it. cit., p. 149.

24. Ivi, p. 176; tr. it. cit., p. 150.

25. *Ibidem*.

26. *Ibidem*.

reversibilità che si compie soltanto nella distanza: è il vuoto che separa a rendere possibile l'incontro, è la differenza che preserva il dialogo. Così, il senso non nasce dall'eliminazione di ciò che divide, ma dalla sua accoglienza: nell'infrangibile differenza, i differenti *comunicano*; e proprio nel loro tacere reciproco, si aprono a una parola più originaria che scaturisce dal silenzio stesso della carne che, insieme, li unisce e li distingue.

Per Masullo, l'Arcisenso ha tratti molto simili: esso dischiude l'orizzonte dell'assoluto sentire, di quella dimensione patica dalla quale nulla del tempo (e *dal* tempo) può sfuggire senza farsi vibrazione vissuta. Ciò avviene, paradossalmente, se e solo se questo assoluto sentire si mostra anche come predisposizione all'insanabile distanza dell'incomunicabilità dei vissuti stessi. Infatti, se per un verso «l'Arcisenso è [...] condizione necessaria, affinché qualsiasi emozione o sensazione sia “fenomeno”, coscienza vissuta»²⁷, per l'altro, l'individuo umano, proprio nello sperimentare la potenza e la forza di quel Sentir-si che accompagna ogni accadere capace di incastonarsi come valore non contingente nella storia personale, nel riscoprirlo come intrinsecamente condizionato dalla relazione con gli altri, «scopre anche il dolore della sua insuperabile solitudine»²⁸.

Nella concezione patica dell'Arcisenso delineata da Masullo, si profila così una dialettica interna al fenomeno stesso del sentire, paragonabile a quella che Merleau-Ponty riconosce nel rapporto tra soggetto e mondo. L'estrema prossimità che tratteggia i contorni della carne del mondo – luogo in cui visibile e invisibile, percepito e percipiente, si sfiorano quasi come in una tessitura segreta – trova al contempo il proprio annullamento: quella relazionalità infinita e perenne che si istituisce tra soggetto e mondo, tra sé e altro, porta in sé il contrassegno della relazione e insieme della vicina lontananza che la caratterizza, generando la soglia ambigua e lacerante tra la presenza e della distanza. «L'Arcisenso è impenetrabile, ma penetra di sé ogni esperienza. Esso contrasta l'intersoggettività, la relazione di ogni singolo con gli altri, e tuttavia è condizione necessaria della sua possibilità»²⁹. In queste parole, così taglienti e definitive, Masullo inchioda il pensiero all'aporia che sostiene l'esistenza: tra solitudine e intersoggettività non v'è conciliazione definitiva, ma un circolo di coimplicazione che può vivere solo nella sua tensione, solo se l'antinomia non si scioglie, ma, anzi, si rinnova incessantemente.

27. A. Masullo, *L'Arcisenso*, cit., p. 27.

28. *Ibidem*.

29. *Ivi*, p. 31.

Così anche la solitudine, nel suo tratto più radicale, rivela la natura più profonda e rivelativa del senso. «Punto di partenza e punto di arrivo è sempre la relazione»³⁰ – afferma Masullo – ma questa relazione non nasce da una comunanza immediata, bensì dal cuore stesso della scissione. È nella «patita coscienza della solitudine, della propria separata differenza e unicità, cioè dell'irriducibile esclusività del proprio punto di vista»³¹ che si apre l'accesso alla relazione.

Ecco l'insormontabile paradosso: ciò che appare come estrema lontananza dall'altro, come barriera invalicabile e dolore insuperabile, è proprio la condizione che rende possibile l'altrui presenza, la pluralità degli individui, l'esistenza stessa del legame sociale. La solitudine, lungi dall'essere negazione della relazione, ne è la matrice segreta: è solo nell'abisso della propria unicità irriducibile che l'uomo si apre, ferito e vulnerabile, al mondo degli altri. Ciò che appare ancora più interessante è che in questo legame ossimorico che viene a stabilirsi tra le coppie lontananza/condivisione e solitudine/relazione non agisce nessuna forza dialettica e dirimente della negazione. Non c'è spazio per una negazione che purifica, conserva e costruisce: «l'unità con l'altro resta quindi *di fatto* irrealizzabile»³². In altre parole, nessun movimento tipico della negazione dialettica può estinguere la contraddizione e di conseguenza l'ineliminabile distanza che c'è (e che permane) «tra l'instinguibile desiderio di relazione dell'io e il carcere a vita della solitudine nel corporeo sé, tra l'Intersoggettività e paticità»³³. Per Masullo nella contraddizione insoluta e ben lungi da qualsiasi conciliazione: «vivono tutte le passioni degli uomini, le vitali e le mortali»³⁴.

L'Arcisenso indica la costante destabilizzazione patita, il dramma della frattura improvvisa in un orizzonte di assoluta continuità tra soggetto e mondo. Per Merleau-Ponty, invece, la prospettiva è differente: «corpo-cose, penetrazione a distanza dei sensibili da parte del mio corpo»³⁵. Vi è, cioè, una relazionalità così stretta tra me e il mondo che «le cose [si mostrano] come ciò che manca al mio corpo per chiudere il suo circuito»³⁶.

A primo impatto, in Merleau-Ponty il richiamo alla relazione non incontra alcuna impossibilità né verso gli altri né verso il mondo: come tocco

30. *Ibidem.*

31. *Ibidem.*

32. Ivi, p. 29.

33. *Ibidem.*

34. *Ibidem.*

35. M. Merleau-Ponty, *La nature. Notes. Cours du Collège de France*, Seuil, Paris 1996, p. 286; tr. it., *La natura. Lezioni al Collège de France 1956-1960*, Cortina, Milano 1996, p. 318.

36. *Ibidem.*

la mia mano che tocca, così percepisco gli altri che percepiscono. Ogni cosa appare affidata alla relazionalità, la quale garantisce la reversibilità dei vissuti e delle esperienze. Il profondo sentire – e ancor più il sentirsi sentire, ciò che Masullo chiama “Arcisenso” – si custodisce allora come irripetibile, mai franto e ininterrotto, specchiandosi nell’ultimo rimando destinale, che la “carne del mondo” rappresenta.

Si vede, si tocca. Sento che la mano che tocco potrebbe toccare la mano che tocca [...] Così, la massa del mio corpo ha un “interno” che corrisponde alla sua applicazione a se stesso. Attraverso questa applicazione il corpo non ha soltanto degli stati affettivi chiusi in se stessi, ma dei correlati – sensibili e mondo. La carne (il toccante toccato, il corpo animato) come visibilità dell’invisibile.³⁷

Come per Masullo, anche in Merleau-Ponty vi è una continua “presenza” e “visibilità” di ciò che non appare. L’Arcisenso è l’auto-affezione che penetra ogni cosa, pur restando impenetrabile e indefinibile. La carne del mondo, a sua volta, ritrova sempre i suoi correlati oggettivi, la proiezione visibile al di fuori della sua invisibilità difesa e nascosta, invitando ogni interiorità – ogni stato affettivo e di coscienza – a non ridursi a spettro chiuso in se stesso.

Nelle lezioni raccolte in *La natura (Collège de France, 1956-1960)*, Merleau-Ponty mostra come l’appercepirsi, ossia il sentirsi sentire, si fonda su uno schema fisso di continuità e di reversibilità: un ponte necessario tra soggetto incarnato e carne del mondo. Tale schema non solo rivela «una sorta di identità tra toccato e toccante»³⁸ – tra la mano che tocca e quella toccata – ma implica anche la possibilità che tale reversibilità venga meno in ogni istante.

L’Arcisenso masulliano, in continuità con questa dimensione aporetica della percezione, si esprime pienamente ora nel gesto di sutura che tenta di ricomporre la relazione soggetto-oggetto, ora nella sua inevitabile lacerazione. È lo stesso Merleau-Ponty a ribadirlo:

C’è in effetti una sorta di identità tra il toccante e il toccato, per il fatto che la mano che tocca trova nell’altra una sua simile, sente cioè che quest’ultima potrebbe diventare a sua volta una mano attiva e che essa stessa potrebbe diventare passiva. Potrebbe: non si tratta di qualcosa di assolutamente verificabile, poiché nel momento in cui la mano toccata si fa toccante, smet-

37. *Ibidem.*

38. Ivi, p. 285; tr. it. cit., p. 323.

te di essere toccata, la reciprocità vien meno nel momento stesso in cui sta per nascere.³⁹

Questa aporia consente a Merleau-Ponty di pensare la natura prismatica del rapporto percettivo: una dinamica d'intermittenza e continuità tra percepito e percipiente. La reversibilità non si spezza, ma attraverso il disintreccio momentaneo delle funzioni ribadisce se stessa: ciò che pare negato – la continuità – viene confermato proprio nel suo apparente spezzarsi. La possibilità della reversibilità, comprendendo in essa il suo naturale momentaneo spezzarsi senza mai dissolversi, lungi dall'essere irrilevante, si rivela essenziale al senso e al valore dell'esperienza.

3. "Relazione di assoluti" e origine del dolore. Il grido delle solitudini

«L'umano proviene da un *corporal sentire* che matura e si autonomizza nel *senso di sé*, nel sentir-si, nella strutturale paticità dell'uomo naturale»⁴⁰. Masullo, con queste parole, inchioda la natura umana al suo fondamento, decisamente obliato o respinto. L'uomo è innanzitutto un essere patico. Quest'ultimo soffre il proprio essere soggetto a colpi tanto quanto non può farne a meno. Tale essere soggetto a colpi, non nient'altro che la sensazione del vivere che banalmente chiamiamo temporalità. La temporalità, d'altro canto, richiama immediatamente la nozione di relazione.

In quest'ultimo paragrafo tenterò di spiegare in che modo Masullo e Merleau-Ponty, partendo e ribadendo sino in fondo due diverse concezioni della relazione e dell'intersoggettività – specialmente per quanto riguarda gli esiti, l'efficacia e l'effettiva incidenza – giungano entrambi ad affermare un intreccio tra esperienze patiche che vanno comunque ad incastrarsi e ad avere la propria incidenza nel tessuto vivo del mondo.

La paticità che caratterizza l'essere vivente – e specialmente l'essere umano nella profondissima e radicale forma di sentire che gli è propria che è l'appercezione e l'autoaffezione – vive una condizione profondamente aporetica: più l'Arcisenso si conferma come ineliminabile, quale condizione pura della paticità, più si rende incomunicabile ed indivisibile ad altri. Il sentire patico che appartiene a tutti resta chiuso nei «*privatissimi sensi*»⁴¹ di ognuno, determinando una condizione di costitutiva

39. *Ibidem*.

40. A. Masullo, *L'Arcisenso*, cit., p. 87.

41. Ivi, p. 113.

solitudine. Al proprio sentire non risponde quello degli altri: comprendere razionalmente quello altrui non indica affetto avvertirne la tagliente lama che, invece, caratterizza con tanta asprezza, la propria immediata esperienza.

Masullo circa la reversibilità tra arto toccante ed arto toccato afferma: «in un medesimo atto, qual è il toccarsi di una persona, il sentirsi toccare e il sentirsi toccato non sono uno ma restano due»⁴², in quanto: «“Anche ove io ponga una mano sull'altra, la mano che tocca “non è mai esattamente quella toccata”»⁴³. Masullo sollecitato dalla riflessione di Daniel Heller-Roazen⁴⁴ può con maggior forza affermare il dramma dell'incomunicabilità che riguarda il cuore di senso del vivere e del sentire, quel cuore che solo garantirebbe, ciò che per Masullo resta, drammaticamente impossibile: la comunicazione del profondo, ossia la comunicazione del Sentirsi. L'Arcisenso che trascende il significato, si scioglie nel senso che resta, però, impenetrabile e assolutamente non specchiato in nessun riverbero o intreccio mondano. Il tessuto vitale che caratterizza il pulsare irripetibile che riguarda ogni esistenza resta senza alcuna traduzione per gli altri. Se per Merleau-Ponty: «il circuito [del corpo] è il senso dello schema corporeo: il quale è schema organizzazione e non massa informe, perché è in rapporto con il mondo»⁴⁵, intendendo con ciò una completa corrispondenza provocata dal puntuale riverbero del soggetto incarnato nella carne del mondo⁴⁶, per Masullo:

Anche nella profonda comunione di un'amicizia, io parlo con te, cioè svolgo un discorso di cui tu comprendi il significato, e a cui appieno corrispondi; io posso perfino parlarti *della* emozione che provo in questo dialogare, e tu m'intendi, ma non io posso *farla* sentire a te, non posso farti sentire il

42. Ivi, p. 23.

43. *Ibidem*.

44. Cfr. D. Heller-Roazen, *The Inner Touch. Archaeology of a Sensation*, Zone Books, New York 2007; tr. it. di G. Lucchesini, *Il tatto interno. Archeologia di una sensazione*, Quodlibet, Macerata 2013.

45. M. Merleau-Ponty, *La nature*, cit., p. 285; tr. it. cit., p. 323.

46. Tale corrispondenza appare chiarissima da questo passo di Merleau-Ponty: «La carne (quella del mondo o la mia) non è contingenza, caos, ma trama che ritorna in sé e si accorda in se stessa. [...] Ciò che chiamiamo carne, questa massa interiormente travagliata, non ha nome in nessuna filosofia. *Medium* formatore dell'oggetto e del soggetto essa non è l'atomo d'essere. [...] Si deve pensare la carne non già a partire dalle sostanze, corpo e spirito, altrimenti sarebbe l'unione di contraddittori. ma, dicevamo, come emblema concreto di un modo da essere particolare» (M. Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, cit., p. 191; tr. it. cit., pp. 162-163).

mio sentir-mi, come tu parlando non puoi farmi sentire il tuo sentir-ti. È innegabile: ognuno di noi è irrimediabilmente solo. Al fondo gli altri sono estranei, come lui agli altri.⁴⁷

Più incisivamente: «le solitudini degl'individui sono irrimediabili»⁴⁸ in quanto ad esser comunicabili «sono i *significati*. I *vissuti* invece appartengono all'area dell'«intoccabile»: essi sono i *privatissimi sensi*, chiusi tutti nelle impenetrabili custodie mentali»⁴⁹. Per Masullo, dunque, ciò che si può essere condivisa è soltanto la sfera del semantico. Non esiste alcun orizzonte condiviso che garantisca la comunicabilità e reversibilità dei vissuti, i quali restano nei privatissimi sensi di ognuno o addirittura chiusi nelle remote interiorità di ognuno. Masullo, rileva che attraverso il riconoscimento l'intersoggettività, al fondo, si riesce ad affermare solo che ogni relazione è: «*relazione di assoluti, relazione di non relativi*»⁵⁰.

La carne del mondo marcisce di fronte all'impossibilità di essere sostrato condiviso e veramente intersoggettivo, incapace di far vivere ad altri il patico che mi scuote. Il vivo senso emozionale al fondo di tutte le cose, avvertito da ognuno si dissolve nella più sorda incomunicabilità. Si potrebbe azzardare che, secondo Masullo, Merleau-Ponty, convinto di interrogarsi sui filamenti segreti e sui legami sottili dell'invisibile che avvolgono e stringono il visibile nel suo nucleo irriflesso, in realtà, non smetta mai di aggirarsi – anche là dove tenta di frugare tra le sorprese che la stessa categoria di reversibilità sembra schiudergli – entro il solo orizzonte del visibile. Merleau-Ponty resta confinato, si direbbe, entro la soglia del semiotico, senza mai varcare il limite che conduce al regno, ancora ignoto, del semantico. Di contro l'autore francese insiste sulla assoluta possibilità di una completa condivisione delle esperienze specificamente patiche o dirette tanto da sostenere addirittura una logica della sostituibilità grazie all'essere carnale. Il corpo proprio e la cosa sensibile hanno un rapporto di piena simbiosi e continuità: la propria esperienza e quella altrui non sono affatto diverse; tra esse non c'è alcuna possibilità di svuotamento o degradazione. La piena reversibilità dell'una nell'altra è garantita dall'esistenza carnale che ha un fondo stabile e condiviso nella logica della carne del mondo. Per il filosofo francese, se volessimo traslare i termini masulliani all'interno del suo pensiero, l'Arcisenso non è affatto l'avvertimento

47. A. Masullo, *L'Arcisenso*, cit., p. 24.

48. Ivi, p. 25.

49. *Ibidem*.

50. Ivi, p. 28.

che, inevitabilmente, i vissuti sono e restano non condivisibili e personali. L'Arcisenso sarebbe, per Merleau-Ponty, quel fattore pre-riflessivo e pre-solipsistico che permette l'assoluta efficienza, anche in campo emotivo, della sfera intersoggettiva. La differenziazione tra i soggetti incarnati subentra posteriormente e la solitudine avviene quando il soggetto non si collega e non si riferisce reversibilmente alla profonda natura intersoggettiva del sentire: quest'ultimo resta, per errore, sempre inaccessibile e non condivisibile.

La riduzione alla "egologia" e alla "sfera di appartenenza" non è se non una prova dei vincoli primordiali, una maniera di seguirli fin nei loro estremi prolungamenti. Se "a partire" dal corpo proprio io posso capire il corpo e l'esistenza dell'altro, se la compresenza della mia "coscienza" e del mio "corpo", si prolunga nella compresenza dell'altro e di me, è perché l'"io posso" e "l'altro esiste" appartengono fin d'ora allo stesso mondo.⁵¹

La riduzione alla egologia, la certezza che il sentire e le esperienze patiche restano confinate in un solco invalicabile di appartenenza, misconosce che alla formazione autocentrata di questi elementi pre-esiste (proprio per convalidarne la loro stessa esistenza) un vincolo primordiale che si "giustifica" e conferma tramite la loro natura affatto alternativa o contraria alla stessa riduzione. L'"io posso" non è minato dall'esistenza del "l'altro esiste" e viceversa: l'altro esiste in relazione all'"io posso" in quanto ne condivide legittimamente un orizzonte di senso. Questo significa appartenere allo stesso mondo. L'"io posso" e "l'altro esiste", il soggetto incarnato e il mondo come apparente esser altro sono assolutamente reversibili. Con le parole dell'autore: «un bagliore di senso li rende sostituibili nella presenza assoluta delle origini»⁵².

Masullo, critico nei confronti di Merleau-Ponty, afferma che l'autore francese, passa dal livello fenomenologico a quello mistico-ontologico: quest'ultimo presuppone sempre e comunque un'originaria corrispondenza del sentire nella carne del mondo, senza però dimostrarla. In questo modo Merleau-Ponty: «preclude ogni attenzione all'impossibilità di relazioni tra le esistenze, al *fenomeno* antropologico della solitudine»⁵³. Per Masullo,

51. M. Merleau-Ponty, *Le philosophe et son ombre*, in Aa. Vv., *Edmund Husserl. 1859-1959*, Nijhoff, La Haye 1959, pp. 195-220, ripreso in M. Merleau-Ponty, *Signes*, Gallimard, Paris 1960, pp. 201-228: p. 209; tr. it. di G. Alfieri, *Il filosofo e la sua ombra*, in M. Merleau-Ponty, *Segni*, a cura di A. Bonomi, Net, Milano 2003, pp. 211-238: p. 219.

52. Ivi, p. 210; tr. it. p. 221.

53. A. Masullo, *L'Arcisenso*, cit., p. 24.

insomma, l'Arcisenso descrive con maggiore profondità il dramma dell'incomunicabilità, la frattura che non rende possibile davvero la reversibilità dei privatissimi sensi.

Ma è proprio in ciò che si staglia con grande forza, a mio avviso, il possibile ed anzi prezioso varco che permette una feconda assonanza tra l'apparente intrascendibilità che la solitudine evidenziata da Masullo impone e la naturale reversibilità propugnata da Merleau-Ponty. Infatti, Masullo, pur ribadendo – come già accennato – che le solitudini sono irrimediabili, non riduce tale irrimediabilità ad una muta chiusura. Al contrario, egli sottolinea che il silenzio generato dalla solitudine, quella costitutiva incomunicabilità del graffio repentino impresso dal tempo, «anziché tacere grida, convoca le altre solitudini, le avverte che nessuna di esse è l'unica, ma ognuna nella sua unicità è piena del suo senso, perciò è “sacra”»⁵⁴.

In questo rovesciamento appare con chiarezza come il pensiero di Masullo non possa coincidere con quello merleau-pontyano, e tuttavia inizi a convergere con esso proprio grazie alla loro irriducibile differenza. Se, infatti, il filosofo napoletano insiste sull'irreversibilità dei vissuti, sull'impossibile assimilazione del vivo contenuto del mio patire nell'esperienza emotiva dell'altro, egli non si arresta a questa constatazione. Aggiunge piuttosto che ogni solitudine, pur vivendo la propria condizione privatissima e apparentemente solipsistica, non resta chiusa in se stessa: essa, proprio in virtù della sua singolare irripetibilità, avverte le altre solitudini della loro comune appartenenza al destino della impenetrabilità.

Così, le solitudini, conoscendo ciascuna il proprio sentire, non si riducono a una muta autarchia ma gridano, ciascuna per sé, il contenuto del proprio patire. Nel farlo, si avvertono reciprocamente, riconoscendo che la loro impenetrabilità non è accidente di una singola, ma destino universale che le coinvolge tutte. Ed è in questa scoperta che la solitudine, senza cessare di essere unica e irriducibile, si rivela in fondo intersoggettiva: l'incomunicabilità appartiene a ciascuna e proprio per questo le accomuna.

In questo senso, l'esperienza patica, per quanto radicalmente personale e non trasferibile, non è mai pura chiusura individuale: essa trae la sua possibilità ultima da un orizzonte che, originariamente, è comunitario e intersoggettivo. Proprio in questo (almeno in questo), il pensiero di Masullo e quello di Merleau-Ponty si sfiorano. Entrambe le prospettive riformulano la nozione di solitudine: ciò che appare, a un primo sguardo, come uno scudo d'acciaio che respinge ogni alterità e che sembra garantire l'assoluta irriproducibilità

54. Ivi, p. 90.

del vissuto, rivela, in realtà, un volto paradossale. Quello stesso silenzio che custodisce l'incomunicabile non è mai un vuoto assoluto, né un silenzio che non stride: il silenzio, inteso in una dimensione più piena e profonda, ridisegna il cuore stesso della solitudine, mostrando che la sua cifra autentica è intrisa di una originaria e ineliminabile *natura plurale*.

Il silenzio, infatti, non è soltanto negazione della parola o rifiuto dell'incontro, ma è esso stesso un richiamo, un appello latente che continua ad insistere, portando in sé il segno della ossessiva convocazione delle altre solitudini. In tal modo, ciò che sembrava una barriera assoluta, diventa rivelazione di un'apertura costitutiva alla relazione e all'iper-relazione. La solitudine, custodita dal suo scudo, non si esaurisce in un'ermetica, bugiarda, autosufficienza, ma trova la sua verità nel rinviare ad altre solitudini, facendo emergere come ciò che le fonda sia un silenzio irriducibilmente comunitario e intersoggettivo. Lo stesso Merleau-Ponty, ribadendo una leggera ma decisiva traslazione prospettica rispetto al pensiero masulliano, crede che la solitudine che si manifesta tra soggettività irrelate derivi dal fatto che viene sempre considerata maggiormente l'insormontabilità dei differenti sentire che costituiscono il senso (o i sensi) delle solitudini, rispetto alla *comunicazione stridula* che ognuna delle solitudini grida, seppur isolata, per le altre. Il levarsi del grido delle solitudini, *l'inefficace efficacia* del poter gridare il proprio *esser da sole insieme*, indica che, al fondo di tale dialettica o semplicemente di tale possibilità, esiste un intreccio chiasmatico che Merleau-Ponty intravede tra corpo proprio e carne del mondo, comparabile all'intreccio naturalmente aporetico e fruttuosamente insolubile, proprio dell'Arcisenso. Attraverso le parole di Merleau-Ponty:

La solitudine da cui emergiamo alla vita intersoggettiva non è quella della monade: è solo la nebbia di una vita anonima che ci separa dall'essere; la barriera tra noi e l'altro è impalpabile. Se vi è frattura, essa non è tra me e l'altro, ma tra una generalità primordiale dove siamo confusi e il sistema preciso io-gli altri.⁵⁵

55. M. Merleau-Ponty, *Le philosophe et son ombre*, cit., p. 215; tr. it. cit., p. 227.

Abstract

Questo contributo indaga il possibile intreccio tra l’Arcisenso di Aldo Masullo e la carne del mondo di Maurice Merleau-Ponty, due categorie che tematizzano l’originarietà del sentire e la sua intrinseca aporeticità. L’Arcisenso designa l’autoaffezione preriflessiva, il *sentir-si* che fonda la soggettività nella duplice dimensione di certezza assoluta e infondatezza radicale, rivelando la natura eminentemente patica dell’umano, esposta alla temporalità come ferita e destino, in cui il dolore diviene figura privilegiata della contraddizione. Tale originarietà non si traduce in comunicabilità, poiché i vissuti restano “privatissimi sensi”, incomunicabili se non come “relazione di assoluti”. In Merleau-Ponty, invece, la carne del mondo e il paradigma del chiasma istituiscono una reversibilità tra percepito e percipiente, facendo della carne lo spessore ontologico della percezione che custodisce insieme prossimità e distanza, differenza e coappartenenza. Pur nella divergenza – incomunicabilità radicale in Masullo e promessa di continuità intersoggettiva in Merleau-Ponty – entrambi convergono nel mostrare l’impossibilità di ridurre l’esperienza alla pura immediatezza o alla mediazione formale: il senso nasce nel circolo aporetico che intreccia vissuto ed essenza, solitudine e relazione. In questo orizzonte, Arcisenso e carne del mondo emergono come due declinazioni dello stesso enigma originario: la costituzione patica del senso nell’oscillazione irriducibile tra identità e differenza, privatissima intimità del sentire e mondo.

This paper examines the structural tension between Aldo Masullo’s Arcisense and Maurice Merleau-Ponty’s flesh of the world, both dealing with the originary and aporetic nature of lived experience. Masullo’s Arcisense denotes a pre-reflective auto-affection, the feeling-of-oneself that grounds subjectivity in the paradox of absolute certainty and radical groundlessness, revealing the pathic essence of existence as temporal exposure, pain and destiny. Merleau-Ponty, otherwise conceives the flesh of the world and the chiasm as the ontological thickness of perception, where perceiver and perceived intertwine in reversibility and distance. While Masullo emphasizes the irreducible incommunicability of lived experience and Merleau-Ponty the primordial continuity of intersubjectivity, both converge in showing that sense arises only within an aporetic circle of immediacy and mediation, solitude and relation. Thus, Arcisense and flesh of the world appear as two complementary articulations of the same enigmatic origin of human sense.

Una giustizia senza volto?
Emmanuel Levinas e i limiti etici della giustizia predittiva

Sara Pautasso

Le parti, un giorno, di fronte a una disputa, potranno sedersi e procedere a un *calcolo*.

G. Leibniz, *Dissertatio de arte combinatoria*, 1666¹

1. *Premessa. L'esperienza giuridica tra etica e logica*

Nella storia del pensiero giuridico si osserva una costante tensione tra due direttrici fondamentali, che strutturano in modo ricorrente il processo di interpretazione e applicazione della legge. Da un lato, i principi dell'*etica*, che orientano il giurista verso una comprensione della norma che sia sensibile alle esigenze del contesto storico-culturale in cui opera. Dall'altro lato, però, si presenta con altrettanta forza il bisogno di assicurare una coerenza, che sia quanto più stretta possibile, fra la disposizione legislativa e la sua traduzione nella pratica giudiziaria. Questa esigenza spinge l'interprete verso una fedeltà ai criteri logico-formali del sistema normativo, secondo un orientamento che mette in secondo piano le istanze etico-sociali². Ne deriva una tensione strutturale tra la tendenza *etica* e quella

1. G.W. von Leibniz, *Opera omnia*, a cura di L. Dutens, vol. IV, apud Fratres de Tournes, Genevae 1768. Leibniz, già nel 1666, auspicava una semplificazione del linguaggio che permettesse di calcolare torti e ragioni attraverso un linguaggio simbolico, anticipando l'ideale di una giustizia «computabile».

2. Uno dei pionieri di questo orientamento è stato Lee Loevinger, giurista statunitense e giudice della Corte Suprema del Minnesota, nonché primo a coniare il termine *jurimetrics* per indicare l'applicazione sistematica dei metodi scientifici al diritto. Nel celebre saggio *Jurimetrics. The Next Step Forward*, Loevinger sostiene che la giurisprudenza, per evolvere in senso moderno, debba abbandonare il formalismo retorico e avvalersi degli strumenti propri delle scienze esatte. La sua eredità è rintracciabile nei moderni sistemi di giustizia predittiva, i quali, ispirandosi a quella visione, cercano di dedurre automaticamente la probabilità di esiti giudiziari a partire da basi di dati storici, in L. Loevinger, *Jurimetrics. The Next Step Forward*, in «Minnesota Law Review», XXXIII, n. 5, 1948, pp. 455-493.

logico-formale, le cui reciproche oscillazioni riflettono le trasformazioni delle condizioni sociali, culturali e istituzionali in cui il diritto è chiamato, di volta in volta, a operare³.

Oggi, la frattura tra calcolo e istanza etica si ripresenta in forma rinnovata nel dibattito sull'impiego dell'intelligenza artificiale in ambito giuridico. L'automatizzazione delle decisioni rischia, infatti, di estremizzarne la dimensione logico-formale e di ridurre la complessità etica. Già nella seconda metà degli anni Sessanta, il giurista e filosofo italiano Vittorio Frosini aveva colto con grande lucidità tanto la portata teorica quanto le criticità strutturali legate all'elaborazione automatica della conoscenza giuridica, introducendo la nozione di «diritto artificiale»⁴. Dichiara Frosini:

Come è stato infatti giustamente osservato, è grazie alla presentazione logicamente impeccabile dei termini d'una questione, quale appunto la logica simbolica riesce a fare, che il giurista può rivolgersi a un elaboratore elettronico, per servirsene ai fini del calcolo logico. Egli deve perciò compiere un'opera di riduzione del problema giuridico alla dimensione logica, per potere sottoporlo ad un processo di trasformazione, che venga attuato in modo rigorosamente tecnologico: il risultato sarà quello di un prodotto, che può considerarsi di *diritto artificiale*, cioè dovuto a un *ragionamento perfettamente obiettivo*, anzi *totalmente tecnicizzato*.⁵

In questo scenario, il ragionamento giuridico tende a essere concepito come un processo oggettivo e tecnicizzato, fondato su una razionalità che mira a espellere ogni elemento di indeterminatezza, orientandosi verso una vera e propria «calcolabilità»⁶ del diritto. Un simile approccio finisce per eludere una riflessione più profonda sulla natura stessa della giustizia, relegando ai margini questioni fondamentali quali l'eccedenza dell'esperienza singolare rispetto alla norma, la dimensione relazionale e responsi-

3. Per un approfondimento delle tensioni tra *etica* e *logica* nell'esperienza giuridica, si veda V. Frosini, *Cibernetica, diritto e società*, Roma Tre Press, Roma 2023, p. 11.

4. L'introduzione di strumenti digitali in ambito giuridico, secondo Frosini, non mira a sostituire il giurista, ma a potenziarne le capacità, rendendolo: «[...] un "superuomo", nel senso che esso ha realizzato un superamento della situazione umana preesistente, non già sul piano delle forze vitalistiche, quanto invece sul piano del progresso tecnologico. Si è creato infatti un nuovo tipo di uomo, fornito di criteri e di poteri prima sconosciuti e inimmaginabili, che è l'uomo capace di pensare con un cervello artificiale, ossia di ricordare, calcolare, progettare con esso» (ivi, p. 94).

5. Ivi, p. 14 (corsivo mio).

6. La genesi della formula si deve a N. Irti, *Un diritto incalcolabile*, Giappichelli, Torino 2016. Per un approfondimento della tematica della calcolabilità, si rinvia ai contributi raccolti in A. Carleo (a cura di), *Calcolabilità giuridica*, il Mulino, Bologna 2017.

va del giudizio e la possibilità che l'atto di giudicare implichi una rottura rispetto alla logica della mera applicazione di regole⁷.

Come ha osservato Adriano Fabris, le tecnologie digitali non sono mai eticamente neutre: esse incorporano e veicolano visioni del mondo, criteri assiologici e modelli di comportamento che condizionano profondamente le pratiche umane, giuridiche incluse⁸. L'impiego di algoritmi predittivi e di procedure decisionali automatizzate nell'ambito del procedimento penale, in particolare nei meccanismi di valutazione della pericolosità sociale, solleva questioni di estrema rilevanza sui principi fondamentali del diritto contemporaneo⁹. Si tratta, in particolare, di modelli matematici fondati su calcoli statistici e probabilistici, che ambiscono a introdurre un criterio di oggettività in specifici momenti del procedimento penale¹⁰. L'idea che un algoritmo possa stimare il livello di pericolosità sociale di un individuo, valutare il rischio di recidiva e persino costituire la base razionale per una

7. Si veda S. Pautasso, *Giustizia, responsabilità, singolarità. Riflessi etico-giuridici dell'intelligenza artificiale a partire da Emmanuel Levinas*, in «Rivista di filosofia morale», n. 7, 2025, pp. 185-198.

8. Cfr. A. Fabris, *Etica per le tecnologie dell'informazione e della comunicazione*, Carocci, Roma 2018. Sul tema si vedano anche: Id., *La filosofia nell'epoca dell'intelligenza artificiale. Come ci aiuta a vivere in ambienti tecnologici*, Carocci, Roma 2025; A. Fabris - V. Ambriola, *Per un'ecologia dell'intelligenza artificiale. Dialoghi tra un filosofo e un informatico*, Castelvecchi, Roma 2025.

9. Per un'analisi comparativa delle scelte normative europee, risulta significativo esaminare l'utilizzo degli algoritmi predittivi nel sistema giudiziario statunitense, dove strumenti come il software COMPAS (Correctional Offender Management Profiling for Alternative Sanctions) sono ampiamente diffusi. Sviluppato dalla società Northpointe (oggi Equivant) a partire dai primi anni Duemila, questo sistema applica modelli di *risk assessment* che elaborano una serie di dati personali, inclusi precedenti penali, caratteristiche demografiche, storia occupazionale e consumo di sostanze stupefacenti, al fine di produrre stime probabilistiche sulla possibilità di recidiva. Pur non essendo legalmente vincolante, il software è spesso usato come se lo fosse. L'impiego di tali strumenti si estende a diverse fasi del processo decisionale, dall'allocazione delle risorse di polizia alla determinazione delle misure cautelari. Tuttavia, come emerso dall'inchiesta di ProPublica del 2016, questi sistemi presentano criticità rilevanti: l'analisi ha dimostrato come COMPAS tenda a sovrastimare il rischio di recidiva per gli imputati afroamericani, che risultano avere il 77% di probabilità in più di essere classificati erroneamente come ad alto rischio per reati violenti rispetto agli imputati bianchi. Questi dati pongono interrogativi cruciali circa l'affidabilità degli algoritmi predittivi e il loro impatto sui diritti fondamentali, evidenziando la necessità di un quadro regolatorio che garantisca trasparenza, equità e *accountability* nell'impiego delle tecnologie predittive in ambito giudiziario. Si veda J. Angwin et al., *Machine Bias*, in «ProPublica», 23 maggio 2016, <https://www.propublica.org/article/how-we-analyzed-the-compas-recidivism-algorithm>.

10. Cfr. U.E. Moascato, *Calculemus? Da Leibniz all'intelligenza artificiale*, in C. Beria di Argentine (a cura di), *Giurisdizione penale, intelligenza artificiale ed etica del giudizio*, Giuffrè, Milano 2021, pp. 25-44.

decisione di condanna, rappresenta la realtà contemporanea della giustizia predittiva, che in quanto tale appare una giustizia anticipata, prevedibile¹¹. Negli Stati Uniti, tali strumenti sono in uso già da diversi anni e, più recentemente, hanno iniziato a diffondersi anche in Europa¹².

Il presente contributo intende osservare in che misura il pensiero di Emmanuel Levinas possa offrire una chiave critica per interrogare i presupposti impliciti nei modelli algoritmici di «giustizia predittiva». Tali sistemi si fondano, infatti, su un paradigma temporale retrospettivo, che concepisce il futuro come semplice prolungamento del passato¹³. Una simile dinamica, che reclude l'avvenire entro una struttura deterministica, può essere letta criticamente alla luce della nozione levinasiana di *sincronia*. Descritta come «riduzione dell'Altro al Medesimo [...] come essere nella sua unificazione egologica»¹⁴, la sincronia veicola una temporalità ontologica, in cui l'io si pone al centro e riconduce tutto ciò che incontra – anche l'Altro – alle proprie categorie, al proprio «presente», al proprio dominio. In

11. Una delle definizioni più ricorrenti di «giustizia predittiva» nel dibattito contemporaneo, è data da Luigi Viola: «Per “giustizia predittiva” deve intendersi la possibilità di prevedere l'esito di un giudizio tramite alcuni calcoli; non si tratta di predire tramite formule magiche, ma di prevedere la probabile sentenza, relativa ad uno specifico caso, attraverso l'ausilio di algoritmi. Il diritto può essere costruito come una scienza, che trova la sua principale ragione giustificativa nella misura in cui è garanzia di certezza: il diritto nasce per attribuire certezza alle relazioni umane, tramite una complessa attribuzione di diritti e doveri» (L. Viola, voce *Giustizia predittiva*, in *Enciclopedia Treccani. Diritto on line*, 2018).

12. Un esempio evidente è rappresentato dall'utilizzo, in numerosi tribunali statunitensi, di sistemi di *risk assessment* impiegati per valutare la pericolosità sociale degli imputati. Si tratta di strumenti che intervengono in fasi cruciali del procedimento penale, contribuendo a orientare decisioni che tradizionalmente spettano al giudice, come la concessione della libertà su cauzione, la determinazione della pena o la scarcerazione anticipata. Si rimanda a B. Occhiuzzi, *Algoritmi predittivi: alcune premesse metodologiche*, in «Diritto penale contemporaneo», n. 2, 2019, pp. 390-400.

13. Cfr. F. Galli - G. Sartor, *AI Approaches to Predictive Justice: A Critical Assessment, Humanities and Rights*, in «Global Network Journal», V, n. 2, 2023, pp. 165-217, in part. p. 179: «A clarification regarding the word “prediction” is needed: in machine learning, the term prediction is understood as broadly referring to any inference aimed at expanding available information on a given problem. These inferences may pertain not only to the future (when the prediction is really a forecast) but also to the past and present. Compare, for instance, the case in which a medical system makes a prognosis (anticipating the future development of a particular pathology) and the case in which it makes a diagnosis (determining what pathology is currently affecting the patient). We would say that both are predictions but only the former involves a forecast. Similarly, in the legal domain, compare the forecast that an offender will recidivate (in the future) and the predictive assessment that an accused person is likely to have committed the crime (in the past)».

14. E. Levinas, *Tra noi. Saggi sul pensare-all'altro*, tr. it. di E. Baccarini, Jaca Book, Milano 2002, p. 195.

questa prospettiva, ogni apertura all'alterità risulta impossibile, in quanto si afferma una forma peculiare di totalità che pretende di esaurire il reale nella sua rappresentazione, annullandone ogni eccedenza.

La «giustizia predittiva» si configura in modo analogo, non soltanto nei suoi esiti pratici, ma nella struttura temporale e ontologica che la sostiene. A partire da questa ipotesi, cercheremo di mostrare in che modo la tendenza a rendere l'Altro prevedibile risponda a una profonda esigenza di *invulnerabilità* dinanzi alla contingenza, alla sorpresa e all'imprevedibilità dell'umano¹⁵. La temporalità sincronica agisce, infatti, come un dispositivo di controllo, volto ad attenuare la potenza disarmante dell'evento. Il soggetto contemporaneo, in tale cornice, non si limita a voler conoscere e prevedere il futuro, egli mira piuttosto a renderlo familiare, convertendolo in rischio quantificabile e, quindi, governabile. Detto altrimenti, la giustizia predittiva si configura come un'ontologia del prevedibile, una promessa di certezza in cui la relazione con l'Altro viene sostituita dalla sua previsione¹⁶.

A tal fine, il presente lavoro intende promuovere un dialogo interdisciplinare che arricchisca l'etica e la filosofia del diritto attraverso i recenti sviluppi dell'informatica giuridica. La metodologia adottata combinerà l'analisi concettuale della nozione di giustizia, così come emerge dalle disposizioni del *Regolamento europeo sull'Intelligenza Artificiale*, noto come *AI Act*, con una riflessione critica sui valori etici proposti da Levinas. La rilevanza della questione risiede nell'urgenza di fondare lo sviluppo dell'intelligenza artificiale applicata alla giustizia su basi etiche solide, capaci di tenere conto tanto delle sue promesse in termini di efficienza, quanto dei rischi che essa comporta per la dimensione umana del giudizio. Sorge, allora, la domanda che guiderà questa indagine: è davvero possibile applicare al diritto una metodologia in grado di trasformarlo in una *giustizia senza*

15. Per un approfondimento del tema si rimanda a S. Pautasso, *Oltre il soggetto. Dalla «vulnerabilità etico-politica» in Adriana Cavarero e Judith Butler alla «vulnerabilità etica» in Emmanuel Levinas*, in «Teoria», XLIII, n. 1, 2023, pp. 145-162.

16. Cfr. M. Luciani, *La decisione giudiziaria robotica*, in A. Carleo (a cura di), *Decisione robotica*, il Mulino, Bologna 2019, p. 75: «l'esattezza della decisione [...] potrebbe legittimamente costituire l'obiettivo della giustizia robotica». Si veda anche V. Manes, *L'oracolo algoritmico e la giustizia penale: al bivio tra tecnologia e tecnocrazia*, in U. Ruffolo (a cura di), *Intelligenza artificiale. Il diritto, i diritti, l'etica*, Giuffrè, Milano 2022, pp. 547-567, in part. p. 554, per cui la «terra promessa» offerta dall'AI e dai *Big Data* è quella di una «giustizia esatta». Parla, altresì, di «promessa» dell'intelligenza artificiale in ambito giuridico, L. Lupária Donati, *La promessa della giustizia tecnologica*, in «Sistema penale», 1° agosto 2024, <https://www.sistemapenale.it/it/articolo/luparia-donati-la-promessa-della-giustizia-tecnologica>.

volto? Ossia: un sapere fondato su una razionalità pura, impermeabile alle influenze soggettive, alla responsabilità del singolo e al volto dell'Altro?

2. *Giustizia predittiva: un ossimoro?*

Storicamente, l'aspirazione a meccanizzare il ragionamento giuridico, al fine di aumentarne la certezza, la coerenza e la prevedibilità, ha accompagnato l'evoluzione del diritto sin dalle sue origini. Dai progetti di matrice illuministica fino alla giurimetria del Novecento, passando per i tentativi di formalizzazione logica delle decisioni giudiziarie, il sogno di un diritto perfettamente razionale e calcolabile ha rappresentato una costante tensione teorica. Oggi, tuttavia, l'introduzione dell'intelligenza artificiale segna una discontinuità significativa: non si tratta più soltanto di applicare regole precostituite a casi concreti secondo un modello deduttivo *top down*, ma di «addestrare» sistemi algoritmici affinché apprendano, in modo induttivo e *bottom-up*, modelli decisionali a partire da grandi quantità di dati. In questa prospettiva, l'obiettivo non è più semplicemente quello di automatizzare l'applicazione del diritto, ma di emulare – e talvolta persino superare – la capacità interpretativa e valutativa del giudice umano¹⁷.

In questa direzione, Ilario Belloni solleva una serie di interrogativi di natura fondamentale rispetto alla possibilità di affidare l'esecuzione delle sentenze alle macchine: «Perché immaginare proprio una macchina per l'esecuzione delle sentenze? Cosa significa trasferire la sfera della giustizia – tradizionalmente considerata “umana, troppo umana”, per usare un'espressione significativa – al dominio delle macchine? E, soprattutto, quale tendenza storica dell'umanità verrebbe in questo modo assecondata?»¹⁸. Tali domande sollevano una riflessione critica su due livelli tra loro strettamente interrelati: da un lato, il processo di automatizzazione e meccanizzazione del giudizio, con i conseguenti rischi di una sua progressiva de-umanizzazione; dall'altro, le implicazioni etiche connesse all'ipotesi di una «macchina giudicante»¹⁹. La posta in gioco, infatti, non riguarda soltanto una riorganizzazione del potere giudiziario, ma implica una riconfigurazione del concetto stesso di

17. Cfr. J.A. Carlin Sánchez, *Verso una giustizia aumentata: sfide, opportunità e altre considerazioni sull'IA nel settore giudiziario*, in G. Fiorelli et al. (a cura di), *Verità e giustizia nel processo penale*, Atti del Convegno di studi giuridici organizzato dalle Università di Bologna, Buenos Aires e Roma Tre, 18-22 gennaio 2024, Roma Tre Press, Roma 2025, pp. 149-164.

18. I. Belloni, *Una “macchina curiosa”. Prime osservazioni su diritto, etica e intelligenza artificiale a partire da un celebre racconto*, in «Ordines», n. 2, 2023, pp. 69-84: p. 72.

19. *Ibidem*.

giustizia. Le questioni poste da Belloni intercettano il cuore del dibattito contemporaneo sulla «giustizia predittiva», interrogandosi su quale paradigma di giustizia emerga nel momento in cui si delegano all'automazione algoritmica funzioni che la tradizione occidentale ha storicamente attribuito all'uomo in quanto essere razionale, responsabile e relazionale. In questo contesto, non è soltanto l'efficienza del sistema giudiziario a essere messa in discussione, ma la stessa natura del diritto come pratica umana.

In tale scenario, il *Regolamento europeo sull'Intelligenza Artificiale* si configura come una tappa normativa fondamentale, nella misura in cui tenta di definire limiti, responsabilità e criteri etici nell'adozione di sistemi automatizzati all'interno delle istituzioni pubbliche, inclusi i settori della giustizia²⁰. Il nuovo quadro regolativo adotta un approccio basato sul rischio, classificando i sistemi di intelligenza artificiale in quattro categorie: rischio inaccettabile, elevato, limitato e minimo. Nell'ambito giudiziario, molte applicazioni rientrano tra quelle ad alto rischio, il che comporta l'obbligo di rispettare requisiti stringenti in materia di qualità dei dati, documentazione, trasparenza, supervisione umana, accuratezza e robustezza del sistema²¹. Tuttavia, sebbene il Regolamento segni un progresso importante nella disciplina delle tecnologie emergenti, un'analisi critica mette in luce come esso offra ancora risposte parziali alle sfide, tanto concettuali quanto pratiche, che un impiego autenticamente etico dell'intelligenza artificiale richiederebbe. Misure come la supervisione umana (art. 14) e la trasparenza (art. 13) possono senz'altro contribuire ad aumentare l'accettabilità pubblica dei sistemi automatizzati, ma non risolvono la questione di fondo: può esistere una *giustizia senza volto*? Fino a che punto l'efficienza, la standardizzazione e la rapidità promesse dall'automazione possono giustificare una forma di giudizio che rischia di essere spersonalizzata, disincarnata e, dunque, in senso forte, *ingiusta*? Il Regolamento non offre indicazioni concrete per affrontare queste domande né stabilisce criteri per determinare quando la complessità di un caso renda imprescindibile una valutazione umana, situata e contestualizzata. In tale scenario, diventa essenziale interrogarsi su quali principi possano contrastare la cosiddetta

20. La possibilità di automatizzare, in tutto o in parte, funzioni fondamentali del ragionamento giuridico – come la ricerca e l'analisi delle informazioni, l'interpretazione dei fatti e delle norme, e persino il processo decisionale – è oggetto di regolamentazione da parte del *Regolamento sull'intelligenza artificiale* adottato dal Parlamento europeo il 13 marzo 2024, noto come *AI Act*, consultabile online: <https://eur-lex.europa.eu/legal-content/IT>.

21. Si vedano in particolare gli artt. 5-7 e l'allegato III, che classificano tali applicazioni come «sistemi ad alto rischio» (cfr. art. 6, par. 2, lett. b).

«fallacia dell'infalibilità algoritmica»²², ovvero la tendenza ad attribuire ai risultati generati dall'intelligenza artificiale un'autorità indiscutibile, sottraendoli al necessario scrutinio critico e giuridico.

3. *Ambiguità e paradossi della giustizia predittiva*

Da quanto è emerso nei paragrafi precedenti, il termine «giustizia» nel contesto predittivo rischia di essere profondamente fuorviante e merita un'attenta disamina critica. L'impiego di tale espressione si configura come epistemologicamente improprio, laddove contribuisce a occultare la discontinuità tra la dimensione etico-relazionale del giudicare e l'operatività logico-algoritmica propria dei sistemi predittivi. In tal senso, si rende necessaria una distinzione concettualmente rigorosa tra la giustizia in quanto istanza etica irriducibile alla normatività e il diritto come ordine logico, soggetto a operazioni classificatorie, formalizzabili e, dunque, tecnicamente computabili. La giustizia predittiva, per sua intrinseca natura, opera sul secondo di questi piani, riducendo la decisione giuridica a un mero *output* generato da correlazioni statistiche. In tal senso, l'espressione «giustizia predittiva» si rivela fuorviante e ingannevole non soltanto dal punto di vista lessicale, ma soprattutto pratico e teorico²³.

22. J.A. Carlin Sánchez, *Verso una giustizia aumentata*, cit., p. 158.

23. Commissione europea per l'efficienza della giustizia (CEPEJ), *Carta etica per l'uso dell'intelligenza artificiale nei sistemi giudiziari e negli ambiti connessi*, adottata nel dicembre 2018, disponibile online: www.coe.int/en/web/cepej. La *Carta etica* fornisce nel suo Glossario una definizione circoscritta di giustizia predittiva: «Per giustizia predittiva si intende l'analisi di una grande quantità di decisioni giudiziarie mediante tecnologie di intelligenza artificiale al fine di formulare previsioni sull'esito di alcune tipologie di controversie specialistiche (per esempio, quelle relative alle indennità di licenziamento o agli assegni di mantenimento). [...] Conseguentemente la formulazione di previsioni costituirebbe un esercizio di carattere puramente indicativo e senza alcuna pretesa prescrittiva». Questa formulazione sottolinea il carattere non vincolante delle previsioni algoritmiche, relegandole a un ruolo meramente orientativo. Tuttavia, la CEPEJ mette in guardia contro una deriva riduzionista che equipara il giudizio giuridico a un mero calcolo probabilistico. Come precisato al punto 9, *Potenzialità e limiti degli strumenti della giustizia predittiva*: «L'espressione "giustizia predittiva" dovrebbe essere abbandonata in quanto è ambigua e ingannevole. Tali strumenti sono basati su metodi di analisi della giurisprudenza che utilizzano metodi statistici, i quali non riproducono in alcun modo il ragionamento giuridico, ma possono cercare di descriverlo. Debbono essere individuate le distorsioni analitiche che non possono essere totalmente eliminate. Il processo di progettazione e l'utilizzo dello strumento debbono essere ancorati a un quadro etico chiaro».

Come acutamente osserva Jacques Derrida, la giustizia implica un'alterità radicale, non suscettibile di essere riassorbita nel calcolo algoritmico. È proprio questo scarto, questa intrinseca resistenza alla formalizzazione, che conferisce alla giustizia il suo carattere irriducibilmente incalcolabile. Ignorare tale eccedenza significa confondere la mera regolarità dell'applicazione normativa con la profonda responsabilità che sottende l'atto giudicante. Scrive Derrida:

Ciò che può sfidare l'anticipazione, la riappropriazione, il calcolo, ogni predeterminazione, è la singolarità. Non ci può essere un avvenire come tale se non si dà una alterità radicale, e il suo rispetto. È qui – in ciò che lega insieme l'a-venire e l'alterità radicale come non-riappropriabili – che la giustizia, in un senso un po' enigmatico, fa parte analiticamente dell'avvenire. Bisogna pensare la giustizia come ciò che oltrepassa il diritto, il quale è sempre un insieme di norme determinabili, realmente incarnate e positive.²⁴

Proprio tale eccedenza della giustizia rispetto al diritto – e, più in generale, rispetto al presente, al codificato e al calcolabile – rischia di essere annullata nel paradigma predittivo²⁵. In un simile contesto, il diritto stesso, nella sua presunta neutralità, assume tratti apertamente *totalitari*, in quanto opera esclusivamente entro i limiti di ciò che è già accaduto, appreso e registrato, ignorando così il momento cruciale in cui il giudice assume il peso della propria decisione in termini etici. Tuttavia, se la giustizia è intrinsecamente legata all'avvenire, all'imprevedibile e all'alterità radicale, allora la «giustizia predittiva» si rivela un «ossimoro»²⁶: essa, infatti, non si rapporta al futuro, bensì a una mera proiezione del *già stato*.

24. J. Derrida - M. Ferraris, *Il gusto del segreto*, Laterza, Roma-Bari 1997, p. 20.

25. Sul tema si rimanda a A. Andronico, *Giustizia digitale e forme di vita. Alcune riflessioni sul nostro nuovo mondo*, in «Teoria e critica della regolazione sociale», n. 23, 2021, pp. 11-27.

26. G. Ubertis, *Intelligenza artificiale e giustizia predittiva*, Editore Associazione “Progetto giustizia penale”, Milano 2023, pp. 1-2: «Il sintagma “giustizia predittiva” [...] è ormai consueto, ma può apparire in sé contraddittorio, sembrando implicare un *ossimoro*. Infatti, se l'amministrazione della giustizia, sebbene incidente sul futuro, si fonda sull'emissione di un giudizio riguardante l'evento che è all'origine della controversia e per il quale si chiede giustizia, il giudice deve anzitutto pronunciarsi su condotte umane ormai trascorse. E ciò avviene pure quando l'accaduto sia funzionale alla determinazione dei suoi effetti presenti o perfino futuri, come qualora si debba decidere sul nesso causale tra il ricostruendo comportamento (passato) del soggetto ritenuto responsabile e le accertande lesioni (presenti) di chi se ne pretenda vittima, con la conseguente domanda di riconoscere a suo favore il diritto al risarcimento tanto per l'attuale danno emergente quanto per il (futuro) lucro cessante. La predizione, quindi, non può concernere il fatto costitutivo della regiudicanda in quanto tale

L'ambiguità intrinseca dell'espressione «giustizia predittiva», che salda il lessico della giustizia alla dimensione del calcolo, impone una riflessione teorica che trascende la mera questione terminologica. Non si tratta semplicemente di adottare un lessico più preciso, quanto piuttosto di disvelare l'equivoco concettuale sotteso a un modello che rischia di ridefinire silenziosamente la natura stessa del giudizio. In gioco, infatti, è la dimensione etica della decisione: un atto che, per essere davvero tale, deve mantenersi aperto all'irripetibile, all'inatteso, all'alterità che eccede ogni previsione: al *volto*. La questione, dunque, non si limita a stabilire se la tecnologia possa effettivamente sostituire il giudizio umano. Il problema è più radicale: ha ancora senso parlare di «giustizia» quando ci riferiamo alla giustizia predittiva? E, ammesso che abbia senso, siamo ancora in grado di pensare la giustizia con le stesse categorie concettuali ereditate dalla tradizione giuridica e filosofica occidentale²⁷?

Già Piero Calamandrei, in tempi lontani dai modelli predittivi attuali, metteva in guardia contro la deriva burocratica del giudizio, contro il pericolo della «pigrizia morale»²⁸ che porta il magistrato a scegliere la soluzione più accomodante, meno conflittuale. Oggi, tale rischio è amplificato: la delega della decisione a sistemi computazionali favorisce una giustizia che rassicura, ma che non interpella²⁹. Ossia: quando la sentenza viene delegata a un sistema computazionale, il rischio è l'affermazione di un modello decisio-

(l'affermazione o la negazione della sua esistenza o delle sue modalità), ma unicamente il comportamento del giudice nei momenti della sua ricostruzione e nella formulazione decisoria: chi sostiene che in ambito giudiziario l'intelligenza artificiale serve a predire il futuro dimentica il suo utilizzo nel processo anche per conoscere il passato».

27. Si veda A. Andronico, *Giustizia digitale e forme di vita*, cit., p. 25.

28. P. Calamandrei, *Elogio dei giudici scritto da un avvocato*, Ponte alle Grazie, Firenze 1989, pp. 269-271: «Il vero pericolo (per il magistrato) non viene dal di fuori: è un lento esaurimento interno delle coscienze, che le rende acquiescenti e rassegnate: una crescente pigrizia morale, che sempre più preferisce alla soluzione giusta quella accomodante, perché non turba il quieto vivere e purché la intransigenza costa troppa fatica [...]. La pigrizia porta ad adagiarsi nell'abitudine, che vuol dire intorpidimento della curiosità critica e sclerosi della umana sensibilità: al posto della pungente pietà che obbliga lo spirito a vegliare in permanenza, subentra con gli anni la comoda indifferenza del burocrate, che gli consente di vivere dolcemente in dormiveglia [...]. La peggiore sciagura che potrebbe capitare a un magistrato sarebbe quella di ammalarsi di quel terribile morbo dei burocrati che si chiama il conformismo».

29. Come abbiamo visto, nel paradigma algoritmico, la decisione si fonda su regolarità statistiche e su correlazioni semantiche estratte da dati pregressi. Questo meccanismo tende a dissolvere la singolarità del caso, producendo esiti conformi e regolari. Non si ha, in questo contesto, una vera e propria giustizia, ma una pratica di uniformazione del giudizio, dove l'eccezione viene assorbita nella regola.

nale fondato su una mera conferma della «decisione» presa dalla macchina, escludendo il momento conflittuale, e spesso tragico, che caratterizza ogni autentico giudizio che riguardi l'altro³⁰. Laddove tutto è già deciso, dove la norma è integralmente applicabile attraverso un calcolo automatico, non vi è spazio per la libertà, per la decisione, né tantomeno per la responsabilità. Come nota Giulia Fiorelli, l'aura di obiettività, precisione e affidabilità che avvolge i risultati automatizzati potrebbe infatti indurre il giudice a un pericoloso «impigritimento» intellettuale, portandolo a conformarsi supinamente alle indicazioni tecnologiche: «Tale scenario è tanto più prossimo ad inverarsi, quanto più il meccanismo di funzionamento che ha prodotto un certo risultato non appare comprensibile all'utilizzatore umano: quest'ultimo accetta le conclusioni proposte dall'algoritmo, pur senza comprenderne le ragioni»³¹. In questo senso, la neutralità apparente della macchina, la sua promessa di efficienza e la sua presunta oggettività contribuiscono a *deresponsabilizzare* il soggetto giuridico, riducendo il giudizio a operazione conforme e rassicurante.

Una simile deriva metterebbe seriamente in discussione l'effettiva autonomia del giudice, riducendo la decisione giuridica a una mera validazione di risultati esterni, secondo quella logica che Paolo Zellini ha efficacemente definito «dittatura del calcolo»³². L'adesione acritica all'«oracolo algoritmico»³³ moltiplica il pericolo di decisioni fondate non già sull'accertamento della verità dei fatti, ma sulla frequenza statistica con cui, in passato, determinati profili o circostanze hanno prodotto esiti giuridicamente rilevanti³⁴. Ne risulta compromessa non solo l'autonoma capacità

30. Cfr. L. Lupária Donati, *Notazioni controintuitive su intelligenza artificiale e libero convincimento*, in AA. Vv., *Giurisdizione penale, intelligenza artificiale ed etica del giudizio*, Giuffrè, Milano 2021, pp. 113-122, in part. p. 117: «l'output che fuoriesce dal "cilindro informatico" rischia di apparire "perfetto" agli occhi del giudice, incline così a dimenticarsi la struttura probabilistica del calcolo e dell'infrastruttura nodale che supporta il risultato». Si vedano anche E. Gabellini, *La «comodità nel giudicare»: la decisione robotica*, in «Rivista trimestrale di diritto e procedura civile», n. 4, 2019, pp. 1305-1326: p. 1305, e A. Santosuosso - G. Sartor, *La giustizia predittiva: una visione realistica*, in «Giurisprudenza italiana», VII, n. 7, 2022, pp. 1759-1782. Questi ultimi mettono in luce come il fenomeno non sia da ritenersi inedito, giacché «qualsiasi raccolta di precedenti, anche meramente cartacea, può provocare il temuto effetto gregge» (ivi, p. 1779).

31. G. Fiorelli, *Calcolabilità della decisione e giustizia algoritmica*, in Ead. et al. (a cura di), *Verità e giustizia nel processo penale*, cit., pp. 131-147: p. 145, nota 51.

32. P. Zellini, *La dittatura del calcolo*, Adelphi, Milano 2018.

33. V. Manes, *L'oracolo algoritmico e la giustizia penale*, cit.

34. A. Carratta, *Decisione robotica e valori del processo*, in «Rivista di diritto processuale», n. 2, 2020, pp. 491-514: p. 492.

valutativa del giudice e la sua indipendenza rispetto a un'entità esterna, ma, più in profondità, la singolarità stessa dell'essere umano, sia del giudicante, chiamato a rispondere del proprio atto, sia del giudicato, nella sua qualità di destinatario concreto della decisione³⁵. In entrambi i casi, la relazione giuridica viene svuotata della sua dimensione etica, in favore di una formalizzazione della decisione che annulla la dimensione incarnata e situata dell'incontro con l'altro.

Si giunge così a un punto critico dell'intero paradigma predittivo. Se, tradizionalmente, il diritto appartiene al dominio della regola, della calcolabilità e della presenza – ciò che può essere formulato, applicato, previsto – la giustizia, invece, eccede questo orizzonte. In questo quadro, come nota Alberto Andronico, la giustizia predittiva non solo svuota il giudizio della sua componente di responsabilità, ma tende a cancellare quella distanza, costitutiva e irriducibile, tra diritto e giustizia³⁶. Essa produce una saturazione del presente, trasformando il diritto in un sistema chiuso, autoreferenziale, incapace di accogliere l'imprevedibile, l'evento, ciò che ancora non è. In questa prospettiva, si chiarisce ulteriormente la natura profondamente paradossale dell'espressione «giustizia predittiva». Già si è detto che si tratta di una giustizia priva di giudizio, nel senso che elude il momento decisivo della valutazione responsabile, sostituendolo con un automatismo decisionale. Ma si può ora aggiungere che si tratta, in realtà, di una *giustizia senza giustizia*, priva cioè del momento etico del giudizio, di quella ec-

35. Come osserva Enza Pellecchia, le grandi piattaforme digitali non si limitano a rappresentare le preferenze individuali, ma le anticipano e le modellano: Facebook costruisce l'identità, Amazon orienta il desiderio, Google struttura il pensiero (cfr. E. Pellecchia, *Profilazione e decisioni automatizzate al tempo della black box society*, in «Le nuove leggi civili commentate», n. 5, 2018, pp. 1209-1236). Applicata al contesto giudiziario, questa logica si traduce in una modellizzazione algoritmica che riduce l'individuo a un profilo creato sulla base di statistiche, assimilabile a *cluster* predittivi. In tale prospettiva, la giustizia perde la sua apertura alla singolarità e si configura come un processo di classificazione automatica, in cui il passato determina il futuro secondo schemi di ricorrenza. La *clusterizzazione* non è solo uno strumento tecnico, ma un dispositivo di potere che vincola il soggetto a una griglia interpretativa rigida. Ne risulta una giustizia che, lungi dal correggere le disuguaglianze, rischia di perpetuarle, trasformando la previsione in destino e il giudizio in automatismo.

36. Cfr. A. Andronico, *Giustizia digitale e forme di vita*, cit., pp. 22-23: «Insomma: se il diritto è il presente, è *nel* presente, la giustizia risiede nell'avvenire. Se il diritto è il luogo del calcolo, della regola, la giustizia è incalcolabile e singolare. [...] Così, se prima ho detto che la giustizia predittiva è una *giustizia senza giudizio*, ora posso aggiungere che si tratta anche di una *giustizia senza giustizia*. Quello che si perde nella giustizia predittiva, infatti, è proprio questo eccesso della giustizia rispetto al diritto e in generale rispetto a ciò che è puramente e semplicemente presente (e calcolabile). Il rischio, dunque, è proprio quello del totalitarismo di un diritto senza giustizia».

cedenza etica che ne costituisce la condizione di possibilità più profonda. Il pericolo che si profila, allora, è quello di un diritto che, emancipandosi completamente dalla giustizia, si assolutizza come ordine autoreferenziale, come totalitarismo normativo. Un diritto senza giustizia, appunto.

4. *Un giudizio inquieto, singolare e irriducibile: l'alterità come limite alla pretesa predittiva*

La riflessione di Emmanuel Levinas coglie con lucidità estrema la tensione strutturale tra l'etica come esperienza dell'irriducibile e la giustizia come esigenza di calcolo, distribuzione e misura. Alla base della relazione etica risiede, infatti, l'irruzione del volto dell'Altro, che si impone al soggetto non come oggetto di sapere o di giudizio, ma come comando incondizionato e ineludibile. Si tratta di una relazione radicalmente asimmetrica: l'Altro precede il potere del soggetto, lo interpella al di là di ogni categoria, lo espone a una responsabilità che non nasce da una scelta deliberata, ma da una passività originaria che precede la libertà stessa³⁷. Tuttavia, l'apparizione del Terzo, ossia l'altro degli altri, la molteplicità dei volti³⁸, introduce una nuova esigenza: quella del confronto, della comparazione, della

37. Si veda S. Pautasso, *Giustizia, responsabilità, singolarità*, cit., pp. 192-193: «L'atto giudicante non può essere circoscritto a un mero vincolo deontologico o a un obbligo procedurale perché non si esaurisce nella conformità a regole formali, ma implica un'apertura etica irriducibile: una dimensione di responsabilità incondizionata. L'etimologia stessa del termine "responsabilità" lo attesta: rispondere non è solo un atto di imputazione giuridica ("rispondere di"), rispondere di un'azione o di una violazione rispetto a norme prestabilite, ma anche un gesto di esposizione irriducibile all'Altro ("rispondere a"). "Rispondere a" significa accogliere un appello, riconoscere l'Altro come portatore di un'esigenza che non può essere ignorata o ridotta a un calcolo normativo. Questa distinzione è cruciale: gli algoritmi possono garantire la conformità a regole predefinite, il "rispondere di", ma non possono mai veramente "rispondere a" qualcuno, perché non sono in grado di riconoscere l'unicità dell'Altro, né sono in grado di farsi carico della sua irriducibile alterità».

38. Nella prospettiva levinasiana, la relazione etica fondante, caratterizzata dall'incontro asimmetrico con il volto dell'Altro, costituisce una dimensione originaria che precede logicamente e ontologicamente qualsiasi formulazione normativa o istituzionale. Tuttavia, con l'emergere della figura del Terzo, le *tiers*, che introduce la pluralità degli esseri umani e la necessità di comparazione, si rende inevitabile il passaggio alla sfera della giustizia. Questo momento cruciale rappresenta il ponte tra l'etica dell'alterità e la politica, tra la responsabilità infinita verso l'Altro e le esigenze di equità distributiva. Come Levinas stesso afferma: «Giudizio e giustizia diventano necessari non appena fa la sua comparsa il terzo» (E. Levinas, *Tra noi*, cit., p. 252). In questa prospettiva, le strutture giuridiche e politiche non possono mai considerarsi autosufficienti, ma devono rimanere permanentemente esposte alla messa in questione proveniente dall'istanza etica originaria. La giustizia levinasiana si configura

misura³⁹. La giustizia, in quanto risposta a questa pluralità, non può più fondarsi esclusivamente sull'obbedienza assoluta al singolo volto, ma deve articolarsi in uno spazio pubblico, dove il comando etico si traduce in una domanda di equità. Come scrive Levinas: «Nella prossimità dell'altro, tutti gli altri mi ossessionano e già l'ossessione grida giustizia, reclama misura e sapere»⁴⁰. La giustizia, in questa prospettiva, non nasce come semplice prosecuzione dell'etica, ma come sua necessaria rottura: la responsabilità incondizionata verso l'altro – che si manifesta nella relazione «faccia a faccia» come asimmetrica – deve ora articolarsi nella dimensione dell'uguaglianza⁴¹. Giudicare, allora, non significa soltanto applicare una norma, ma entrare nell'arduo compito di «mettere a confronto gli incomparabili»:

Bisogna che ormai io metta a confronto; che io metta a confronto gli incomparabili, gli unici. Nessun ritorno al “per sé di ciascuno”. Ma bisogna giudicare gli altri. Nell'incontro del volto, non c'è stato da giudicare: l'altro, l'unico non sopporta il giudizio, immediatamente mi precede, gli debbo obbedienza. Giudizio e giustizia sono necessari non appena compare il terzo. Proprio in nome dei doveri assoluti nei confronti del prossimo, è necessario un certo abbandono dell'obbedienza assoluta che egli invoca.⁴²

Così inteso, il giudizio non è un atto meramente valutativo, ma lo spazio di una frattura irriducibile: quella tra la singolarità dell'Altro e l'universalità della legge. Ciò che si chiede al giudice, dunque, non è semplicemente l'imparzialità o la neutralità del calcolo, ma una forma superiore di padronanza

così come un processo ininterrotto di traduzione e negoziazione tra l'universalità del diritto e l'irriducibile singolarità di ogni volto.

39. La giustizia è, infatti, descritta da Levinas come: «la comparazione, la coesistenza, la contemporaneità, il raccoglimento, l'ordine, la tematizzazione, la visibilità dei volti e, attraverso ciò, l'intenzionalità e l'intelletto e nell'intenzionalità e nell'intelletto l'intelligibilità del sistema, e, attraverso ciò, anche una compresenza su una base di uguaglianza come davanti a una corte di giustizia. L'essenza, come sincronia: *insieme-in-un-luogo*» (E. Levinas, *Altrimenti che essere o al di là dell'essenza*, tr. it. di S. Petrosino e M.T. Aiello, Jaca Book, Milano 2011, p. 12).

40. Ivi, p. 197.

41. Cfr. E. Levinas, *Nomi propri*, tr. it. di F.P. Ciglia, Marietti, Casale Monferrato 1984, p. 139: «Ricordo sempre a questo proposito Dostoevskij. Uno dei suoi personaggi dice: noi siamo tutti colpevoli di tutto e di tutti, ed io più di tutti gli altri. Ma a questa idea – senza contraddirla – io aggiungo subito la preoccupazione per il terzo e, quindi, la giustizia. [...] Se non ci fosse ordine di Giustizia, non ci sarebbe limite alla mia responsabilità. C'è una certa misura di violenza necessaria a partire dalla giustizia, ma se si parla di giustizia bisogna ammettere giudici, bisogna ammettere delle istituzioni con lo Stato; vivere in un mondo di cittadini e non solo nell'ordine del faccia a faccia».

42. E. Levinas, *Tra noi*, cit., pp. 252-253.

di sé, che consenta di discernere senza farsi soggiogare da passioni, interessi o pregiudizi. Come si legge in *Quattro letture talmudiche*: «Per fare il giudice [...] ci vogliono degli uomini eccezionali [...]. Hanno il pieno controllo dei loro istinti. Che l'uomo giudice degli uomini debba essere migliore degli uomini, è un'esigenza che non tollera mezze misure»⁴³. Tuttavia, questo esercizio non si conclude con il pronunciamento della sentenza: il dovere del giudice persiste anche dopo il giudizio, nella continua responsabilità nei confronti di colui che ha giudicato. Il condannato non cessa mai di essere Altro, e come tale merita rispetto. Levinas radicalizza ulteriormente questa concezione introducendo il tema dell'«ispirazione divina» che orienta l'assemblea dei giudici. Scrive: «l'assemblea dei giusti non è la fonte naturale del suo giudizio; in essa vuole una volontà altra, il suo giudizio è ispirato e trascende la condizione umana puramente umana»⁴⁴.

La riflessione levinasiana impone, allora, una domanda radicale al progetto contemporaneo di giustizia algoritmica: può esservi giustizia là dove viene meno la possibilità stessa di essere inquietati dal volto dell'altro? È a partire da questa inquietudine che si comprende la portata profonda – e spesso fraintesa – della tesi levinasiana secondo cui la giustizia nasce dalla carità⁴⁵. Non si tratta di affiancare alla legalità un vago principio di com-

43. E. Levinas, *Quattro letture talmudiche*, tr. it. e pref. di A. Moscato, Il melangolo, Genova 1982, p. 143. Catherine Chalièr approfondisce questa idea sottolineando come l'eccellenza richiesta ai giudici implichi un'attenzione costante *prima, durante e dopo* l'emissione del giudizio. Come evidenziano la Torah e il Talmud, i giudici devono evitare qualsiasi influenza esterna (come doni o preferenze personali), ma al tempo stesso, una volta pronunciata la sentenza, devono continuare a vedere i condannati come esseri umani degni di rispetto e amore – un atteggiamento che, secondo le Scritture, riflette quello stesso di Dio (cfr. C. Chalièr, *L'utopie de l'humain*, Albin Michel, Paris 1993, pp. 116-117).

44. E. Levinas, *Nuove letture talmudiche*, tr. it. di B. Caimi, SE, Milano 2004, p. 31. Questo richiamo alla trascendenza può essere interpretato filosoficamente alla luce della centralità del volto dell'Altro: l'ispirazione etica che deriva dall'incontro con l'alterità diventa il fondamento di una giustizia che, pur radicata nell'umano, si apre a una dimensione ulteriore, superando la mera applicazione meccanica della legge. Per un approfondimento del tema, si veda R. Fulco, *Essere insieme in un luogo. Etica, politica, diritto nel pensiero di Emmanuel Levinas*, Mimesis, Milano-Udine 2013, pp. 240-241.

45. Cfr. E. Levinas, *Tra noi*, cit., pp. 141, 142: «Ho tentato di fare questa deduzione: la giustizia stessa nasce dalla carità. Possono sembrare estranee quando le si presenta come tappe successive, in realtà sono inseparabili e simultanee, salvo se ci si trovi su di un'isola deserta, senza umanità, senza terzi. [...] La giustizia sorge dall'amore. Ciò non significa affatto che il rigore della giustizia non possa capovolgersi contro l'amore inteso a partire dalla responsabilità. La politica, abbandonata a se stessa, possiede un proprio determinismo. L'amore deve sempre sorvegliare la giustizia. Nella teologia ebraica – io non sono guidato da questa teologia esplicitamente – Dio è Dio della giustizia, ma il suo attributo principale è la misericordia».

passione, ma di affermare che il diritto, per essere tale, esige un'origine relazionale che precede ogni normatività, una responsabilità che non si lascia catturare dalla logica della distribuzione. Per questo, la giustizia è per sua natura inquieta: sempre esposta allo squilibrio tra la responsabilità verso l'unico e quella verso tutti. Da qui l'esigenza che l'amore sorvegli la giustizia⁴⁶, ovvero che la voce dell'Altro continui a inquietare l'ordine della legge, impedendone una chiusura definitiva. Solo così il diritto può restare fedele alla sua origine etica e non smarrire, nell'automatismo, la sua vocazione all'umano. È qui che la giustizia si separa in modo netto dalla logica predittiva: mentre quest'ultima generalizza, la prima implica una responsabilità non delegabile, che nessun calcolo può anticipare. Scrive Levinas:

Giustizia che implica non l'idea di una legge "astrattamente" obbligatoria, giuridica o matematica, ma la rivelazione preliminare del volto umano, del volto del prossimo e la responsabilità per l'altro uomo. Da questa responsabilità deriva la Legge stessa, Legge contro una politica della "forza scatenata", della forza che si dispiega liberamente da sola.⁴⁷

Il giudizio, dunque, non è mai un atto chiuso né replicabile: resta sempre esposto, rivedibile, vulnerabile. Non c'è giustizia senza questa inquietudine originaria, senza quell'apertura che impedisce ogni chiusura definitiva del senso e del giudizio. Da questa esposizione nasce un'esigenza etica che coinvolge il giudice non solo nella sua funzione, ma nella sua unicità di soggetto. La singolarità del giudizio non autorizza l'arbitrio: al contrario, essa è la forma più esigente della responsabilità. Giudicare, in questo senso, significa assumere su di sé il peso della decisione, sapendo che nessuna procedura automatizzata può sostituire la risposta che solo un *subiectum*⁴⁸

46. Cfr. *ivi*, p. 142.

47. E. Levinas, *L'aldilà del versetto. Letture e discorsi talmudici*, tr. it. di G. Lissa, Guida, Napoli 1986, pp. 131-132.

48. Nel pensiero di Levinas, la soggettività non è riconducibile a una forma di identità autonoma o a un principio di auto-affermazione, ma si costituisce originariamente come esposizione all'altro, come passività radicale nei confronti della sua alterità. Il soggetto si realizza, infatti, come «eletto», come colui che assume su di sé, senza possibilità di delega, la responsabilità dell'altro. Tale condizione è espressa nei termini di una sostituzione: il soggetto è «sostituto» e «ostaggio», vale a dire *essere per – être pour –*, struttura ontologicamente decentrata che si definisce per la sua esposizione asimmetrica alla richiesta etica dell'altro. In questa prospettiva, il soggetto si comprende realmente, secondo l'etimologia stessa del termine *subiectum*, come colui che è «sotto» il peso dell'universo, ossia gravato da una responsabilità che precede ogni patto e ogni reciprocità. Il Medesimo, scrive Levinas, «vive come «eletto», come sostituto e come ostaggio, cioè come *essere per*, essere per l'altro, essere responsabile per l'altro. Egli si vive veramente, secondo l'etimologia del termine, come

può offrire. Levinas lo afferma con chiarezza: «Il soggetto è necessario alla giustizia “al di là di ogni limite fissato da una legge oggettiva”»⁴⁹.

È in questo orizzonte che si iscrive la questione decisiva della giustizia predittiva. Nel suo sforzo di produrre decisioni «ottimali» mediante modelli statistici e analisi probabilistiche, essa tende a ricondurre la complessità del giudizio a un insieme di parametri predefiniti, smarrendo così l'irripetibilità dell'incontro con l'altro. In questo scenario, si riaffaccia quella che Levinas definisce la «crudeltà della giustizia impersonale»⁵⁰: una giustizia che, nel nome dell'imparzialità, rimuove la drammaticità del giudicare, cioè – ripetiamolo – quella tensione mai del tutto componibile tra l'universalità della legge e la singolarità della situazione concreta. Il giudizio, infatti, è sempre un atto tragico: implica una scelta che eccede ogni fondamento assoluto, una decisione che si espone all'ingiustizia proprio nel tentativo di fare giustizia. Per questo, la giustizia implica sempre una forma di «violenza»⁵¹, nel senso di una scelta che non può mai dirsi completamente fondata, né definitivamente giustificata. Spogliato di questa relazione di prossimità, di questo confronto con l'alterità del volto, il giudizio si riduce a una procedura algoritmica, apparentemente neutra ma sostanzialmente cieca alla dimensione etica.

5. Ospitare l'imprevedibile. La temporalità del volto

L'adozione di tecnologie predittive in ambito giuridico impone un ripensamento radicale della struttura temporale che struttura l'atto del giudicare. Tali dispositivi introducono una trasformazione profonda nel rapporto tra tempo, norma e soggetto, veicolando una vera e propria logica di *presentificazione sincronica*. Con questa espressione si intende designare un regime temporale in cui il tempo viene sottoposto a una radicale operazione di omogeneizzazione: il futuro cessa di essere l'orizzonte dell'evento, dell'ir-

subiectum: egli è sotto il peso dell'universo, responsabile dell'altro» (E. Levinas, *Totalità e infinito*. Saggio sull'esteriorità, tr. it. di A. Dell'Asta, Jaca Book, Milano 2010, p. 16). Per un approfondimento del tema si rimanda a S. Pautasso, *Etica e passività. La costituzione originaria dell'uomo in Emmanuel Levinas*, Edizioni accademiche italiane, Beau-Bessin 2018.

49. E. Levinas, *Totalità e infinito*, cit., p. 251.

50. Ivi, p. 309.

51. E. Levinas, *Il Tempo e l'Altro*, tr. it. e note di F.P. Ciglia, nuova ed. critica a cura di F. Nodari, Mimesis, Milano-Udine 2022, p. 145: «[...] l'esercizio della giustizia richiede tribunali e istituzioni politiche e anche – paradossalmente – una certa violenza che qualsiasi giustizia implica. La violenza è originariamente giustificata come difesa dell'altro, del prossimo (foss'anche un mio parente o il mio popolo!), ma è violenza per qualcuno».

ruzione e dell'imprevisto, per diventare una mera derivazione del passato; il presente, a sua volta, non è più il luogo di un'apertura, ma il punto di saturazione della previsione. In tal modo, l'articolazione originaria del tempo come esperienza discontinua, e dunque aperta all'Altro, viene cancellata in favore di una linearità funzionale alla logica della previsione. La giustizia, così intesa, si chiude in un circuito autoreferenziale di probabilità, riducendosi a un'operazione selettiva tra opzioni già codificate e prestabilite. È in questo assetto che si rende visibile una trasformazione ben più profonda e strutturale: la pretesa di controllare il futuro attraverso modelli predittivi non rappresenta soltanto un'esigenza di efficienza o razionalizzazione, ma tradisce un desiderio più originario di immunizzazione dall'alterità. In altri termini, l'aspirazione a rendere il futuro pienamente disponibile alla calcolabilità riflette un diniego della vulnerabilità costitutiva dell'essere umano, ossia il rifiuto di riconoscersi esposti, aperti, attraversabili dall'imprevedibile trascendenza dell'Altro.

La filosofia di Levinas ci consegna una critica radicale alla pretesa di totalizzazione che abita ogni sapere sincronico. Infatti, il tempo della giustizia non è mai il tempo omogeneo della cronologia né quello reversibile della previsione⁵². È, piuttosto, il tempo diacronico della responsabilità, l'intervallo irriducibile che separa il sé dall'Altro e che rende possibile l'evento

52. Nel 1934, un anno dopo la nomina di Hitler a Cancelliere della Germania, Levinas scrive *Alcune riflessioni sulla filosofia dell'hitlerismo*, un saggio nel quale vengono messe in causa le idee, la mentalità e la «filosofia» che stava guidando l'ascesa di Hitler al potere. L'ideologia nazista del regime di Hitler, le cui atrocità includono l'assassinio dei genitori e dei fratelli di Levinas, ha un profondo significato per le ricerche di Levinas sul Tempo e dona un'indicazione preziosa anche sull'ontologia di Heidegger. È, infatti, dalla struttura ontologica dell'esserci che Levinas interpreta la «filosofia» che si cela dietro l'hitlerismo. Sin dalle prime pagine del saggio, il Tempo è presentato come «condizione dell'irreparabile» (E. Levinas, *Alcune riflessioni sulla filosofia dell'hitlerismo*, tr. it. di A. Cavalletti e S. Chiodi, intr. di G. Agamben, con un saggio di M. Abensour, Quodlibet, Macerata 1996, p. 26). Levinas rintraccia proprio nella nozione di «reversibilità» un possibile legame tra «tempo» e «totalitarismo», o meglio, tra una considerazione errata del tempo e la genesi di un agire violento. La lente di ingrandimento deve essere qui puntata sull'irreversibilità del tempo come condizione di irreparabilità dell'azione. Prendere atto del legame che sussiste tra un tempo «reversibile» e la genesi dell'agire violento significa confrontarsi con la possibilità del «male elementale» (ivi, p. 23). Quest'ultimo deriva, infatti, da una certa idea di reversibilità del tempo insita nella stessa «filosofia» dell'hitlerismo, che veicola un modo di agire apparentemente «rimediabile», come dimostra il comportamento della quasi totalità del popolo tedesco che, sotto il dominio nazista, non ha provato malessere né vergogna per le atrocità compiute. In tal senso, il totalitarismo è interpretato come l'esito di una filosofia che nega l'alterità.

del giudizio come risposta singolare a una chiamata che viene da *fuori*, da *prima*, da *altrove*⁵³.

In tale prospettiva, la centralità accordata al presente nella logica della *presentificazione sincronica* può essere letta come una strategia difensiva volta a sottrarre l'umano al rischio. Infatti, rendere tutto presente equivale a riconfigurare l'alterità entro i parametri del Medesimo. Le tecnologie predittive si inscrivono pienamente in questa logica, spingendola sino alle sue estreme conseguenze: esse operano una conversione dell'imprevedibile in prevedibile, dell'incalcolabile in calcolabile, del singolare in dato. L'Altro non è più il volto che interpella e disarmo, ma una figura profilabile, ridicibile a informazione, disponibile e processabile. Più radicalmente, si potrebbe affermare che la proliferazione odierna di dispositivi predittivi sia sostenuta da un'angoscia originaria nei confronti dell'Altro e dell'indeterminazione che egli incarna. Il paradigma predittivo, sotto la parvenza del rigore scientifico e della neutralità tecnica, cela una volontà di potenza originaria, volta a scongiurare l'incontro con ciò che sfugge alla codifica, alla classificazione e alla previsione, spingendo verso una riduzione dell'Altro da soggetto etico in oggetto di calcolo.

In tal senso – come è stato osservato da Elena Quarta – la giustizia predittiva «[...] si pone in linea di continuità con l'antico sogno dell'uomo di visualizzare scenari avveniristici»⁵⁴. Detto altrimenti, l'algoritmo, in quanto strumento che ambisce a rimuovere l'incertezza, aspira a realizzare un diritto che nega la vulnerabilità, un diritto che non contempla l'errore né l'eccezione: un diritto *invulnerabile*. Ma, come abbiamo cercato di mostrare nel paragrafo precedente, è proprio questa inquietudine e vulnerabilità a fondare l'etica del giudizio e a mantenere aperto il rapporto tra diritto e giustizia.

53. In *Altrimenti che essere*, Levinas definisce la diacronia come: «la relazione con un passato al di qua di ogni presente e di ogni rappresentabile perché non appartenente all'ordine della presenza inclusa nell'avvenimento straordinario e quotidiano della mia responsabilità per le colpe o le disgrazie degli altri, nella mia responsabilità che risponde della libertà d'altri. La libertà d'altri non avrebbe mai potuto cominciare nella mia, vale a dire trattenermi nel mio presente, essermi contemporanea, essermi rappresentabile. La responsabilità per altri non può aver avuto origine nel mio impegno, nella mia decisione. La responsabilità illimitata in cui mi trovo viene da al di qua della mia libertà, da un «oltre-ogni-compimento» del non-presente, dal non originale per eccellenza, dall'anarchico, da un al di qua o un al di là dell'essenza. La responsabilità per altri è il luogo in cui si pone il non-luogo della soggettività e dove si perde il privilegio della questione: dove?» (E. Levinas, *Altrimenti che essere*, cit., p. 12).

54. E. Quarta, *Giustizia e predizione: l'algoritmo che legge il futuro*, in «Giustizia insieme», 10 marzo 2019, <https://www.giustiziainsieme.it/it/cultura-e-societa/600-giustizia-e-predizione>.

Il paradosso è strutturale e profondo: mentre le tecnologie predittive si presentano come strumenti di ottimizzazione della giustizia, promettendo maggiore equità e coerenza attraverso la precisione del calcolo, esse tendono a espellere proprio quegli elementi che rendono possibile un'autentica esperienza del giudizio, quella dimensione costitutiva di *inconoscibilità* che dischiude la possibilità dell'ascolto e dell'incontro con l'alterità. In questa prospettiva, la giustizia predittiva rischia di non rappresentare un'evoluzione del diritto, ma piuttosto un suo radicale svuotamento. Sebbene l'esercizio della giustizia implichi inevitabilmente il ricorso a regole e norme, esse non possono mai pretendere di esaurire integralmente il significato del giudizio. Levinas stesso insiste su questa tensione, rifiutando l'idea che la giustizia costituisca una degenerazione o una riduzione della responsabilità originaria: «In nessun modo la giustizia è una degenerazione del *per l'altro*, una diminuzione, una limitazione della responsabilità anarchica [...] degenerazione che si produrrebbe man mano che, per ragioni empiriche, il duo iniziale diventasse un trio»⁵⁵. La giustizia non può fare a meno del calcolo, della misura, della comparazione, dell'applicazione di norme, ma solo a condizione di non identificarsi completamente con esso. Il calcolo, infatti, diventa legittimo solo se rimane costantemente esposto al richiamo dell'etica: un richiamo che sempre lo interroga e lo eccede. È in questa tensione irrisolta, in questo equilibrio tra la necessità della forma e l'eccedenza del volto, che si gioca il paradosso delineato da Levinas: la giustizia ha bisogno del calcolo, ma il calcolo, da solo, non è sufficiente a realizzare la giustizia. In altre parole, il compito del giudice non si esaurisce nell'applicazione della legge: «[...] è in nome della responsabilità per altri [...] che tutto il discorso della giustizia si mette in movimento, quali che siano le limitazioni e i rigori della *dura lex* che esso avrà apportato all'infinita benevolenza verso altri. Infinito indimenticabile, rigori sempre da addolcire»⁵⁶. La vera sfida, allora, non consiste nel sostituire l'etica con la giustizia, ma nel far sì che l'etica resti la misura inquieta e irrinunciabile della giustizia. Nessun sistema predittivo, per quanto accurato, potrà mai supplire a questa responsabilità, incontrare il *volto, ospitare l'imprevedibile*.

55. E. Levinas, *Altrimenti che essere*, cit., p. 199. La giustizia, dunque, non rappresenta un superamento dell'etica, ma è sempre da essa ecceduta. L'etica continua a operare come sua riserva critica, come ciò che la inquieta dall'interno, impedendole di coincidere con se stessa. È questa eccedenza a preservare la giustizia dal pericolo dell'autosufficienza della chiusura normativa, ricordandole che nessuna regola è mai totalmente giusta se non resta aperta all'irriducibile singolarità del volto.

56. E. Levinas, *Nomi propri*, cit., p. 274.

In definitiva, la «giustizia predittiva» si fonda su un modello epistemologico di tipo sincronico e retrospettivo, nel quale il futuro viene concepito come mera reiterazione di configurazioni passate rese statisticamente significative. Tale struttura implica una trasposizione dell'evento giudiziario entro un regime di prevedibilità, che presuppone la chiusura ontologica del reale e l'assimilazione dell'alterità a *pattern* riconoscibili. In questo quadro, l'inatteso non costituisce un'interruzione significativa, bensì un'anomalia da eliminare attraverso il perfezionamento dei modelli di *machine learning*. A partire dalla fenomenologia dell'incontro, Levinas sovverte radicalmente questa logica: il volto dell'Altro non si presenta come dato oggettivabile, ma come istanza anarchica che resiste alla totalizzazione. La sua epifania non è interpretabile secondo le categorie della conoscenza, ma esige una riconfigurazione del tempo e del senso fondata sulla *diacronia*⁵⁷. Ne consegue che ogni pretesa di calcolabilità del giudizio – ivi compresa quella che anima gli attuali strumenti di *risk assessment* predittivo – si fonda su una rimozione strutturale dell'istanza etica che l'Altro convoca.

6. Conclusione. Perché il giudizio umano è insostituibile

Il paradigma della «giustizia predittiva» si fonda su un presupposto epistemologico che merita di essere interrogato nella sua radice: l'assimilazione del giudizio alla funzione di calcolo. Tale assunzione, apparentemente neutra, comporta una traslazione profonda del senso stesso del giudicare. In questo contesto, il pensiero di Emmanuel Levinas si offre come stru-

57. La precedenza dell'Altro sul Medesimo, così come quella della responsabilità rispetto alla libertà, non risultano intelligibili se non alla luce della nozione di diacronia, che costituisce uno snodo concettuale decisivo del pensiero levinasiano. L'eteronomia che definisce il soggetto etico – la sua sottomissione a una legge che non ha posto nella sua libertà – implica una temporalità radicalmente non sincrona, una frattura nella continuità del tempo fenomenologico. La responsabilità per l'altro, infatti, si radica in un passato che non è mai stato presente, in un' anteriorità inattingibile al vissuto e alla rappresentazione: essa precede ogni atto intenzionale, ogni adesione consapevole, ogni sintesi del soggetto. È in virtù di questa anteriorità che la responsabilità «precede la mia libertà – prima di ogni cominciamento in me, prima di ogni presente» (E. Levinas - A. Peperzak, *Etica come filosofia prima*, tr. it., a cura di F. Ciaramelli, Guerini, Milano 1989, p. 57). Ma proprio questa dissociazione tra il tempo del soggetto e quello dell'Altro rende la responsabilità inassumibile come libera decisione: essa non può essere scelta, poiché «essere obbligato alla responsabilità, questo non è cominciato mai» (E. Levinas, *Umanesimo dell'altro uomo*, tr. it. e intr. di A. Moscato, Il melangolo, Genova 1985, p. 108). La responsabilità è senza inizio, e per questo – come sottolinea Levinas – essa «sta, prima della libertà, in un passato immemorabile, non rappresentabile, passato che non fu mai presente» (ivi, p. 57).

mento capace di dischiudere una critica strutturale all'ontologia implicita nella logica predittiva. Levinas problematizza il primato della totalità e dell'identità come modalità dominanti del pensiero occidentale, mostrando come ogni pretesa di comprensione esaustiva, anche in ambito giuridico, si accompagna al rischio di annientamento dell'alterità. L'operazione algoritmica, nella misura in cui costruisce il giudizio come esito ottimale di un processo di riconduzione a regolarità, esclude radicalmente ciò che in Levinas costituisce la condizione stessa del giudizio: l'eccedenza del volto, l'evento dell'Altro che non può essere ridotto a dato né tematizzato in categorie.

In questa prospettiva, la fallibilità del giudizio umano non è un difetto da correggere, ma la cifra stessa della sua apertura all'inatteso. Proprio nella sua esposizione all'errore, il giudizio umano custodisce l'elemento irriducibilmente etico della decisione: la capacità di sospendere, interrogare, reinterpretare la norma alla luce di un'esigenza di giustizia che non si lascia mai completamente ridurre alla legalità. Come suggerisce Levinas, la giustizia autentica non coincide mai interamente con il diritto positivo, e il giudice – lungi dall'essere un esecutore automatico – si configura come colui che assume su di sé l'asimmetria originaria della relazione con l'Altro. La giustizia predittiva, al contrario, tende a trasformare il diritto in un sistema autoreferenziale, chiuso in una temporalità piatta, sincronica, incapace di accogliere la discontinuità dell'avvenire.

In definitiva, l'introduzione di dispositivi algoritmici nel campo giuridico non può essere valutata unicamente secondo criteri di efficienza o di trasparenza, quali quelli prioritari nell'ambito normativo dell'*AI Act* europeo. Sebbene queste metriche siano fondamentali per la governabilità e l'accettazione sociale, esse non esauriscono la complessità delle implicazioni etiche che tali tecnologie comportano per l'atto del giudicare e per il concetto stesso di giustizia. La discussione deve estendersi oltre la conformità normativa per affrontare la profonda ridefinizione del rapporto tra norma, decisione e responsabilità, toccando il nucleo stesso della filosofia del diritto. Quest'ultima è chiamata oggi non solo a vigilare sui rischi tecnici dell'automazione, ma a riaffermare la trascendenza del giudizio rispetto alla norma e al calcolo. Lo scopo non deve essere quello di costruire un diritto più prevedibile, ma di mantenere aperto lo spazio del giusto: quello spazio in cui continua a risuonare l'appello del volto dell'Altro.

Abstract

Il contributo analizza le implicazioni etiche e giuridiche della giustizia predittiva, interrogando la pretesa di calcolabilità del giudizio nei sistemi algoritmici. L'analisi mostra che tali modelli traducono il caso concreto in correlazioni statistiche, sostituendo la struttura argomentativa e responsiva del giudicare con una procedura inferenziale retrospettiva. Alla luce della riflessione di Emmanuel Levinas, si sostiene che questa operazione sopprime la dimensione diacronica della responsabilità, fondata sull'irriducibile alterità del volto, riconfigurando il giudizio come applicazione probabilistica. Ne consegue che la giustizia predittiva non si limita a supportare la decisione, ma tende a ridefinire la struttura stessa del giudicare.

The article examines the ethical and legal implications of predictive justice, questioning the assumption of calculability underlying algorithmic decision-making. The analysis shows that such models translate concrete cases into statistical correlations, replacing the argumentative and responsive structure of judgment with a retrospective inferential procedure. Drawing on Emmanuel Levinas's reflection, the paper argues that this operation suppresses the diachronic dimension of responsibility, grounded in the irreducible alterity of the face, thereby reconfiguring judgment as probabilistic application. It follows that predictive justice does not merely assist judicial reasoning but tends to reshape the structure of judgment.

Levinas, razón y exégesis
Una lectura española desde la razón vital

Ignacio Sánchez-Portillo*

1. *Introducción. El quehacer de la filosofía*¹

La lectura de Levinas en el presente debe llevarnos no sólo a la comprensión de la densidad de su planteamiento filosófico o, su influencia en la filosofía de nuestro tiempo, sino también a poder ver hoy, en su obra y en la de sus coetáneos, lo que ellos mismos pasaron por alto y que, recibido por nosotros, es un brote verde de la filosofía a la altura de los tiempos. Se trata, por lo tanto, de llevar la filosofía a la *plenitud de su limitación*². La obra de Levinas ofrece una riqueza conceptual que abre no sólo el lenguaje filosófico para mirar de otro modo la realidad y así pensarla más allá, sino que, con sus imágenes y esfuerzos, sitúa, con mayor o menor acierto, la historia de la filosofía occidental en el límite de sí misma. Nos sitúa precisamente entre el profetismo de una nueva filosofía y la petición de esta de hacernos responsables de sus nuevos caminos, preguntas y horizontes. En otras palabras, la filosofía de Levinas, por ser filosofía auténtica, nos exige hacer otra filosofía en relación con esta, sin caer en la asimilación que adecua y totaliza, cercenando las posibilidades abiertas que quedan ofrecidas al futuro de la filosofía; pero tampoco en el escolasticismo estéril que repite y venera la obra del filósofo, cayendo en la beatería filosófica, otra forma de totalización, incluso, tal vez, peor. Según Julián Marías (1914-2005) – filósofo español, discípulo de Ortega y Gasset (1883-1955) que continuó el método de la razón vital y lo llevó a nuevas cotas – hacer

* ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-1337-1447>.

1. Este artículo ha sido realizado durante la estancia de investigación doctoral desde septiembre de 2024 a julio 2025 en el Instituto Católico de Toulouse, gracias a los fondos dedicados a internacionalización de la Universidad Francisco de Vitoria.

2. Expresión de Unamuno que Julián Marías aprovechó en sentido filosófico.

filosofía exige hacerlo en una relación de alteridad con otros filósofos, teniéndolos presentes, reconociendo sus insuficiencias, y apoyándonos en sus innovaciones. No se puede terminar la filosofía con una filosofía o escuela, y con Levinas menos aún, porque exige la inadecuación al reconocer un infinito que lo impide. En palabras de Marías, «Cada filosofía – es decir, *toda* filosofía – se hace apoyada en un *sistema de alteridades* que se remonta a la originaria. Ese sistema o conjunto es lo que llamamos la historia de la filosofía, que va encapsulada en cada una de ellas, que es parte de la que en cada momento se está haciendo, porque de esa historia recibe su motivación, su justificación y su sentido»³.

Levinas lleva en sí toda la historia de la filosofía (Platón, Descartes, Kant, Kierkegaard, Blondel, Bergson, Husserl, Buber, Rosenzweig y Heidegger, por nombrar unos pocos), historizándola, haciéndola propia e introduciendo en ella el pensamiento judío. El ejercicio de la historia de la filosofía, en palabras de Julián Marías, se podría decir que Levinas ha ido «reconstituyendo la serie íntegra de las filosofías del pasado desde una filosofía presente capaz de dar razón de ellas; y no de excluirlas como errores superados, sino de incluirlas como sus propias raíces»⁴. Además, desde sus inicios, su pensamiento fue responsable respecto a su contexto histórico, tal y como se puede apreciar en *Quelques réflexions sur la philosophie de l'hitlérisme* (1934) o en toda su obra posterior. Resalto estos aspectos precisamente porque pretendo ofrecer una lectura española de Levinas o, mejor dicho, una lectura desde la razón vital. Es decir, indicar, a modo de una conversación que se inicia, algunas inspiraciones y conexiones entre la razón vital de José Ortega y Gasset y de Julián Marías, y una perspectiva interpretativa de la obra de Levinas. Llevamos a cabo lo que Ortega llamó en 1914, en *Meditaciones del Quijote*, «salvaciones»:

Se busca en ellos lo siguiente: dado un hecho – un hombre, un libro, un cuadro, un paisaje, un error, un dolor –, llevarlo por el camino más corto a la plenitud de su significado. Colocar las materias de todo orden, que la vida, en su resaca perenne, arroja a nuestros pies como restos inhábiles de un naufragio, en postura tal que dé en ellos el sol innumerables reverberaciones.

Hay dentro de toda cosa la indicación de una posible plenitud. Un alma abierta y noble sentirá la ambición de perfeccionarla, de auxiliarla, para

3. J. Marías, *Razón de la filosofía*, Alianza Editorial, Madrid 1993, p. 62.

4. J. Marías, *Reflexión sobre un libro propio (Prólogo a la traducción inglesa)*, en Id., *Historia de la Filosofía*, Alianza Editorial, Madrid 2019, p. 35.

que logre esa su plenitud. Esto es amor – el amor a la perfección de lo amado.⁵

2. ¿Una razón viviente en Levinas?

Inspirado en el recorrido de la razón vital y en la interpretación desde las salvaciones, ofrecemos una tentativa de lectura bajo esta luz del periplo filosófico de Emmanuel Levinas. La razón vital nace de una búsqueda radical que lleva a la crítica y superación de la ontología a través de una razón que no reduzca la vida, sino que la acoja en una apertura sistemática responsable. Levinas realiza un camino marcado por la radicalidad y un quehacer fenomenológico que problematiza las nociones fundamentales de esta, superando o dando un nuevo sentido a la *intencionalidad* o a la *epoché*; llevando irremediamente su filosofía a terrenos que salen de la fenomenología, acercándose a una nueva forma de filosofar. Por ejemplo, en un momento dado en la entrevista con Philippe Nemo⁶, Levinas señala la importancia de la intencionalidad en Husserl y cómo, mediante la intencionalidad, se nos hace evidente la necesidad de la referencia al objeto – conciencia de conciencia de algo, vinculada al reconocimiento de esencias –, pero no como conocimiento, sino como actitud, dinámica, afectiva. Esta actitud específica de la conciencia como intencionalidad no-teorética, Levinas la rescata para pensar la relación con el otro desde una intencionalidad irreductible – el otro desborda mi pensar, no puede ser definible porque no es abarcable sin ser totalizado – llevando a la ruptura de la intencionalidad, dado que esta sería *satisfacción*, asimilación de *otro* al *mismo*. Muestra así la necesidad de una subjetividad responsable como estructura para el pensamiento metafísico, siendo ético desde su origen. Esto supone llevar a Husserl más allá de sí mismo, dado que adecuar el hombre al entendimiento y comprender al hombre como *nous* es la adecuación de la que Levinas pretende salir para no caer en la asimilación. En esta incesante búsqueda, desde *De la evasión* hasta *De Dios que viene a la idea*, se puede apreciar una nueva forma de interpretar la realidad, necesaria para una filosofía a la altura de los tiempos.

5. J. Ortega y Gasset, *Meditaciones del Quijote* (1914), en Id., *Obras completas*, vol. I, Taurus-Fundación José Ortega y Gasset, Madrid 2004, p. 747.

6. Cfr. E. Levinas, *Éthique et Infini. Dialogues avec Philippe Nemo*, Le livre de Poche, Paris 1982, pp. 21-23.

Su propuesta de ética como filosofía primera inspira a preguntarse si hay un nuevo método interpretativo que, más que una hermenéutica, sea una exégesis y que conduzca hacia una nueva razón, tal y como dice en *De Dios que viene a la idea*, una *razón viviente*. Francesco de Nigris llama la atención sobre esta expresión que utiliza Levinas como petición de otra razón que no sea conciencia. Dice Levinas: «Nous demandons si la raison, toujours ramenée à la recherche du repos, de l'apaisement, de la conciliation – toujours impliquant l'ultimité ou la priorité du Même – ne s'absente pas, déjà par là, de la raison vivante»⁷ y De Nigris comenta al respecto:

La verdadera epokhé es el radical despertar de la vida de la conciencia cuya mismidad es originalmente personal, porque consiste en cuestionamiento por y para el prójimo, es decir, en un yo «denucleado», «desinteresado» (de-inter-esse), irrepresentable mediante la lógica de la presencia del ser. La razón viviente, más allá de la razón del ser, es «yo» que resurge en continua ruptura porque vive y muere por y para el otro, como padre e hijo en potencia de hermandad.⁸

Y se pregunta un poco después:

¿Quién no puede reconocer en estas agudas reflexiones de Levinas algo de lo que Ortega a comienzos del siglo pasado llamó la «razón vital», donde «yo» soy proyecto personal circunstancial, donde se entiende el pensamiento como respuesta a los problemas de la vida y la filosofía como búsqueda de su sentido radical, sin rupturas transcendentales ni abstenciones artificiales respecto de su lógica plena?⁹

A continuación, un sucinto recorrido de la razón vital para comprender esta propuesta de lectura y los horizontes a los que nos lleva.

3. *La razón vital: inicios e inquietudes*

En un breve ensayo de Julián Marías titulado *Realidad y ser en la filosofía española* (1955) realiza un recorrido de cómo, mediante una serie de estímulos y situaciones históricas, la filosofía española llega a problematizar

7. E. Levinas, *De la conciencia a la veille*, en Id., *De Dieu qui vient à l'idée*, Vrin, Paris 1982, p. 58.

8. F. de Nigris, *Miguel García-Baró, breve retrato de un filósofo y de un maestro*, en Aa. Vv., *La filosofía y el Bien. Agradecimientos a Miguel García-Baró*, Ápeiron Ediciones, España 2017, p. 326.

9. *Ibidem*.

con radicalidad los temas fundamentales, como el ser, la realidad o la verdad, por una inquietud. Señala que, desde Unamuno hasta Zubiri, siendo refinada dicha inquietud como filosofía estricta al pasar por las manos de Ortega, todo comienza en un descontento e insatisfacción «frente a la noción del ser y que la ha llevado a plantear – por lo menos a empezar a plantear – el problema filosófico de la *realidad* como tal o del *haber*, y por lo tanto a buscar una metafísica que esté más allá de la ontología y pueda dar razón de ella»¹⁰. El método de la razón vital obliga al hombre a darse cuenta de que hay una realidad radical, es decir, allí donde radica todo aquello que me encuentro, que está más allá o más acá de la ontología, y desde donde lo interpreto para poder hacer *mi vida*. Vida que me ha sido donada, que está por hacer y que es tarea. No se trata de asimilación de la realidad, sino de *convivencia* con ella. Vivir es, en el fondo, convivir; ni solipsismo ni inmanentismo. La realidad «es aquello que me encuentro tal como me lo encuentro»¹¹, en la forma y modo que sea presentada (ausencia, irrealidad, imposibilidad, presencia...). En ese encuentro interpretamos desde el punto de vista del *ser* y nos parece que es la medida de las cosas, pero se trata más bien del resultado de esa convivencia, no tanto el principio. Me encuentro con la latencia de la realidad y la necesidad de hacerla patente para *saber a qué atenerme* con respecto de ella. Ortega resalta que el ser es encontrado por el hombre siempre mediado por las cosas. Por eso llega a decir: «Si no existiese alguien capaz de preguntar qué es esto o lo otro, ¿existiría el ser?»¹². El ser lo utilizamos para anticipar las cosas, para saber a qué atenernos y hacer con ellas nuestra vida; tenemos la necesidad de seguridad y buscamos la estabilidad en el ser de las cosas¹³. La razón vital, tras un desarrollo argumentado que no podemos plasmar aquí, afirma que el ser es una creencia, interpretación del hombre de la realidad que funciona en su vida y de la que hay que dar razón. Todo esto será desarrollado en mayor profundidad por Ortega en varios de sus escritos, pero sobre todo, en *Idea de principio de Leibniz*. La *razón vital*, que es el nombre que Ortega da a su metodología filosófica para lograr un pensamiento que no reduzca la realidad a parcelas del conocimiento o de la conciencia, busca ser responsable del dinamismo

10. J. Marías, *Realidad y ser en la filosofía española*, en Id., *La escuela de Madrid*, 3ª ed., en *Obras*, vol. V, Revista de Occidente, Madrid 1969, p. 521.

11. J. Marías, *Introducción a la filosofía*, 3ª ed., en *Obras*, vol. II, Revista de Occidente, Madrid 1969, p. 120.

12. J. Ortega y Gasset, *¿Qué es el conocimiento?* (1931), en Id., *Obras completas*, vol. IV, Taurus-Fundación José Ortega y Gasset, Madrid 2010, p. 574.

13. Cfr. J. Marías, *Realidad y ser en la filosofía española*, cit.

de la vida, del acontecer en su singularidad y circunstancialidad, la duración y fluencia de ésta, exigiendo una razón que sea motivo del propio vivir y función vital, es decir, como «aprehensión de la realidad en su conexión»¹⁴. Por este motivo, la *razón vital* es desarrollada como *razón histórica*, *razón biográfica* y *razón narrativa* – que no son distintas razones, sino la misma funcionando en diferentes estratos y situaciones de la vida humana –, buscando resaltar la función y sentido de este método que es ya filosofía, desvelando que hay una realidad prefilosófica¹⁵, pre-ontológica, en la que se da la vida¹⁶. Julián Marías, con este método, hace evidente que el hombre realiza, porque le es necesaria para vivir, una *teoría intrínseca de la vida humana*. Dicha teoría, que es metafísica, se va haciendo de forma latente y necesaria, en la acción unitaria que es el vivir, reobrando sistemáticamente e integrando lo pasado, lo frustrado, lo posible, y lo no llegado a realizar aún, siempre en apertura y en convivencia con el otro y las cosas. Ortega nos dice «[...] vivir es precisamente la inexorable forzosidad de determinarse, de encajar en su destino exclusivo, de aceptarlo, es decir, resolverse a serlo. Tenemos, queramos o no, que realizar nuestro «personaje», nuestra vocación, nuestro programa vital, nuestra «entelequia»¹⁷. Esto es lo que llamaré proyecto vital, «Yo», que cada uno hace eligiendo lo *mejor* entre las posibilidades, lo sobrevenido y lo ya elegido: «un proyecto que constituye el argumento último y radical de la vida: el de ser alguien determinado, un quién insustituible que nos sentimos llamados a ser»¹⁸. La elección supone, según Ortega y Marías, que la vida es intrínsecamente moral, dado que exige la fidelidad al proyecto vital. El proyecto, tanto en Ortega como en Marías, no es como en Heidegger en que el *Dasein* se proyecta de modo que su ser coincida con la comprensión del Ser mismo, sino que es proyecto personal, proyecto vital, que se hace en y con la circunstancia, convivencia que está instalada en una tarea de salvación, proyecto de salvación personal¹⁹; el sentido de la cita de Or-

14. J. Marías, *Introducción a la filosofía*, cit., p. 173.

15. El sentido de prefilosófico en Julián Marías y Ortega se refiere a que antes de la irrupción de la filosofía ya se podía encontrar ahí, pero es mediante la filosofía que se hace patente.

16. Cfr. J. Marías, *Introducción a la filosofía*, cit.

17. J. Ortega y Gasset, *Goethe desde dentro* (1932), en Id., *Obras completas*, vol. V, Taurus-Fundación José Ortega y Gasset, Madrid 2010, p. 138.

18. J. Marías, *Tratado de lo mejor. La moral y las formas de la vida*, Alianza Editorial, Madrid 1995, p. 165.

19. F. de Nigris, *La razón vital de J. Ortega y Gasset y la analítica existencial de M. Heidegger*, en «Ideas y Valores», n. 148, 2012, pp. 115-129. Recomendamos para profundizar en esta cuestión el estudio completo de Francesco de Nigris.

tega que supone el resumen de todo su pensamiento, y que requeriría ser explicada con detenimiento: «Yo soy yo y mi circunstancia, y si no la salvo a ella no me salvo yo»²⁰. En Heidegger, la apertura es la comprensión anticipadora de posibilidades de ser del mundo, de suerte que el ser del mundo depende de aquel que lo ha abierto proyectiva y anticipadamente, así como encontrar el sentido general del ser. En cambio, en Ortega es el de la salvación personal²¹, que es la fidelidad al proyecto que es «yo y mi circunstancia»²². El primer yo es *mi vida*; no es vida sustantivada como conciencia que se piensa a sí misma. *Mi vida* es proyecto y circunstancia, proyectividad circunstancial que tiene una razón de salvación circunstancial, siendo apertura al prójimo, llevando a la plenitud de las posibilidades a todo lo que me encuentro y siendo fiel al proyecto, porque las cosas me son irrenunciables al ser mi circunstancia.

Hay una responsabilidad y una alteridad, en la vida y en la *razón vital*. Hacer filosofía con la vida desborda inagotablemente todo esquema, trayendo luz y riqueza para comprender. Esto es hacer filosofía como *visión responsable*, definición propuesta por Julián Marías²³.

Esta filosofía surge de una inquietud, por la situación de la cultura española y la incomodidad con la filosofía de su tiempo, tal y como he intentado plasmar. Además de ello, hay un acontecimiento fundamental, el encuentro de Ortega con otras tradiciones filosóficas, y, en especial, con el método fenomenológico y la fenomenología. La razón vital es heredera de la fenomenología, haciendo suyo el lema de Husserl: *Zu den Sachen selbst!*, y su exigencia. Sin el impulso que supuso para la filosofía de la época, la superación del positivismo y la posibilidad de descubrir dónde y qué media lo inmediato, no sería posible la filosofía española tal y como la conocemos. La razón vital surge precisamente de la pregunta por una razón capaz de comprender radicalmente la vida, sin excluir nada y caer en reduccionismos complacientes del pensamiento. Ortega, como Levinas, partió de Husserl, y llevó a cabo también una crítica radical al subjetivis-

20. J. Ortega y Gasset, *Meditaciones del Quijote*, cit., p. 757.

21. Este es el proyecto personal que es la misma razón vital: «la vida como proyecto significa apertura sistemática que reordena o reabsorbe sistemáticamente las estructuras de elementos que radican en ella, en vista de una única estructura llamada “el hombre”, que es el término medio necesario de la vida interindividual» (F. de Nigris, *Mereología, teoría del conocimiento y metafísica de Ortega como fundamento de la Antropología Metafísica de Julián Marías*, en «Anales del Seminario de Historia de la Filosofía», XXXV, n. 1, 2018, pp. 205-232: p. 206).

22. F. de Nigris, *La razón vital de J. Ortega y Gasset*, cit., p. 116.

23. Cfr. J. Marías, *Antropología metafísica*, 2ª ed., Alianza, Madrid 1983, I. *La visión responsable*.

mo y a la «conciencia de» o «intencionalidad», así como de la *epokhé*. Si hay algo como una reducción en Ortega – así como la habrá en *Autrement qu'etre* –, no es como reducción una operación intelectual de un sujeto trascendental, sino de la radicalización misma de la realidad en la vida, la raíz de la realidad. El descubrimiento de la realidad radical y las realidades radicadas en la vida humana, y todo lo que implica para comprender la realidad, el ser y la verdad como saber a qué atenerse, son deudoras del ejercicio riguroso que proponía Husserl, pero que precisamente, por llevarlo a otra radicalidad, abre nuevos horizontes y preguntas.

4. *Apuntes de la razón y la petición de una interpretación más allá del círculo de la comprensión o círculo hermenéutico*

Inspirado en la razón vital, se puede realizar una lectura del ejercicio filosófico de Levinas desde esta clave de lectura sin hacer violencia y ordenando lo pasos de este para hacer filosofía desde una razón que es ética, desde lo inmemorial que es significación y mandamiento. «Le principe ne se peut que comme commandement»²⁴. Ciertamente, Levinas no se ha ocupado del mismo modo que los filósofos españoles, pero en sus escritos subyace una crítica y propuesta acerca de la razón. El ensayo en el que Levinas utiliza la expresión *raison vivante*, en *De la conscience a la veille*, da comienzo con la inseguridad de la razón, proponiendo en su desarrollo comprender la lucidez de la razón como una vigilia que exige vigilancia, porque inteligencia y significación no puede ser únicamente asimilación al *Mismo* como «le repos de l'identité, déjà l'intelligibilité s'assoupit, qu'elle "s'embourgeoise" dans la présence satisfaite de son lieu»²⁵. No podemos renegar de la alteridad y resistirnos a la trascendencia, debemos encontrarnos en la insatisfacción permanente del *Deseo* que no puede ser satisfecha, vigilia constante frente la tentación de la asimilación de la identidad complacida, satisfecha. Ortega y Levinas coinciden en que filosofar es lucidez, no como conciencia que es transparencia del ser consigo mismo – conciencia ontológica –, sino vigilia de un existente o «yo» que busca una razón para vivir o resurgir a la existencia. La lucidez es el despertar del hombre que puede darse cuenta de lo que le importa. La conciencia, desde la razón vital, es el despertar a través de una inquietud que nos llama a compromete-

24. E. Levinas, *Totalité et Infini. Essai sur l'extériorité* (1961), Le livre de Poche, Paris 2018, p. 220.

25. E. Levinas, *De la conscience a la veille*, cit., p. 58.

ternos. Ortega dice «la filosofía no es sueño – la filosofía es insomnio –, es un infinito alerta, una voluntad de perpetuo mediodía y una exasperada vocación a la vigilia y a la lucidez»²⁶, hay una responsabilidad como disposición en la que ambos coinciden que es una alerta, estar más allá del descanso que satisface.

5. De la razón y la exégesis en Levinas

A pesar de que no es uno de los puntos centrales de la filosofía de Levinas, hay una crítica a la razón de forma constante, a la razón como adecuación del *intellectus ad rem*, a la conciencia que, mediante la reducción del otro al mismo, asimila, es la razón ontológica de comprensión y utilización. Esta razón es la interpretación de todo lo que encuentro como ente, y la intencionalidad sería la reducción del otro al *Mismo*. ¿Acaso hay una razón de la alteridad, razón más allá de sí *Mismo*, razón del *rostro*, razón hospitalaria, razón del Infinito? Debería ser una razón que sea viva, que sea vigilia. Tanto en *Totalidad e Infinito*, como en *De Otro modo que ser o más allá de la esencia* dedica unos apartados a la razón, que nos servirán para proponer, desde la *razón vital*, una idea de razón en Levinas. Precisamente, porque la filosofía es sistemática, es decir, con una coherencia que no está cerrada sobre sí, podemos realizar este ejercicio sin violencia. De algún modo, Levinas, al proponer la ética como estructura radical desde la que pensar la realidad y como forma de vivir concretamente con el prójimo, está ejerciendo una otra-razón que, frente a la razón que ejerce la reducción mediante la definición y tematización para servirse de lo otro para *Mismo*, razón de la inmanencia, consigue la ruptura y estar más allá de sí, una razón que se sitúa en la asimetría de la trascendencia. El horizonte de apertura que incesantemente busca Levinas, es la ruptura de la inmanencia para acoger la trascendencia que es el otro y entrar en relación respetando la separación. La separación es fundamental, dado que significa que se deja al otro ser mediante la hospitalidad, permitiendo entrar en la disposición de preservar la revelación y así lograr la ruptura de la totalización. El otro se nos revela y consigo trae la aproximación a Dios.

La única razón posible para Levinas es la que permite la enseñanza, el otro como Maestro, siendo este revelado. «Penser c'est avoir l'idée de l'infini

26. J. Ortega y Gasset, *La razón histórica [curso de 1944]*, en Id., *Obras completas*, vol. IX, Taurus-Fundación José Ortega y Gasset, Madrid 2010, p. 683.

ou être enseigné. La pensée raisonnable se réfère à cet enseignement»²⁷. Supone así que, el hombre, habitado ya por la idea del Infinito, permanece atento a la desproporción que quiebra la identidad y que preserva la *ipseidad*. La desproporción entre el *ideatum* de la idea de infinito y el pensar de esa idea, invita a una exégesis en la que el acto de interpretar se encuentra entre la Escritura y la lectura misma, obligando a siempre estar para responder, siempre reconociendo al otro como Maestro. Proximidad al Rostro y acceso a Dios. El acto de la exégesis debe estar mediado por el *Deseo metafísico*, no puede ser satisfecho, «présence de l'Infini dans un acte fini»²⁸, recuerda Levinas. Esta interpretación exige volver a ser realizada, siendo siempre distinta y renovada, una exégesis que es interpretación diacrónica. El *Deseo metafísico* se alimenta en la misma consecución de su término que no tiene fin, no es un deseo que se satisface, como ocurre con la intencionalidad como satisfacción, sino que es el hambre que da vida y se alimenta en la medida de encontrarse con el *otro*.

La razón, de este modo, velaría responsablemente «par la structure de l'un-pour-autre inscrite dans la fraternité humaine – dans l'*un-gardien-de-son-frère* – dans l'*un-responsable-de-l'autre*»²⁹, aproximación a su proximidad. No es una razón que lleve al descanso, porque es razón de la no-indiferencia, escéptica sin caer en el escepticismo de la indiferencia, ruptura de la sincronización. Hay una actitud de razón y de interpretación de la idea de infinito que en mí debe romper con el «círculo de la comprensión» desbordándolo, instaurando la ética, la no-violencia con el otro como maestro y como aquel que me presenta al Otro, absolutamente otro, exigiendo una exégesis y disposición vigilante «incessante réception de l'enseignement»³⁰. Pero este método, que es disposición a la que me lleva el rostro del otro, surge porque el otro me obliga a «comparecer», me concierne, me hace responsable. «La orden es a mí mismo. «Amarás a tu prójimo como a ti mismo», o «amarás a tu prójimo, ese es tu tú mismo»³¹. El rostro que nos presenta al Otro como absolutamente otro, es discurso, llamada a mi responsabilidad, allá donde se da el descendimiento del Infinito en el rostro, concretización de la verdad: *Dios que viene a la idea*. El Otro es «le premier enseignement raisonnable, la condition de tout enseignement»³².

27. E. Levinas, *Totalité et Infini*, cit., p. 223.

28. E. Levinas, *Éthique et Infini*, cit., p. 87.

29. E. Levinas, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, Nijhoff, La Haye 1974, p. 211.

30. E. Levinas, *Totalité et Infini*, cit., p. 223.

31. E. Levinas, *De la ética a la exégesis* 1982 en *En la hora de las naciones. Lecturas talmúdicas, Ensayos y conversaciones*, (1988), Ediciones Sígueme, Salamanca 2019, p. 148.

32. E. Levinas, *Totalité et Infini*, cit., p. 222.

Introduce en mí lo que no estaba en mí: «instaure la Raison»³³, esta es la Revelación y la razón ante su mandamiento.

6. Conclusión y prospectiva

Esta es solo una aproximación insuficiente, pero esperanzadora para profundizar en unas filosofías que, haciéndose responsables de su tiempo, nos hablan en el nuestro, casi de una forma más viva aún. Son filosofías que habitan en el instante. Tal y como indica Julián Marías: «La filosofía, si lo es, no puede ser «cualquiera». Tiene que ser necesaria, [...], tiene que originarse, [...], tiene que ser original»³⁴, los ingredientes de una verdadera filosofía son: «Originalidad, circunstancialidad y radicalismo son requisitos de toda filosofía auténtica»³⁵. Ambas filosofías nos invitan a una razón y una interpretación que es responsabilidad, no-indiferencia, y que va más allá de la abstracción sin caer en el pragmatismo. Para Levinas la filosofía es:

appelée à penser l'ambivalence, à la penser en plusieurs temps, même si appelée à la pensée par la justice, elle synchronise encore, dans le Dit, la diachronie de la différence de l'un et de l'autre et reste la servante du Dire qui signifie la différence de l'un *et* de l'autre comme l'un *pour* l'autre, comme non-indifférence *pour* l'autre – la philosophie: sagesse de l'amour au service de l'amour.³⁶

En esa definición parece que escuchamos los ecos de Ortega y su método de las salvaciones, cuando, al definirlas, el filósofo español dejó escrito en su primer libro: «Un alma abierta y noble sentirá la ambición de perfeccionarla, de auxiliarla, para que logre esa su plenitud. Esto es amor – el amor a la perfección de lo amado»³⁷, ambos coinciden en que el método, la filosofía es «sagesse de l'amour au service de l'amour», pero no sabemos la profundidad de estas citas dado que el amor en filosofía es como Dios, siempre presente, pero Misterio que nos exige temor y temblor, responsabilidad máxima ante cualquier apofansis. Por eso es menester una razón paciente que mantenga la disposición del Infinito, una razón no-ontológica. Vemos así que nos exige la realidad misma una conceptualización

33. Ivi, p. 223.

34. J. Marías, *Razón de la filosofía*, Alianza Editorial, Madrid 1993, p. 62.

35. Ivi, p. 63.

36. E. Levinas, *Autrement qu'être*, cit., pp. 206-207.

37. J. Ortega y Gasset, *Meditaciones del Quijote*, cit., p. 747.

que vaya más allá del Ser. No es una renuncia a la ontología; eso sería una irresponsabilidad. Tanto Levinas, como Ortega y Marías, buscan dar razón del Ser y la ontología de una forma justa, sin excesos de veneración o rechazo. La filosofía necesita el Ser y su verbalidad, pero para poder llevar la filosofía a la altura de los tiempos, es necesario explorar otras verbalidades como la del haber, el hacer, el estar y otras que llevan a poder plantear nuevas verbalidades y comprensiones de la filosofía y su historia. Se trata, por lo tanto, de hacer filosofía en una alteridad de las verbalidades, enriqueciéndose mutuamente, apoyándose unas en las otras para hacer de la metafísica el discurso en el que todo hombre de cualquier tiempo puede reconocer un Discurso que es hospitalario y justo, más universal, más concreto, plenamente personal. Estas filosofías nos revelan que no todo es palabra de Dios, pero todo remite a la Palabra de Dios, Revelación. La Revelación que nos muestra que todas y cada una de las personas son necesarias para completar la Revelación, Revelación siempre abierta, siempre por renovarse, servicio del amor.

Abstract

El presente artículo es el inicio de un estudio que busca establecer puntos en común entre la filosofía de Emmanuel Levinas y la filosofía española surgida a través del método de la razón vital de Ortega y Gasset y Julián Marías. Mediante una introducción a la razón vital y su comprensión de la filosofía, así como las coincidencias en el origen de ambas filosofías a partir de su inquietud por la realidad concreta y su misma inspiración fenomenológica. Mediante ello ofrecemos una lectura de Levinas y su método que desvela una razón más allá de la ontología entendida como *Deseo metafísico* y responsabilidad.

The present article is the beginning of a study that seeks to establish common ground between the philosophy of Emmanuel Levinas and the Spanish philosophy developed through the method of vital reason (razón vital) by Ortega y Gasset and Julián Marías. Through an introduction to vital reason and its understanding of philosophy, as well as the coincidences in the origins of both philosophies stemming from their concern for concrete reality and their shared phenomenological inspiration Through this, we offer a reading of Levinas and his method that reveals a reason beyond ontology, understood as metaphysical Desire and responsibility.

*Per un ripensamento della fenomenologia
La dimensione inconscia della soggettività
da Husserl a Merleau-Ponty*

Alberto Urso

1. *L'inconscio come un concetto operativo*

Il concetto di inconscio all'interno della tradizione fenomenologica ha sempre destato molto interesse e, allo stesso modo, sono state proposte varie interpretazioni alla luce sia della teoria psicanalitica, sia di quella fenomenologica. Ciò che però è bene chiarire sono le condizioni per cui si possa parlare di inconscio in fenomenologia.

Freud propone una teoria dell'inconscio che si basa sostanzialmente sulla censura tra uno stato inconscio ed uno conscio. Una disposizione cosciente, per Freud, è opposta ad uno stato inconscio. Vedremo perché questa concezione è problematica. È da sottolineare come un punto di incrocio tra psicoanalisi freudiana e fenomenologia sia che l'inconscio non risulti esclusivamente come qualcosa di attenuato. I pensieri inconsci hanno un carattere dinamico rispetto ai pensieri latenti preconsoci: malgrado la loro intensità ed efficienza sono «mantenuti fuori dalla coscienza»¹. Inconscio e censura in Freud sono strettamente correlati e il primo punto di questo lavoro sarà dimostrare l'inefficienza di questo legame. Si dimostrerà non tanto una inesistenza di una censura, ma che l'inconscio sia una dimensione accessibile, nonostante gli ostacoli che ne impediscono la comprensione. Lo stesso Merleau-Ponty, in alcuni appunti, allude all'inconscio freudiano in maniera netta e decisa: «è un concetto operativo»².

1. S. Freud, *Nota sull'inconscio in psicoanalisi*, in Id., *Opere 1909-1912. Casi clinici e altri scritti*, tr. it., a cura di C.L. Musatti, Boringhieri, Torino 1974, p. 578.

2. M. Merleau-Ponty, *L'institution, la passivité. Notes de cours au Collège de France (1954-1955)*, pref. di C. Lefort, Belin-Humensis, Paris 2003; tr. it., *L'istituzione, la passività. Corso al Collège de France (1954-1955)*, a cura di G. Fava e R. Valenti, Mimesis, Milano-Udine 2023, p. 253.

Per far sì che ciò risulti chiaro, si farà riferimento ad una conferenza di Eugen Fink del 1957³ in cui distingue un concetto operativo da un concetto tematico nella fenomenologia husserliana. Con il termine operativo si intende un concetto in quanto non tematizzato, ma che aiuta a tematizzare. Questi concetti attraversano il pensiero, non sono tematizzati dal pensiero stesso. L'uso dell'inconscio nel metodo fenomenologico aiuta a pensare una dimensione che non sia inaccessibile e che allo stesso tempo sia un'attività costituente. L'inconscio rimane tale proprio perché è ciò che non è visto, è il «medio del vedere». Tematizzare l'inconscio opponendolo alla coscienza resta un'operazione del tutto legittima, anche applicata alla fenomenologia stessa. Una prospettiva tale non permette un guadagno teoretico decisivo, ossia di applicare il concetto di inconscio per far ripensare la soggettività fenomenologica in continuità con l'atteggiamento trascendentale. Ci si potrebbe infatti accontentare a definire l'inconscio con ciò che è sedimentato, come d'altronde lo stesso Husserl ammette nelle *Lezioni sulla sintesi passiva*⁴. Ciò che è inconscio è ciò che ha perso la sua vitalità e la sua forza affettiva⁵: è la notte della coscienza.

In fenomenologia sembra difficile pensare ad una dimensione inaccessibile. Deve quindi emergere, facendo luce sul concetto di inconscio, come la forzatura necessaria per fuoriuscire dall'atteggiamento ordinario sia in continuità con l'attività costituente rimasta nascosta, ossia con la propria vita costituente⁶. In questo Husserl è abbastanza esplicito nel § 8 di *Logica Formale e trascendentale*⁷, nel quale è evidente e allo stesso tempo solo indiziario l'uso del termine inconscio.

Il tema che permea questo paragrafo è la doppia attività della logica, sul suo carattere bilaterale. La logica, infatti, si dirama in due direzioni: l'at-

3. Il testo in questione è *Concetti operativi nella fenomenologia husserliana* in E. Fink, *Nähe und Distanz. Phänomenologische Vorträge und Aufsätze*, Alber, Freiburg-München 2004; tr. it. di A. Lossi, *Prossimità e distanza. Saggi e discorsi fenomenologici*, ETS, Pisa 2006.

4. E. Husserl, *Analysen zur Passiven Synthesis. Aus Vorlesungs- und Forschungsmanuskripten 1918-1926*, in Id., *Husserliana*, vol. XI, a cura di M. Fleischer, Nijhoff, Den Haag 1966, pp. 3-222; tr. it., *Lezioni sulla sintesi passiva*, a cura di V. Costa, La Scuola, Brescia 2016.

5. Una linea di pensiero simile sembra essere adottata da F.S. Trincia, *Husserl, Freud e il problema dell'inconscio*, Morcelliana, Brescia 2008, ove l'inconscio husserliano sarebbe paragonabile al preconcio freudiano.

6. Sull'identificazione dell'inconscio con la vita trascendentalmente costituente si veda l'ottimo contributo di D. Manca, *Husserl e l'inconscio fenomenologico*, in «Paradigmi», XXXVI, n. 2018, pp. 595-606, in part. p. 601.

7. E. Husserl, *Formale und transzendente Logik. Versuch einer Kritik der logischen Vernunft*, in «Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung», X, 1929, pp. 1-298; tr. it., *Logica formale e trascendentale. Saggio di critica della ragione logica*, a cura di G.D. Neri, Laterza, Bari 1966.

tività operante e i suoi risultati. Questi ultimi sono gli oggetti logici che rimangono identici a prescindere dalla contingenza che li esprime, fanno parte di una comunità intersoggettiva ed esistono anche quando non vengono pensati. Ogni formazione logica «si presenta oggettivamente col carattere di produzione»⁸. D'altra parte, la direzione speculare è quella soggettiva, la ragione che opera e produce questi oggetti logici. Non si sta parlando d'altro che dell'intenzionalità costituente, che mentre rende tematico e scorre oggettivando, è essa stessa inconscia, non è oggetto di tematizzazione. Il momento costituente, in questo modo, viene nascosto dal fatto che una coscienza è sempre rivolta al suo oggetto e mai al modo in cui questo oggetto è formato. Questo è però caratteristico di un atteggiamento ingenuo. C'è una stretta correlazione tra l'ordinarietà e l'inconscio. Infatti, la vita costituente rimane nascosta fin quando non si svela dopo una torsione trascendentale, ma questo rimarrà un problema.

L'inconscio assume così un significato operativo, che aiuta a comprendere la dimensione costituente del soggetto. Risulta inappropriato parlare di inconscio in termini contenutistici nel contesto fenomenologico: non ci sono atti inconsci, atti mancati dalla coscienza in termini freudiani. La conferma di questo sembra poter essere nell'appendice IX dei §§ 39-40 delle *Lezioni sulla coscienza interna del tempo*, ove si trova la conferma di quanto espresso finora. Avere coscienza-di qualcosa non significa necessariamente tematizzarla: «è assurdo parlare di un contenuto inconscio»⁹. Si ha un modo particolare di essere conscio di un oggetto ed è quello originario, così come la ritenzione testimonia la coscienza-di qualcosa a prescindere dalla sua tematizzazione.

Inconscio allora diventa un modo di operare della soggettività trascendentale e della vita costituente, non accessibile se non tramite la riduzione trascendentale. Le lezioni di fenomenologia genetica mettono in evidenza la dimensione inconscia e allo stesso tempo attiva della soggettività trascendentale. In particolare, le *Lezioni sulla sintesi passiva* ed *Esperienza e giudizio* dimostrano come in realtà passiva sia l'intenzionalità in gioco, mentre la vita costituente del soggetto scorre indipendentemente. Il carattere della passività non può appartenere di certo alla vita costituente, che opera sinteticamente in maniera ininterrotta. La passività è il modo in cui l'intenzionalità agisce a discapito di un Io determinato. In altre parole, è

8. Ivi, p. 49.

9. E. Husserl, *Zur Phänomenologie des Inneren Zeitbewusstseins 1893-1917*, Nijhoff, The Hague 1966; tr. it., *Per la fenomenologia della coscienza interna del tempo*, a cura di A. Marini, Franco Angeli, Milano 1992, p. 144.

bene distinguere e parlare di un Io determinato, che è affetto da un oggetto e subisce un'impressione, da una soggettività costitutiva che opera alle spalle di un Io mondano gettato verso i suoi interessi¹⁰.

La prova di ciò si ritrova in *Esperienza e giudizio*, nel quale Husserl propone un concetto di giudizio più ampio rispetto a quello predicativo. Nel § 13 è espresso chiaramente come si debba intendere la passività all'interno del discorso fenomenologico. Nel momento in cui avviene una percezione c'è già in atto, seppur in un grado minore, un'attività dell'Io. Anche solo il semplice constatare che «un oggetto è davanti a noi o così presumiamo che sia»¹¹ rientra nell'attività oggettivante dell'Io. Ma tutto ciò è ovviamente preceduto da sintesi passive, anzi è necessario che vi siano delle sintesi passive per fornire del materiale alle attuali percezioni¹². L'Io in questo caso è passivo proprio perché non è consapevole di come stia costituendo il mondo. Le sintesi passive possono quindi assumere il carattere di inconse¹³. Se le sintesi sono inconse vuol dire che l'Io mondano cela dietro di sé un'attività che incessantemente costituisce il mondo stesso. L'Io trova l'indizio della sua attività proprio nella reattività compresa nella percezione, ossia nel primo stimolo proveniente dal mondo che lo attira: l'affezione. È nel momento dell'affezione che si dipana l'Io-polo dal polo oggetto.

Come ponte dell'argomentazione, che si approfondirà anche in seguito, è necessario tenere a mente che l'intenzionalità come statico rapporto apprensionale soggetto-oggetto è solo la cristallizzazione di un processo molto più ampio¹⁴. Allo stesso modo l'Io attivo o recettivo della percezione è in realtà un Io manifesto, un Io patente, che presuppone la vita costituente auto-organizzantesi tramite sintesi inconse, permettendo l'organizzazione logica del reale dipendentemente dall'attenzione che un Io dispone verso

10. Su questo si veda D. Manca, *L'esperienza della ragione*, ETS, Pisa 2016, in part. pp. 91-95.

11. E. Husserl, *Erfahrung und Urteil, Untersuchungen zur Genealogie der logik. Ausgearbeitet und herausgegeben von Ludwig Landgrebe, Academia Verlagbuchhandlung* (1939), Meiner, Hamburg 1999; tr. it., *Esperienza e giudizio. Ricerche sulla genealogia della logica*, a cura di F. Masi, Morcelliana, Brescia 2022.

12. Sulla passività in relazione all'attività il riferimento è A. Pugliese, *Unicità e relazione. Intersoggettività, genesi e io puro in Husserl*, Mimesis, Milano-Udine 2009, pp. 213-318.

13. Su questo il riferimento è D. Manca, *Husserl e l'inconscio fenomenologico*, cit., in part. il § 2.

14. Sia Fink sia Merleau-Ponty comprendono la processualità intrinseca alla vita intenzionale. Sul rapporto tra i due si veda R. Bruzina, *Eugen Fink and Maurice Merleau-Ponty: The Philosophical Lineage in Phenomenology*, in T. Toadvine - L. Embree (a cura di), *Merleau-Ponty's Reading of Husserl*, Kluwer, Dordrecht-Boston-New York-London 2002, pp. 173-200.

di essa. Husserl, proprio in questo quadro argomentativo, ammette una distinzione che si impone tra l'io soggetto di esperienza e l'io-umano oggetto. Il concetto di essere-umano è in realtà un'oggettivazione della soggettività trascendentale, o meglio della vita trascendentale.

Nel § 72 di *Crisi delle scienze europee* Husserl evidenzia una stretta correlazione¹⁵ tra la psicologia e la filosofia trascendentale¹⁶. Lo psicologo, infatti, cerca delle tipicità esplorando il comportamento umano. La psicologia, per sua stessa definizione, attua un'*epoché*, in quanto sospende ogni tipo di credenza riguardo il mondo per rivolgersi verso la soggettività. Quest'ultima ha il pregio di liberarsi dell'ingenuità che caratterizza le scienze positive, che si aggrappano al già dato e ad una conoscenza «delle cose del mondo» e non del mondo. Il limite che però permea la psicologia si riscontra già nel § 13 delle *Meditazioni cartesiane*. Per quanto siano apparentate psicologia e filosofia trascendentale, la prima si sofferma al solo strato animale, umano, ossia alla «soggettività oggettivata»¹⁷.

È in questo modo che sorge il paradosso della soggettività che Husserl sottolinea nel § 54 ne *La crisi delle scienze europee*. Come può coesistere una soggettività costituente il mondo che è insieme oggetto nel mondo? L'errore che porta ad ammettere come impossibile una risoluzione di questa situazione paradossale sarebbe considerare la soggettività che costituisce il mondo come umana. Proprio per questo motivo, «un complesso di nozioni essenziali obiettivo-psicologiche»¹⁸ non sarebbe soddisfacente per delucidare questo rapporto di tensione. Di pari passo con la de-umanizzazione¹⁹ va riscontrata una definizione di soggettività fungente-operante ben precisa: l'io è solo il

15. In alcuni appunti tra il 1911-1921, Husserl stesso sostiene che la fenomenologia nasce in seno agli interessi della psicologia e che, in parte, nelle sue prime formulazioni «non si lascia chiaramente distinguere da quella». Il testo di riferimento è E. Husserl, *Phänomenologie und Psychologie*, in Id., *Aufsätze und Vorträge. 1911-1921*, in *Husserliana*, vol. XXV, a cura di Th. Nenon e H.R. Sepp, Nijhoff, Dordrecht 1987, pp. 82-124; tr. it., *Fenomenologia e psicologia*, a cura di A. Donise, Filema, Napoli 2003.

16. Su questo si veda D. Moran, *Husserl's Crisis of the European Sciences*, Cambridge University Press, Cambridge 2012, in part. pp. 117-132.

17. E. Husserl, *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*, in *Husserliana*, vol. I, Nijhoff, Den Haag 1950, pp. 1-183; tr. it., *Meditazioni cartesiane e Lezioni parigine*, a cura di A. Canzonieri, La Scuola, Brescia 2017, p. 102.

18. E. Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, Nijhoff, Den Haag 1959; tr. it. di E. Filippini, *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, il Saggiatore, Milano 2015, p. 196.

19. Questo termine è utilizzato da E. Fink nella sua *Via Meditazione*. L'emergere dello spettatore trascendentale, ossia l'autocoscienza della soggettività trascendentale, implica un superamento della propria condizione di essere umano. Il riferimento è E. Fink, *VI. Cartesianische Meditation. Teil 1. Die Idee einer transzendentalen Methodenlehre*, Kluwer,

primo momento ritrovato a seguito del rivolgimento trascendentale. Non c'è un primato ontologico dell'Io, ma è il modo più immediato che ha l'uomo per comprendere la vita trascendentale di cui esso stesso è un polo.

Eugen Fink nella *VIa Meditazione cartesiana* riesce ad esporre magistralmente il risveglio della vita trascendentale inconscia, ponendo come funzionale il ruolo dello spettatore disinteressato. Quest'ultimo, quando compie l'*epoché*, non è partecipe della costituzione del mondo, ma è ciò che permette la presa di coscienza della soggettività costituente come tale. Questo implica sostanzialmente due punti: la vita trascendentale inconscia è legata al concetto di anonimìa, ossia come un costante costituire senza essere inizialmente riconosciuta come agente; in secondo luogo, se la vita costituente agisce in maniera inconscia, non può che considerarsi come qualcosa di naturale.

Come già citato, l'Io empirico-mondano è un polo della vita costituente: è il modo in cui la vita costituente si oggettiva. Husserl è esplicito su questo in testi come *Filosofia prima*, la conseguenza della critica dell'esperienza mondana è il guadagno della «soggettività trascendentale che prima mi era nascosta, nonché la sua vita trascendentale»²⁰. È di necessaria importanza sottolineare una stretta interdipendenza tra la vita costituente inconscia e l'atteggiamento naturale-ingenuo in Husserl. Questo è dato dal fatto che l'atteggiamento ordinario, pratico o anche quello delle stesse scienze, occlude la soggettività costituente. Così facendo, l'interesse di un Io mira verso il particolare, verso i poli oggettuali e ai compiti della vita quotidiana. Tale dinamica genera una vera e propria sedimentazione e un occultamento del soggetto costituente il mondo. Questo non vuol dire che la soggettività costituente smetta di costituire il mondo come tale. È proprio all'interno del contesto umano che si formano le disposizioni tali da consentire il rivolgimento filosofico. È compito dell'uomo forzare il proprio atteggiamento per permettere un tale risveglio filosofico.

È utile, perciò, riflettere sul fatto che ci sia un interesse determinato, particolare, verso l'orizzonte del mondo e che in questo modo l'Io che lo abita non abbia interesse verso il suo vivere costituente. Ma non è la soggettività trascendentale che non genera interesse o attenzione, è anzi l'Io presente

Dordrecht 1988; tr. it. di R. Lazzari et al., *VI Meditazione cartesiana. L'idea di una dottrina trascendentale del metodo*, Franco Angeli, Milano 2009.

20. E. Husserl, *Erste Philosophie (1923/1924). Zweiter Teil. Theorie der Phänomenologischen Reduktion*, Martinus Nijhoff Publishers, Den Haag 1965; tr. it. di A. Staiti, *Filosofia prima. Teoria della riduzione fenomenologica*, a cura di V. Costa, Rubbettino, Soveria Mannelli 2007, p. 97.

che non ha la possibilità di interessarsene²¹, poiché rimanere nell'ordinarietà non-tematizzata glielo impedisce. La vita costituente non ha quindi «rilievo»²² nella vita ordinaria. In altre parole, l'Io non è desto del suo essere soggettività fungente.

Husserl sottolinea questo punto nel § 38 della *Crisi delle scienze europee*, evidenziando una differenza tra una vita desta ingenua-naturale e una vita desta a livello trascendentale. Una vita desta ingenua non può che rientrare nei fini del mondo, è anzi impossibile che vada oltre quest'orizzonte. Esiste però un mutamento di questa coscienza tematica mondana, che mina all'ordinarietà della vita. Questo drastico cambio di interessi corrisponde ad uno slittamento dalla coscienza degli oggetti del mondo al come questi oggetti si formino in una dimensione soggettiva universale. Tale mutamento problematizza tutto ciò che per un Io umano è già dato. Ciò significa che vi è un processo inconscio che permette la manifestazione continua e ininterrotta dei fenomeni sensati. Analizzare la fenomenicità dal punto di vista dei modi di apparizione implica necessariamente l'interesse verso una soggettività costituente. In altre parole, la torsione del proprio atteggiamento verso la soggettività è necessaria poiché è «in virtù delle sue operazioni universali e sinteticamente connesse»²³ che l'esistenza del mondo si manifesta. Inconscio è, in questo modo, un modo di operare della soggettività il cui emergere è ostacolato dalle continue affezioni del mondo-della-vita, ossia dalla praticità e quotidianità in cui l'uomo è immerso.

Ciò rappresenta un necessario punto di svolta per la fenomenologia, che Merleau-Ponty comprende magistralmente.

2. Inconscio e atteggiamento fenomenologico

Nel suo famoso commento a Husserl ne *Il filosofo e la sua ombra*, Merleau-Ponty non cita testualmente l'inconscio, ma parla di non-detto della fenomenologia husserliana. A questo proposito il non-detto di Husserl non è letteralmente ciò che egli non ha mai pronunciato, ma ciò che era inconscio, che non ha avuto rilievo nel suo pensiero, ma che comunque è pensabile. Ancora una volta l'inconscio definito come operativo permette di mettere in rilievo una dimensione che Husserl stesso ha sempre messo da

21. Sulla distinzione tra disinteresse e non essere interessanti si veda D. Manca, *Husserl e l'inconscio fenomenologico*, cit., in part. il § 1.

22. E. Husserl, *Logica formale e trascendentale*, cit., p. 317.

23. E. Husserl, *La crisi delle scienze europee*, cit., p. 167.

parte per far emergere la dimensione trascendentale. Si tratta della totale relativizzazione della dimensione naturale rispetto a quella dello Spirito, in particolar modo nel § 64 del secondo volume di *Idee*. Merleau-Ponty evita, come in tutto il suo percorso, di procedere per alternative, per dualismi che si oppongono: «non è secondo la biforcazione della Natura e dello Spirito che dobbiamo pensare il mondo e noi stessi»²⁴. È facendo leva su questo argomento che Merleau-Ponty non ammette una distinzione netta tra atteggiamento naturale e atteggiamento trascendentale, ma l'atteggiamento trascendentale è un atteggiamento naturale. È in quest'ultimo che l'atteggiamento trascendentale si prepara e trova il suo posto e non potrebbe essere diversamente. L'errore è infatti creare un tipo di atteggiamento che diviene tale solo quando viene tematizzato, ossia diviene naturalismo. La fenomenologia deve far emergere questo stato originario dell'essere pre-teoretico, da cui sorgono le due «idealizzazioni»²⁵ di Natura e Spirito. Uno spunto per cui l'inconscio sia un concetto decisivo per la fenomenologia è dato da una prefazione che Merleau-Ponty scrive per *L'œuvre de Freud*, di Angelo Hesnard. Fenomenologia e psicoanalisi non procedono in parallelo, hanno metodi diversi, ma si dirigono entrambe verso la medesima latenza²⁶. Allo stesso modo, il parallelismo che intercorre tra psicoanalisi e fenomenologia è nel loro procedimento archeologico, che Merleau-Ponty mette in risalto, ma che è applicabile anche all'ultima fase della fenomenologia husserliana.

È però necessario, prima di entrare nel fulcro del discorso, comprendere come si arriva a procedere in questo modo. Come fa quindi la fenomenologia a dirigersi verso la latenza e quali sono le sue motivazioni? Husserl e Merleau-Ponty in questo senso condividono lo stesso metodo, ossia sospendere ciò che ingenuamente ci circonda. Husserl nel volume sui *Grenzprobleme* parla esplicitamente di una negazione che l'essere-umano deve

24. M. Merleau-Ponty, *Le philosophe et son ombre*, in Aa. Vv., *Edmund Husserl. 1859-1959*, Nijhoff, La Haye 1959, poi pubblicato in M. Merleau-Ponty, *Signes*, Gallimard, Paris 1960, pp. 201-228; tr. it. di G. Alfieri, *Il filosofo e la sua ombra*, in M. Merleau-Ponty, *Segni*, a cura di A. Bonomi, il Saggiatore, Milano 2015, pp. 187-208: p. 190.

25. Ivi, p. 193.

26. «L'accord de la phénoménologie et de la psychanalyse ne doit pas être compris comme si "phénomène" disait en clair ce que la psychanalyse avait dit confusément. C'est au contraire par ce qu'elle sous-entend ou dévoile à sa limite, – par sa *contenu latent* ou son *inconscient*, – que la phénoménologie est en consonance avec la psychanalyse. [...] Phénoménologie et psychanalyse ne sont pas parallèles; c'est bien mieux: elles se dirigent toutes deux vers la même *latence*» (M. Merleau-Ponty, *Préface*, in A. Hesnard, *L'œuvre de Freud et son importance pour le monde moderne*, Payot, Paris 1960, p. 9).

compiere per condurre la propria esistenza ad una vita superiore, ad una vita teoretica. Ma essendo la soggettività costituente sempre in opera, è quest'ultima che decide di mutare gli interessi verso sé stessa e non verso gli interessi di una sua forma determinata quale l'Io mondano. Ciò non toglie però che questo rivolgimento, come ammette Merleau-Ponty, avvenga nello stesso atteggiamento naturale.

Per far emergere tale dinamica Merleau-Ponty, ne *La fenomenologia della percezione* utilizza il concetto di rimozione. In psicoanalisi per Merleau-Ponty, la rimozione è quel meccanismo di censura che impedisce ad un contenuto traumatico di venire alla luce, ma allo stesso tempo continua a delineare uno «stile d'essere»²⁷. La rimozione permette un passaggio dalla prima persona ad una esistenza impersonale. Sarebbe qui da mettere in risalto l'influenza di Jean-Paul Sartre su Merleau-Ponty, quando ne *La trascendenza dell'Ego* afferma la caratteristica impersonale della spontaneità irriflessa della coscienza.

Allo stesso modo Sartre, ripreso sotto la stessa ottica da Merleau-Ponty, annuncia la rivelazione di questa stessa dimensione impersonale come angosciante. È infatti, anche per Merleau-Ponty, «una certa angoscia»²⁸ a definire lo stato dell'esperienza impersonale. Poco dopo, infatti, la rimozione è definita come «fenomeno universale»²⁹ che rivela l'esperienza come fenomeno impersonale, in cui il nostro essere incarnati e invischiati al mondo si annuncia. L'inconscio non assume più, con Merleau-Ponty sulla scia di Husserl, una dimensione inaccessibile. È anzi, essendo un concetto operativo, l'attore protagonista che fa attingere ad una primordialità. Merleau-Ponty scava ancora più in fondo della fenomenologia husserliana, superando la distinzione tra costituito e costituente, per arrivare ad uno strato ove non c'è spirito, non c'è immanenza, ma c'è solo l'aderenza di un essere incarnato ad un mondo. Il riferimento principale per Merleau-Ponty in questo caso è Husserl e soprattutto la sezione II del secondo volume di *Idee* in cui il corpo vivo assume il ruolo sia di latore di sensazioni, ma anche di «centro dell'orientazione»³⁰. Se infatti bisogna trarre guadagno dall'inconscio fenomenologico, è bene puntare l'attenzione sui problemi

27. M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, Gallimard, Paris 1945; tr. it. di A. Bonomi, *Fenomenologia della percezione*, Bompiani, Milano 2018, p. 132.

28. *Ibidem*.

29. *Ibidem*.

30. E. Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution*, Nijhoff, Den Haag 1952; tr. it. di E. Filippini, *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica*, vol. II, *Ricerche fenomenologiche sopra la costituzione*, a cura di V. Costa, Einaudi, Torino 2002, p. 68.

che riguardano l'attività del soggetto costituente, compresa la sua corporeità. È in questo modo che l'atteggiamento trascendentale rientra nell'atteggiamento naturale, come sottolinea più volte Merleau-Ponty.

A partire dalle analisi sull'inconscio inteso come il nascosto agire della vita costituente, il soggetto scopre di essere costituente come un ente organico, nella forma di un Io posso. L'Io è costituente dal momento in cui inizialmente è un ente organico dotato di un corpo vivo che è mezzo di orientamento nel mondo.

Non c'è un distacco dalla Natura, ma una comprensione di come il soggetto trascendentale provenga dalla Natura. Non è da confondere la Natura intesa come orizzonti di senso e la natura a cui fa riferimento critico Husserl, ossia alla mera natura materiale (*natural*). Come è infatti sottolineato da Husserl, l'io spirituale, ossia l'Io che vive nella società quotidiana e storica, è un «organismo di facoltà»³¹.

L'atteggiamento trascendentale husserliano trova le sue radici e il suo successivo sviluppo nel corpo come fungente. Ciò nonostante, l'atteggiamento fenomenologico non perde la sua spontaneità. Questo è dato dal fatto che tale atteggiamento si propone come una postura che il soggetto deve avere nei confronti del mondo, per quanto quest'ultima sia forzata e contraria all'ordinarietà. Ma così facendo non si forma altro che un nuovo atteggiamento, una nuova spontaneità che era inconscia e ciò che glielo impediva era proprio il vivere ordinariamente. Questa nuova spontaneità, precedentemente schiacciata, fa rientrare nel suo raggio d'attenzione tutto ciò che precedentemente ne era privo. Nell'ottica di Merleau-Ponty questa dimensione da riattivare è quella corporea. Non è però da intendere il corpo solo come ciò che è latore di sensazioni, ma anche come ciò che permette un orientamento nel mondo. Infatti, la dimensione strettamente corporea che Merleau-Ponty vuole descrivere trasversalmente è quella anonima. Se infatti la vita costituente agisce inconsciamente e, così facendo, assume una connotazione naturale, alla pari la corporeità rappresenta «quell'insieme di "funzioni" anonime che avvolgono ogni fissazione particolare in un progetto generale»³².

Un tale ragionamento sul corpo fa necessariamente rientrare nel suo dominio i rapporti intersoggettivi. Se infatti la cosa del mondo fa parte dello stesso tessuto corporeo, lo stesso si può dire dell'alterità. Husserl afferma che l'Io che si attinge dopo l'*epoché* è «denominato io soltanto per un

31. Ivi, p. 268.

32. M. Merleau-Ponty, *Fenomenologia della percezione*, cit., p. 339.

equivoco»³³, anche se è un equivoco essenziale. Questo però non sembra essere in contraddizione con un primato ontologico della vita costituente. L'Io, pur avendo un primato conoscitivo, è la prima sfera oggettiva che si riscontra nell'*epoché*. Ciò non vuol dire che ciò che è primo in sé sia questo Io conoscitivo. Come accennato precedentemente, se la vita trascendentale si auto-obiettiva in un Io umano è solo per formare disposizioni ed abitudini necessarie per comprendersi. Ne *Il filosofo e la sua ombra* Merleau-Ponty enfatizza questo punto con entusiasmo: il *solus ipse*, inteso come un'esperienza di pensiero, è utile solo a livello metodologico. In questo modo le conclusioni dell'ultimo Husserl e di Merleau-Ponty convergono verso un «rovescio delle cose che non è stato costituito da noi»³⁴. Tale rovescio altro non è che la vita trascendentale che si svela tramite la riduzione. Quest'ultima, infatti, non è da considerare come un'operazione con cui l'atteggiamento trascendentale sorge, ma piuttosto quando la vita trascendentale, fino a quel momento inconscia, matura e diviene capace di essere funzionale alla sua auto-comprensione.

Allo stesso modo, ciò risulta evidente nel § 54 de *La crisi delle scienze europee*, nel quale la «solitudine filosofica»³⁵ è messa in risalto come «esigenza metodica»³⁶. Se l'Io è un equivoco, come sottolineato precedentemente, è dato dal fatto che il primo “prodotto” della riduzione trascendentale appare semplicemente come Io-originario (*Ur-Ich*). Non vi è, quindi, un fantomatico Io da cui ha origine ogni processo costitutivo³⁷. È la vita intersoggettiva trascendentale, ossia il suo fungere in ogni soggetto, a precedere ontologicamente e costitutivamente l'Io. In questa sfera primordiale, afferma Merleau-Ponty, non vi è una frattura tra un soggetto e l'altro, ma una confusione in cui si perdono le distinzioni individuali. Come affermerà in delle note di lavoro ne *Il visibile e l'invisibile*, citando le *Meditazioni Cartesiane*, «i “puri altri” (che non sono ancora “uomini) introducono già una Natura di cui io faccio parte»³⁸.

33. E. Husserl, *La crisi delle scienze europee*, cit., p. 199.

34. M. Merleau-Ponty, *Il filosofo e la sua ombra*, cit., p. 207.

35. E. Husserl, *La crisi delle scienze europee*, cit., p. 199.

36. *Ibidem*.

37. Su questo si veda D. Manca, *L'esperienza della ragione*, cit., in part. la terza sezione, e A. Ferrarin, *Hegel and Husserl on the Emergence of the I out of Subjectivity*, in «Hegel Bulletin», XXXVIII, n. 1, 2017, pp. 7-23.

38. M. Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, Gallimard, Paris 1964; tr. it. di A. Bonomi, *Il visibile e l'invisibile*, a cura di M. Carbone, Bompiani, Milano 2007, p. 205.

3. *La riabilitazione ontologica del sensibile: l'inconscio come complesso innato*

Quello che Merleau-Ponty afferma ne *Il filosofo e la sua ombra* è in realtà una sinossi di tutto quello che era germinale nel suo pensiero in quel momento. Merleau-Ponty caratterizza la sua ricerca facendo integrare la dimensione organica, vivente, dell'uomo e quella della filosofia come atteggiamento da adottare in una società storicamente determinata. È da sottolineare come per quanto debitore di Husserl, Merleau-Ponty vada oltre quest'ultimo, dando una forte connotazione ontologica alla sua ricerca.

Le implicazioni dovute all'ontologia indiretta di Merleau-Ponty sono sostanzialmente due che si intrecciano reciprocamente: Il corpo come elemento soggettivo non esclude la stretta interdipendenza con il mondo, ma il mondo stesso «conosce se stesso attraverso il corpo»³⁹. La dimensione sensibile abbraccia l'intera articolazione delle cose, oggetti o soggetti che siano. A questo Merleau-Ponty fa ampio riferimento ne *La fenomenologia della percezione* con una vena critica rispetto ad Husserl, nel momento in cui parla di intellettualismo. C'è una relazione tra Ego trascendentale e mondo che diviene necessaria, ma in questa relazione com'è possibile allora che il mondo non si dia subito esplicitamente? Porre una relazione che si biforca, come si è notato in precedenza, vuol dire ignorare il modo in cui questa separazione si genera. La relazione tra soggetto costituente e ciò che è costituito, considerando oggetto tutto ciò che è intenzionato-dal soggetto, è solo una parte ingenua dell'esperienza autentica del soggetto originario. Merleau-Ponty sostiene infatti che questa prospettiva intenzionale è solo «un'appendice spaziale e temporale degli atti di coscienza»⁴⁰. Con tale affermazione si sottolinea un modo diverso di considerare la natura del soggetto in base ad una diversa relazione con il mondo. Ne *Il filosofo e la sua ombra* intende proprio questo quando afferma che «lo spazio conosce se stesso attraverso il mio corpo»⁴¹.

Per riagganciarci a Husserl, è la vita costituente che si esteriorizza organicamente e permette il processo costitutivo. Merleau-Ponty riprende gli strumenti, che ritiene validi da utilizzare, per farne una testimonianza di qualcosa di più profondo rispetto alla intenzionalità d'atto. La soluzione è interrogare il sensibile.

Non una richiesta alla natura ponendosi frontalmente come senziente e sensibile, ma abbandonandosi a essa. C'è una vera e propria attività dell'ogget-

39. M. Merleau-Ponty, *Il filosofo e la sua ombra*, cit., p. 195.

40. M. Merleau-Ponty, *Fenomenologia della percezione*, cit., p. 290.

41. M. Merleau-Ponty, *Il filosofo e la sua ombra*, cit., p. 195.

to, in quanto anch'esso vita. Per poter parlare di rapporto primordiale con il mondo si deve stabilire un raccoglimento da parte del sensibile che viene abitato dal corpo. La conoscenza diviene dinamica in quanto ogni parte del sistema è sensibile. Il soggetto come puro è ricavato dalla riflessione, ma solo perché è tematizzato in quest'ultima. L'esperienza di un mondo è una totalità di «sintesi interminabili»⁴², come lo è la vita costituente husserliana. Per questo motivo, la percezione così come l'esperienza del sensibile è in un'atmosfera di anonimità, di generalità.

Il senso costituito, in questo caso, altro non è che la visione prepersonale che apre agli orizzonti di cose, limitato da un campo. Ne *Il visibile e l'invisibile* questa distanza che c'è tra il vedente e il visibile non è connotata come l'impedimento: «non è il contrario di questa prossimità, ma concorda profondamente con essa, ne è sinonimo»⁴³. È chiaro come sia enfatizzata la dimensione anonima e prepersonale di un corpo che altro non è che la Visibilità stessa che può essere «errante o raccolta»⁴⁴, se non lo stesso Sensibile in sé.

Tale raccoglimento del Sensibile è descritto in maniera molto simile nelle lezioni sulla Natura degli anni 1959-1960⁴⁵. È solo perché la Natura attraversa un determinato soggetto (corporeo) che quest'ultimo ha la possibilità di conoscere⁴⁶. In altre parole, «sono aperto al mondo perché è attraverso il mio corpo sono al suo interno»⁴⁷.

Questa totalità ontologica della carne, ossia la tessitura del mondo, è anonima e allo stesso tempo germinata da possibilità. Tale dimensione assume gli stessi caratteri che definiscono l'inconscio in alcuni scritti di Merleau-Ponty. Infatti, nelle lezioni tra il 1959 e il 1960⁴⁸ l'inconscio è identificato con il sentire, in totale opposizione alle rappresentazioni inconsce, come si accennava all'inizio. Inconscio primordiale è il Si iniziale, l'indivisione del sentire.

42. M. Merleau-Ponty, *Fenomenologia della percezione*, cit., p. 197.

43. M. Merleau-Ponty, *Il visibile e l'invisibile*, cit., p. 150.

44. Ivi, p. 152.

45. M. Merleau-Ponty, *La natura*, Seuil, Paris 1995; tr. it. di M. Mazzocut-Mis e F. Sossi, *La natura*, a cura di M. Carbone, Cortina, Milano 1996.

46. Il discorso qui potrebbe rimanere lo stesso coerente parlando di disposizioni potenziali che si sedimentano (ossia l'atteggiamento trascendentale) e che formano un soggetto che abbia delle funzioni predisposte per essere cosciente di sé come emergente dalla vita trascendentale.

47. Ivi, p. 316.

48. M. Merleau-Ponty, *Résumés de cours. Collège de France 1952-1960*, Gallimard, Paris 1968; tr. it. di M. Carbone, *Linguaggio, storia, natura. Corsi al Collège de France, 1952-1961*, Bompiani, Milano 1994.

Questo inconscio non va pensato come statico, ma come processuale e dinamico. Il guadagno della fenomenologia, per Merleau-Ponty, è un ritrovo di ciò che è latente. Sempre ne *Il visibile e l'invisibile* l'inconscio è definito infatti in maniera simile alla vita costituente husserliana: non è di fronte a noi, ma rende possibile che qualcosa si presenti davanti a noi. Allo stesso tempo è ciò che non è percepito, ma che è percezione, una percezione intesa come campo di possibilità che si riconosce solo a ritroso e con una comprensione del sensibile anonimo.

L'inconscio è quindi ciò che non è a distanza, ma pone la distanza. È sempre nuovo e sempre lo stesso, è presente e passato che si intrecciano. L'inconscio diventa il tema centrale delle ultime analisi di Merleau-Ponty, come testimoniato da alcune note di lavoro del 1959 e del 1960 ne *Il visibile e l'invisibile*. Ciò che va compreso è esattamente quali siano «gli esistenziali»⁴⁹ che permettono il senso dell'esperienza e di tutti gli atti. Merleau-Ponty fa emergere questo strato inconscio, sedimentato al di sotto di ogni vissuto, tale proprio perché non è un oggetto che si pone di fronte alla coscienza tematizzante. L'analisi svolta precedentemente risulta coerente con le argomentazioni di Merleau-Ponty: la vita costituente è sedimentata dal momento che l'Io non ha interesse verso di essa, è inconscia.

Questo inconscio corrisponde all'idea freudiana di un passato «come indistruttibile», che aggira l'ordine della coscienza del tempo: è una vita senza interiorità o vissuti interni. La riflessione ingenua si ferma di fronte a ciò poiché non riesce a cogliere la simultaneità di questo strato che permea il presente. Proprio per questo motivo il tema centrale a cui bisogna ritornare è l'intenzionalità fungente o «intenzionalità interna all'essere»⁵⁰. Con le parole di Merleau-Ponty:

Ciò che va assunto come primario non è la coscienza e il suo *Ablaufsphä-nomen* con i fili intenzionali distinti, ma il vortice che questo *Ablaufsphä-nomen* schematizza, il vortice spazializzante-temporalizzante (che è carne e non coscienza di fronte a un noema).⁵¹

49. M. Merleau-Ponty, *Il visibile e l'invisibile*, cit., p.212.

50. Ivi, p. 277.

51. Ivi, p. 278.

4. Conclusioni

Si è dimostrato come con il concetto di inconscio inteso operativamente si possa pensare una dimensione che è costantemente ostacolata dall'ordinarietà della vita. Se l'inconscio non è pensabile in termini oggettuali, è proprio perché non è tematizzabile, ma è ciò che rende possibile la tematizzazione. Per Husserl inconscia è la soggettività costituente, con la sua vita trascendentale. Il soggetto costituente, polo della vita trascendentale, precede ontologicamente l'Io patente-manifesto. Come nota Husserl, «l'espressione "io che è incosciente di se stesso"»⁵² non è adeguata solo per la varietà di significati che può assumere il termine coscienza.

Come affermato precedentemente, l'impulso di un dominio sul mondo sottrae all'uomo la sua stessa dimensione naturale. Ciò non significa che però tale atteggiamento debba rimanere costante. È anzi necessario che la torsione fenomenologico-trascendentale si innesti nella *Lebenswelt*, ossia nel mondo storico in cui un Io si orienta. La dimensione inconscia aiuta così a risolvere l'aporia della motivazione di un rivolgimento trascendentale: è la vita trascendentale che inconsciamente opera nel mondo di un Io umano. Quest'ultimo è solo ed esclusivamente un modo in cui la vita trascendentale si auto-oggettiva, formando le disposizioni necessarie per una sua auto-comprensione. Al pari di ciò, la vita costituente è un elemento naturale, che agisce primariamente in maniera anonima.

È sottolineando la dimensione anonima della corporeità che si innesta il contributo di Merleau-Ponty. Ciò è necessario per pensare la naturalità da cui emerge anche la stessa coscienza costituente. Infatti, come sottolineato ne *Il filosofo e la sua ombra*, la coscienza costituente è «l'artefatto cui tende la teleologia della vita intenzionale»⁵³. Lo sforzo di Merleau-Ponty, anche esplicitamente parlando di inconscio, aiuta a non assumere una postura che sorvoli la stretta aderenza che vi è tra uomo e Natura. Questa riflessione costringe ad una archeologia di un mondo pre-scientifico e pre-teoretico, che rende evidente come questa teleologia della vita trascendentale altro non sia che «una giuntura e membratura dell'Essere che si compie attraverso l'uomo»⁵⁴.

52. E. Husserl, *Filosofia prima*, cit., p. 116.

53. M. Merleau-Ponty, *Il filosofo e la sua ombra*, cit., p. 207.

54. *Ibidem*.

Abstract

L'intento di questo lavoro è dimostrare come l'inconscio, in fenomenologia husserliana, si debba intendere come un concetto operativo. Alla luce di ciò, verranno esaminate le conseguenze su ciò che si intende per Io e le differenze sostanziali con una definizione di soggettività trascendentale. In secondo luogo, si insisterà sulla vita costituente come inconscia e soprattutto come dimensione naturale della soggettività. A prova di ciò è necessario insistere sull'atteggiamento ingenuo come ciò che ne ostacola la comprensione. Si farà in modo poi di legare tali risultati ad una ridiscussione della naturalità della fenomenologia, grazie al lavoro di Merleau-Ponty. Quest'ultimo sarà di estrema importanza in quanto mette in luce come la corporeità sia essenzialmente invischiata in un mondo. A tal proposito, questa congiunzione e co-implicazione reversibile di corpo e mondo verrà ripensata alla luce del concetto di anonimata proposto da Merleau-Ponty ne *La fenomenologia della percezione* e nei suoi ultimi lavori.

The aim of this work is to demonstrate how the unconscious, in Husserlian phenomenology, should be understood as an operative concept. In light of this, the consequences for what is meant by the "I" will be examined, as well as the substantial differences from a definition of transcendental subjectivity. Secondly, emphasis will be placed on constituting life as unconscious and, above all, as a natural dimension of subjectivity. To support this, it is necessary to stress how the naïve attitude hinders its understanding. The intention is then to link these results to a reconsideration of the naturalness of phenomenology, drawing on the work of Merleau-Ponty. The latter will be of great importance, as he highlights how corporeality is essentially entangled in a world. In this regard, this reversible conjunction and co-implication of body and world will be reconsidered in light of the concept of anonymity proposed by Merleau-Ponty in Phenomenology of Perception and in his last works.

*Five Decades of Phenomenology and Dialectics
Exploring Generativity, History, and the Essence of Labour*

Riccardo Valenti

1. *Introduction: Toward The New Phenomenology*

Enzo Paci was one of the most influential phenomenologists of the last century. As a student of Antonio Banfi and a prominent member of the so-called “Scuola di Milano”¹, Paci’s work encompasses the history of philosophy, existentialism, relationalism, and phenomenology. His oeuvre remains highly relevant today due to the originality of his interpretations and the significance of the issues he addresses. Within the phenomenological context, Paci is credited with reinterpreting both published and unpublished texts by Edmund Husserl, the founder of phenomenology, through a critical and economic-political lens². To achieve this, Paci also drew upon Karl Marx’s works concerning the exploitation of labour within the capitalist regime and the consequent fetishisation of goods and people³.

1. The “Scuola di Milano” was an intellectual movement that flourished in Milan during the 1930s and 1960s of the twentieth century. It encompasses all students of the philosophers Antonio Banfi and Piero Martinetti (see F. Papi, *Vita e filosofia. La scuola di Milano: Banfi, Cantoni, Paci, Preti, Guerini e Associati*, Milano 1990). This movement is historically distinguished by the successful fusion achieved by its interpreters of French existentialism, German phenomenology, critical theory, pragmatism, and Anglo-Saxon and American logical empiricism. Enzo Paci, in particular, along with his student Giovanni Piana, is universally recognised for the original interpretation he provided of Husserl’s phenomenology in light of his Marxist readings. This essay is dedicated to the most salient features of his interpretations in this regard.

2. This approach is primarily attributed to Banfi; however, Paci has successfully expanded it to include Husserl’s reflections in *The Crisis* and the unpublished texts concerning the analysis of temporality and intersubjectivity, mainly from groups C and K, which are currently preserved in Leuven, Belgium. Due to spatial constraints, this study will address only a limited number of issues that I believe can be linked to these aspects.

3. A distinctive aspect of Paci’s reading connects the exploitation of labour, as described by Marx, to the potential instrumentalisation of scientific practice that arises from neglecting

This paper focuses particularly on the arguments presented in one of his final books, titled *Phenomenology and Dialectics*. This book, which compiles transcripts of lectures given in the USA and Canada in 1970, holds significant importance. Given the brevity and programmatic nature of these readings, I contend that *Phenomenology and Dialectics* possesses the unique merit of serving as a manifesto of Paci's thought⁴. Here, his theses are articulated clearly and without delay or preamble, which contrasts with the norm in texts originally intended for publication⁵. The impression one gets is that Paci actively engages in dialogue with his students, endeavouring to convey a message along with a sense of the "legacy" and "responsibility" that naturally accompany being a phenomenologist. Perhaps the greatest lesson to glean from reading Paci's works is the ethical and tangible implication he aims to convey through his "new" phenomenology⁶. According to him, phenomenology, as an exercise in thought and particularly in action, primarily seeks to liberate individuals from the ignorance and resulting oppression they suffer as victims. For Paci, phenomenology serves as a tool for protecting meaning from potential distortions, as Husserl previously indicates in *The Crisis* from a more theoretical perspective. Indeed, the mission of Paci's "engaged" phenomenology, and of being phenomenologists, demands constant attention and tireless commitment from all social groups involved⁷. Furthermore, Paci's new phenomenology embodies the historical significance of achieving a «new humanism»⁸, one that can genuinely liberate everyone from intellectual and practical "slavery". Women and men are, in fact, born into a world that seems hostile at first glance.

its intuitive origins, a central theme in *The Crisis* by Husserl. Only by recovering true class consciousness, along with the original intuitiveness that transcendental intersubjectivity can justifiably aspire to, can we restore a sense of good practice that does not harm disadvantaged classes and leads to exploitation.

4. It is perhaps also, and more sadly, a spiritual testament, given that Paci would pass away only a few years later.

5. I am indeed unsure whether the texts from these conferences were actually intended for publication as well, but the reading is so smooth and the comprehension so immediate that one might assume otherwise.

6. Cfr. L. Semeraro, *L'etica come radice. La filosofia di Enzo Paci*, Capone, Lecce 1993.

7. This undoubtedly emphasises another aspect of Paci's originality as a genuine pioneer of phenomenological critical thinking. I will strive to explain why in the following text.

8. E. Paci, *Relazioni e significati*, vol. III, *Critica e dialettica*, Lampugnani Nigri, Milano 1966, p. 329; see also C. Sini, *Enzo Paci. Il filosofo e la vita*, Feltrinelli, Milano 2015, and A. Vigorelli, *L'esistenzialismo positivo di Enzo Paci. Una biografia intellettuale*, Franco Angeli, Milano 1987.

According to Paci, we find ourselves in a *Lebenswelt* primarily driven by «economic need», as is «the structure of labour that produces»⁹ what encompasses us all. Phenomenologically, for Paci, we are born into a state of material “passivity” that necessitates eventual “work” for the reconquest of what we naturally take for granted (but which is not). Conversely, humanity, in its larval form, must awaken and carve its own path to liberation. From this perspective, material production intersects with “scientific practice”, that is, the human meaning underlying all idealization and which must be programmatically recovered. Here, Paci reconnects with Husserl by rediscovering the «productive» and «historical intersubjectivity»¹⁰ that bestows meaning and value upon all our possible endeavours. But what “value” are we discussing here? Let’s explore how Paci elucidates this in *The New Phenomenology*.

2. Exploring Lebenswelt: New Practices and New Interdependencies

In *The New Phenomenology*, the existentialist inspiration behind Paci’s phenomenological reflection is immediately apparent¹¹. Rejecting the so-called error of “misplaced concreteness”¹², Paci cautions against viewing the Husserlian life-world or *Lebenswelt*¹³ as a “substantial” and mere onto-

9. E. Paci, *Fenomenologia e dialettica*, Feltrinelli, Milano 1974, p. 12.

10. Ivi, p. 16.

11. Paci presents a positive interpretation of Jean-Paul Sartre’s existentialism. Rather than surrendering to the checkmate of human existence’s meaning, Paci firmly believes in its reactive power, bolstered by the tools provided to him this time by Marxist ethics and humanism.

12. This subject holds particular significance for Alfred North Whitehead, who serves as a crucial reference for Paci (and for all members of the “Scuola di Milano”) alongside the phenomenological literature. The “misplaced concreteness” argument examines the potential fallacy of reification and posits that the essence of a thing is not primarily located in the object itself, but instead in the “processes” that lead to its creation and eventual disappearance within spacetime.

13. This encapsulates one of the central themes of Husserl’s *The Crisis*. The contentious discovery or rediscovery of *Lebenswelt* marks the beginning of a new phenomenological research path, for Husserl, one that is fundamentally rooted in the awareness of the abstraction and emptiness of meaning produced by modern scientific practice, initiated by Galileo. From Paci’s perspective, beginning from the *Lebenswelt* as a critical problem and horizon of meaning also signifies, in Marxist terms, an attempt to rectify the distortions engendered by capitalist superstructures and the exploitation of primary, historical and transcendental intersubjectivity. What emerges from this, as we are about to read, is a genuinely original interpretation of this phenomenological and critical hybrid.

logical principle. Indeed, Paci's *Lebenswelt* precedes substance, or being, and the ontology that mistakenly seeks to describe it. Instead, it coincides with the «totality of all the subject's operations»¹⁴ and encompasses all concrete and actual activities traced back to our actions as human beings with bodies and interconnected histories. Here, the *Lebenswelt* functions as a principle of action and foundational "operability", guiding our work and potentially transformative activities across all domains of our extensive deeds. As a fundamental and dynamic element – one might better say primitive "force" – the *Lebenswelt* also includes the various «different regions», in Husserlian terms, «founding the different sciences», which contribute to the continuous creation of the so-called «*phenomenological encyclopaedia*[']s]»¹⁵ possible scientific outcomes.

In Husserl's reinterpretation and Paci's new phenomenology, there is a particular focus on «operating as foundation»¹⁶, which pertains to the dimension of activity that counters the former material «passivity» to which humanity is primarily subjugated¹⁷. Underpinning the world of interrelationships described by Paci is a «positive and creative» praxis, situating each of us, as an «operating subject»¹⁸, in space and time – a necessary condition for actually fulfilling this specific form of social and economic phenomenological "redemption", as we are about to explore. As anticipated, the natural or primitive condition – also influenced by economic and social factors and significant capitalist exploitation – necessitates a prompt response from the subjects, that is, an active "reaction". For Paci, the human being is not born into an idyllic reality; her role is not solely conservative but also reactionary and ultimately "disruptive". In this, I believe, lies the existentialist root and trigger of Paci's cultural and philosophical heritage.

Underlying the working condition that is the *Lebenswelt* is, in fact, a dimension of «negativity as lack, a need to be fulfilled»¹⁹, a thirst for knowledge that is also, however, a more tangible thirst for social justice and equitable treatment. Nevertheless, this could only be achieved over time,

14. Ivi, p. 20.

15. *Ibidem*; see ivi, p. 30.

16. Ivi, pp. 21-22.

17. *Ibidem*. It is difficult to clarify what the meaning of such passivity signifies in these few lines, as its interpretation appears to diverge significantly from that which Husserl offers for this lemma. Here, passivity seems to encompass everything that precedes it, and likely everything that follows, a poor – and indolent – use of reason.

18. *Ibidem*.

19. Ivi, p. 23.

and the outcome of such satisfaction is always provisional, as the phenomenological principle of *teleology* rightly demands²⁰. The human being is thus continuously invited, by the other human beings she eventually encounters in the *Lebenswelt*, to engage in a «work that produces an œuvre»²¹, which is knowledge, phenomenologically, but which is also «consumption» and «production»²², here highlighting the deeply practical and perhaps even “craftish” significance of every conceivable intellectual construction. For Paci, it is precisely from the continuity of these primitive and derivative operations that new relationships can emerge between individuals and, with them, a sense of new values and subsequent responsibilities to enhance our living conditions, even for those yet to come.

3. *Intersocialism and Its Historical Responsibilities*

Indeed, in Paci’s present work, we can also find an ecologist and even anti-colonialist invitation. Indeed, as Paci writes, the work to which we are called is reflected in a «transformative action» that transmutes «ourselves», no doubt, but also «our environment» and, finally, «our planet» as well²³. But what name does this task specifically take in his words? How is it realised – and eventually and “generatively” derealised – within history and its irreversible course? Let us find out. Paci here defines this emancipatory process as “intersocialism”. For him, «intersocialism» represents a historical reality that

depends on the continuous relationship between individuals, starting from a first couple, or *Paarung*, which gives rise to constituent groups. These groups, although they are separate entities, have the potential to form a new society and establish entirely new relations between subjects and objects, as well as between *Paarungen* of subjects, [...] of nuclei that possess self-governing capacity.²⁴

20. In the Husserl lexicon, teleology signifies the continuous horizon of enhancement that underpins the work of phenomenologically informed scientists in defining the idealities that constitute their respective disciplines. It is a practice without a predetermined endpoint, viewing the ongoing nature of the process itself as an indicator of scientific accuracy and historical correctness.

21. The Italian texts actually reads: «lavoro che produce un’opera» (*ibidem*).

22. *Ibidem*.

23. *Ibidem*.

24. *Ibidem*.

The intersocialism that Paci envisions represents a coherent exercise of an unsettling and intrinsic revolutionary social force. The latter embodies the existential basis for the various possibilities of the *Lebenswelt*. It stands as a «continuous creative activity»²⁵ capable of overcoming the obstacles previously posed by material and economic passivity. Furthermore, intersocialism seems to be realised only through collective action, a coherent sense of association, and phenomenological primitive pairing or “communality”²⁶, which forms the very foundation of any viable counter-activity.

Indeed, this exercise would neither be possible nor evidently necessary if its life-world did not include an element counter to its complete and auspicious realisation; that is, an implicit “negativity” legitimising its dialectical exercise from below. Paci clarifies this as follows: at the core of this dynamic is, in fact, a «dialectic between active work», supported by the community of interpreters mentioned here, and «passive matter»²⁷; in this context, it refers to a conflict between the dominated and the dominant class. Throughout this course, when the dominated class temporarily gains the upper hand in this confrontation, it can transform passive matter into the material or productive “fuel” necessary for the continuation of this ever-creative action or reaction.

However, prior to all this, it is essential to note that such a dialectic is possible due to the simultaneous presence of at least two classes with conflicting interests, whether the latter is aware or unaware of this detrimental situation. As Paci writes, within the domain, there exists at least one particle of anti-domain or «*antidominio*»²⁸ that enables the constant triggering of the so-called «revolutionary praxis»²⁹ at play here. This exercise, which is both revolutionary and counter-revolutionary, is invariably entrusted to those «nuclei» or cells of intersubjective and cooperative resistance established, as Paci concludes, «from the primary and original intersubjectivity»³⁰ from

25. *Ibidem*.

26. In the *Fifth Cartesian Meditation*, Husserl clarifies that such commonality is primarily possible because transcendental subjectivity recognizes in primitive otherness another self, perceived as its reflection, as alter-ego. In this politically charged context, as interpreted by Paci, we can define this other as a colleague or even a “comrade”: a historical figure to whom class consciousness assigns a role and a clearly defined identity based on shared interests and a common “enemy”.

27. Ivi, p. 24.

28. *Ibidem*.

29. Ivi, p. 43.

30. Ivi, p. 24.

which every action actually springs, within the life-world, which is fundamentally composed of action and passion.

4. *For a Phenomenology of Resistance: Toward the “world constituent”*

In this sense, it is important to emphasize the almost “belligerent” motivation that intimately animates the potential intersubjective constitution arising within the roots of the *Lebenswelt*. This constitution, properly known as “intersocialism”, represents for Paci the internal production that tends to «break the shell surrounding the product of labor»³¹. Indeed, as Marx also pointed out, the critical power of materialism must liberate the actual relations governing the real production of labour, or idealities in this context, and prevent the emergence of unnecessary and harmful ideological constructions or abusive superstructures. The risk involves the potential fetishization of commodities and human subjects, and thus, of the intellectual and material “labour” that typically ennobles them.

Fetishization, as a disguise of the true “value” of products and the temporal labour invested by workers in creating them, is precisely the most harmful outcome of the capitalist system in which we live- a system that Paci even labels as “imperialism”. Such a conflicting force aims to keep us ignorant and divided to reduce the risk of being overpowered. As Paci writes, capitalism represents a «historical period of accumulation that denies intersubjectivity and free operation»³². The latter, on the contrary, takes the «form of time and space, which is shaped and structured by consumption and production»³³. To overcome this opposing force, Paci emphasizes the necessity of «struggles of domination» carried out by intersubjective nuclei that «will converge in the world constituent»³⁴, i.e., a real yet still imagined political body aimed at countering this form of injustice.

The term “world constituent” here politically symbolizes the deepest potential for a physical and institutional «future encounter» that embodies the «common goal of various constituent processes»³⁵ that all social partners can achieve. It represents the «living *telos*» of humanity, specifically

31. Ivi, p. 25.

32. *Ibidem*.

33. *Ibidem*.

34. *Ibidem*. Elsewhere, Paci also refers to «world intersubjectivity» (ivi, p. 32), the ideal and teleological culmination of this liberating process.

35. Ivi, p. 25.

one that acts «within the established domains»³⁶, breaking down or rupturing the superstructures that claim to exist without the support of a constituent intersubjectivity, meaning a product that fails to acknowledge the actual value of the producer. The latter may even see herself reduced to a commodity, i.e., as equal to the very products she actively produces. The constitution or establishment of such a body is important in order to dismantle, from principle, the «idolatry»³⁷ advocated by the dominant classes to the detriment of the dominated classes.

The latter, as Paci suggests, would not only seek to dominate the previously mentioned commodities – people and goods – but also the «truth»³⁸ or expertise that specifically contributes to their successful production. For this reason, science and its practice must rediscover their liberating function and protect themselves in the struggle arising from their potential instrumentalization. From this perspective, Paci, here recalling the lexicon of *The Phenomenology of Internal Time Consciousness*³⁹, speaks of the struggle for the «presentification» of truth data; that is, the temporally conceived preservation and defence against that «which transforms the subject into objectivity, but also against all that forgets the original foundation of man»⁴⁰, here emphasizing a clear theme from *The Crisis*.

5. *Generative Eros Between Penia and Poros. As a Conclusion*

The realization of this guardianship – or rather, the tools that enable it – unfolds over time, thereby contributing to the progressive awareness of the historical continuity and «dialectic»⁴¹ of this subaltern dynamic.

36. *Ibidem*.

37. *Ibidem*.

38. *Ibidem*.

39. This text compiles a collection of transcriptions of notes written by Husserl during the first two decades of the last century. Here, it is crucial to recognise the process through which Husserl legitimises “retention”. Retention, understood as a passive yet still somehow active conservation of an intuition that has just passed, does not equate to memory, which represents more an act of recollecting what has gone by. To “retain” something as still alive – that is, as still influential in present perception – means, in a certain sense, to care for it, preserving it from oblivion (which conversely represents the necessary condition for the act of recalling to occur). In this context, Paci seems to be appealing to this idea of conservation effort as the primary task of each member of this ever-expanding class, aligned with the regulatory notion of *telos* guiding all possible scientific and practical commitment.

40. Ivi, p. 26.

41. *Ibidem*.

However, the truth this process captures fundamentally eludes us. Truth, in fact, lies more in the soundness of its practices and their constant exercise than in their results, which needs to constantly be repeatedly and renewed by more and more interpreters, as Husserl makes explicit in *The Origin of Geometry*⁴². This is why phenomenology, in Paci's work, assumes the guise of an ongoing struggle to attain truth and its constant safeguarding against possible falsifications, given the lack of constitutive emptiness on which intentionality and *Lebenswelt* rest and to which it always risks returning, as existentialists' positions formerly stated⁴³. Thus, Paci's phenomenology seems to coincide with the need to unite and reunite «in the present totality» all the «proletarian»⁴⁴ parties who take special responsibility for this happening.

Only if we act united and aware of this community of purpose can we actually change things or seriously try. For Paci, truth, justice or fairness among different stakeholders is not so much an empty wish or a noble intent but the coherent expression of a proper "need" we actually feel from the inside, inasmuch we intuitively sense hunger, as Paci states. Indeed, the latter reflects as much the need for «bread», and thus food, in the broadest sense, as it does for «value and truth»⁴⁵. Here, «truth exists as a demand for necessary satisfaction and filling», as the «*telos* present in every life that has meaning and value» properly triggers the revolutionary activity we are fervently seeking⁴⁶. Each of us can participate both synchronically, that is, in the present time, and diachronically, thus in time and its flow in

42. This text, spanning just over twenty pages, serves as the third appendix to paragraph § 9a of *The Crisis*. It has profoundly resonated throughout the history of philosophy of the last century. Initially published by Fink, it later became the focus of a university course led by Merleau-Ponty and a significant introductory work by Derrida (and, in a sense, by Stiegler). *The Origin of Geometry* is essential in this context as it elucidates the technical and existential roots upon which science, as a phenomenological discipline, is founded and disseminated over time. Here, Husserl addresses the theme of intersubjectivity and the technological instrument of writing, which is necessary for meaning to be faithfully established and conveyed to a potentially infinite plurality of interpreters. In this light, its significance in this context becomes clear. Good science and sound scientific practice, in general, cannot be confined to a limited area of space-time and limited contributors. Conversely, as an instrument in the fight against injustice and thus a means of promoting epistemic, but also social and economic redemption, phenomenology must extend indefinitely and operate, respecting its canons, wherever there is need.

43. Cfr. F. Paci, *Vita e filosofia*, cit., p. 218.

44. E. Paci, *Fenomenologia e dialettica*, cit., p. 51.

45. Ivi, p. 27.

46. *Ibidem*.

this initiative, fully aware that we feel the same call and share the same responsibility, or «solidarity»⁴⁷ towards other potential *Paruungen*.

Paci's insightful analyses conclude here. I believe the proposed interventions exemplify a successful integration of genetic and generative phenomenology with critical theory. They undoubtedly embody elements of potential development and originality, representing a wholly legitimate deepening of Husserlian theory and a consistent hybridisation of Marxist capital theory within the conceptualisation of *Lebenswelt*. What may be lacking in this collection is the argumentative rigour evident in other essays, particularly *Function of the Sciences and Meaning for Man*⁴⁸ and *Ideas for a Phenomenological Encyclopedia*⁴⁹, but this is certainly justifiable given the nature of the lectures. What Paci did not have the opportunity to elaborate on, and which he briefly outlines here, pertains to the progressive expansion of the idea of intersocialism and its world union in a full-fledged constituent assembly. This represents a previously unpublished design of political philosophy, one that certainly deserves to be studied by scholars of Paci and phenomenology in general in the future.

47. Ivi, p. 44.

48. E. Paci, *Funzione delle scienze e significato dell'uomo*, il Saggiatore, Milano 1963.

49. E. Paci, *Idee per una enciclopedia fenomenologica*, Bompiani, Milano 1973.

Abstract

Nel 1970, Enzo Paci tenne una serie di conferenze a Buffalo e a Brock, in Canada, successivamente raccolte nel volume *Fenomenologia e dialettica*. La seconda conferenza, *La nuova fenomenologia*, metteva in luce l'importanza del contributo husserliano ed esplorava la possibilità di rivitalizzare la fenomenologia attraverso una prospettiva marxista. Secondo Paci, al centro del concetto husserliano di *mondo-della-vita* vi è la nozione di *praxis* e l'insieme delle azioni che permettono ai corpi, tramite le loro interazioni, di perseguire scopi determinati. La *Lebenswelt* comprende infatti anche le possibilità di trasformazione sociale, che Paci designa con il termine *intersocialismo*. Per lui, l'intersocialismo dipende dalle relazioni costanti tra gli individui, a partire da un legame originario – la *Paarung*, o coppia. Da questi nuclei fondativi si sviluppano progressivamente gruppi costitutivi sempre più complessi, dotati di nuove capacità emergenti. Pur facendo parte di un insieme più ampio, questi gruppi possiedono anche la capacità di dar vita a una nuova società e di instaurare relazioni del tutto inedite tra soggetti, collettivi e nuclei capaci di autogoverno. A cinquantun anni dalla pubblicazione di *Fenomenologia e dialettica*, questo intervento si propone di far luce su alcuni aspetti fondamentali dell'interpretazione politica che Paci ha offerto di Husserl e della sua eredità filosofica.

In 1970, Enzo Paci delivered a series of lectures in Buffalo and Brock, Canada, which were later compiled into the volume Phenomenology and Dialectics. The second lecture, The New Phenomenology, emphasised the significance of Husserl's contributions and explored the potential to revitalise phenomenology through a Marxist lens. According to Paci, central to Husserl's concept of the life-world is the notion of praxis and the actions that enable bodies, through their interactions, to pursue specific endeavours... Indeed, Lebenswelt also encompasses societal opportunities for change, which Paci refers to as intersocialism. For him, intersocialism depends on the ongoing relationships between individuals, represented by an initial pair or Paarung. From these foundational connections, increasingly complex constituent groups emerge with new and supervenient capabilities. While these groups are parts of a larger whole, they also possess the capacity to create a new society and forge entirely new relationships among subjects, groups, and nuclei capable of self-governance. Fifty-one years after the publication of Phenomenology and Dialectics, this talk aims to illuminate key aspects of Paci's political interpretation concerning Husserl and his philosophical legacy.

Oltre l'eresia, contro il diktat
Per una fenomenologia della religione

Federico Viola

1. *Introduzione*

Il seguente lavoro trae la sua genesi sulla scorta dell'intuizione secondo cui, una fenomenologia della religione, sebbene storicamente praticata¹, raramente sia stata interrogata in modo esplicito quanto alle condizioni della sua legittimità.

Difatti, l'espressione fenomenologia della religione, sembrerebbe qualificarsi come una contraddizione in termini, in accordo ad un precostituito *diktat* husserliano che prescrive alla pratica fenomenologica un certo ateismo metodologico.

Di conseguenza, ogni tentativo di tal tipo si presenterebbe secondo una suggestiva espressione – coniata sotto lo sguardo del sospetto – nelle vesti di una “fenomenologia eretica”².

La risposta – funzionalmente al presente studio – prende corpo a fronte della tensione che emergerà tra due orientamenti speculativi in contrasto tra loro: il fronte dell'impossibilità incarnato dalle posizioni di Janicaud ed Heidegger, tese a porre in rilievo il tradimento della laicità prescritto alla pratica fenomenologica; in contrasto al fronte della possibilità interpretato da Marion e van der Leeuw nello scarto di conseguire le più intime ispirazioni della fenomenologia pur rimanendo entro i margini di competenza della propria disciplina.

1. I seguenti lavori sono qui richiamati a titolo indicativo, come esemplari tentativi di fenomenologia della religione: R. Otto, *Il sacro*, tr. it. di E. Bonaiuti, SE, Milano 2018; G. van der Leeuw, *Fenomenologia della religione*, tr. it. di V. Vacca, Bollati Boringhieri, Torino 2017; N. Söderblom, *Il sacro*, tr. it. di F. Della Costa, Morcelliana, Brescia 2019.

2. L'espressione “fenomenologia eretica” è sdoganata da P. Ricœur ne *À l'école de la phénoménologie*, Vrin, Paris 1986, p. 9. Essa, tuttavia, è stata coniata da Roman Ingarden.

2. La svolta teologica della fenomenologia contemporanea

Nel 1991, Dominique Janicaud, apponendo firma a *Le tournant théologique de la phénoménologie française*³, opera che avrebbe inaugurato un concitato dibattito soprattutto in area francese, denuncia levando una voce critica sul percorso compiuto dalla fenomenologia contemporanea, un certo volgimento della stessa in direzione di derive teologiche.

I protagonisti esplicitamente richiamati al gioco delle parti rientrano nella triade composta da: Emmanuel Lévinas, Jean Luc-Marion e Michel Henry. Il *j'accuse* rivolto ai *nouveaux phénoménologie* sarebbe dunque quello di aver fatto entrare a pieno titolo contaminazioni di carattere teologico all'interno del pensiero fenomenologico.

Dallo sforzo contenuto ne *L'essere e il nulla*⁴ di preservare la trascendenza dell'essere, al tentativo de *Il visibile e l'invisibile*⁵ di nominare ciò che vi è di più nascosto nelle tramature dell'esperienza, Sartre e Merleau-Ponty si costituirebbero come i precursori del volgimento. Seppur infedeli alla prima recezione della fenomenologia, al loro atto inaugurale viene riconosciuto, nel giudizio di Janicaud, il pregio di aver ampliato i contorni dell'indagine pur nel repentino cambio di direzione.

Giudizio più severo invece quello rivolto alle operazioni teoretiche condotte sotto il segno dell'apertura: rispettivamente nella forma dell'altro nel pensiero metafisico di Lévinas, alla pura donazione nella fenomenologia del dono di Marion, e all'archirivelazione in termini immanentistici in Henry.

Le manovre condotte nelle intenzioni della nuova generazione di fenomenologi vengono percepite da Janicaud come un esercizio di libertà metodologica che nasconde sotto il velo dell'etichetta "fenomenologia" il trampolino di lancio per una ricerca sulla trascendenza divina.

Le voci della fenomenologia contemporanea sarebbero dunque "eretiche" nella misura in cui avrebbero tradito il *diktat* husserliano che la fenomenologia debba rimanere essenzialmente atea nell'impostazione e nel metodo. Costituirebbe di conseguenza una illegittimità di coerenza praticare una filosofia di tal tipo sotto l'etichetta "fenomenologia", oltre che un tradimento della disciplina e una violazione dei suoi metodi.

3. D. Janicaud, *Le tournant théologique de la phénoménologie française*, Éditions de l'Éclat, Combas 1991.

4. J.-P. Sartre, *L'essere e il nulla*, tr. it. di G. Del Bo, il Saggiatore, Milano 2023.

5. M. Merleau-Ponty, *Il visibile e l'invisibile*, tr. it. di A. Bonomi, a cura di M. Carbone, Bompiani, Milano 2007.

I motivi polemici sono dunque rivolti, con veemenza, a quelle che vengono considerate delle perversioni del metodo fenomenologico, impiegato per fini espliciti o impliciti di natura teologica, contestandone l'abuso e l'applicazione prematura. In sintesi, Janicaud rendicontando storicamente le intuizioni interpretative che hanno caratterizzato gli ultimi trent'anni della fenomenologia francese, individuando gli elementi che differenziano radicalmente la recezione del pensiero husserliano, denuncia un nuovo approccio alla fenomenologia che, pur mantenendo il nome, ne tradisce l'essenza.

3. Heidegger: tra fenomenologia e teologia

La conferenza *Phänomenologie und Theologie*⁶ di Martin Heidegger, offre la possibilità di praticare un affondo teoretico sulla questione che concerne la possibilità di praticare legittimamente una fenomenologia religiosa. Nella conferenza, infatti, sarà possibile rischiare, sotto una luce nuova, i confini vigenti tra la filosofia e la teologia, delimitare l'ambito di pertinenza tematica delle due, ed indicare esplicitamente il tipo di relazione che esse stabiliscono tra loro, pur nella fragilità del loro legame.

Operazioni che condurranno all'approdo teoretico costituito dalla posizione finale di Heidegger giocata sulla sfida di sostenere che: «non c'è qualcosa come una filosofia cristiana; ciò è semplicemente un "ferro ligneo"»⁷. Smarcandosi dal comune senso di intendimento del rapporto in termini di due opposte visioni sul mondo in conflitto tra loro, Heidegger qualifica la teologia e la filosofia anzitutto come scienze.

La filosofia, nota anche come scienza ontologica, nel rivolgersi all'essere, non assume come oggetto di indagine una determinata porzione di enti definiti; piuttosto, indaga il modo del loro manifestarsi.

D'altra parte la teologia, designata come scienza ontica o scienza positiva, costruisce la sua conoscenza su di un oggetto tematico ben definito, denominato *positum*. Nella fattispecie, non un oggetto tra gli altri, ma la fede stessa, e ciò che essa rende accessibile, ossia la rivelazione di Cristo.

Contro ogni tradizionale interpretazione che riconduce il significato della teologia al suo etimo greco – Θεός, λόγος, discorso su Dio – la teologia si presenta ora come "scienza della fede" e, a partire da questa, capace di costituire autonomamente la propria positività.

6. Cfr. M. Heidegger, *Filosofia e teologia*, in Id., *Segnavia*, ed. it. a cura di F. Volpi, Adelphi, Milano 2020, pp. 3-34.

7. Ivi, p. 22.

Quanto alla scientificità invece, la teologia si rivela strutturalmente bisognosa del contributo della filosofia. Si legge nella terza ed ultima parte della conferenza lo snodo teoretico cruciale: «La filosofia è il correttivo ontologico che indica formalmente il contenuto ontico [...] dei concetti teologici fondamentali»⁸.

La filosofia entra in gioco, pertanto, presentandosi come colei che è in grado di offrire correzioni allo sviluppo dei concetti teologici: il modo in cui questa correzione avviene è attraverso l'indicazione formale. In altri termini, il contenuto sul quale opera la teologia non è fornito dalla filosofia, piuttosto essa indica il modo in cui utilizzare correttamente la propria ragione, aiutando la teologia a decifrare la forma concettuale sotto la quale si esprime il contenuto.

Se si vuol mantenere una certa forma di coesistenza tra le due scienze, bisogna epurare il loro rapporto da qualsiasi pallido tentativo di far operare la filosofia su contenuti, oggetti e concetti appartenenti alla teologia.

«Non c'è quindi qualcosa come una filosofia cristiana [...] o fenomenologica»⁹. È in questo che la fenomenologia non può occuparsi di concetti teologici – e quindi costituirsi come fenomenologia religiosa. Può tutt'al più fornire una direzione alla teologia, limitandosi ad accompagnarla nel suo approccio, offrendo talvolta delle indicazioni. Heidegger in questo, è categorico nell'adottare un certo ateismo metodologico nella fenomenologia¹⁰.

Pertanto l'una, può offrire elementi per pensare meglio l'altra, ma senza incombere in alcun rapporto di necessità o contaminazione tematica reciproca. Heidegger nega esplicitamente il diritto alla filosofia di entrare in quelle che vengono considerate le zone di pertinenza della teologia. In alcun modo la filosofia può arrogarsi il diritto di trattare oggetti che sfiorano l'ambito di pertinenza della sua indagine poiché non ne ha gli strumenti.

In definitiva, secondo Heidegger, non può darsi una fenomenologia della religione.

8. Ivi, p. 21.

9. Ivi, p. 22.

10. «Nella sua problematicità radicale che si basa su se stessa, la filosofia deve essere atea in senso di principio. Proprio in virtù della sua tendenza fondamentale, essa non deve avere l'ardire di possedere o di determinare Dio. Quanto è più radicale, tanto più chiaramente si presenta come un via-da-Lui» (M. Heidegger, *Interpretazioni fenomenologiche di Aristotele. Introduzione alla ricerca fenomenologica*, tr. it. di M. de Carolis, a cura di E. Mazzarella, Micromegas, Napoli 1990, p. 220).

4. *La Rivelazione come fenomeno possibile*

Il tentativo di ammettere la rivelazione come fenomeno possibile, condotto da Jean-Luc Marion ne *Il visibile e il rivelato*¹¹, si ascrive all'esigenza di fondare un discorso che, pur ripensando gli orizzonti tematici della fenomenologia, ne rimanga fedele allo spirito. Prospettiva di indagine, questa, rivela di successo nel panorama fenomenologico contemporaneo nella sua capacità di offrire una giustificazione legittima ad ogni tentativo di praticare una fenomenologia della religione.

Ammettere il fenomeno della rivelazione nel pensiero marioniano significherà farsi carico del superamento di alcuni ostacoli posti dal pensiero fenomenologico stesso. Anzitutto, iscrivendo la rivelazione entro la figura del paradosso, accettare fin da principio di «esperire la possibilità di una qualunque impossibilità»¹² sottraendosi al principio metafisico di ragion sufficiente¹³ prescrivente ad ogni ente la riconduzione ad una causa che ne spieghi sufficientemente l'esistenza. In secondo luogo svincolarsi dalle condizioni imposte dall'io, poiché una rivelazione non potrebbe fenomenologicamente essere costituita da un soggetto. Infine, ripensare la nozione di orizzonte, giacché una rivelazione – per sua stessa definizione – eccede ogni possibile contenimento al suo interno, qualunque ne sia la forma pensata.

Vi sono tuttavia, dei fenomeni che, sconquassando le condizioni precedentemente esposte «incessantemente rivendicano il proprio diritto a manifestarsi e, senza attendere il nulla osta della filosofia, riescono a portare di fatto a compimento tale manifestazione»¹⁴. Non presentandosi secondo la modalità tradizionale dell'oggetto e costringendo la fenomenologia a ridefinire i canoni dell'apparizione tradizionalmente intesa: l'idolo, l'icona, l'evento e la carne¹⁵, prendono il nome di fenomeni saturi, tra i quali, la figura di Dio assurge a fenomeno saturo per eccellenza.

11. J.-L. Marion, *Il visibile e il rivelato*, ed. it. a cura di C. Canullo, Jaka Book, Milano 2007.

12. Ivi, p. 10.

13. «Nulla si fa senza ragion sufficiente, ossia che nulla accade senza che sia possibile, a chi conosce sufficientemente le cose, indicare una ragione che basti a determinare perché è stato così e non altrimenti» (G.W. Leibniz, *Principi della natura e della grazia*, in Id., *Scritti filosofici*, ed. it. a cura di M. Mugnai e E. Pasini, UTET, Torino 2000, p. 448).

14. J.-L. Marion, *Il visibile e il rivelato*, cit., p. 4.

15. Il concetto di fenomeno saturo trova adeguato spazio di trattazione in J.-L. Marion, *Dato che. Saggio per una fenomenologia della donazione*, tr. it. di R. Caldarone, Inschibboleth, Roma 2024, e in Id., *In sovrappiù. Studi sui fenomeni saturi*, tr. it. di F. Peruzzotti, Inschibboleth, Roma 2024.

Per cui, alcuna contaminazione di carattere teologico rinvenibile all'interno della fenomenologia, poiché, ogni tentativo di discorso su Dio – lungi dal riferirsi al dio della tradizione biblica o metafisica – si compie in termini di possibilità fenomenologica, nello stesso senso in cui Heidegger nel § 7 di *Essere e tempo* affermava che: «più in alto della realtà si trova la possibilità»¹⁶.

La fenomenologia, pertanto, non si occupa di questioni teologiche assunte dall'esterno dei propri confini di indagine.

È in tal senso, che alla fenomenologia spetta il compito della possibilità, ossia descrivere il dominio dei fenomeni possibili; mentre alla teologia quello dell'effettività: dare un nome ed un volto alle possibilità pensate dalla fenomenologia.

In questo, la fenomenologia della religione non solo non tradisce lo spirito di laicità che presiede all'esercizio della pratica fenomenologica, ma anzi ne persegue l'ispirazione più intima, portandone a compimento le sue pretese.

5. *Fenomenologia dell'esperienza vissuta religiosa*

Un contributo fondamentale alla fenomenologia della religione è offerto, infine ma non per importanza, dalle pagine dell'epilogo dell'omonima opera di G. van der Leeuw, *Fenomenologia della religione*.

L'operazione metodica, quanto rivelatrice, compiuta da van der Leeuw – attraverso un confronto serrato con le altre discipline, condotto *per viam negationis* – permette di chiarire in modo significativo lo statuto della fenomenologia della religione, precisarne l'oggetto e mostrarne la piena legittimità: una fenomenologia a tema religioso può infatti costituirsi senza incorrere in alcuna contraddizione in termini.

Nella fenomenologia della religione, d'altronde «Dio non è né soggetto né oggetto [...] cioè non si mostra in maniera da poterlo intendere e parlare di lui»¹⁷. Ciò che essa assume come proprio oggetto è piuttosto l'esperienza vissuta del soggetto.

Quell'*Erlebnis* che costituisce il cuore del metodo fenomenologico possiede, inequivocabilmente, un referente: «in molti casi è impossibile dire più di questo, e perché l'uomo possa attribuire a questo qualche cosa un

16. M. Heidegger, *Essere e tempo*, tr. it. di P. Chiodi, a cura di F. Volpi, Longanesi, Milano 2015, § 7, p. 53.

17. G. van der Leeuw, *Fenomenologia della religione*, cit., p. 542.

qualsiasi predicato, è necessario che venga costretto a rappresentarselo come qualche cosa di diverso»¹⁸.

È in questo senso che la fenomenologia della religione costituisce una posizione degna di approfondimento, capace di rilanciare nuove sfide al panorama fenomenologico contemporaneo, in virtù della sua responsabilità di assumersi il rischio di descrivere quella tensione esperienziale, in cui qualcosa, sotto l'egida del totalmente altro, possa darsi come possibile.

18. Ivi, p. 7.

Abstract

La fenomenologia della religione, seppur storicamente praticata, raramente è stata sottoposta a un esame critico della sua legittimità, oscillando tra il diktat che le impone un ateismo metodologico e l'idea che nei suoi sviluppi eretici essa esprima la sua vera ispirazione. Il seguente lavoro propone di sondare tale tensione attraverso il confronto tra due prospettive in contrasto tra loro: sul fronte dell'impossibilità Janicaud ed Heidegger sosterranno l'uno le contaminazioni di carattere teologico interne alla fenomenologia francese, l'altro il ruolo della filosofia come correttivo ontologico nei confronti della teologia. Sul versante opposto, Jean-Luc Marion proporrà la rivelazione come fenomeno saturo e Gerardus van der Leeuw individuerà nell'esperienza vissuta religiosa l'oggetto legittimo di tale indagine fenomenologica. L'analisi si conclude con una valutazione critica, volta a mostrare come una fenomenologia della religione possa darsi, ma solo entro i limiti imposti dalla distinzione metodologica tra filosofia e teologia.

The phenomenology of religion, although historically practiced, has rarely been subjected to a critical examination of its legitimacy, oscillating between the diktat imposing methodological atheism and the view that in its heretical developments it expresses its true inspiration. This paper aims to explore this tension through a comparison of two opposing perspectives: on the side of impossibility, Janicaud emphasizes the theological contaminations within French phenomenology, while Heidegger assigns philosophy the role of an ontological corrective with respect to theology; on the opposite side, Jean-Luc Marion proposes revelation as a saturated phenomenon, and Gerardus van der Leeuw identifies lived religious experience as the legitimate object of this phenomenological inquiry. The analysis concludes with a critical evaluation, showing how a phenomenology of religion may be possible, but only within the limits imposed by the methodological distinction between philosophy and theology.

Altri saggi

Wittgenstein e la filosofia nella vita umana

Leonardo Messinese

1

Alcuni anni fa la ricorrenza del centenario della pubblicazione del *Tractatus logico-philosophicus* (1921) aveva dato luogo a una serie di iniziative – convegni, seminari, pubblicazioni varie – tutte volte a riflettere, ancora una volta, sul significato e sul valore non solo di quel celebre libro di Ludwig Wittgenstein, ma anche dell’opera del pensatore austriaco considerata nel suo complesso.

In questa medesima chiave, anche se a distanza di tempo, in questo scritto intendo soffermarmi inizialmente su un fascicolo della rivista «Il Pensiero», diretta, nel 2021, da Vincenzo Vitiello e Massimo Adinolfi. Il fascicolo, curato da Luigi Vero Tarca, è incentrato sul tema: *A partire dal Tractatus: Wittgenstein cent’anni dopo* e, tra gli altri, ha il pregio di accostarsi al celebre scritto secondo prospettive diverse¹.

Il saggio che apre il fascicolo è scritto dallo stesso Tarca. Avverto subito che il suo titolo² non deve trarre in inganno, stante che al centro delle riflessioni in esso condotte non vi è soltanto la concezione wittgensteiniana della scienza, ma anche quella della filosofia. Nelle prime pagine l’autore si sofferma sul compito che Wittgenstein assegna al filosofo nel *Tractatus*. Tarca mette bene in luce che tale compito è individuato nella custodia del discorso scientifico, esercitata nell’«impedire che qualcuno insinui in esso qualcosa di “metafisico”, cioè parole prive di significato»³, pur rilevando egli opportunamente che, nel medesimo tempo, «nel *Tractatus* il sapere

1. *A partire dal Tractatus: Wittgenstein cent’anni dopo*, «Il Pensiero», LX, n. 2, 2021.

2. L.V. Tarca, *Misticismo apocalittico? La concezione wittgensteiniana della scienza «sullo sfondo» del Tractatus logico-philosophicus*, in «Il Pensiero», LX, n. 2, 2021, pp. 9-47.

3. Ivi, p. 10. L’autore ha presente ciò che il filosofo austriaco sostiene nella proposizione 6.53 dell’opera.

scientifico presenta dei limiti essenziali»⁴. A tale riguardo, Tarca sottolinea che, se il primo e più evidente di questi limiti è che le proposizioni della scienza non posseggono «un valore assoluto o innegabile»⁵, essendo esse sempre smentibili e rivedibili, il vero limite di cui ci parla il primo Wittgenstein è il fatto che il linguaggio scientifico «non può esprimere il *sensu* della vita»⁶. Nondimeno, resta che per il filosofo austriaco «la scienza è l'ambito di tutte le proposizioni che hanno un valore»⁷.

A questo punto, il saggio procede nell'esaminare la diversa concezione della scienza che emerge negli scritti successivi di Wittgenstein, provvedendo innanzitutto a illuminare il lettore sulla consapevolezza raggiunta dal filosofo riguardo ai rischi che sono contenuti per l'uomo nell'«imporsi della scienza» nell'era scientifica e tecnica⁸ e approfondendo le ragioni della «presa di distanza di Wittgenstein dall'ideale "progressista"» che albergava nel *Tractatus*. A tale riguardo, Tarca indica come essa sia «connessa agli sviluppi che il pensiero logico-matematico ed epistemologico-filosofico» aveva compiuto negli anni successivi alla pubblicazione del medesimo *Tractatus* ed evidenzia il caso paradigmatico dei teoremi di Gödel e di ciò che in essi è implicato relativamente al riconoscimento della «radicale infondatezza del sapere scientifico», tale da inficiarne il preteso *valore assoluto* che in precedenza gli era stato attribuito⁹. Le pagine a seguire approfondiscono ulteriormente il tema del venir meno, in Wittgenstein, del valore assolutamente positivo che in un primo momento era stato assegnato al sapere scientifico e alla concezione di «progresso» che è ad esso sottesa¹⁰, sottolineando in particolare «l'acuta consapevolezza, da parte di Wittgenstein, del rischio connesso alla superstizione, che attribuisce valore assoluto a qualcosa che accantona la questione del senso della vita»¹¹.

Dopo aver presentato la nuova posizione assunta dal pensatore austriaco, che potrebbe far ipotizzare la presenza di una visione «apocalittica» della

4. Cfr. *ivi*, p. 11.

5. Cfr. *ibidem*.

6. Cfr. *ibidem*. Nella proposizione 6.53 Wittgenstein afferma: «Noi sentiamo che, persino nell'ipotesi che tutte le possibili domande scientifiche abbiano avuto risposta, i nostri problemi vitali non sono ancora neppure sfiorati» (L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, tr. it., a cura di A.G. Conte, nuova ed., Einaudi, Torino 1998 [d'ora in avanti, *T*], p. 108).

7. L.V. Tarca, *Misticismo apocalittico?*, cit., p. 12. Tarca cita, a tale riguardo, le proposizioni 4.11 e 4.112 del *Tractatus*.

8. Cfr. *ivi*, pp. 13-16.

9. Cfr. *ivi*, pp. 22-25.

10. Cfr. *ivi*, pp. 25-33.

11. *Ivi*, p. 33.

scienza e più in generale della «situazione umana», Tarca ritorna sulla questione del significato che assume la filosofia per Wittgenstein. Egli rileva che sussiste una differenza essenziale – una vera e propria «svolta» – tra la concezione ch'era stata espressa nel *Tractatus* e quella che è venuta emergendo in parallelo con il mutato giudizio circa il valore del sapere scientifico¹². Nell'interpretazione offerta dall'autore, la differenza consiste nel «passaggio dalla dimensione della verità a quella del senso»¹³, dove per senso non si deve intendere soltanto quello di ordine *linguistico*, relativo cioè alle «nostre parole», al nostro «operare linguistico»¹⁴. La dimensione del senso che subentra a quella della verità, come «cura» che caratterizza la filosofia, si riferisce niente meno che al «senso della vita». È quest'ultimo che è *presupposto* nell'esercizio del «metodo filosofico-linguistico di Wittgenstein»¹⁵ e, anzi, consente di andare *oltre* il linguaggio, nel senso di poter non restare in suo ostaggio¹⁶, prigionieri senza possibilità di redenzione degli inganni linguistici nei quali, volta per volta, noi incappiamo¹⁷.

Le pagine finali del saggio sono dedicate a un confronto tra la concezione del *fine* a cui mira, in ultima istanza, il lavoro filosofico di Wittgenstein in quanto è visto consistere in una vera e propria «lotta con il linguaggio». Tale *fine*, è indicato da Tarca con l'espressione «pace dei pensieri»¹⁸, citando un'affermazione contenuta nelle *Vermischte Bemerkungen* wittgensteiniane¹⁹. A partire dall'indicazione di questa meta, Tarca si sofferma sulla «atmosfera speculativa» che è possibile intravedere come avvolgente la concezione più matura della filosofia in Wittgenstein, espressa anche alla luce della sua personale prospettiva filosofica, volta ad affermare «il pensiero del puro positivo, cioè del positivo in quanto *puramente differente*

12. Cfr. *ivi*, pp. 33-37.

13. *Ivi*, p. 34.

14. Cfr. *ivi*, p. 35.

15. Cfr. *ivi*, pp. 35-36.

16. «La filosofia è una battaglia contro l'incantamento del nostro intelletto, per mezzo del linguaggio» (L. Wittgenstein, *Ricerche filosofiche*, tr. it., a cura di M. Trinchero, Einaudi, Torino 1974, parte I, § 109, p. 66).

17. Cfr. L.V. Tarca, *Misticismo apocalittico?*, cit., pp. 36-37. Nelle *Ricerche filosofiche* Wittgenstein così afferma: «Da che cosa acquista importanza la nostra indagine, dal momento che sembra soltanto distruggere tutto ciò che è interessante, cioè grande ed importante? [...] Ma quelli che distruggiamo sono soltanto edifici di cartapesta, e distruggendoli sgomberiamo il terreno del linguaggio sul quale essi sorgevano» (L. Wittgenstein, *Ricerche filosofiche*, cit., parte I, § 118, p. 68).

18. Cfr. L.V. Tarca, *Misticismo apocalittico?*, cit., p. 37.

19. «Pace nei pensieri. Questa è la meta agognata da chi filosofa» (L. Wittgenstein, *Pensieri diversi*, tr. it., a cura di M. Ranchetti, Adelphi, Milano 1980, p. 86).

dal non negativo (la negazione del negativo)²⁰. Si tratta di considerazioni di estremo interesse, sui cui però qui non mi è possibile soffermarmi, salvo riportarne la loro formulazione, in qualche modo, riassuntiva: «Se forse non vi possono essere proposizioni filosofiche vere, possono però darsi gesti filosofici, quindi anche linguistici veri, cioè capaci di portare la pace nelle vite degli esseri umani, e quindi anche nei loro pensieri»²¹.

Alcuni degli altri saggi contenuti nella prima parte del fascicolo si soffermano egualmente sul concetto di filosofia in Wittgenstein: sia riflettendo su quanto emerge dal *Tractatus* e dalla sua *Prefazione*²², com'è nel caso del contributo offerto da Luigi Perissinotto; sia tenendo presenti anche le *Ricerche filosofiche* del cosiddetto "secondo" Wittgenstein, come accade nell'intervento scritto da Thomas Masini²³. Il saggio di Gaetano Rametta indaga, invece, sulla concezione della filosofia propria di Wittgenstein mettendola in relazione con la «tradizione del trascendentale» moderno di matrice kantiana²⁴. Gli altri due saggi, il primo ad opera di Alfonso Di Prospero, il secondo redatto da Nicola Gianola, svolgono rispettivamente il tema di una «continuità e omogeneità tra emozioni e razionalità», coniugando alcune tesi di Wittgenstein con il concetto severiniano di Gioia²⁵; e quello della relazione che viene a stabilirsi nel pensiero wittgensteiniano tra la soggettività e il mondo, la quale emerge dal titolo dato al proprio contributo dall'autore, espressivo della critica di Wittgenstein alla concezione della soggettività inaugurata dal *cogito* cartesiano²⁶.

La seconda parte del fascicolo è costituita da una *Intervista logico-philosophica* a cura di Luigi Vero Tarca, la cui prima parte vede lo stesso Tarca dialogare con Carlo Sini su una serie di questioni il cui punto focale continua ad essere costituito dal tema del significato della filosofia in Wittgen-

20. L.V. Tarca, *Misticismo apocalittico?*, cit., p. 38 (corsivo mio). Cfr., in primo luogo, Id., *Differenza e negazione. Per una filosofia positiva*, La Città del Sole, Napoli 2001.

21. L.V. Tarca, *Misticismo apocalittico?*, cit., p. 46.

22. L. Perissinotto, «Il lavoro è rigorosamente filosofico e insieme letterario». Note sul *Tractatus logico-philosophicus e sulla sua Prefazione*, in «Il Pensiero», LX, n. 2, 2021, pp. 101-113.

23. T. Masini, *La trappola e la mosca. Filosofia, logica e mondo*, in «Il Pensiero», LX, n. 2, 2021, pp. 85-100.

24. G. Rametta, «Trascendentale» nel *Tractatus di Wittgenstein*, in «Il Pensiero», LX, n. 2, 2021, pp. 115-133.

25. A. Di Prospero, *Una fenomenologia della perfezione. Ontologia ed emozioni a partire da Wittgenstein e Severino*, in «Il Pensiero», LX, n. 2, 2021, pp. 49-66.

26. N. Gianola, *Wittgenstein e la metafisica della prima persona*, in «Il Pensiero», LX, n. 2, 2021, pp. 67-83.

stein, ma poi correlativamente anche nel nostro tempo²⁷; mentre la seconda parte presenta una serie di Interventi successivi, a commento, ma soprattutto a integrazione della parte precedente scritta a due voci²⁸. Segue una breve Conclusione egualmente a opera di Tarca²⁹, la quale più che essere un bilancio riassuntivo di quanto precede nel fascicolo, sottolinea la bontà della procedura adottata di distaccarsi dal modello filosofico *standard* del dialogo di tipo socratico, nel quale si tende a conseguire una soluzione condivisa da tutti i dialoganti³⁰.

2

Augurandomi di poter tornare in un'altra occasione più analiticamente sugli altri saggi contenuti in questo fascicolo della rivista «Il Pensiero», nei limiti consentiti da un articolo breve vorrei soffermarmi a riflettere anch'io, sulle orme del saggio di Tarca, circa la concezione della «filosofia» ch'era propria di Wittgenstein e, in particolare, su quale fosse la *funzione* che egli le attribuiva all'interno della vita umana³¹. Cercherò di farlo alla luce di una prospettiva differente, ma non «negativa» di quella ch'è suggerita dal filosofo trevigiano e che anticiperei dicendo schematicamente che, mentre nel suo concetto di filosofia ci si propone di riportare la dimensione della *verità* all'interno della *praxis* come apertura originaria dell'umano, da parte mia propongo di riferire la *praxis* che caratterizza l'essere umano alla «struttura originaria» della verità.

Si tratta di un'indicazione di carattere solo schematico in quanto essa, per il momento, non consente di cogliere la specificità che caratterizza l'istituzione della filosofia come «prassi filosofica» nella riflessione ch'è svi-

27. *Intervista logico-philosophica*, a cura di L.V. Tarca, con C. Sini, in «Il Pensiero», LX, n. 2, 2021, pp. 137-153.

28. Ne sono autori, rispettivamente, Massimo Adinolfi (ivi, pp. 155-159); Francesco Berto (ivi, pp. 161-167); Rocco Ronchi (ivi, pp. 169-174); Paolo Tripodi (ivi, pp. 175-180); Andrea Zhok (ivi, pp. 181-187).

29. L.V. Tarca, *Conclusione*, ivi, pp. 189-190.

30. Cfr. ivi, p. 189.

31. In merito allo stretto legame tra filosofia e vita nel filosofo austriaco, tra le pubblicazioni più recenti, cfr. P. Manganaro (a cura di), *Wittgenstein 100 anni dopo*. La filosofia come forma di vita, Carabba, Lanciano 2023. Il volume, oltre all'ampia *Introduzione* e a uno scritto della stessa Patrizia Manganaro, raccoglie i contributi di Silvana Borutti, Antonio Pieretti e Rocco Pititto. Si veda pure M. Gigante, *L'inizio indicibile. Forme di vita e linguaggio in Wittgenstein*, ETS, Pisa 2024.

luppata da Tarca non più nella veste di semplice interprete del pensiero di Wittgenstein. E, in qualche modo, non consente neppure di cogliere il senso preciso della relazione che, nella mia prospettiva, lega la prassi filosofica, l'«atto» del filosofare, alla struttura originaria.

Per dare corpo, sullo sfondo di questa indicazione preliminare, alle mie personali riflessioni sul tema del rapporto tra filosofia e vita nel pensiero di Wittgenstein, prenderò le mosse da un saggio di Dario Antiseri, intitolato *Ludwig Wittgenstein, la religiosità negata*³². Esso, infatti, consente di esplicitare ulteriormente un elemento di importanza decisiva per il concetto di filosofia ch'è teorizzato e messo in pratica da Wittgenstein. Ad esso ci si può riferire, introduttivamente, esprimendolo con le sue stesse parole, allorquando in una celebre lettera a Ludwig von Ficker, riferendosi al *Tractatus*, egli scrisse che «il senso del libro è un senso etico», avvertendo preliminarmente che Wittgenstein qui non sta affermando che egli pretenda di dire, da filosofo, qualcosa *sull'«etica»*³³.

Con la sua nota competenza, unita a una grande efficacia nella scrittura, Antiseri volendo mettere in luce il senso di fondo del *Tractatus* sottolinea che l'intento essenziale di quello scritto era di «distinguere e proteggere l'«ineffabile» – ciò che la scienza non può dire – dal «dicibile» – ciò che la scienza dice e può dire»³⁴. Egli riporta, a tale riguardo, un preciso commento di Paul Engelmann il quale, da fine conoscitore del pensiero dell'amico, aveva a suo tempo evidenziato quale fosse il pensiero di Wittgenstein nel tracciare quella «demarcazione».

A differenza dei neopositivisti, Wittgenstein non intende affatto sostenere che «ciò di cui possiamo parlare è tutto ciò che conta nella vita»³⁵, ma egli piuttosto «crede appassionatamente che tutto ciò che conta nella vita umana è proprio ciò di cui, secondo il suo modo di vedere, dobbiamo tacere»³⁶. A motivo di questo, per Wittgenstein il tacere dell'uomo riguardo a Dio non concerne la filosofia in senso assoluto, ma piuttosto l'ambito disciplinare della «teologia filosofica». A tale proposito, è interessante una testimonianza del suo allievo Maurice Drury. Questi, parlando con Wittgenstein, aveva criticato la decisione del «professor Moore» – si riferiva al filosofo inglese G.E. Moore – di non trattare, in un suo ciclo di conferen-

32. D. Antiseri, *Ludwig Wittgenstein, la religiosità negata*, in «Vita e Pensiero», CIV, n. 1, 2021, pp. 96-107.

33. Cfr. L. Perissinotto, «Il lavoro è rigorosamente filosofico e insieme letterario», cit., p. 112.

34. D. Antiseri, *Ludwig Wittgenstein, la religiosità negata*, cit., p. 101.

35. Ivi, p. 102.

36. Ivi, p. 103.

ze, il tema di Dio, aggiungendo che «un professore di filosofia non aveva il diritto di tacere su un soggetto così importante»³⁷. Dopo averlo ascoltato, Wittgenstein gli chiese immediatamente se avesse a portata di mano il testo delle *Confessioni* di Agostino e, trovato subito il passo che cercava, modificando la traduzione contenuta nell'edizione che Drury gli aveva messo a disposizione, l'aveva così riformulata: «E guai a coloro che non dicono nulla a tuo riguardo solo perché i chiacchieroni dicono un mare di sciocchezze»³⁸. Con la parola «chiacchieroni», egli traduceva la parola latina *loquaces*³⁹.

Quanto è stato fin qui ricordato, ritengo sia più che sufficiente per concordare con la tesi sostenuta da Antiseri riguardo al senso del *Tractatus* e alla distanza di Wittgenstein dalle posizioni del neopositivismo per quanto riguarda la *Weltanschauung* filosofica. D'altra parte, proprio per questo motivo è opportuno approfondire la tesi della «demarcazione» tra la scienza e la dimensione religiosa, sia allo scopo di saggiare più da vicino il suo valore, sia di verificare se, per ipotesi, essa possa esser meglio giustificata alla luce di un «concetto» di filosofia diverso da quello dello stesso Wittgenstein – almeno quello che s'è visto emergere dal *Tractatus* – e, quindi, percorrendo una diversa via filosofica. A quest'ultimo riguardo, si tenga sempre presente l'anticipazione fatta in precedenza.

3

Con l'acutezza di pensiero che lo contraddistingueva, nella sua nota *Conferenza sull'etica* pronunciata a Cambridge a distanza di quasi dieci anni dalla pubblicazione del *Tractatus*, Wittgenstein affermava che «le nostre parole, usate come noi le usiamo nella scienza, sono strumenti capaci solo di contenere e di trasmettere significato e senso, senso e significato *naturali*»⁴⁰. E, proseguendo, nell'intento di rafforzare la tesi che anche le parole della scienza esprimono soltanto «fatti», egli aggiungeva: «Nessuna situazione possiede, in quanto tale, quello che mi piacerebbe chiamare il potere coercitivo di un giudice assoluto»⁴¹. Un giudice che Wittgenstein

37. L. Wittgenstein, *Conversazioni e ricordi*, tr. it., a cura di R. Rhees, Neri Pozza, Vicenza 2005, p. 125.

38. *Ibidem*.

39. Cfr. *ibidem*.

40. L. Wittgenstein, *Lezioni e conversazioni sull'etica, l'estetica, la psicologia e la credenza religiosa*, tr. it., a cura di M. Ranchetti, Adelphi, Milano 1995, p. 11.

41. *Ibidem*.

avrebbe pur voluto incontrare, ma che egli riteneva non esserci da nessuna parte, neppure guardando dalla parte della *filosofia* e incrociando il suo sguardo.

Alla totalità dei fatti, ch'è il contenuto al quale si rivolge la scienza, Wittgenstein contrappone alcune esperienze *di tipo diverso*, contenute in espressioni apparentemente «prive di senso». Tali esperienze, però, per lui sono *tali* non perché non si sia «ancora trovata l'espressione corretta, ma perché la loro mancanza di senso era la loro essenza peculiare»⁴². La prima esperienza che egli riporta è la seguente: «Mi meraviglio per l'esistenza del mondo» – una meraviglia che egli identifica all'esperienza interiore «cui si fa riferimento quando si dice che Dio ha creato il mondo»⁴³. In una proposizione del *Tractatus*, leggiamo: «Nel mondo tutto è come è, e tutto avviene come avviene; non v'è *in* esso alcun valore – né, se vi fosse, avrebbe un valore» (*T*, 6.41).

Wittgenstein, quindi, pur continuando a identificare, come nel *Tractatus*, il «linguaggio significante» con quello delle proposizioni scientifiche, approfondì il versante di ciò che appartiene a un orizzonte diverso da quello della scienza, vale a dire l'ambito delle esperienze che si raccolgono nell'espressione «senso della vita» e che possiede una sua irriducibile «peculiarità». Si trattò, indubbiamente, di un gesto filosofico, il quale rendeva più esplicita la distanza che già nello stesso *Tractatus* egli prendeva nei confronti del riduzionismo «scientista». Nelle proposizioni scientifiche – egli precisava – l'uomo è come chiuso in una «gabbia»; così che è «assolutamente disperato» l'avventurarsi contro le sue pareti per tentare di uscirne. Nello stesso tempo, però, egli riteneva che quella gabbia non è, poi, il *tutto* della vita umana. Wittgenstein, infatti, intendeva le *esperienze* che non sono riducibili a «fatti» come «documento di una tendenza dell'animo umano»⁴⁴ cui egli personalmente diceva di aderire, pur ritenendo in quanto «filosofo» – dovrei precisare: in quanto era un certo tipo di filosofo – che essa sia *soltanto* espressione di una «fede».

Questa fede, per Wittgenstein, è «*al di là del mondo*, ossia al di là del linguaggio significante»⁴⁵. Ciò comporta che essa, al tempo stesso, sia *al di là della scienza* e questo, per lui, significa che è anche al di là del «sapere» come tale. In Wittgenstein, quindi, era riservato alla fede un suo spazio ben preciso, senza che questa assumesse un carattere confessionale; ma tale

42. Ivi, p. 18.

43. Ivi, p. 15.

44. Ivi, p. 18.

45. *Ibidem*.

spazio era assolutamente *separato* da quello del sapere, ovvero – lo si ripeta – dallo spazio del linguaggio significante in senso stretto. Lo spazio del «sapere» – di ciò che per Wittgenstein costituisce il sapere – non coincide con lo spazio della «filosofia», ma esso è piuttosto contenuto – custodito – in quest'ultima. Di conseguenza, la scienza non sostituisce la filosofia, anzi è da questa governata epistemologicamente e stabilita, così, nel suo limite irriducibile.

Chiediamoci, tuttavia, sulla scorta di tali indicazioni: in base a quale criterio è possibile stabilire l'*autentica* «demarcazione» tra linguaggio significante e fede e che essa consista nel riferire il primo *unicamente* all'ambito scientifico? E Wittgenstein, nella *sua* «filosofia», ne era poi pienamente in possesso? Per il momento, lasciamo la questione in sospeso. Proseguiamo, piuttosto, con il rilevare che la prospettiva di fondo adottata dal filosofo austriaco presenta alcune variazioni circa lo stesso valore da assegnare al linguaggio significante. Ricordiamone appena un tratto, che costituisce, però, anche una conferma della tesi wittgensteiniana circa la valenza *non conoscitiva* della filosofia.

4

Quando, all'epoca del *Tractatus*, Wittgenstein aveva sostenuto una *teoria assolutistica* del «significato», restringendone però al tempo stesso il campo a ciò che chiamava «mondo» – l'ambito dell'accadere puramente *fattuale* – egli aveva già puntato sulla carta della «fede» quale unica possibilità, per la ragione umana, dopo aver stabilito il *limite* del mondo (e, quindi, il limite che deve essere assegnato alla scienza), per indicare ciò che sta *al di là* del mondo. Il percorso successivo al *Tractatus* introdurrà una nuova prospettiva all'interno del pensiero di Wittgenstein, quella ch'è contenuta nella teoria dei «giochi linguistici», con cui si viene a mostrare la strutturale e irriducibile *molteplicità* inerente agli «usi» diversi del linguaggio, che riceverà la sua espressione più matura nelle *Ricerche filosofiche*. Questa novità, per un verso metterà decisamente in questione il *ruolo privilegiato* che, precedentemente, era stata conferito ai «significati» della scienza rispetto ad altre forme di conoscenza⁴⁶ – circa la quale peraltro già nel *Tractatus* si rilevava l'illusorietà contenuta nella «moderna

46. «Chi crede che certi concetti siano senz'altro quelli giusti e che colui che ne possedesse altri non si renderebbe conto di quello di cui ci rendiamo conto noi, – potrebbe immaginare certi fatti generalissimi della natura in modo diverso da quello in cui noi siamo soliti

concezione del mondo», secondo cui vi sono leggi naturali che spiegano i fenomeni naturali (cfr. *T*, 6.371), una concezione analoga a quella degli «antichi», che li attribuivano a Dio e al fato (cfr. *T*, 6.372). Essa, tuttavia, per un altro verso verrà a confermare pienamente la tesi che l'ambito della filosofia *non* è quello del «significato» e, quindi, di un vero e proprio «sapere». Riguardo a tale aspetto, Wittgenstein continuerà a ritenere, proprio come nel *Tractatus*, che vi sia un'assoluta separazione – una totale soluzione di continuità – tra ciò di cui *si può parlare* e ciò di cui *si deve tacere* in quanto non appartiene al «mondo». Questo elemento, a mio parere, costituisce l'*unitarietà* di fondo del pensiero wittgensteiniano in ordine al concetto di filosofia.

Lo spazio della filosofia, pur essendo vuoto di contenuti propri⁴⁷, in virtù della specifica funzione svolta da quest'ultima – che, come abbiamo visto, è in primo luogo di «demarcazione» rispetto a un'assolutizzazione unilaterale del sapere scientifico – per Wittgenstein ospita, in qualche modo, ciò che è *oltre* i significati mondani e, per questo, ne costituisce anche la preziosa salvaguardia. E perciò chi vi abita, pur stando “nel” mondo, *vive altrove*. D'altra parte, un tale altrove per Wittgenstein può essere indicato *soltanto* dalla «fede». La fede, perciò, nella sua prospettiva, è ciò che in modo all'apparenza paradossale, sostanzia il pensiero genuinamente filosofico; ma sarebbe da dire, più precisamente, che tale assunzione della fede è pienamente in linea con il concetto di filosofia al quale egli aderisce.

Nel sostenere una primalità della fede in ordine al costituirsi del pensiero filosofico, Wittgenstein si trovava in buona compagnia tra i pensatori del Novecento, essendo venuto in chiaro che tale prospettiva non valeva solo per chi, come Karl Jaspers, l'aveva affermata esplicitamente, nel teorizzare la «fede filosofica» come ciò che consentiva di differenziare la filosofia dal sapere scientifico e, nello stesso tempo, impediva alla prima di essere fagocitata dalla scienza⁴⁸.

immaginarli; e formazioni di concetti diverse da quelle abituali gli diventerebbero comprensibili» (L. Wittgenstein, *Ricerche filosofiche*, cit., parte II, § XII, p. 299).

47. «La filosofia si limita, appunto, a metterci tutto davanti, e non spiega e non deduce nulla» (ivi, parte I, § 126, p. 70).

48. Cfr., paradigmaticamente, K. Jaspers, *La fede filosofica*, tr. it., a cura di U. Galimberti, Cortina, Milano 2005.

Giunto al termine di questo breve itinerario sul concetto di filosofia in Wittgenstein, vorrei porre un'ulteriore questione, la quale intende includere implicitamente le due precedenti, per poi indicare, sia pure con un semplice cenno, la diversa «via filosofica» che avevo iniziato a prefigurare. La «parola essenziale» pronunciata da Wittgenstein circa la filosofia, per quanto essa dia sicuramente *da pensare* non semplicemente al filosofo, ma anche allo scienziato, può essere ritenuta davvero quella definitiva? Qui, necessariamente, si potrà solo accennare a una linea di risposta, anche perché, in ultima analisi, una risposta compiuta richiederebbe di dover ridefinire il senso stesso del pensare filosofico e, insieme, di reimpostare il suo rapporto con la conoscenza scientifica e la fede religiosa.

Il wittgensteiniano “soltanto” della fede, a cui ci si è prima riferiti, a mio parere può *non* essere l'ultima parola in riferimento a ciò che è *altro* dal «mondo». Esso, infatti, è l'esito di una specifica «teoria del significato», così che esso potrà essere almeno messo in questione alla luce di una diversa teoria e, in ultima analisi, di un diverso concetto di «filosofia». Questo, ovviamente, è detto qui in termini ancora generali e, in ogni caso, precisando che, la questione inerente al darsi effettivo di un «sapere» riguardo a ciò che non appare nell'«esperienza», di per sé non viene a cadere nel momento in cui da Wittgenstein la teoria del significato contenuta nel *Tractatus* verrà ad essere ridotta nella sua portata. Infatti, sia che la filosofia – come accade per il *Tractatus* – conduca a stabilire con nettezza ciò che possiede il valore della «conoscenza», sia che si debba riconoscere – come farà lo stesso Wittgenstein nelle *Ricerche filosofiche* – che questo valore può essere affermato solo se si dimentica che, quando assolutizziamo la logica, «ciò che vediamo lo vediamo solo attraverso» un paio di occhiali e che «non ci viene mai in mente di toglierli»⁴⁹, di per sé la questione circa il modo di rapportarsi a ciò che non appartiene al «mondo» – se unicamente in virtù della fede o, anche, della ragione – si colloca su un piano diverso da quello in cui si discute dell'assolutezza da riconoscere, o meno, ai significati della conoscenza scientifica. Per dire la cosa utilizzando parole dello stesso Wittgenstein: *in virtù di che cosa* può esserci chi «vede rettamente il mondo» (T, 6.54), ossia chi lo vede per ciò che esso è *al di fuori* dello sguardo ristretto del sapere scientifico?

49. L. Wittgenstein, *Ricerche filosofiche*, cit., parte I, § 103, p. 64.

È precisamente a questo punto che sorge, per noi, la domanda principale: quale «teoria del significato» dovrà essere affermata filosoficamente e su quali basi? (La messa da parte della domanda, ad esempio a motivo della sua supposta impertinenza, non poggerebbe essa stessa su una almeno implicita «teoria del significato?»).

Proprio a tale riguardo, però, anche se è quello più importante, in questa sede non posso che essere per forza di cose reticente. Posso dire soltanto che, a mio parere, risultano tuttora valide le riflessioni critiche di un giovane Emanuele Severino ne *La struttura originaria* sia riguardo alla tesi del *Tractatus* secondo cui «soltanto le proposizioni della scienza naturale sono fornite di significato», che all'aporia di *regressus in indefinitum* ch'è in essa contenuta e che appare allorquando si tiene conto dell'«alterità di *significare* (o significazione) e *significato*» stabilita da Wittgenstein con la celebre proposizione 6.54 del *Tractatus*, in cui appare la metafora del «gettar via la scala» dopo che si è saliti con essa⁵⁰. Alla «prospettiva convenzionalistica» del significato, ch'era già del *Tractatus* e alla quale non sfuggono gli sviluppi successivi del pensiero wittgensteiniano – i quali, anzi, ne costituiscono un accrescimento – Severino opponeva una tesi diversa, in cui si esprime appunto un altro concetto di filosofia. Esso era stato maturato alla scuola di Gustavo Bontadini ed era stato esposto in modo compiuto nell'opera sopra citata, in uno svolgimento altamente speculativo della tesi seguente: «La struttura originaria è lo stesso significato originario; ossia è l'*apertura originaria* del significato»⁵¹. Quali sono le implicazioni contenute in questa tesi che è possibile sviluppare? E possono esse condurre a un sapere di carattere *incrementale* rispetto all'esperienza e alla sua multiforme configurazione scientifica?

Si tratta di questioni che non possono essere affrontate in questa sede⁵². In ogni caso, il depotenziamento rigoroso della tesi che, in ordine al sapere, unicamente le proposizioni scientifiche sono significanti, apre la via per poter stabilire in modo più rigoroso la stessa tesi della «demarcazione» tra scienza e fede religiosa affermata da Wittgenstein: così da salvaguardare quest'ultima non semplicemente in virtù di una *Weltanschauung* diversa

50. Cfr. E. Severino, *La struttura originaria* (1958), La Scuola, Brescia 2012², cap. V, § 2, pp. 105-106.

51. Ivi, p. 105 (corsivo mio). La struttura originaria ch'è tematizzata in Bontadini e in Severino è la stessa «struttura del fondamento».

52. Per un'analisi critica di quest'opera, che tiene presente la nuova edizione ampliata (Adelphi, Milano 1981), mi permetto di rinviare a L. Messinese, *L'apparire del mondo. Dialogo con Emanuele Severino sulla "struttura originaria" del sapere*, Mimesis, Milano 2008.

da quella del «neopositivismo» ch'era rifiutato dal filosofo austriaco, ma più originariamente grazie a un incremento epistemico del *contenuto* della «dimensione della significanza». In alcuni miei scritti⁵³, per quanto mi è stato possibile, ho cercato di mostrare che la «teologia» del sapere metafisico, secondo il suo concetto liberato da alcune superfetazioni storiche, è anch'essa una forma del parlare di Dio che si situa – riecheggiando di nuovo Wittgenstein – *tra* il «non dire nulla» e il «chiacchierare».

53. Mi permetto di rinviare, a tale riguardo, a L. Messinese, *Metafisica*, ETS, Pisa 2012, e Id., *L'apparire di Dio. Per una metafisica teologica*, ETS, Pisa 2015.

Abstract

L'articolo prende spunto dai testi contenuti in un fascicolo della rivista «Il Pensiero» pubblicato in occasione del centenario del *Tractatus logico-philosophicus* e nella prima parte si sofferma su alcuni di essi, portando l'attenzione sulla concezione wittgensteiniana della «filosofia» anche sulla base di alcuni testi contenuti nelle *Ricerche filosofiche*. Un'analoga attenzione è dedicata dall'autore a uno scritto di Dario Antiseri, nel quale è messa a fuoco in particolare la distanza di Wittgenstein dal neopositivismo. Nella seconda parte, commentando alcuni passaggi della *Conferenza sull'etica* e comparandoli ad alcune proposizioni del *Tractatus*, l'autore discute il concetto di «linguaggio significante» e il criterio di demarcazione rispetto alla «fede» che sono stabiliti da Wittgenstein.

The article takes its cue from the texts contained in a special issue of the journal «Il Pensiero» published on the occasion of the centenary of the Tractatus Logico-Philosophicus. The first part focuses on some of these texts, drawing attention to Wittgenstein's conception of "philosophy" based in part on texts contained in the Philosophical Investigations. The author devotes similar attention to a text by Dario Antiseri, which focuses in particular on Wittgenstein's distance from Neopositivism. In the second part, commenting on some passages from the Lecture on Ethics and comparing them to some propositions of the Tractatus, the author discusses the concept of "signifying language" and the criterion of demarcation from "faith" established by Wittgenstein.

Nelle trincee della modernità
La figura resistenziale in Ernst Jünger

Stefania Monti

1. *Il guerriero*

La figura di Ernst Jünger, ascrivibile al contesto culturale della cosiddetta rivoluzione conservatrice¹, si qualifica come una delle più influenti del panorama filosofico e letterario del Novecento europeo, specialmente grazie alla longevità che gli permette di attraversare l'intero secolo osservandone i mutamenti e registrando le sue riflessioni fino all'ultimo attraverso saggi, romanzi e scritti diaristici.

Ciò che appare come fattore costante della sua opera è il tentativo di formulare l'idea di un'adeguata postura resistenziale rispetto al mondo moderno plasmato dai valori del liberalismo borghese e soggiogato dal dominio della tecnica. Sin dal primo testo autobiografico *Nelle tempeste d'acciaio*², ispirato alla sua esperienza di soldato dell'Impero tedesco nelle trincee della Prima guerra mondiale, emerge la sua avversione per l'atmosfera mistificante della sicurezza borghese, contrapposta a una visione della guerra come avvento catartico. Il conflitto agisce come un acido corrosivo sugli apparati della società industriale che riducono gli individui a

1. Il termine risulta controverso per via dei dubbi avanzati circa la possibilità di individuare un vero e proprio movimento intellettuale abbastanza omogeneo da poter essere circoscritto così precisamente. Il termine *Konservative Revolution* fu utilizzato per la prima volta dallo studioso Armin Mohler nel 1950 al fine di indicare l'insieme dei pensatori della destra tedesca oppositori della Repubblica di Weimar. Stefan Breuer nel suo *La rivoluzione conservatrice. Il pensiero di destra nella Germania di Weimar*, tr. it. di C. Miglio, Donzelli, Roma 1995, afferma che ciò che accomuna tali autori, differenti per aspetti riguardanti la visione della storia o del concetto di "razza" e "popolo", è l'idea di un nazionalismo rinnovato che sappia riconoscere la sua missione nella promozione di uno stato autoritario e carismatico in grado di aggregare ogni componente della popolazione sotto il suo vessillo.

2. Cfr. E. Jünger, *Nelle tempeste d'acciaio*, tr. it. di G. Zampaglione, Guanda, Parma 1998.

ingranaggi di un sistema dove ognuno interpreta il suo ruolo al servizio della tecnica³. Come si può evincere dal titolo di un'altra delle sue opere *La battaglia come esperienza interiore*, imbracciare le armi contro il nemico diviene un'azione in grado di cambiare inesorabilmente la soggettività dell'uomo moderno, aprendo per lui una via d'accesso all'elementare perduto, quella dimensione ancestrale dell'umano che, secondo Jünger, la lotta per la pura sopravvivenza fa riaffiorare tra le macerie del rassicurante passato prossimo, laddove la morte e il suo carico di dolore erano stati forzatamente oscurati dietro l'allestimento estetico ed etico approntato dal sistema economico capitalistico della modernità, l'umano tornato così al totale controllo di sé, ricondotto alla sua natura più profonda, addirittura «animale»⁴, riscopre la sua libertà dal vincolo della società votata alla religione del progresso. L'acciaio delle tempeste è quello degli strumenti della guerra, la quale consente all'uomo di riconquistare la sovranità su sé stesso e la macchina rivendicando la possibilità di gestione di quegli strumenti stessi⁵.

Abbiamo convissuto nel grembo di una cultura strampalata, più stretti dei nostri antenati, disintegrati tra voglie e affari, a rotta di collo tra piazze scintillanti e tunnel della metropolitana, attirati nei caffè dal bagliore degli specchi, viali, fasci di luce colorata, bar pieni di liquori scintillanti, tavoli di conferenze, tutto all'ultimo grido, una novità allora, ogni giorno un problema risolto, una nuova sensazione a settimana e una grande, rintonante insoddisfazione di fondo. [...] Tutto questo risultò chiaro quando la guerra lacerò la compagine europea, quando ci raccogliemmo, nel nome di una decisione arcana, sotto bandiere e simboli che certuni, increduli, hanno a lungo deriso. A quel punto il vero uomo recuperò, in un'orgia febbricitante, tutto il tempo perso. A quel punto i suoi istinti, troppo a lungo frenati dalla società e dalle leggi, divennero l'unica cosa sacra, la ragione ultima.⁶

La figura che evoca Jünger in questi scritti è quella di un antico guerriero che assume consapevolmente le sue responsabilità nel contesto militare-sco generatosi, capace di attraversare i campi desolati dell'Europa lacerata non semplicemente rispondendo agli ordini del comando superiore del suo esercito ma accettando di onorare la più alta missione che il presente im-

3. Cfr. G. Reguzzoni, *La Rivoluzione Conservatrice e la memoria della Grande Guerra*, GRIN Verlag, München 2019, p. 17.

4. E. Jünger, *La battaglia come esperienza interiore*, tr. it. di S. Buttazzi, Piano B, Prato 2014, p. 39.

5. Cfr. M. Bosincu, *Sulle posizioni perdute*, Ipoc, Milano 2014, pp. 18 s.

6. E. Jünger, *La battaglia come esperienza interiore*, cit., pp. 15 s.

pone alla sua generazione, quella di strappare al potere annichilente della tecnica il nucleo originario dell'uomo⁷. Tuttavia, per riportarlo alla luce è necessario sprofondare nell'abisso della distruzione, un'idea coerente con la visione apocalittica che la maggioranza degli autori identificabili come parte del movimento culturale della rivoluzione conservatrice condivide dal 1914, e che attraverso la militanza filosofico-politica del dopoguerra tenta di imporre nel contesto sociale tedesco mantenendo in vita ed anzi esasperando una tensione tanto drammatica. La Germania in guerra si è immersa nella fonte della giovinezza e l'effetto rigeneratore di questo bagno collettivo deve essere preservato trasformando la quotidianità in un nuovo terreno di scontro dove la violenza ereditata in ambito bellico è legittimata e assunta come motore propulsore di un cambiamento che si intende far avanzare a marce forzate, schiacciando ogni residuo culturale del regime borghese e stroncando sul nascere la reazione liberale⁸. Questa gioventù di reduci si prepara così all'esecuzione di un parricidio definitivo della classe dirigente, il cui esito finale dovrebbe essere la dissoluzione della società (*Gesellschaft*) e la ricomposizione dei suoi elementi dispersi in una comunità (*Gemeinschaft*)⁹, nel nome di padri più antichi e venerabili appartenenti a un mondo preborghese¹⁰. La Repubblica di Weimar, nata in seguito alla sconfitta della Germania in guerra e alla rivoluzione del novembre 1918, è il nemico a cui i giovani della nuova destra nazionalista come Ernst Jünger intendono opporsi, quale sistema politico organico all'apparato di valori borghesi che la guerra avrebbe dovuto annientare¹¹.

2. *Il Waldgänger e l'anarca*

Se nel tempo del conflitto colui che è finalmente affrancato dalla morsa distruttrice della tecnica si rispecchia nell'immagine del guerriero che sprofonda nell'elementare dell'uomo, in tempo di pace il percorso che gli si profila davanti per sfuggire al dominio rinnovato del sistema borghese o totalitario, quale diventa lo stato tedesco col nazionalsocialismo, è quello che procede lungo vie distanti dalla civiltà e che penetrano nei

7. Cfr. V. Blok, *Ernst Jünger's Philosophy of Technology*, Routledge, New York-London 2017, p. 29.

8. Cfr. S. Breuer, *La rivoluzione conservatrice*, cit., pp. 25 ss.

9. Cfr. *ibidem*.

10. Cfr. M. Bosincu, *Sulle posizioni perdute*, cit., p. 53.

11. Cfr. D. Conte, *Albe e tramonti d'Europa. Ernst Jünger e Oswald Spengler*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 2009, p. 189.

meandri della *Wildnis*, è il passaggio al bosco. La resistenza che può essere esercitata si configura come una presa di posizione elitaria, assunta da un individuo dalla comprensione superiore, capace di sradicarsi autonomamente dall'humus culturale mortifero che lo circonda, in virtù di una volontà inscalfibile che detta il cammino lontano dall'adesione passiva al potere così come da una lotta a viso aperto che implicherebbe, secondo Jünger, un medesimo atteggiamento di coinvolgimento nelle dinamiche regolative del sistema stesso. L'individuo interpreterebbe in quel caso un ruolo preciso che lo ancorerebbe alla sfera sociale. Questa prospettiva resistenziale ampiamente descritta nel *Trattato del ribelle* presuppone una coscienza temprata, come può essere quella di chi come lui è «maturato nelle tempeste»¹² portando dentro di sé lo stesso guerriero del campo di battaglia, una coscienza che non è fuggita di fronte alla morte ma ne ha coraggiosamente accettato la presenza incancellabile nella vita umana, accompagnata sempre dallo spettro del dolore¹³.

Quel che appare evidente in questo testo del 1951 è il mutamento di intenti e del programma d'azione del resistente rispetto alle idee caldegiate nel periodo successivo alla Prima guerra mondiale. Se nel caso precedente gli sforzi del giovane guerriero forgiato dallo scontro si incanalavano verso la realizzazione di un progetto rinnovatore collettivo, attraverso il fuoco di un brutale sconvolgimento politico, ora quella figura sfuma nell'immagine di un solitario asceta che concentra le forze nell'esclusivo perfezionamento della sua coscienza personale, al fine di mantenersi puro rispetto a una realtà corrotta. Quella *Gemeinschaft* per la quale si sarebbe dovuto lottare portando la guerra nella quotidianità lascia il posto alla disillusione del singolo. Né il totalitarismo nazista né gli stermini del secondo conflitto mondiale sembrano aver messo in crisi nel suo processo di elaborazione questa prospettiva resistenziale, così ripiegata su sé stessa e così simile a quello che è stato a livello biografico il comportamento del filosofo durante il regime hitleriano. Egli infatti non ha fatto altro che preservarsi immune rispetto alle lusinghe del nazionalsocialismo durante gli anni del regime, garantendo per sé stesso una semplice libertà intellettuale¹⁴. La conoscenza delle conseguenze derivate dalla mancata opposizione aperta alla politica nazista non

12. Il termine fa riferimento a un epigramma di Jünger riportato al termine di una serie contenuta nella raccolta di scritti *Blätter und Steine*, nell'edizione italiana di *Foglie e pietre*, tr. it. di F. Cuniberto, Adelphi, Milano 1997.

13. Cfr. E. Jünger, *Trattato del ribelle*, tr. it. di F. Bovoli, Adelphi, Milano 1990, p. 76.

14. Cfr. H.-P. Schwarz, *Der konservative Anarchist. Politik und Zeitkritik Ernst Jüngers*, Rombach, Freiburg i.Br. 1962, p. 121.

sfiora l'integrità del ritratto del ribelle proposto dal *Trattato*, caratterizzato fondamentalmente dall'assenza di compartecipazione alla sorte dei molti, divisi dal suo cammino da un abisso di sapienza atarassica.

Ancora, il bosco, dice Jünger, è un «santuario»¹⁵, paragonabile al luogo segreto da cui parla la voce del demone socratico per rivelare il fondamento inviolabile dell'uomo¹⁶, la sua parte immortale immune allo scorrere del tempo e a cui il ribelle della via del bosco può attingere, mantenendosi lucido rispetto agli inganni del potere che vorrebbe dominarlo, attraverso una pratica della resistenza che non ammette prescrizioni essoteriche, poiché solo nell'azione libera e indipendente, propriamente umana, si manifesta una presa di posizione resistenziale¹⁷. Si tratta di un dimorare indomito di mezzo alle ombre inquietanti di questo luogo antitetico alla civiltà cittadina, alieno alle consuete immagini di superficie che compongono il paesaggio della modernità borghese. Il cammino intrapreso nel cuore dell'originario, fra i simboli cifrati dell'essere, introduce l'uomo laddove allignano i germi costitutivi dello strato fondativo di ogni comunità, sepolti nelle sorgenti più profonde della stessa interiorità umana, formando la misteriosa monade che è il cardine attorno a cui ruota ogni sistema filosofico che si propone fondamentalmente, la sostanza sacrale di ogni dottrina che sta alla base di una struttura di tipo ecclesiastico¹⁸. Il contatto con questo mondo, come si è scritto precedentemente, prevede una preparazione notevole per poter sostenere il sacrificio costante che richiede una tale adesione radicale alla propria umanità, accettando fino in fondo la necessità della morte¹⁹ e ponendosi in netto contrasto con le opposte energie della tecnica che animano il mondo fuori, dove incombe la minaccia di figure titaniche, le forze ostili all'uomo che reggono le sorti della macchina, dominatrice del mondo moderno²⁰. Una luce titanica però torna a illuminare la figura del resistente nel saggio più tardo *Al muro del tempo*, ed è quella di Anteo, il gigante che nella mitologia greca trae la propria forza dal contatto diretto con la terra, sua madre. Dalla contrapposizione tra umano e titanico Jünger passa a una rivalutazione di un certo tipo di carattere titanico che consente la saldatura fra un complesso valoriale di tipo patriarcale, quello individuale dell'eroe, e quello matriarcale afferente alla terra

15. E. Jünger, *Trattato del ribelle*, cit., p. 129.

16. Cfr. *ivi*, p. 79.

17. Cfr. *ivi*, p. 114.

18. Cfr. *ivi*, p. 70.

19. Cfr. M. Guerri, *Ernst Jünger. Terrore e libertà*, Milano 2007, p. 219.

20. Cfr. E. Jünger, *Trattato del ribelle*, cit., pp. 63, 90 s.

generatrice, la materica Gea²¹, alla quale offrirsi gratuitamente per assorbire il nutrimento del complesso archetipico dell'esperienza collettiva che compone la trama di una *Erdgeschichte*²².

Un figlio diretto della terra, secondo Jünger, è il cosiddetto milite ignoto, l'emblematica figura del soldato non identificato caduto in battaglia durante la Grande Guerra, onorato solennemente in molti paesi europei. Nel suo sepolcro senza nome confluisce la memoria dell'interrezza dei combattenti morti durante il conflitto, attorno ad esso si compone la coesione del popolo ed anche si aggregano le tensioni che lo attraversano nel suo interno. Egli è dunque concepito come vittima sacrificale su cui poggia il peso del purgatorio che rappresenta questa catastrofe bellica²³, anonimo personaggio ctonio che, come afferma Jünger, passa dalla Germania temporale nella Germania eterna²⁴. Il ribelle che intraprende la via del bosco si distingue dal milite ignoto per incarnare una soggettività marcatamente attiva che brucia di un'ostinata volontà di resistenza ad ogni automatismo, il nemico più grande, per quanto la sua lotta possa essere disperatamente votata allo sfacelo.

Il milite ignoto dimora sul versante in ombra delle operazioni militari, è la vittima sacrificale designata a reggere i fardelli nei grandi deserti di fuoco, evocato quale spirito di bontà e di concordia non soltanto in seno ai singoli popoli, ma anche nelle controversie che li dividono. È il figlio diretto della terra. Chiamiamo invece Ribelle chi nel corso degli eventi si è trovato isolato, senza patria, per vedersi infine consegnato all'annientamento. Ma questo potrebbe essere il destino di molti, forse di tutti-perciò dobbiamo aggiungere qualcosa alla definizione: il Ribelle è deciso a opporre resistenza, il suo intento è dare battaglia, sia pure disperata. Ribelle è dunque colui che ha un profondo, nativo rapporto con la libertà, che si esprime oggi nell'intenzione di contrapporsi all'automatismo e nel rifiuto di trarne la conseguenza etica, che è il fatalismo.²⁵

Il *Waldgänger* è dunque erede del guerriero eroico e della sua devozione alla resistenza che non si arresta neppure dopo aver ceduto le armi in se-

21. Cfr. D. Conte, *Albe e tramonti d'Europa. Ernst Jünger e Oswald Spengler*, cit., p. 57.

22. Cfr. L. Siniscalco, *Ernst Jünger: un'ontologia delle forme mitiche. Antaios: libertà spirituale e confronto con l'elementare*, in H.T. Hakl (a cura di), *Octagon*, vol. III, *La ricerca della totalità*, Scientia nova, Gaggenau 2017, pp. 193-211.

23. Cfr. E. Jünger, *Trattato del ribelle*, cit., pp. 41 s.

24. Cfr. E. Jünger, *Scritti politici e di guerra*, vol. III, tr. it. di A. Iadicicco, Leg, Gorizia 2003, p. 179.

25. E. Jünger, *Trattato del ribelle*, cit., p. 41.

guito alla fine della guerra, ma rimane un combattente padrone del suo agire, seppur declinando la sua presa di posizione nel senso di un ritiro presso l'angosciante frontiera del bosco²⁶. Questa modalità di opposizione al mondo della tecnica si tinge delle tonalità aristocratiche dello sdegnoso rifiuto piuttosto che dello scontro frontale e così esclusiva appare dunque anche la considerazione del proprio posizionamento rispetto a una collettività nazionale con la quale non emerge alcun destino da condividere. La ricerca della libertà si manifesta come un percorso autarchico basato sull'appagamento personale alle fonti di un'antica sapienza originaria che resta misteriosa ai più; questo eroico viaggio rimane consolazione individuale senza offrire nulla di ciò che si è visto, come fosse posta tra il ribelle e gli altri uomini che non hanno attraversato il bosco una barriera di incomunicabilità e incomprendimento.

Nel *Trattato del ribelle* il ruolo della figura resistenziale pare rappresentare il precursore del più maturo «anarca», i cui tratti sono definiti all'interno del romanzo distopico *Eumeswil*. L'anarca è colui che fonda il suo agire sull'elemento anarchico preculturale che secondo Jünger è presente nell'interiorità di ogni uomo, seppur spesso inconsciamente, una libertà primordiale che il condizionamento sociale ineluttabilmente addomestica sin dall'infanzia ma che non può distruggere²⁷. Questo carattere di fondo dell'uomo può prorompere imprevedibilmente nel corso della storia mutando gli eventi. L'anarca però non è da confondere con l'anarchico. Mentre quest'ultimo, infatti, opera assieme a una congrega ed è pienamente coinvolto nella dimensione sociale, il primo è colui che, anziché ingaggiare una battaglia diretta, rifiuta drasticamente le regole del gioco, assurgendo a soggetto non inquadrabile all'interno del sistema. La sua resistenza è venata da un pragmatismo che gli permette di servirsi della tecnica a suo piacimento, mantenendo tuttavia la lucidità necessaria per non rimanerne schiavo²⁸. In quest'opera del 1977 la maturazione della rivolta solitaria giunge a pieno compimento e si palesa con un grado di maggior chiarezza il carattere problematico della teoria resistenziale jüngeriana. Se il cammino del *Waldgänger* sembra una resistenza che non si traduce in rivoluzione, la cinica risoluzione dell'anarca mina le basi strutturali di una resistenza che possa veramente definirsi tale, poiché non crea alcun attrito tra gli ingranaggi del sistema dominante, non ostacola il potere ed anzi l'anarca illude sé stesso di poter godere il proprio utile standogli al

26. Cfr. M. Bosincu, *Sulle posizioni perdute*, cit., p. 54.

27. Cfr. E. Jünger, *Eumeswil*, tr. it. di M.T. Mandalari, Rusconi, Milano 1981, p. 37.

28. Cfr. *ivi*, pp. 38 s.

fianco senza restarne contaminato, come se questa scelta non si configuri comunque come una legittimazione del potere stesso, come se la sua imparzialità basti a preservarlo da ambiguità collaborazioniste. Ancora una volta, a decenni di distanza dalla carneficina perpetrata per mezzo dei più avanzati prodotti della tecnica, matrice del sistema sociale intellettualmente avversato da Jünger, la soggettività ideale della resistenza proposta dallo scrittore tedesco si dimostra elusiva e ancora più radicalmente distaccata rispetto alla partigianeria, al punto da limitare la sua distanza dal potere dominante a un'indipendenza interiore che non è più neppure un vero e proprio esilio morale. La visione dell'anarca nei confronti della realtà è la stessa dell'entomologo che studia i suoi insetti attraverso una teca, la medesima indifferenza viene infatti riservata da una parte alla violenza dei rapporti di dominio governati dal sistema di potere e dall'altra alle vittime che questa sopraffazione genera, le quali fanno parte di un'indistinta massa con la quale è assente ogni collegamento concreto.

3. *Il concetto di sacrificio*

Il segno di una contraddizione di fondo nella coscienza intellettuale di Jünger si può distinguere con più evidenza in un testo precedente al *Trattato* e a *Eumeswil*, contemporaneo a quei fatti che, come suggerito precedentemente, avrebbero dovuto stimolare forse una riflessione più lucidamente critica sull'idea di una soggettività resistente, rappresentata invece qualitativamente defilata e in fondo tiepidamente neutrale. Questo testo fondamentale, la cui datazione oscilla fra il 1941, data della prima stesura, e il 1944, anno a cui risalirebbe la realizzazione definitiva, è *La pace*. Il periodo entro il quale bisogna inserire la scrittura dell'opera rende palese a quali difficoltà dovette incorrere la pubblicazione di contenuti così antitetici alla propaganda bellica²⁹. Nelle pagine de *La pace* Jünger fa i conti con l'orrore prodotto dal secondo conflitto mondiale e prospetta le possibilità di futuro che dovrebbero seguire l'epoca più tragica per la storia dell'Europa. Innanzitutto è bene specificare la radicale differenza evidenziata dall'autore fra la guerra scoppiata nel 1914 e quella iniziata nel 1939. La Prima guerra mondiale è un confronto fra eserciti che presuppone lo scontro diretto fra soldati disposti sul fronte a difendere i confini o a lottare per espanderli, è un conflitto che mira alla ridefinizione dei possessi terri-

29. Cfr. T. Nevin, *Ernst Jünger and Germany into the Abyss, 1914-1945*, Constable, London 1997, p. 229.

toriali attraverso conquiste pianificate. La Seconda, invece, è uno scontro brutale fra schieramenti di uomini votati al massacro, in qualità di carnefici o di vittime, nel nome di idee che trasformano il nemico in un oggetto dell'annientamento; quest'ultimo non è identificabile solamente come il membro della fazione avversaria ma anche come un possibile traditore infiltrato nel medesimo gruppo di appartenenza³⁰. I limiti così si sfaldano, lasciando terre e civili in balia della furia bellica, senza alcuna distinzione, il mondo intero è unito nel tributo di sangue versato alla terra. A differenza delle dinamiche più chiare che muovevano i combattenti nella Grande Guerra frapponendo armi contro armi, ora la morte si manifesta come un enigma indecifrabile dettato dall'arbitrio del crimine divenuto la norma al di là di ogni codice guerresco, al punto da rendere l'uccisione durante uno scontro armato un fatto raro e preferibile. I fenomeni maggioritari di questo conflitto sono i bombardamenti indiscriminati, i forni crematori, e a ad essere distrutti sono interi popoli e civiltà. Non c'è spazio per alcun eroismo, per nessuna azione coraggiosa del singolo ma solamente per una «guerra totale»³¹ che coinvolge tutti nello stesso crudo spettacolo di violenza generale e priva di controllo³².

Si spiega così perché nel corso di questi anni gravidi di destino si giunse a combattimenti ben più terribili delle battaglie di mezzi e degli scontri a fuoco della Prima guerra mondiale. Perché più spietato è chi crede di lottare per idee e pure dottrine rispetto a chi si limita a proteggere i confini della patria. Così si ebbero battaglie in cui neanche il vinto, l'inerte poté attendersi misericordia: assedio e prigionia senza prospettiva di salvezza. Su vasti campi e pianure gli orrori degli elementi rivaleggiarono con tecnica omicida e crudeltà impassibile. In certe zone ci si annientò come insetti e ci furono grandi foreste in cui si diede la caccia agli uomini come se fossero lupi. [...]

Ancora più cupo si fa il quadro della sofferenza laddove il mondo si è trasformato in autentico mattatoio, in scorticatoio, il cui puzzo ha appestato l'aria tutt'intorno. Le grandi teorie del secolo passato, volgendosi alla prassi, hanno fruttificato nella serra delle guerre e delle guerre civili. Ora appare chiaro che fu il freddo pensiero a elaborarle, sia che abbiano enunciato l'uguaglianza o la disuguaglianza degli uomini. Il metro delle teorie venne

30. Cfr. A. Stavru, *Estetica del terrore. Riflessioni su "La pace" di Ernst Jünger*, in «Links», XIV, 2014, pp. 67-75: p. 71.

31. E. Jünger, *La pace*, tr. it. di A. Apa, con uno scritto di S. Vertone, Guanda, Parma 1993, p. 25.

32. Cfr. A. Stavru, *Estetica del terrore*, cit., p. 72.

applicato agli individui, alle razze, ai popoli. Come sempre in tali situazioni, una volta cadute le prime vittime, la sete di sangue crebbe a dismisura.³³

Questo tragico scenario è presentato dunque come il frutto avvelenato delle grandi ideologie novecentesche, dei fascismi, con la loro teoria della naturale disuguaglianza fra gli uomini, del socialismo con la sua dottrina dell'uguaglianza, oltre che naturalmente del liberalismo progressista³⁴. L'idea come misura del mondo divide l'umanità fra elementi sani e soggettività corrotte verso le quali è possibile concepire unicamente la soppressione, sia che siano singoli individui o interi gruppi etnici. Anche il linguaggio utilizzato da Jünger evidenzia il livello di degrado raggiunto, il contesto di questa nuova guerra è quello di uno «scorticatoio»³⁵, paragonando così il destino degli uomini a quello di animali condotti al macello. In tale quadro sconcertante però, Jünger scorge un'opportunità di riscatto per l'Europa, attribuendo a questi eventi massimamente luttuosi la natura di un momento apocalittico superiore a quello che nella Prima guerra mondiale condusse al crollo della società borghese, ora il fuoco purificatore arde più potentemente fino a ridurre in cenere ogni residuo della civiltà passata e l'ecatombe massificata unisce tutti in un grande olocausto offerto alla terra, dove si fondono le sofferenze di ciascuno, poiché tutti gli attori in campo possono annoverare fra le loro schiere tributi di morte³⁶. Il risultato di tanta brutalità è presentato proprio come un processo necessario originato dalle viscere della terra che, come una spietata divinità ancestrale, invoca l'immolazione dei suoi figli per rispondere a un'oscura volontà destinale³⁷, realizzata dagli eserciti del lavoro che «per la prima volta hanno saldato il globo con cuciture incandescenti»³⁸. E poiché il sacrificio si qualifica come collettivo, la vittoria non può che essere attribuita collettivamente. Solamente nella distruzione totale pare poter fiorire la speranza della resurrezione, la completa impurità si rovescia in purezza interamente rinnovata. Quest'idea appare evidente nell'epigrafe spinoziana presente all'inizio dell'opera: «L'Odio che viene interamente vinto

33. E. Jünger, *La pace*, cit., pp. 13 s.

34. Cfr. P. Koslowski, *Der Mythos der Moderne. Die dichterische Philosophie Ernst Jüngers*, Fink, München 1991, p. 21.

35. E. Jünger, *La pace*, cit., p. 16.

36. Cfr. A. Stavru, *Estetica del terrore*, cit., p. 72.

37. Cfr. M. Bosincu, *Una severa architettura demoniaca. L'estetismo nichilistico ed i meccanismi di difesa di Ernst Jünger in Strahlungen ed in Der Friede*, in «Annali della Facoltà di Lingue e Letterature Straniere dell'Università di Sassari», n. 3, 2005, pp. 151-172: p. 166.

38. E. Jünger, *La pace*, cit., p. 11.

dall'Amore, si trasforma in Amore; e per tale motivo l'Amore è più grande che se l'Odio non l'avesse preceduto». Quindi questo sacrificio assoluto è concepito come inevitabile e necessario al fine di consentire la rinascita, mentre la guerra si rivela all'autore come un sommovimento terrestre che forza l'unificazione dei popoli cementificando le sue nuove giunture attraverso il sangue delle vittime. Questa visione delle cose si riflette nella suddivisione del testo de *La pace* in due sezioni: *La semina* e *Il frutto*. Questa metafora agricola indica il senso profondo della guerra, una messe che seppur tremenda è riconducibile a un preciso schema metafisico il cui fine ultimo conferisce dignità e valore al dolore³⁹: la ricostruzione della civiltà, e in particolare dell'Europa, terreno dei più cruenti atti di violenza, su nuove basi, tali da consentire il ricongiungimento dei popoli oltre ogni barriera linguistica, politica e culturale⁴⁰.

Il sacrificio maggiore che Jünger pare evidenziare è quello del popolo ebraico. Si tratta di un annientamento di massa al quale nel testo viene assegnata un'importanza decisiva nel comporre lo spettrale mosaico dell'espiazione della guerra. Ai condannati ai forni crematori, laddove muore la fede nel progresso⁴¹, religione del XIX secolo⁴², Jünger dedica frasi tinte dei toni di un giudizio finale dove essi incarnano la passione dell'innocente condotto sul luogo del martirio per acquistare a prezzo della sua vita la redenzione della civiltà umana.

Su questo paesaggio di cordoglio si ergono tetri i nomi delle grandi residenze dell'assassinio, in cui nell'ultimo ed estremo abbacinamento si è cercato di sterminare intere popolazioni, intere razze, intere città, e dove la plumbea tirannide, alleata alla tecnica, festeggiava interminabili nozze di sangue. Questi antri dell'omicidio rimarranno impressi nella memoria dell'uomo fin nel più lontano futuro; sono essi i veri monumenti eretti a monito di questa guerra, come furono in passato Douaumont e Langemarck. Ma se quelli potevano essere avvolti da un'aura di fierezza oltreché di cordoglio, qui non rimane che lutto e umiliazione; perché lo scempio è stato tale da toccare tutto il genere umano, e nessuno può sottrarsi alla propria parte di colpa. Qui è terminato il progresso con i suoi pensieri e le sue idee: in questo pantano sono sfociati i tempi fin troppo intelligenti e ingegnosi. Se mai dovesse coglierci una nuova baldanza per la portata e l'arditezza del nostro volo, per le nostre ali intellettuali, le nostre ali d'acciaio, allora a guarirci dovrebbe bastare uno sguardo a quelle moltitudini che, come be-

39. Cfr. M. Bosincu, *Una severa architettura demoniaca*, cit., p. 152.

40. Cfr. A. Stavru, *Estetica del terrore*, cit., p. 72.

41. Cfr. E. Jünger, *La pace*, cit., p. 16.

42. Cfr. M. Bosincu, *Sulle posizioni perdute*, cit., p. 19.

stie da macello, furono trascinate alle fosse e ai forni crematori, davanti ai quali li attendevano i carnefici. Furono spogliati degli stracci che indossavano e trucidati nudi come pecore tosate.⁴³

Come è già stato notato, l'utilizzo di un linguaggio particolarmente incline alla ripresa dello stile biblico per tratteggiare la rappresentazione della Shoah, con termini che si riferiscono all'immolazione del servo del Signore secondo la descrizione del libro di *Isaia*, è finalizzata ad attenuare la sconvolgente novità costituita dallo sterminio pianificato e realizzato industrialmente di un intero popolo, riconducendolo a uno schema pre-conosciuto⁴⁴.

Il tema del sacrificio non è affatto relegato unicamente a quest'opera ma, come affermato precedentemente, compare anche nel testo più tardo dedicato alla figura resistenziale del *Waldgänger*, il *Trattato del ribelle*. In quest'ultimo scritto il concetto di sacrificio appare in una forma duplice, uno è quello del milite ignoto, citato per altro anche ne *La pace*, considerato come soggetto sacrificale per eccellenza della Prima guerra mondiale⁴⁵, l'altro è l'allontanamento volontario del ribelle che passa al bosco⁴⁶, l'erede dell'eroe guerriero, il quale affronta solitario, distante dal regno della tecnica, la verità della morte e del dolore. Ne *La pace* il sacrificio di quel singolo soldato, per mezzo del quale la terra è stata fecondata per generare la nazione, è traslato, nell'ambito della Seconda guerra mondiale, nel sacrificio delle masse condannate allo sterminio e in particolare del popolo ebraico. Appare evidente la macroscopica differenza esistente fra le due tipologie di sacrifici: da una parte quella del soldato trascinato dalla furia del conflitto e dell'inconsapevole folla degli inerti gettati nelle fosse comuni, dall'altra quella dell'eroe guerriero che abbraccia il suo destino in battaglia e del singolo che affronta il dolore nel suo animo, pienamente cosciente del dovere al quale si accinge a rendere onore praticando la sua resistenza sulla strada del bosco. La figura resistenziale descritta da Jünger, nelle sue diverse fasi, dal guerriero all'anarca, appare radicalmente separata dalla sorte di queste altre soggettività presentate come fatalmente avvinte dai lacci della morte sacrificale. Considerando la scrittura post-bellica del *Trattato del ribelle* così come di *Eumeswil*, dove è espresso il profilo dell'anarca, Jünger, in maniera enigmatica, dà forma a un resistente

43. E. Jünger, *La pace*, cit., pp. 16 s.

44. Cfr. M. Bosincu, *Una severa architettura demoniaca*, cit., p. 167.

45. Cfr. E. Jünger, *La pace*, cit., p. 19.

46. Cfr. E. Jünger, *Trattato del ribelle*, cit., p. 65.

che nel mondo oppressivo della modernità retta dal potere della tecnica si pone come soggettività estranea al sistema dominante piuttosto che come avversaria conclamata. Come risulta possibile per Jünger descrivere la resistenza come un rifiuto solenne alle regole sancite dall'ordinamento del potere dopo aver constatato l'orrore prodotto dal regime della mobilitazione totale? Quale forza può contrapporre questo modello di resistente alla soverchiante violenza dell'automatismo delle macchine? Egli appare svincolato da ogni relazione con la dimensione collettiva e la sua azione oppositiva si mostra più come una sfida individualista volta a reclamare la sovranità su sé stesso e a rivendicare la propria integrità piuttosto che una modalità di sabotaggio vero e proprio, al quale far seguire la messa in atto di un mutamento radicale del reale.

I protagonisti della resistenza jüngeriana si manifestano allora come membri di una schiera di eletti il cui destino è forgiato da una ferrea volontà che permette loro di mantenersi puri anche nei contesti più ostili, laddove la libertà è una conquista personale ottenuta radicandosi nella dimora dell'origine, mentre nella dimensione storica si consumano delitti che coinvolgono soggetti reputati sacrificabili, nel senso più materico e cruento, incapaci di governare il timone della loro esistenza, pedine di un gioco superiore sulla cui carne vengono erette nuove forme della civiltà. Questa pietà per le moltitudini condannate allo sterminio si dimostra quasi un atto di dolore sostanzialmente ipocrita, frutto di un senso di colpa etico che non trova maturazione in alcuna svolta filosofica capace di formulare un'idea di resistenza che possa realmente opporsi, almeno in futuro, all'eventuale ripetizione di questi crimini nel corso della storia. Date queste premesse, *La pace* risulta essere nient'altro che un'elegiaca catalogazione del male subito da una parte di umanità, un malinconico lamento offerto in dono alla memoria dei morti, di fronte al cui destino l'autore si accinge però, nelle opere degli anni successivi, a voltare nuovamente le spalle per prediligere il ritiro nel suo fortilizio ideale. Secondo quanto suggerisce Jünger nel *Trattato del ribelle* il resistente è colui che ha la tempra di rispondere alla domanda decisiva sull'identità umana spezzando l'incantesimo del potere della macchina, quella che secondo il mito greco la sfinge pone a Edipo: cos'è l'uomo⁴⁷? Come scrive Blumenberg «il testimone singolare è il martire di una verità che gli appartiene»⁴⁸. Se il suo sacrificio è dunque quello dell'uccisione della sfinge dentro di sé, atto che lo porta a diventare re, il

47. Cfr. M. Bosincu, *Sulle posizioni perdute*, pp. 58 s.

48. H. Blumenberg, *L'uomo sulla luna. Su Ernst Jünger*, tr. it. di S. Gorgone, Mimesis, Milano-Udine 2012, p. 41.

sacrificio del milite ignoto e quello delle masse votate alla distruzione pare essere lo stesso dell'Edipo accecato e derelitto che muore fisicamente sulla terra di Colono; come questi compie un atto assicurativo nei confronti di Atene, poiché il segreto sepolcro dello straniero accolto funge da fondamento esistenziale per la città ospite⁴⁹, il soldato caduto nel nome della patria e il popolo ebraico concentrano nel loro sacrificio il nucleo fondativo rispettivamente della nazione e della nuova civiltà riunita (specialmente della nuova Europa) di cui i monumenti pubblici eretti a loro memoria sono testimoni. Quello di Jünger resta un sacrificio puramente ideale im- paragonabile con quello cruento delle folle senza nome.

Il ritratto del resistente jüngeriano risulta infine particolarmente icastico nella descrizione che il filosofo tedesco fa di stesso in un passo del diario risalente al 1942, immaginandosi come un cavaliere dai contorni sbiaditi rimasto a presidiare il suo posto di battaglia sull'orlo estremo del nulla⁵⁰. Inoltre, se come egli scrive ne *La pace* le gesta più degne di rispetto del cavaliere consistono nella protezione dei più deboli⁵¹, queste non possono che essere designate come estemporanei atti paternalistici che non implicano nessuna possibilità di modificare lo stato di cose presenti né aprono strade verso l'emancipazione dall'oppressione subita. Questa convinzione sembra semplicemente mettere in luce la divisione gerarchica a cui sono sottoposte le soggettività che popolano il sistema di pensiero filosofico-politico di Jünger.

49. Cfr. J. Derrida, *Sull'ospitalità*, tr. it. di A. Dufourmantelle, Baldini-Castoldi-Dalai, Milano 2000, pp. 112 s.

50. Cfr. S. Vertone, *L'immagine dell'avamposto*, in E. Jünger, *La pace*, cit., p. 50.

51. Cfr. E. Jünger, *La pace*, cit., p. 14.

Abstract

La produzione letteraria e filosofica di Ernst Jünger si distingue per la presenza costante di figure resistenziali avverse alla realtà sociale della modernità borghese, in particolare l'articolo si focalizza sull'analisi di alcune declinazioni specifiche di esse: il "guerriero", il "Waldgänger" e l'"anarca", evidenziando come la loro resistenza si qualifichi come una presa di posizione elitaria radicata nella conoscenza di un sapere originario superiore, volta alla difesa della propria indipendenza morale piuttosto che al cambiamento dell'esistente. Le soggettività resistenti in Jünger appaiono così semplicemente distanti rispetto alle sorti delle masse, di coloro che non hanno accesso a quella speciale sapienza che permette di intraprendere un esilio intellettuale dal mondo della modernità, rimanendo vittime sacrificali delle catastrofi belliche novecentesche in cui si manifesta nel suo aspetto più brutale il potere soverchiante della tecnica. Questo tipo di resistenza si presenta perciò come velleitaria e inefficace a ostacolare il trionfo del capitalismo borghese.

The literary and philosophical production of Ernst Jünger stands out for the constant presence of resistant figures that oppose the social reality of bourgeois modernity. This paper focuses on the analysis of some specific declensions of these figures: "the warrior", the "Waldgänger", and the "anarchist". It highlights how their resistance qualifies as an elitist stance, deeply-rooted in the knowledge of an original, superior wisdom, and aimed at defending their own moral independence rather than changing reality itself. Jünger's resistant subjectivities seem so simply distant from the fate of the masses, who lack access to the special wisdom that allows for an intellectual exile from the world of modernity. Instead, the masses become sacrificial victims of the war catastrophes of the twentieth century, where the most brutal face of the overpowering might of technology reveals itself. This type of resistance, therefore, appears vain and ineffective in hindering the triumph of bourgeois capitalism.

