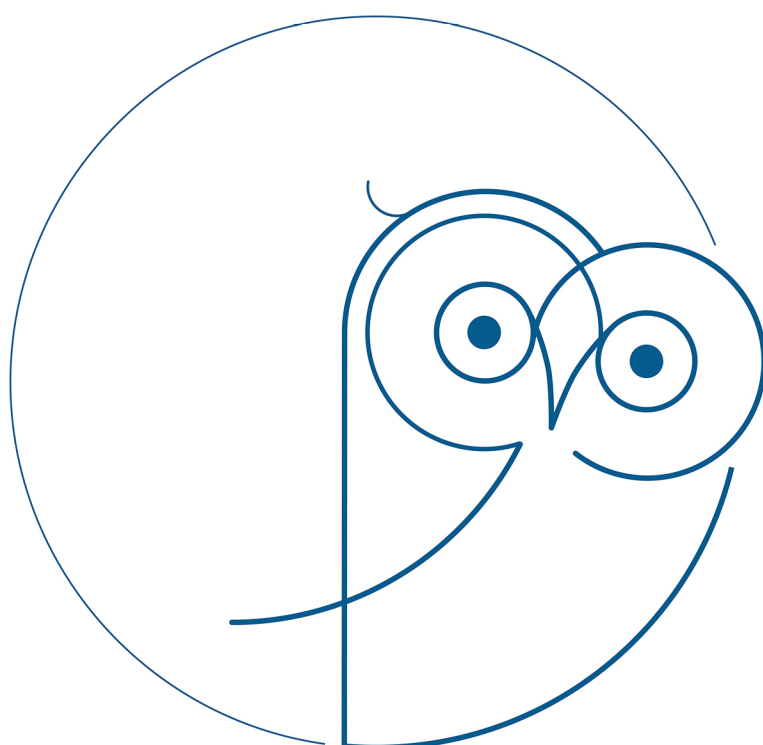


InCircolo
Rivista di filosofia e culture

WHITEHEAD E LA FILOSOFIA DEL CONCRETO





INCIRCOLO

In Circolo. Rivista di filosofia e culture

InCircolo – Rivista di Filosofia e Culture (registrazione presso il Tribunale di Milano n. 358 del 23/12/2015; ISSN 2531-4092) intende intervenire sui principali temi della ricerca filosofica contemporanea, senza preclusioni di scuola e di provenienza accademica. La Rivista è liberamente accessibile online all'indirizzo <http://www.incircolorivistafilosofica.it>, ha cadenza semestrale e si avvale del lavoro volontario di tutti coloro che la producono. Gli articoli scientifici, pubblicati nelle sezioni *La Questione Filosofica* e *Laboratorio*, sono sottoposti ad un processo di revisione tra pari a singolo o a doppio cieco secondo quanto indicato dall'Art. 9 del Regolamento per la classificazione delle riviste di area non bibliometrica. I contributi pubblicati nelle altre sezioni possono non essere sottoposti a revisione secondo quanto indicato dall'Art. 9, comma 5 del medesimo Regolamento, sebbene in alcuni casi il Direttivo si riservi la possibilità di sottoporli a revisione.

Dal 2017, *InCircolo – Rivista di Filosofia e Culture* è collocata dall'ANVUR tra le riviste scientifiche dell'Area 11 – Scienze storiche, filosofiche, pedagogiche e psicologiche.

Direzione e Redazione: via L. Settembrini, 47 20124 Milano

COMITATO DIRETTIVO: Alberto Frigo, Fabio Fossa.

COMITATO EDITORIALE: Francesca Brencio, Katia Serena Cannata, Matteo Canevari, Bianca Cepollaro, Diego D'Angelo, Danilo Manca, Carlotta Santini.

COMITATO DI REDAZIONE: Sara Fumagalli (Caporedattrice), Franco Sarcinelli (Caporedattore), Michele Pacifico, Emilio Renzi, Federico Squillacioti, Gianni Trimarchi.

COMITATO SCIENTIFICO INTERNAZIONALE: Joselyn BENOIST (Université Paris 1) – Alberto Giovanni BIUSO (Università di Catania) – Silvana BORUTTI (Università di Pavia) – Vinicio BUSACCHI (Università di Cagliari) – Eduardo CASAROTTI (Universidad Católica del Uruguay) – Vincenzo COSTA (Università del Molise) – Umberto CURI (Università di Padova) – Guido CUSINATO (Università di Verona) – Roberto DIODATO (Università Cattolica di Milano) – Rossella FABBRICHESI (Università degli studi di Milano) – Alba JIMÉNEZ (Universidad Complutense de Madrid) – Marco FERRAGUTI (Università degli Studi di Milano) – Sandro MANCINI (Università di Palermo) – Diego MARCONI (Università di Torino) – Patricio MENA MALET (Universidad de la Frontera Chile) – Fabio MERLINI (IUFFP Lugano) – Fulvio PAPI (Professore Emerito Università di Pavia) – Dario SACCHI (Università Cattolica di Milano) – Gabriele SCARAMUZZA (Università degli Studi di Milano) – Carlo SINI (Professore emerito Università degli Studi di Milano) – Paolo SPINICCI (Università degli Studi di Milano) – Nicla VASSALLO (Università degli Studi di Genova) – Salvatore VECA (Istituto Universitario di Studi Superiori di Pavia) – Andrea ZHOK (Università degli Studi di Milano).

COLLABORATORI: Stefano Barutta, Marta Libertà De Bastiani, Gioacchino Orsenigo.

WEBMASTER: Alessandro Colleoni.

EDITING: Katia Serena Cannata, Alessandro Colleoni, Matteo De Toffoli, Federico Squillacioti, André Velasquez.

DIRETTORE RESPONSABILE: Alessandro Sarcinelli

INDICE

PRESENTAZIONE	1
FOREWORD.....	5
SEZIONE PRIMA - LA QUESTIONE FILOSOFICA	7
<i>Introduzione</i> di Maria Regina Brioschi.....	8
<i>Whitehead, un pensiero attivista</i> di Isabelle Stengers.....	15
<i>Naturalità e intenzionalità</i> di Luca Vanzago.....	37
<i>Ontologia del concreto come filosofia del valore</i> di Alessia Giacone.....	50
<i>I primi passi di A. N. Whitehead verso il concreto</i> di Antonio Catalano.....	67
<i>Coalescenza e concrescenza: tra oggetti eterni e occasioni attuali</i> di Silvia Zanelli.....	88
<i>Verso il concreto: un moto elettrico?</i> di Alessandra Campo.....	109
<i>Imparare ad abitare la catastrofe ecologica</i> di Valeria Cirillo.....	153
SEZIONE SECONDA - LABORATORIO	174
<i>Il corpo affettivo</i> di Elia Gonnella	175
<i>Propaganda, verità e mass media: uno studio weiliano</i> di Edoardo Raimondi	198
« <i>Sapienza occulta</i> ». <i>Due note sulla magia campanelliana</i> di Ilenia Russo	213
SEZIONE TERZA - CULTURE.....	223
<i>L'io, il sé, l'altro: essenza, esperienza e conoscenza secondo Gao Xingjian</i> di Simona Gallo	224
SEZIONE QUARTA - INTERSEZIONI	241
<i>Franco Basaglia e il problema del deviante</i> di Luigiandrea Luppino	242

SEZIONE QUINTA - CONTROVERSIE	261
<i>Culture come ontologie o l'ontologia come cultura?</i> di Francesco Remotti	262
SEZIONE SESTA - CORRISPONDENZE	269
«Доброго вечора, ми з України!» «Buonasera, veniamo dall'Ucraina!» di Vitalii Mudrakov	270
SEZIONE SETTIMA - LETTURE E EVENTI	281
Recensione a « <i>La force collective de l'individu. Histoires de travail et clinique de l'activité</i> » di Gianni Trimarchi.....	282
Recensione a « <i>Puissance de l'enfance Vygotski avec Spinoza</i> » di Gianni Trimarchi.....	286
Recensione a « <i>Agostino. Fare la verità</i> » di Stefano Piazzese	290
Recensione a « <i>Lo splendore trascurato del mondo</i> » di Giulia Zaccaro	295

PRESENTAZIONE

Il senso comune accusa spesso i filosofi di mancare di concretezza. In una pagina famosa, Platone racconta che Talete, intento a studiare gli astri, cadde in un pozzo, suscitando le risa di una servetta che gli fece seduta stante la morale: “Invece di occuparti tanto delle cose che stanno in cielo, avresti fatto meglio a guardare quello che ti stava davanti ai piedi!”. Ma cosa significa concretezza? Che la filosofia deve per forza farsi pratica e politica (smettere di interpretare il mondo, rimboccarsi le maniche e cambiarlo?) Oppure che la filosofia dovrebbe essere sempre in grado di reagire al modificarsi delle condizioni storiche e sociali (o ecologiche), se non di dirigerne il corso? O ancora, una filosofia più concreta, meno astratta, è forse una filosofia che non dimentica il corpo e gli affetti di cui spesso è preda, e resiste alla tentazione di ridurre l’uomo che pensa ad una mente disincarnata?

L’esigenza di concretezza, e le domande e le prospettive che ne derivano in filosofia, sono al centro di molti dei contributi di questo numero che, nella sezione “La Questione Filosofica”, propone un dossier su **“Alfred North Whitehead e la filosofia del concreto”** curato e presentato da **Maria Regina Brioschi**. Noto ai più come coautore con Russell dei *Principia matematica*, Whitehead fu filosofo poliedrico e fecondo, che spese molte pagine a tematizzare la nozione di “concreto”. Nell’idea del concreto si cristallizza infatti per Whitehead l’esigenza di pensare la natura e la conoscenza come dei processi, degli eventi cioè dove la relazionalità indica la dimensione di con-crescita. Nessuna dottrina filosofica o scientifica nasce perfetta e già tutta armata, come Minerva. Al contrario, la razionalità emerge come un disegno in un arazzo da un tessuto spesso intricato e contraddittorio di istanze concettuali e materiali.

Ma la concretezza, si diceva, è anche sinonimo di corpo e di pensiero incarnato. Al tema del “corpo affettivo” e in particolare all’“esperienza sonora nella costituzione della persona” è consacrato il primo dei tre interventi della sezione “Laboratorio”, a firma di **Elia Gonnella**. Prolungando le analisi di Heidegger, Scheler, Damasio e Sloterdijk, l’autore sottolinea il ruolo degli stati emozionali, cioè delle intonazioni affettive somaticamente determinate, nell’esperienza dell’ascolto. Ascoltare significa commuoversi, muoversi insieme, entrare in una risonanza (positiva o negativa) che impone di ripensare la costituzione del sé come un processo in cui l’apertura all’altro è strutturante e avviene in maniera affettiva prima ancora che concettuale. Tuttavia, se il pensiero si fa concreto perché pensa in un corpo incarnato, la concretizzazione della

filosofia è più spesso legata ai suoi possibili corollari pratici. Il contributo di **Edoardo Raimondi** “Propaganda, verità e mass media. Uno studio weiliano” si muove in questa direzione rileggendo un testo di Eric Weil del 1953. Weil, grande studioso di Hegel e di Kant, riflette sul rapporto tra fatti e valori e sulla cattiva reputazione di cui gode la propaganda. La propaganda, nella sua figura moderna, secolarizzata e seguita al crollo delle ideologie, instaura un regime di violenza pura. Scrive Weil, “il propagandista moderno crede nella *sua* verità perché questa gli rivela un *valore*: tutte le altre considerazioni, compresa quella sulla verità che potrebbe contenere la sua propaganda, è subordinata alla vittoria del valore che egli serve”. Di fronte a questo depauperamento della nozione stessa di verità, che i mass media estenuano, Weil promuove una ripresa della pratica del dialogo, se non addirittura la possibilità di una riabilitazione della propaganda come promozione di *una* verità, se non *della* verità. L’ultimo intervento della sezione “Laboratorio”, a firma di **Ilenia Russo** (“«Sapienza occulta». Due note sulla magia campanelliana”), ci invita a riflettere su un’altra dimensione della concretezza in filosofia. Lo studio si concentra sulle vicende redazionali di un testo del filosofo Tommaso Campanella dedicato al *Senso delle cose e della magia*, la cui “composizione” impegna il controverso autore calabrese per vari decenni, tra la fine del Cinquecento e gli inizi del Seicento. Gli scarti tra la versione in volgare e la versione latina del trattato permettono di apprezzare l’evoluzione del pensiero di Campanella sulla magia e di riprendere la difficile questione della sua presunta crisi religiosa nei primi anni del Seicento. Ma soprattutto lo studio di Ilenia Russo ci ricorda che le opere filosofiche non sussistono come disincarnati sistemi di dottrine ma si fanno lingua e pagine, e queste concretizzazioni della filosofia sono quelle che più ne determinano il senso, e talvolta il destino.

La questione della concretezza ritorna nella sezione “Culture” con il contributo di **Simona Gallo**, “L’io, il sé, l’altro: essenza, esperienza e conoscenza secondo Gao Xingjian”. Artista poliedrico di origini cinesi, narratore, drammaturgo, teorico e critico, Premio Nobel per la Letteratura 2000, Gao Xingjian è *persona non grata* per il governo di Pechino e cittadino naturalizzato francese. La sua vicenda umana e politica si riflette, a livello estetico, in una riflessione sulla natura della scrittura come rapporto con il sé. Nella lingua cinese, il termine *ziwo*, che significa “io”, e il termine *xiaowo*, “piccolo io”, diventano d’uso comune nel lessico degli scrittori cinesi della fine degli anni Settanta. La narrativa ritrova infatti la voce di un soggetto che si stacca e si emancipa dalla narrazione dalla voce nazionale, dal “noi” collettivo, dal *dawo*, il “grande io”. La ricerca dell’io concreto, dell’io così come si concretizza in una stratificazione spesso caotica e plurale di esperienze non determinate a priori dalle coordinate politiche e sociali diventa l’oggetto principale della meditazione di Gao Xingjian.

La sezione “Intersezioni” ospita un contributo di **Luigiandrea Luppino** su “Franco Basaglia e il problema del deviante. Una lettura de *La maggioranza deviante* alla luce delle *Conferenze Brasiliane*”. Inutile sottolineare il carattere eminentemente concreto della riflessione teorica di Basaglia, che promosse una vera e propria rivoluzione culturale e istituzionale nell’ambito dei trattamenti psichiatrici. Lo studio di Luppino propone una lettura incrociata di due testi di Basaglia degli anni Settanta. Emerge in particolare il senso molto acuto che Basaglia ebbe di una deriva possibile verso l’astrazione e l’ideologia, incarnata in parte dai movimenti di antipsichiatria. Al contrario, come scrive, il vero “compito” è quello di “non confondere il “concreto”, il “praticamente vero”, con il “simbolo”, con la simbolizzazione sociale e politica”. L’orizzonte è quello di una pratica rinnovata alla luce della concreta esperienza della realtà psichiatrica, non di una ideologia politica, a valori invertiti, in cui si esalta la follia come liberazione.

Nella sezione “Controversie”, **Francesco Remotti** prolunga la riflessione inaugurata nel numero precedente sulle tesi dell’antropologo Eduardo Viveiros de Castro (“Culture come ontologie o l’ontologia come cultura? A proposito di “Controversie” sulla svolta ontologica”). Remotti ritorna sulle origini e gli sviluppi della recente “svolta ontologica” in antropologia, in particolare a partire dai lavori di Descola e De Castro. In antropologia, come in altre discipline, il ricorso al lessico della “ontologia” appare spesso come un tentativo (maldestro) di assicurare a una disciplina eminentemente empirica e “idiografica” lo statuto di un sapere “nomotetico”. Staccarsi dalla etnografia che descrive il presentarsi fattuale delle pratiche e delle culture per definirne leggi e modelli e addirittura articolare sistemi di visioni del mondo significa però obliterare tutto ciò che ha di concreto la pratica dell’antropologo. E Remotti ci ricorda molto opportunamente in questo senso che i miti e riti di Amerindiani, Africani, Oceaniani hanno spesso una dimensione umoristica che mal si adatta alle alte e astratte categorizzazioni.

In fin dei conti, è possibile che la filosofia riveli la sua più pura e alta funzione proprio quando è confrontata all’insensatezza più desolante del dato concreto. Questa la morale che suggerisce l’intensa testimonianza e la profonda meditazione proposta da **Vitalii Mudrakov** nel suo contributo “Buonasera, veniamo dall’Ucraina!”, ospitato nella sezione “Corrispondenze”. Intrecciando il racconto della propria formazione filosofica in Ucraina e le vicende politiche recenti e meno recenti della sua nazione, l’autore offre uno spaccato estremamente lucido del rapporto intimo che sempre sussiste tra pensiero e vita. Lungi da essere un facile rifugio, la filosofia diventa un obbligo quasi morale. Più ancora, la filosofia costituisce il luogo in cui la storia si pensa,

e, affrontando ciò che c'è di più insensato, la guerra, trova le forze per esigere un futuro diverso.

Chiude il numero la consueta sezione “Lecture ed eventi”, con due recensioni di **Gianni Trimarchi** dedicate a due saggi che prolungano le riflessioni di Simondon e Vygostki (L. Scheller, *La force collective et l'individu*) e le intrecciano con le tesi di Spinoza (P. Severac, *Puissance de l'enfance*). **Stefano Piazzese** recensisce *Agostino. Fare la verità*, di M. Ferraris e **Giulia Zaccaro** rende conto dell'ultimo saggio di R. Màdera, *Lo splendore trascurato del mondo*.

Buona lettura!

Franco Sarcinelli
Fabio Fossa
Alberto Frigo

FOREWORD

Philosophers have often been accused of being too abstract, not concrete enough. In a well-known passage, Plato relates the anecdote of Thales falling into a well while contemplating the stars. A Thracian servant girl saw what happened, burst into laughter, and promptly taunted the philosopher: “You are so eager to know the things in the sky that you could not see what lies before your own feet!”. But what does it mean, for philosophy, to be “concrete”? That it must necessarily become political or practical – it must stop interpreting the world, and start changing it? Or, that philosophy should always be able to adapt to the everchanging social and historical (and ecological) conditions in which it is embedded, if not even steer their transformation? Or, again, perhaps a less abstract, more concrete philosophy does not forget the body and the affections of which it is often prey, and resists to the temptation of reducing the thinking human being to a disembodied mind?

The urge for concreteness, the related questions, and the resulting perspectives in philosophy lie at the centre of many contributions featured in this issue of *InCircolo*. The section “La Questione Filosofica”, edited by **Maria Regina Brioschi**, is dedicated to “**Alfred North Whitehead and the philosophy of the concrete**”. Mostly known as the co-author, along with Bertrand Russell, of the *Principia Mathematica*, Whitehead was a polyhedric and prolific philosopher who inquired deeply into the notion of “concrete”. The urge for concreteness morphed, in Whitehead, into the need of framing nature and knowledge as processes, as events in which relationality accounts for the characteristic trait of co-development. No philosophical or scientific theory is born perfect and fully armed, like Athena was. On the contrary, rationality emerges as a pattern in a tapestry: out of intricated and often contradictory weft threads of conceptual and material instances.

But concreteness is also synonym of body and embodied thought. The first essay of “Laboratorio”, by **Elia Gonnella**, examines the notion of the affective body and discusses the auditory experience as an important factor in the constitution of personhood. Drawing on observations by Heidegger, Scheler, Damasio, and Sloterdijk, the author underlines the role of emotional states in the experience of listening, which suggests a reconsideration of the constitution of the self as a process that is structurally – and affectively prior to conceptually – open to the other. Moreover, **Edoardo Raimondi** explores the practical and far too concrete effects of mass media and propaganda by commenting on Eric Weil’s 1953 essay “Propaganda, Truth, and Mass

Media”. Finally, **Ilenia Russo** focuses on Tommaso Campanella’s *De sensu rerum et magia* and reads its complex, multilayered composition against the concrete background of his alleged religious crisis during the first years of the XVII century.

In the following section, “Culture”, **Simona Gallo** discusses the life and work of Gao Xingjang, Nobel prize for Literature of Chinese origins, now declared *persona non grata* by the Chinese Government and living in France. His human and political story is deeply entangled with his works, in which the nature of writing is traced out as a relationship with the self and its effort to establish itself as an entity separated from the collective “we” of the nation. In “Intersezioni” **Luigiandrea Luppino** proposes a thorough reading of Franco Basaglia’s *La maggioranza deviante* in light of his *Conferenze brasiliane*. In “Controversie”, **Francesco Remotti** adds another piece to the debate on Eduardo Viveiros de Castro opened in issue 13, while in “Corrispondenze” **Vitalii Mudrakov** shares his precious testimony as a Ukrainian scholar in such horrifying times of war. Finally, the section “Letture e eventi” hosts four book reviews: **Gianni Trimarchi** on L. Scheller, *La force collective et l’individu* and P. Severac, *Puissance de l’enfance*; **Stefano Piazzese** on M. Ferraris, *Agostino. Fare la verità*; and **Giulia Zaccaro** on R. Madera, *Lo splendore trascurato del mondo*.

Enjoy!

Franco Sarcinelli
Fabio Fossa
Alberto Frigo

Sezione prima

La Questione filosofica

INTRODUZIONE

Alfred North Whitehead e la filosofia del concreto

Maria Regina BRIOSCHI

(Università degli Studi di Milano)

Sono passati quasi cento anni da quando, nell'estate del 1924, Whitehead salpò per gli Stati Uniti, inaugurando in quell'autunno, all'età di 63 anni, la sua carriera di professore di filosofia ad Harvard, dopo aver già raggiunto la fama come matematico e logico. Per il suo acume e la profondità delle sue riflessioni, tuttavia, ancor prima dell'avventura americana era riconosciuto come pensatore originale. Henri Bergson, ad esempio, lo riteneva «il più importante filosofo di lingua inglese». ¹ O ancora, è noto che Gertrude Stein, nella sua *Autobiografia di Alice B. Toklas*, scrisse di aver incontrato solo tre geni in vita sua: la stessa Stein, Picasso e Whitehead. ²

I temi affrontati nell'ampia produzione whiteheadiana sono i più svariati, e spaziano dall'algebra universale alla logica simbolica, dalla filosofia della scienza alla religione, e ancora dalla metafisica alla filosofia dell'educazione. ³ Le sue numerose opere, pur

¹ William E. HOCKING, *Whitehead as I knew him*, "The Journal of Philosophy" 58, 19, 1961, p. 506.

² Gertrude STEIN, *Autobiography of Alice B. Toklas*, Harcourt, Brace and Company, New York 1933; tr. it. Cesare Pavese, *Autobiografia di Alice B. Toklas*, Einaudi, Torino 2003, Cap. I, p. 6: «Posso dire che soltanto tre volte nella mia vita ho incontrato il genio, e ogni volta dentro di me ha trillato un campanello e non potevo sbagliarmi; e dirò che, in ciascuno dei tre casi, ciò avvenne prima che pubblicamente fosse stata riconosciuta la qualità di genio alla persona in questione. I tre geni di cui intendo parlare sono Gertrude Stein, Pablo Picasso e Alfred Whitehead. Ho conosciuto molti personaggi importanti, grandi uomini ne ho conosciuti parecchi, ma geni di prima classe non ne ho veduti che tre, e nei tre casi, a vederli, qualcosa dentro di me ha trillato. In nessuno di questi tre casi mi sono ingannata. Così cominciai la mia vita nuova di pienezza». Cfr. anche Kate FULLBROOK, *Encounters with Genius: Gertrude Stein and Alfred North Whitehead*, in J. BEER e B. BENNET (a cura di), *Special Relationships: Anglo-American Affinities and Antagonisms, 1854-1936*, Manchester University Press, Manchester 2002, pp. 242-58.

³ Tra le principali opere si ricordano, in ordine cronologico, seguite dalla prima traduzione italiana (per quelle successive si rimanda alla nota 16): *A Treatise on Universal Algebra. With applications*, Cambridge University Press, Cambridge 1898; *Principia Mathematica*, con B. Russell, 3 voll., Cambridge University Press, Cambridge 1910, 1912, 1913; seconda edizione: 1925 (vol. 1), 1927 (vol. 2, 3); *The Concept of Nature*, Cambridge University Press, Cambridge 1920; prima tr. it. di M. Meyer, *Il concetto della natura*, Einaudi, Torino 1948; *Science and the Modern World*, Cambridge University Press,

non rappresentando delle tappe definite in uno sviluppo lineare del pensiero, costituiscono nel loro insieme un vasto mosaico, in cui è possibile riconoscere dei motivi ricorrenti. Uno di questi è il tema del *concreto*, che non va inteso nei termini di un vago elogio dell'esistente o di un'esaltazione del mero dato (che al contrario è per Whitehead l'esito di un elaborato processo di astrazione); l'enfasi sulla "concretezza" è il modo in cui l'autore, recuperando l'etimologia latina (da *con-crescere*, crescere insieme), pone l'accento sul carattere organico e relazionale dell'esperienza, che sola può e deve costituire – a suo avviso – il terreno d'indagine di ogni impresa filosofica. L'esperienza è da lui concepita come unità sintetica originaria, caratterizzata dall'evenemenzialità e processualità. È a partire da tale nozione di esperienza che Whitehead elabora il suo complesso schema categoriale, nonché la sua riflessione speculativa (articolata nella loro ampiezza e complessità in *Processo e realtà*), secondo cui ogni singolo evento, nella sua unicità e intrinseca potenzialità, condensa ed esprime la totalità dell'universo.⁴

Whitehead definì la sua riflessione come «*filosofia dell'organismo*»,⁵ o filosofia organica.⁶ Oggi egli è considerato il massimo esponente della *filosofia del processo* (*process philosophy*), un indirizzo di pensiero che riunisce filosofi di tutte le epoche, da Eraclito a Nicholas Rescher. Tuttavia, questa categoria di "filosofia del processo" viene comunemente usata per riferirsi alla riflessione di Whitehead, per l'indubbia centralità che assume la nozione di processo nelle sue opere, nonché per la grande influenza che ha avuto sui

Cambridge 1925; prima tr. it. di A. Banfi, *La scienza e il mondo moderno*, Bompiani, Milano 1945; *Religion in the Making*, Macmillan, New York 1926; tr. it. di F. Cafaro, *Il divenire della religione*, Paravia, Torino 1963; *Symbolism, Its Meaning and Effect*, Macmillan, New York 1927; prima tr. it. di F. Cafaro, *Il simbolismo: suo significato e sue conseguenze*, Paravia, Torino 1963; *The Aims of Education and Other Essays*, Macmillan, New York 1929; tr. it. di F. Cafaro, *I fini dell'educazione e altri saggi*, La Nuova Italia, Firenze 1959; *The Function of Reason*, Princeton University Press, Princeton 1929; prima tr. it. di F. Cafaro, *La funzione della ragione*, La Nuova Italia, Firenze 1963; *Process and Reality. An Essay in Cosmology*, Macmillan, New York 1929; prima tr. it. di N. Bosco, *Il processo e la realtà. Saggio di cosmologia*, Bompiani, Milano 1965; *Adventures of Ideas*, New American, New York 1933; tr. it. di G. Gnoli, *Avventure di idee*, Bompiani, Milano 1961; *Modes of Thought*, Macmillan, New York 1938; tr. it. a cura di P. A. Rovatti, Il Saggiatore, Milano 1972; *Essays in Science and Philosophy*, Philosophical Library, New York 1947; tr. it. di I. Bona, *Scienza e filosofia*, Il Saggiatore, Milano 1966 (eccetto i saggi: «Non-Euclidean Geometry» e «Indication, Classes, Numbers, Validation»).

⁴ Cfr. Alfred N. WHITEHEAD, *Process and Reality. An Essay in Cosmology*, Macmillan, New York 1929, corrected edition, a cura di D.R. Griffin e D.W. Sherburne, The Free Press, New York 1978; tr. it. di M.R. Brioschi, *Processo e realtà*, Bompiani, Milano 2019, p. 247: «Ma l'atomismo non esclude la complessità e la relatività universale. Ogni atomo è un sistema di tutte le cose».

⁵ *Ivi*, p. XI.

⁶ Cfr. a questo proposito tre importanti monografie, tra loro differenti, scritte tra gli anni 50 e 60 del '900: Félix CESSÉLIN, *La philosophie organique de Whitehead*, Presses Universitaires de France, Paris 1950; Concetta ORSI, *La filosofia dell'organismo di A. N. Whitehead*, con prefazione di A. Aliotta, Libreria Scientifica Editrice, Napoli 1955; Dorothy M. EMMET, 1966. *Whitehead's Philosophy of Organism*, St. Martin's Press, New York 1966.

pensatori successivi. Similmente, è a mio avviso possibile, e opportuno, parlare della filosofia di Whitehead come *filosofia del concreto* (da qui il titolo della “Questione Filosofica” di questo numero), non solo perché “il concreto” è un tema centrale della sua multiforme produzione, ma anche perché caratterizza sia la *sua concezione* della filosofia, ossia la funzione e il metodo specifici di quest’ultima, facendo sì che il concreto costituisca la cifra *della sua filosofia*.

Il concreto, secondo l’autore, è infatti il punto di partenza e il punto di arrivo della filosofia. Adottando la celebre metafora del volo dell’aeroplano,⁷ si può dire che la filosofia parta dall’osservazione scrupolosa dell’esperienza immediata e aspiri a tornare ad essa, con una capacità di comprensione e penetrazione acuita dall’immaginazione e dalla generalizzazione razionale. Come afferma sinteticamente l’autore nelle prime pagine di *Processo e realtà*: «La delucidazione dell’esperienza immediata è la sola giustificazione di ogni pensiero e il punto di partenza del pensiero è l’osservazione analitica delle componenti di questa esperienza».⁸ Lo scopo della filosofia, in questo senso, coincide con l’aspirazione più propria della ragione speculativa: comprendere l’esperienza. A questo proposito, si legge ne *La funzione della ragione*: «Niente di ciò che accade le è estraneo [alla ragione]. (...) La sua funzione è assoluta quando ha raggiunto la comprensione, la sua soddisfazione è davvero tale solo quando l’esperienza è stata compresa».⁹

Il concreto è anche il metodo che la filosofia deve seguire, nel senso di un appello costante ai campi dell’esperienza, per assolvere la sua funzione critica e costruttiva. Funzione *critica* nei confronti dei modi di pensiero che sono assunti in modo irriflesso, nei confronti delle scienze, e anche nei confronti della metafisica tradizionale. Funzione *costruttiva* perché mediante tale confronto il filosofo inaugura prospettive originali, aprendo nuove possibilità e impegnandosi nella promozione di nuove ipotesi di comprensione dell’esistente. Vi è sempre il rischio che si attui, in ognuno di questi contesti, quella che Whitehead definisce che la *fallacia della concretezza malposta*, ossia quell’errore (accidentale) che consiste nello scambiare l’astratto per il concreto. A partire da questa peculiare inversione, Whitehead critica il concetto di *sostanza*, e con esso la metafisica tradizionale. La fallacia della concretezza malposta è alla base delle critiche che l’autore muove al materialismo scientifico, che ritiene di poter offrire una

⁷ Cfr. WHITEHEAD, *Processo e realtà*, p. 141: «Il vero metodo della scoperta è come il volo d’un aeroplano. Parte dal terreno dell’osservazione particolare, fa un volo nell’aria sottile della generalizzazione immaginativa, e nuovamente atterra per una osservazione rinnovata, resa acuta dall’interpretazione razionale».

⁸ *Ivi*, p. 139.

⁹ Alfred N. WHITEHEAD, *The Function of Reason*, Princeton University Press, Princeton 1929; tr. it. e curatela di A. Catalano, *La funzione della ragione*, Inschibboleth, Roma 2022, pp. 81-82.

spiegazione esaustiva della realtà a partire dalla materia, concepita nei termini di una localizzazione semplice nello spazio e nel tempo, benché nulla di ciò che percepiamo nell'esperienza immediata confermi tale ipotesi.

Più in generale, per Whitehead il concreto è ciò che contraddistingue la filosofia rispetto alle scienze, sia quelle naturali che quelle sociali: queste ultime astraggono dai campi dell'esperienza e operano solo su una selezione limitata di astrazioni, mentre lo scopo della filosofia è quello di «recuperare la totalità oscurata dalla selezione».¹⁰ Non vi è in questa distinzione alcuna condanna nei confronti del sapere scientifico; ogni scienza non può che essere scienza di un certo particolare, o insieme di particolari, che vengono astratti dall'esperienza in base a determinate caratteristiche comuni. Nota l'autore:

L'inconveniente di un'attenzione rivolta esclusivamente su di un gruppo di astrazioni, per ben fondate che siano, è che, per definizione, farete astrazione da tutto il resto. Quanto più le cose escluse saranno importanti per ciò che riguarda la vostra esperienza, tanto più il vostro modo di pensare rimane insufficiente per trattarle.¹¹

La filosofia, al contrario, «ricerca quelle generalità che caratterizzano la piena realtà di fatto (...). Un sistema filosofico dovrebbe presentare una delucidazione di quel fatto concreto da cui le scienze astraggono».¹² Così facendo, la filosofia è chiamata ad assolvere anche un'importante funzione sociale. Scrive Whitehead ne *La scienza e il mondo moderno*:

Pensare senza astrazione non potete, così è di estrema importanza essere vigilanti nella revisione critica dei vostri *modi* di astrazione. È qui che la filosofia trova il suo posto, essenziale al sano progresso della società. Essa ha la funzione di critica delle astrazioni. Una civiltà che non può sfuggire al dominio delle sue astrazioni correnti è condannata alla sterilità dopo un brevissimo periodo di progresso.¹³

I limiti della nostra conoscenza e il dinamismo intrinseco dell'universo, la sua creatività – per usare il termine più proprio –, fanno sì che ogni impresa filosofica sia segnata dal marchio della parzialità, ma questo non comporta un radicale scetticismo nei confronti della filosofia o della ragione. Adottando le parole dell'autore: «Non possiamo comprendere pienamente, ma possiamo aumentare la nostra penetrazione».¹⁴

¹⁰ WHITEHEAD, *Processo e realtà*, p. 177.

¹¹ WHITEHEAD, *La scienza e il mondo moderno*, p. 79.

¹² WHITEHEAD, *Avventure di idee*, p. 190.

¹³ WHITEHEAD, *La scienza e il mondo moderno*, p. 79.

¹⁴ WHITEHEAD, *I modi del pensiero*, p. 92, traduzione leggermente modificata.

La filosofia italiana ha mostrato nel secolo scorso un interesse particolare verso il pensiero Whitehead, come si evince dalle traduzioni delle sue opere, che in alcuni casi anticipano rispettivamente di quindici e trent'anni quelle in lingua tedesca e francese.¹⁵ Similmente, negli ultimi anni la ripubblicazione o la nuova traduzione delle sue opere¹⁶ è indicativa di una rinnovata attenzione nei suoi confronti,¹⁷ sia nel senso di una riscoperta di molti temi fondamentali della sua riflessione, sia per l'attualità del suo contributo nell'ambito della filosofia dell'ecologia e della teoria dei sistemi.

In questo contesto è da comprendersi la pubblicazione di questo numero, che intende ripresentare al pubblico italiano il pensiero di Whitehead, nella peculiare accezione messa sopra in evidenza, ossia come *filosofia del concreto*. I contributi che seguono affrontano tale questione da prospettive diverse, irriducibili benché non

¹⁵ È il caso del suo capolavoro, *Processo e realtà*, che fu per la prima volta tradotto da Nynfa Bosco e pubblicato nel 1965 nella collana "Idee nuove" di Bompiani, fondata da Antonio Banfi. La traduzione in tedesco invece fu ultimata nel 1979, e si è dovuto aspettare il 1995 per quella francese. Di grande importanza fu lo studio di Whitehead per Enzo Paci, specialmente per l'elaborazione del suo relazionismo. Tra gli anni 60 e 70 uscirono molteplici introduzioni e studi critici di grande interesse. In ordine cronologico, si ricordano: Enzo PACI, *La filosofia di Whitehead e i problemi del tempo e della struttura. Corso di filosofia teoretica: 1964-65*, La Goliardica, Milano 1965; Carlo SINI, *Whitehead e la funzione della filosofia*, Marsilio, Padova 1965; Francesco CAFARO, *Il pensiero educativo di A.N. Whitehead*, Leonardi Editore, Bologna 1968; Pier Aldo ROVATTI, *La dialettica del processo. Saggio su Whitehead*, Il Saggiatore, Milano 1969; Massimo A. BONFANTINI, *Introduzione a Whitehead*, Laterza, Bari 1972; Arturo DEREGIBUS, *Ragione e Natura nella filosofia di Whitehead*, Marzorati Editore, Milano 1972; Enzo PACI, *Il filosofo e la città: Platone, Whitehead, Husserl, Marx*, Il Saggiatore, Milano 1979. Più recentemente, da segnalare in lingua italiana le monografie di Luca GAETA, *Segni del cosmo: logica e geometria in Whitehead*, LED, Milano 2002; Luca VANZAGO, *Modi del tempo: simultaneità, processualità, relazionalità tra Whitehead e Merleau-Ponty*, Mimesis, Milano 2001 e *L'evento del tempo. Saggio sulla filosofia del processo di A. N. Whitehead*, Mimesis, Milano 2005, ma anche l'ampio spazio dedicato al filosofo nella riflessione di Rocco Ronchi, cfr. Rocco RONCHI, *Il canone minore*, Feltrinelli, Milano 2017.

¹⁶ Si vedano, in ordine cronologico: Alfred N. WHITEHEAD, *The Principle of Relativity with Applications to Physical Science*, Cambridge University Press, Cambridge 1922; tr. it. a cura di M. V. Bramé, *Il principio della relatività*, Edizioni Melquiades, Milano 2007; *La scienza e il mondo moderno*, Bollati Boringhieri, Torino 2015; *Processo e realtà: saggio di cosmologia*, tr. it. di M.R. Brioschi, Bompiani, Milano 2019; *Il concetto di natura*, tr. it. M. Leonardi, BookTime, Milano 2019; *La funzione della ragione*, tr. it. di A. Catalano, Inschibboleth, Roma 2022; *I fini dell'educazione*, a cura di F. Cappa, Raffaello Cortina Editore, Milano 2022.

¹⁷ Anche a livello internazionale, negli ultimi anni si assiste a un significativo e rinnovato interesse nei confronti della produzione di Whitehead, alimentata dal ritrovamento di alcuni documenti che si credeva perduti (<http://whiteheadresearch.org/2019/01/14/on-the-recently-discovered-whitehead-papers/>) e alla pubblicazione in corso, per Edinburgh University Press, dell'edizione critica delle sue opere, inclusi gli appunti dei suoi corsi ad Harvard, finora per la maggior parte inediti. Cfr. Alfred N. WHITEHEAD, *The Harvard Lectures of Alfred North Whitehead, 1924-1925: Philosophical Presuppositions of Science*, a cura di P. Bogaard, J. Bell, Edinburgh University Press, Edinburgh 2017; *The Harvard Lectures of A.N. Whitehead, 1925-27: General Metaphysical Problems of Science*, a cura di Brian Henning, Joseph Petek, George Lucas, Edinburgh Press, Edinburgh 2021.

inconciliabili, a dimostrazione delle grandi e polimorfe potenzialità che la riflessione di Whitehead continua ad offrire.

“La Questione Filosofica” si apre con un contributo inedito di **Isabelle Stengers** (Université libre de Bruxelles), filosofa e chimica di chiara fama, nonché una delle più originali interpreti del pensiero di Whitehead.¹⁸ Nel saggio *Whitehead, un pensiero attivista*, tradotto in italiano da Christian Frigerio, si dipana un percorso che tocca la maggior parte delle opere della produzione whiteheadiana, da *Il concetto della natura* a *I modi del pensiero*. La pensatrice belga si misura con le questioni con cui si cimenta di volta in volta Whitehead, mostrando come l’autore promuova un pensiero attivista, ossia un pensiero che – lungi dal voler imporre una determinata causa o verità a tutti –, mira a smuovere e riattivare il senso comune, di contro all’accettazione passiva di evidenze prestabilite, e a stimolare l’immaginazione, così da produrre un’intensificazione dell’esperienza.

In *Naturalità e intenzionalità* **Luca Vanzago** (Università di Pavia) avanza un’interpretazione dell’intenzionalità a partire dalla concezione relazionistica della natura e dell’esperienza di Whitehead. Riprendendo le affinità tra quest’ultimo e la fenomenologia, sottolineate tra i primi da Enzo Paci, Vanzago prende avvio dalla definizione di intenzionalità data da Brentano (poi modificata da Husserl), con un duplice intento: da un lato chiarire in che senso si possa propriamente parlare di concezione fenomenologica dell’esperienza in Whitehead, e dall’altro mostrare quale sia il contributo di Whitehead al dibattito interno alla fenomenologia. La revisione radicale del concetto di natura di Whitehead, in linea con le suggestioni provenienti dai lavori di Maturana, Varela, e prima ancora di Merleau-Ponty, permette al filosofo inglese di porre l’intenzionalità, intesa nei termini di esperienza, direttamente nella natura, superando così il dualismo ancora presente in Brentano e riponendo il problema dell’intenzionalità in chiave esclusivamente ontologica.

Il saggio di **Alessia Giacone** (Università di Pavia), *Ontologia del concreto come filosofia del valore*, è incentrato sul valore come dimensione costitutiva dell’esperienza. A partire da una conferenza dal titolo *Immortalità* (1941), Giacone ripercorre, mediante un’analisi a ritroso, la concezione di valore che emerge dalle opere di Whitehead: fatto e valore, per l’autore, non sono in un rapporto antitetico, ma piuttosto in una relazione reciproca essenziale, da un punto di vista sia ontologico che assiologico. Punto chiave della trattazione è il legame imprescindibile tra valore e solidarietà, costitutivo della struttura stessa dell’universo.

¹⁸ Cfr. Isabelle STENGERS, *Penser avec Whitehead: une libre et sauvage création de concepts*, Le Seuil, Paris 2002.

I due saggi che seguono analizzano, da un punto di vista storico-critico, due importanti momenti dell'elaborazione della filosofia del concreto di Whitehead. **Antonio Catalano** (Istituto Italiano per gli studi storici), ne *I primi passi di A.N. Whitehead* verso il concreto, individua nel 1911 una tappa saliente dello sviluppo del suo pensiero, ricostruendo in modo puntuale gli eventi di quell'anno, in un peculiare intreccio tra vicende biografiche e sviluppo intellettuale. Di particolare interesse è la ripresa, in questi anni, di alcuni temi propri di Bergson e della relatività speciale di Einstein, poi cruciali per lo sviluppo della sua speculazione filosofica. **Silvia Zanelli** (Università degli Studi di Bergamo) si concentra invece sugli anni precedenti alla stesura di *Processo e realtà* (1924-27), e in particolare sulle lezioni che in quel periodo Whitehead tenne ad Harvard. Il saggio, intitolato *Coalescenza e concrescenza*, ha al centro la questione del rapporto tra oggetti eterni e occasioni attuali, potenzialità e attualità, che costituisce da sempre uno dei punti problematici della metafisica di Whitehead. L'autrice mostra come tali lezioni costituiscano un punto di vista privilegiato per comprendere in chiave non dualistica il rapporto tra ciò che è particolare e concreto e ciò che è universale e astratto.

Gli ultimi due saggi, infine, presentano due interpretazioni originali dell'empirismo radicale di Whitehead, che scaturiscono dal paragone con altri autori e con alcune delle sfide del nostro tempo. **Alessandra Campo** (Università degli Studi dell'Aquila), con *Verso il concreto: un moto elettrico?* propone di rileggere l'empirismo di Whitehead, ma anche quello di Henri Bergson e William James, come espressioni di una "filosofia elettrica", ossia come effetto della rivoluzione mediale elettrica, partendo dalla distinzione tracciata da Marshall McLuhan tra media "meccanici" e media "organici". Dopo un confronto tra l'estetica dei media di McLuhan e la cosmoestetica di Whitehead, il saggio analizza quali sono secondo l'autore le fallacie della concretezza malposta del materialismo meccanicista, e mostra come – seguendo un'intuizione dello stesso McLuhan – esse siano l'esito di una dissociazione tra astratto e concreto che deriva, in ultima analisi, dall'alfabeto fonetico. Da ultimo, la tesi sostenuta da **Valeria Cirillo** (Università di Roma Tre), nel saggio *Imparare ad abitare la catastrofe ecologica*, è che il pensiero di Whitehead offra degli strumenti per pensare e nuovi modi per affrontare l'attuale crisi ecologica in una prospettiva multispecie. In primo luogo, l'empirismo radicale è assunto come modello ontologico a sostegno di una prospettiva eco-centrica; in secondo luogo, sulla scorta del pensiero di Isabelle Stengers, l'autrice individua nel metodo speculativo di Whitehead una modalità creativa e feconda per abitare la catastrofe.

WHITEHEAD, UN PENSIERO ATTIVISTA¹

Isabelle STENGERS

(Université Libre de Bruxelles)

Abstract: This paper explores the possibility of understanding Whitehead's philosophical thought as an "activist" thought, meaning that it aims at activating thought rather than at defining a truth to be defended. Thus, in *The concept of nature* Whitehead addresses the "bifurcation of nature" into an objective and subjective one as the absurdity of a contradiction to which thought subjects itself. Nonetheless, he does not search for something beyond the bifurcation, rather he formulates a concept of nature that activates different questions. Likewise, Whitehead defines his metaphysics as "dispassionate" because according to him it activates the problematic diversity of our experiences against the specialized truths which pretend to judge them "passionately". The hypothesis of this text is that Whitehead's speculative metaphysics interacts with a cosmology because its task is to activate the experience of the one and multiple solemnity of the world – an experience that each civilization tries to elucidate in its own way. In this sense, we can say at the same time that this metaphysics participates in modern civilization and that it is activist, because for Whitehead the modern triumph of specialized truths, indifferent to the way in which they contradict each other, was a potentially fatal disease for that civilization.

Keywords: Whitehead, activism, civilization, cosmology, metaphysics.

Esistono molti modi di leggere Whitehead, e non è un caso. Anche attenendoci alla sua opera propriamente filosofica, ciascun libro sembra rispondere a una problematica distinta, non allo sviluppo di un pensiero unitario. La lettura che propongo accentua un tratto comune che mi sembra caratterizzare la traiettoria filosofica di Whitehead. È un tratto che rinvia a ciò che, secondo me, ha fatto di Whitehead un filosofo: la ricerca dei modi di attivare un pensiero capace di resistere all'autorità dei concetti che dominano il pensiero moderno.

È noto che, da matematico che era, Whitehead divenne filosofo piuttosto tardi. Fino a quel momento aveva letto molto e pensato molto, e tutto ciò si ritrova nella sua opera

¹ Il seguente testo è la traduzione italiana, a cura di Christian Frigerio (Università degli Studi di Milano), del testo inedito *Whitehead, une pensée activiste*, di cui l'autrice Isabelle Stengers detiene i diritti.

filosofica. Whitehead non è però diventato filosofo in generale, meditando su quanto aveva appreso. Lo è diventato in pratica, nel momento in cui ha cominciato a formulare le proprie domande. È per questo che faccio cominciare la traiettoria filosofica di Whitehead con *Il concetto di natura* (1920), perché è in questo libro che egli costruisce un concetto in risposta a una domanda la cui apparente semplicità può trarre in inganno: che cosa intendiamo per “natura” quando parliamo delle «scienze della natura»?² La questione di come formulare una domanda è fondamentale per un matematico e nella storia della creazione matematica, e forse ciò che sto qui tentando di caratterizzare è il modo in cui Whitehead, divenuto filosofo, ha ereditato l’inventiva dei matematici di contro all’autorità delle loro dimostrazioni. E nel fare ciò egli ha proposto un modo di rivolgersi ai saperi istituiti che attiva l’immaginazione che questi ultimi hanno squalificato.

La domanda che Whitehead pone ne *Il concetto di natura* ha qualche somiglianza con quella che Socrate poneva ai cittadini di Atene, con la differenza che quelle e quelli che saranno chiamati a rispondere saranno qui scienziati e filosofi, e non cittadini ai quali Socrate vuole far riconoscere che non sanno di cosa parlano. Le loro risposte rischiano però di essere tanto discordanti quanto quelle dei cittadini. Gli scienziati daranno risposte che derivano da ciò che la rispettiva specializzazione definisce come oggetto, e certi filosofi indicheranno la natura come ciò che la ragione scientifica ignora oggettivizzandola. Nella fretta di rispondere, la maggior parte dimenticherà però quanto anche umani e animali abbiano a che fare con ciò che chiamiamo natura, come testimoniato dalle loro conoscenze sensibili e dai loro modi di attenzione. La domanda riguarda ciò che le scienze, nella loro diversità, richiedono a ciò che esse chiamano natura come loro condizione di possibilità. Ciò che intendiamo per natura deve rendere possibili le scienze, ma la sua definizione deve essere generale, deve dare senso alla molteplicità delle pratiche che la riguardano.

Alla maniera di Socrate, Whitehead richiede una risposta “generale” alla sua domanda, ma per lui il termine «generalità» non ha nulla a che vedere con il minimo comune denominatore delle risposte discordanti che possono essere proposte. Così, sarà facile dire che la natura è ciò che percepiamo, e anche gli scienziati che allestiscono dispositivi sofisticati per accedere all’invisibile potranno accettare che tali dispositivi siano protesi che prolungano la sofisticatezza del nostro apparato sensibile, la cui vocazione è di rendere percettibile ciò che chiamano natura. La natura sarebbe allora ciò che percepiamo, ma la domanda «che cosa intendiamo per natura?» avrebbe in

² Alfred North WHITEHEAD, *The concept of nature*, Cambridge University Press, Cambridge 1920; tr. it. M. Leonardi, *Il concetto di natura*, BookTime, Milano 2019, p. 18.

questo caso ricevuto una risposta scontata, che, per il matematico, equivale a uno scacco, vale a dire alla necessità di porre altrimenti la domanda.

Le generalità come Whitehead le intende non sono mai scontate. Così, quando ne *Il concetto di natura* egli propone alla sua domanda una prima risposta generale, che la natura è «ciò [*what*] che avvertiamo nella percezione»,³ la percezione non è la risposta ma fa parte del problema, e questo problema implica il contrasto tra «ciò che» percepiamo, ciò che si presta alle nostre definizioni, e il «contenuto» [*what*] di un'esperienza sensibile che si dovrà tentare di caratterizzare senza fare appello alle evidenze della percezione – vedo una casa, ma «avverto» ben altre cose. La natura richiede parole la cui potenza evocativa attivi tale contrasto, parole dalla portata indeterminata come «evento» e «passaggio». Ma si tratta allo stesso tempo di pensare nella loro generalità i presupposti delle “scienze della natura”, senza ridurle a delle costruzioni puramente relative a ciò che percepiamo. Anche qui, la generalità non deve privilegiare una definizione delle scienze fondata su delle esigenze di razionalità e oggettività, ma deve concentrarsi sul “della natura”, sia che queste scienze siano moderne, sia che risalgano all'epoca antica in cui gli umani, appresa l'arte della coltivazione e della caccia, cercavano già di capire come i differenti elementi percepiti fossero tra loro connessi: «Nel pretendere ciò, intendo adottare quel nostro istintivo e immediato atteggiamento nei confronti della conoscenza percettiva che viene abbandonato solo in seguito all'influsso della teoria. Noi siamo istintivamente disposti a credere che, con la dovuta attenzione, si possa trovare nella natura più di quanto non venga osservato a prima vista. Ma non ci accontenteremo di questo minimo».⁴

Ne *Il concetto di natura*, la natura non porrà dunque il “grande” problema della «teoria», che consiste nel chiedersi se la natura sia conoscibile oppure no. Perché si dia della conoscenza, la natura deve offrire degli appigli, dei «*footholds*» ai quali si possano aggrappare quelli che vi prestano la «dovuta attenzione». Ma l'appiglio non definisce ciò che è in grado di dare appiglio. Esso permette di «trovare di più», non di dimenticare o di negare ciò di cui abbiamo esperienza sensibile anche mentre non facciamo attenzione.

La «filosofia naturale» cui Whitehead ambisce è dunque messa in contrasto con la «teoria», e in questo caso anzitutto con quella di Hume, di Kant, e dei loro discendenti contemporanei che identificano il «realismo» degli scienziati con un'ideologia ingenua. Come scriverà più tardi in *Processo e realtà*: «La scienza *o* è un'affermazione importante della teoria sistematica che mette in relazione le osservazioni di un mondo comune, *o* è

³ *Ivi*, p. 41.

⁴ *Ivi*, p. 42.

il sogno ad occhi aperti di un'intelligenza solitaria con il gusto per quel sogno ad occhi aperti che sarebbe il divenire pubblico. Ma non è filosofia quella che oscilla da un punto di vista all'altro». ⁵ Va sottolineato l'uso del termine «importante», perché implica una prospettiva pluralista e non una supremazia. Whitehead non lega la scienza alla verità (oggettiva) del mondo comune al di là della moltitudine dei valori che diciamo soggettivi. La scienza ha un valore che importa, ma che non dice *come* essa debba avere importanza.

Ne *Il concetto di natura*, all'origine delle oscillazioni della filosofia si trovano le «teorie della biforcazione della natura», fondate su un'opposizione tra la natura «apparente», con i suoi colori, i suoi suoni, i suoi odori, i suoi significati, che corrisponderebbero a esperienze private prodotte dal nostro psichismo, e una natura «causale», che sarebbe capace di spiegare tale attività psichica ma sarebbe priva di tutto ciò di cui essa è responsabile. Ne *La scienza e il mondo moderno*, Whitehead riassumerà così le conseguenze di questa biforcazione: «I poeti sono totalmente fuori strada. Essi dovrebbero rivolgere le loro liriche a sé stessi, e trasformarle in odi di autocompiacimento per l'eccellenza della mente umana. La natura è opaca, silenziosa, senza odore, senza colore; è soltanto l'impetuoso incalzare della materia, senza fine, senza motivo». ⁶ Altre teorie, dette critiche, fanno invece di questa natura “causale” stessa un prodotto psichico. Questa volta ciò che viene negato, con grande rabbia degli scienziati, è che la natura non sia solo un oggetto di conoscenza, ma che sia qualcosa di reale dotato di una propria potenza di agire. Il seducente orrore di cui hanno dato testimonianza gli scienziati che, nel Nuovo Messico, hanno assistito alla prima esplosione atomica su terraferma non si limita a un'esperienza “soggettiva”. Esso è anche un'allarmante conferma del fatto che gli atomi “esistono davvero”.

«Ciò ha comportato la rovina della filosofia moderna. Essa ha oscillato in maniera intricata fra tre posizioni estreme: quella dei dualisti, che riconoscono alla materia e allo spirito pari fondamento, e quelle di due categorie di monisti, che pongono, l'una, la materia dentro lo spirito, e, l'altra, lo spirito dentro la materia». ⁷ La filosofia è nella posizione del faraone di fronte alla trasformazione in serpenti del bastone di Aronne e di quelli dei suoi sacerdoti: «il solo problema della filosofia è se il primo sopraffà e

⁵ Alfred North WHITEHEAD, *Process and reality: an essay in cosmology*, Macmillan, New York 1929; tr. it. M. R. Brioschi, *Processo e realtà: saggio di cosmologia*, Bompiani, Milano 2019, pp. 1257-1259.

⁶ Alfred North WHITEHEAD, *Science and the modern world*, Macmillan, New York 1925; tr. it. A. Banfi, *La scienza e il mondo moderno*, Bollati Boringhieri, Torino 2015, p. 70; traduzione modificata.

⁷ *Ivi*, p. 71.

assorbe i secondi, o viceversa, oppure se, come pensa Cartesio, tutti convivono felicemente».⁸

Diventato filosofo, Whitehead non resterà coinvolto in una controversia erudita con i filosofi biforcatori. Il suo punto di partenza è la constatazione dell'assurdità della biforcazione e delle conseguenze che genera. Per un matematico, una dimostrazione per assurdo significa che non bisogna in alcun modo negoziare, bisogna solo porre altrimenti il problema.

Trattare la biforcazione come un'assurdità risponde però anche a un altro problema, quello delle sue conseguenze pratiche per tutti noi. Non si tratta qui degli specialisti, scienziati o filosofi, che l'hanno rivendicata e ne hanno celebrata l'una o l'altra versione come un trionfo che avrebbe liberato l'"uomo" dalle sue illusioni. Si tratta di tutti quelli che l'hanno subita. Di coloro che, soprattutto, hanno dovuto accettare il disprezzo che susciterebbero se osassero lasciarsi tentare dal peccato di antropomorfismo, concedendo a un maiale, a una pianta, a un fungo, o a qualunque altra cosa "naturale" delle esperienze che offrano una qualunque analogia con l'esperienza detta umana. Si tratta di tutti quelli che hanno protestato invano, ai tempi di Whitehead così come ai nostri, contro la distruzione dei paesaggi e degli habitat che hanno un valore irriducibile alla loro utilità, irriducibile agli interessi dei soli umani.

Gli esempi che ho scelto sono di quelli che implicano una pratica che oggi chiameremmo «attivista», distinguendola da quella dei militanti che si mobilitano per una "causa" che dovrebbe essere imposta a tutti. Ho commentato ampiamente *Il concetto di natura* perché è in questo libro che Whitehead costruisce ciò che chiamerò un «pensiero attivista». Fare della biforcazione della natura un'assurdità, senza per questo proporre una "vera" definizione della natura, significa puntare all'attivazione della sensibilità e dell'immaginazione, schiacciate dall'intimidazione di prendere posizione di fronte a delle discussioni presentate come se concernessero tutti noi, mentre invece non corrispondono ad alcuna esperienza concreta. È proprio a questo che mirano le pratiche attiviste. Il primo obiettivo attivista è l'invenzione di pratiche accomunate dal «far sentire» e dall'attivare un'immaginazione capace di rifiutare l'autorità delle evidenze istituite. È una presa di posizione contro l'anestesia e la rassegnazione, non la definizione dei "veri valori" da difendere.

È solo ne *La scienza e il mondo moderno* che Whitehead mette il concetto di valore al centro del suo pensiero. Se c'è un'esperienza concreta tanto soggettiva quanto oggettiva è proprio quella del valore, ma la «possibilità di trovare di più» non permette di porre

⁸ *Ivi*, p. 159.

questo problema, e Whitehead si rivolge da questo momento all'incoerenza pratica del mondo nel quale vive:

Noi ci accontentiamo di ordinare superficialmente punti di partenza arbitrari diversi. Per esempio, le iniziative che sono frutto dell'energia individualistica dei popoli europei presuppongono azioni fisiche volte a cause finali. Ma la scienza impiegata nella loro attuazione si fonda su una filosofia che afferma il carattere supremo della causalità fisica e tuttavia separa la causa fisica dal risultato ultimo. Non ci si sofferma volentieri, generalmente, sulla contraddizione assoluta insita in tutto ciò. Ma questa è la realtà, quali che siano gli argomenti speciosi con cui la si vela.⁹

Conosciamo bene le frasi che rivendicano l'eccezionalità umana dando senso e valore alla libertà, alla responsabilità morale, alla giustizia o al dovere, ma anche quelle che rivendicano l'eccezionalità del sapere oggettivo che solo è capace di decifrare le causalità genetiche, neurofisiologiche o sociali e che si gloria di ignorare i valori umani. L'università stessa è divisa tra le "scienze della natura" e le "scienze umane", tra le scienze che spiegano ciò a cui gli umani obbediscono come tutti gli altri esseri naturali, e quelle che si rivolgono a un mondo umano popolato di valori, di progetti, di conflitti. È a questa organizzazione biforcata dei saperi che si rivolgerà la «filosofia dell'organismo» sviluppata da Whitehead ne *La scienza e il mondo moderno*. «Organismo» indica che per lui le scienze dei viventi sono allo stesso tempo le prime vittime di questa divisione, e il campo nel quale potrà radicarsi una nuova coerenza dei saperi scientifici. Whitehead scrive: «è ora libero il campo per l'introduzione di qualche nuova teoria dell'organismo che possa prendere il posto del materialismo di cui, dal diciassettesimo secolo in poi, la scienza ha gravato la filosofia. [...] Un simile spostamento del materialismo scientifico, ove si verificasse, non mancherebbe di avere conseguenze importanti in tutti i campi del pensiero».¹⁰

Whitehead non propone una teoria dell'organismo in generale. Si dirà organismo tutto ciò che «dura», tutto ciò che riesce a mantenersi nell'esistenza, partendo da un elettrone o una molecola per arrivare a un vivente o persino a una fabbrica. E ciascuna di queste riuscite dovrà essere apprezzata secondo i propri termini, come un «fatto concreto» che gode del proprio valore. L'intelligibilità non è più incentrata sulla spiegazione, non presuppone più una realtà sottomessa alla causalità. Essa ha come obiettivo l'apprezzamento di una *realizzazione*:

Il valore che riconosciamo così prontamente nel contesto della vita umana non abbiamo che da trasferirlo al tessuto, alla struttura della realizzazione in sé. [...] La realizzazione è

⁹ *Ivi*, p. 91.

¹⁰ *Ivi*, p. 54.

quindi in sé stessa conseguimento di valore. Ma non esiste nulla che sia puro valore. Il valore è il risultato di una limitazione. L'entità finita determinata è il modo selezionato che costituisce il configurarsi della realizzazione; senza un tale configurarsi in concretezza individuale non vi è realizzazione. La semplice fusione di tutto ciò che esiste sarebbe solo la non-entità dell'indeterminato. La realtà si riscatta e si salva nelle sue ostinate, irriducibili, concrete entità, che si limitano a non essere altro che sé stesse. [...] Il permanere durevole delle cose trova il suo significato nella conservazione di ciò che si impone come una realizzazione determinata e delimitata da sé e per sé. Ciò che perdura è limitato, ostruttivo, intollerante, trasmette i suoi aspetti a tutto quanto lo circonda, lo contamina di tali suoi aspetti, per così dire. Cionondimeno non è autosufficiente, indipendente. Fanno parte della sua natura gli aspetti di tutte le cose. È sé stesso solo in quanto riunisce nella sua propria limitatezza il più grande tutto in cui si trova.¹¹

Il valore afferma una parzialità – che è allo stesso tempo limitazione e selezione – e tale parzialità deve essere originaria, perché non potrebbe mai sorgere da un universo imparziale retto dalla causalità fisica, la quale traduce piuttosto il fatto che la fisica è la scienza che ha selezionato in modo parziale un tipo di realtà che permette di far coincidere spiegazione e descrizione, e di rivendicare così l'accesso all'ordine “razionale” della natura. La fisica è la scienza dei casi particolari nei quali la durata può essere definita come un dato neutro, non come una riuscita, e nei quali il modo in cui un'entità infetta il suo ambiente si lascia ridurre a una causalità indifferente a ogni valore. All'estremo opposto, quello delle realizzazioni sociali umane, le scienze trascurano l'apprezzamento concreto delle realizzazioni individuali, del modo in cui un valore individuale può emergere dall'attività degli umani. È senza dubbio per questo che Whitehead cita la fabbrica come esempio di ciò che si tratta d'apprezzare: persino una fabbrica può divenire *questa* fabbrica, *questa* riuscita particolare che intreccia degli umani, sempre che non venga disarticolata da imperativi astratti, indifferenti ai valori che distruggono.

Le scienze del vivente d'altro canto hanno a che fare con una pluralità di modi di riuscita che non possono essere trascurati da chi le studia, anche se queste scienze sono infettate da spiegazioni generali quali il potere causale della selezione o della genetica. Su questo punto i posteristi hanno dato ragione a Whitehead. Nella misura in cui i biologi hanno «trovato di più», il potere di tali spiegazioni generali è diminuito. Oggi gli intrecci di valori parziali che formano un corpo o una foresta si impongono per chi li studia in quanto riuscite individuali in sé e per sé. Certo, la biologia sperimentale ha demoltiplicato le “cause”, vale a dire gli agenti molecolari che si possono associare ai diversi funzionamenti biologici. Ma essa ha anche scoperto che tali agenti non hanno il potere di causare indipendentemente dalle attività degli altri agenti, attività che

¹¹ *Ivi*, p. 111.

richiedono a loro volta altre attività. La spiegazione si fa descrizione e la descrizione, per molti biologi, si fa apprezzamento. Il fatto che una cellula, un tessuto, un organo o un corpo riescano a “tenersi insieme” non solo non deriva da alcun principio generale, ma diventa tanto più notevole quanto «più si trova» su di essi e sul modo in cui essi «infettano», vale a dire «valorizzano», il proprio ambiente. E i comportamenti dei viventi, studiati ora dall’etologia, sono un altro terreno privilegiato: come ha detto Vinciane Despret, si tratta non di estrarre dai viventi dei dati che alimenteranno una tesi generale, ma di imparare a porre delle “buone domande” che abbiano senso per loro.¹²

«Né la scienza, né l’arte, né l’attività creativa possono distaccarsi dai fatti ostinati, irriducibili, limitati».¹³ La filosofia dell’organismo non è un empirismo perché il fatto qui non è ciò che viene percepito, ma ciò che pone la questione dell’attenzione che dobbiamo al suo modo di ostinarsi, di mantenersi nell’esistenza, di valorizzare il proprio ambiente.

Ora, nonostante Whitehead abbia continuato a parlare della sua filosofia come della filosofia dell’organismo, questa denominazione è di fatto relativa al problema posto dalla separazione istituita dal mondo moderno tra la questione dei fatti e quella dei valori. Ma a partire da *La scienza e il mondo moderno* appare un altro tipo di questione: «In questo e nel capitolo successivo trascureremo i problemi specifici della scienza moderna e adotteremo il punto di vista di una considerazione spassionata della natura delle cose, prescindendo da ogni indagine particolare delle loro peculiarità. Un siffatto punto di vista si denomina “metafisico”».¹⁴

Vorrei ora tentare di legare questo punto di vista metafisico annunciato improvvisamente alla dimensione attivista del pensiero di Whitehead. Partirò da una domanda: se l’azione creativa, quella degli scienziati, degli artisti o dei filosofi, non può fare astrazione dai fatti ostinati, questa azione stessa può forse essere apprezzata in maniera rilevante nei termini della filosofia dell’organismo? Perché, per esempio, uno scienziato dovrà essere sensibile alla possibilità di mettere in questione una separazione, sia pure parziale, ma alla quale lui e i suoi colleghi conferiscono del valore e che ha con successo «infettato» il proprio ambiente? Non è questo ciò che il mondo moderno richiede ai suoi scienziati: dei fatti “neutri” che lascino lo spirito di iniziativa libero di affermare i propri valori? Più in generale, la filosofia dell’organismo non rischia di

¹² Vinciane DESPRET, *Que diraient les animaux, si... on leur posait les bonnes questions ?*, La Découverte, Paris 2012 ; tr. it. M. Correggia, *Che cosa rispondono gli animali... se facciamo le domande giuste?*, Sonda, Milano 2018.

¹³ WHITEHEAD, *La scienza e il mondo moderno*, p. 111.

¹⁴ *Ivi*, p. 174; traduzione modificata.

giustificare il tipo di pragmatismo utilitaristico che si è rimproverato a William James, la riduzione del valore della verità all'utilità pratica?

Certo, il mantenersi ostinato di un modo parziale di valorizzazione dell'ambiente può convenire alla storia ecologica dei viventi, nella quale le alleanze simbiotiche o mutualiste interessano i membri coinvolti «*for their own sake*». Ma se a esso doniamo una verità esistenziale generalizzabile, non finiamo per “naturalizzare” l'egoismo irresponsabile che ha prevalso in Inghilterra a partire dalla rivoluzione industriale? Con le parole di Whitehead:

I valori ultimi, fondamentali, sono stati esclusi. Sono stati cortesemente congedati e lasciati ai preti per i servizi domenicali. [...] I lavoratori sono stati considerati una riserva di mano d'opera da cui trarre solo delle braccia. All'antica domanda di Dio gli uomini hanno di nuovo dato la risposta di Caino: “Sono forse io il custode di mio fratello?”, e sono di nuovo incorsi nella colpa di Caino. [...] Può darsi che la civiltà non guarisca mai dai mali dell'inquinamento causato dall'introduzione delle macchine.¹⁵

«La filosofia distrugge la propria utilità quando si lascia andare a dei brillanti tentativi di spiegazione».¹⁶ Questo enunciato di Whitehead è l'assunzione di un impegno, di un impegno di tipo attivista. La filosofia dovrà resistere alla tentazione di seguire l'esempio dei saperi specialistici i cui valori parziali giustificano la selezione di ciò che ha importanza per loro. Essa non può eliminare, spiegandoli, i valori che insistono affinché la parzialità non sia l'ultima parola. Affinché per esempio il giurista, che si occupa delle questioni del diritto, non neghi per questo l'insistenza della differenza tra giusto e ingiusto. Affinché, allo stesso modo, il teologo che cerca di difendere i valori dell'istituzione ecclesiastica non dimentichi per questo la sete di senso che traduce il “sentimento religioso”. Associando l'età industriale, e più in generale il mondo moderno, all'esclusione dei valori ultimi, Whitehead ha caratterizzato questa esclusione come una malattia potenzialmente mortale per la civilizzazione. Ma come formulare questi valori nel modo della generalità, senza attribuire loro una verità sovrana? Come si può nel loro caso attivare l'immaginazione e non il senso di un dovere che trascenda i fatti limitati e i valori parziali? Mi sembra sia il problema della civilizzazione quello che Whitehead sta qui cercando di attivare.

La metafisica come «considerazione spassionata» alla quale egli si volge andrebbe dunque intesa come una metafisica il cui valore riguarda i problemi che essa permette di porre, non le risposte, sempre parziali, che dà. Come nel caso del «concetto di natura», Whitehead non cerca risposte in modo indipendente dalla formulazione del

¹⁵ *Ivi*, p. 220.

¹⁶ WHITEHEAD, *Processo e realtà*, p. 183.

problema. Il problema posto dal concetto di natura era formulato a partire dalla questione della natura, intesa nel senso in cui essa può fornire un appiglio alla conoscenza. A essere in questione qui è la possibilità della conoscenza, non la mente [esprit] che conosce. L'intervento della mente che conosce ci fa passare per la metafisica e, come scriveva Whitehead, «fare ricorso alla metafisica è come gettare un fiammifero nella polveriera. Salta in aria tutto quanto».¹⁷ Allo stesso modo, la filosofia dell'organismo viene formulata a partire dalla questione dell'ordine della natura, non della cosmologia che permetterebbe di dare senso all'idea di “valore ultimo”. *Processo e realtà* è una costruzione metafisica vincolata dalla richiesta di non eliminare nulla di ciò di cui abbiamo esperienza – e come testimonia il suo sottotitolo, *Saggio di cosmologia*, ciò comprende l'esperienza dei valori ultimi. Il vincolo non richiede però di identificare i valori ultimi, solo di dare senso all'importanza che essi possono avere nella vita umana. Se Whitehead fa da qui coincidere metafisica e filosofia speculativa, è perché intende intensificare l'importanza delle domande che non cercano risposte nei fatti, ma delle quali i fatti possono testimoniare al di là di se stessi. Ciò che Whitehead ha scritto dopo *Processo e realtà* mi sembra confermare l'ipotesi che ciò che intende in questo modo attivare caratterizzi ciò che egli chiama «civilizzazione».

Ne *I modi del pensiero* (1938) il suo apparato metafisico rende Whitehead capace di dare formulazione a ciò che insiste ostinatamente al di là dei nostri saperi specialistici:

Vogliamo capire come la mera esistenza di una forma immutevole richiede la propria immersione nella creazione di un mondo storico mutevole.¹⁸ Vi è una forma di creazione. Vogliamo capire come l'unità dell'universo richiede la sua molteplicità. Vogliamo capire come l'infinito richiede il finito. Vogliamo capire come ciascuna esistenza immediatamente presente richiede il suo passato, ad essa precedente; e il suo futuro, come un fatto essenziale nella propria esistenza. [...] Ancora, vogliamo sapere come la pura materia di fatto rifiuta di essere privata della sua rilevanza alle potenzialità che stanno al di là della propria attualità di realizzazione. Lo stesso carattere di realizzazione concreta – vale a dire, di fatto storico – è soffuso dalle potenzialità che esso esclude con vari tipi di rilevanza. [...] Discutere il fatto presente senza riferirlo al passato, al presente concomitante e al futuro, significa derubare l'universo della sua importanza essenziale.¹⁹

¹⁷ WHITEHEAD, *Il concetto di natura*, p. 41.

¹⁸ Queste «forme immutevoli» designano ciò che, in *Processo e realtà*, Whitehead chiama «oggetti eterni». Non posso, nei limiti di questo articolo, attardarmi su di essi, più di quanto non possa fare sul Dio metafisico (e non religioso) che permette di associare la loro «immersione» nel mondo a una «forma di creazione». Su questi temi, mi permetto di rinviare al mio libro: Isabelle STENGERS, *Penser avec Whitehead: une libre et sauvage création de concepts*, Le Seuil, Paris 2002.

¹⁹ Alfred North WHITEHEAD, *Modes of thought*, Macmillan, New York 1938; tr. it. P. A. Rovatti, *I modi del pensiero*, Il Saggiatore, Milano 1972, pp. 130-131.

Si dirà forse che il «noi», qui, dissimula l'«io» delle convinzioni personali di Whitehead. Ma significherebbe dimenticare che Whitehead tenta di condividere coi lettori non il suo pensiero, ma ciò che l'ha portato a pensare e creare, ciò che gli ha fatto «testare» le possibilità di una cosmologia che non riducesse l'universo né a dei valori ultimi che lo illustrerebbero, né a una pura molteplicità di valori definiti dalla loro parzialità:

L'intera solennità del mondo scaturisce dal senso del compimento positivo nel finito, combinato con il senso dei modi di infinitezza che si estendono oltre ciascun fatto finito. Questa infinitezza è richiesta da ogni fatto per esprimere la necessaria rilevanza che esso ha al di là dei suoi limiti. [...] L'importanza deriva dalla fusione del finito con l'infinito. L'esclamazione «Mangiamo e beviamo, perché domani saremo morti», esprime la trivialità del meramente finito. Il torpore inerte del misticismo esprime la vacuità del meramente infinito.²⁰

Se la metafisica «spassionata» è stata necessaria, è perché la passione favorisce la semplificazione e la semplificazione genera l'opposizione. La formulazione del problema dell'unità cosmologica dell'universo richiede delle generalità che non siano delle generalizzazioni semplificatrici appassionate. È per questo che Whitehead utilizza l'avverbio «*merely*», o parla di «*mera* esistenza di forme immutevoli» e di «*meri* stati di cose». Dal punto di vista metafisico, niente potrà essere qualificato da «mero». Ma le generalità metafisiche non si definiscono in opposizione alle passioni, quanto piuttosto in opposizione alla maniera in cui esse ostacolano il pieno dispiegamento del senso della solennità del mondo. Esse devono d'altro canto dare uno statuto irriducibile al senso di importanza. Ogni attualità dell'esistenza richiede che la propria auto-realizzazione, la maniera in cui essa succede al proprio passato, sia importante, abbia una sua rilevanza. E la storia dei nostri mondi rende importante la preservazione o la distruzione di forme di creazione, vale a dire di modi in cui queste forme fanno sentire, agire e pensare gli umani.

Sono queste le forme che Whitehead chiama «idee» in *Avventure d'idee* (1933), e la prefazione di questo libro annuncia che il suo titolo ha due significati, entrambi applicabili al suo soggetto: «Uno dei significati è l'azione prodotta da certe idee nel promuovere il lento progresso dell'umanità verso la civiltà. Questa è l'avventura delle Idee nella storia dell'umanità. L'altro significato è l'avventura corsa dall'autore nel tracciare uno schema speculativo delle idee necessarie per rendersi conto dell'avventura della storia».²¹

²⁰ *Ivi*, pp. 124-125.

²¹ Alfred North WHITEHEAD, *Adventures of ideas*, Macmillan, New York 1933; tr. it. G. Gnoli, *Avventure d'idee*, Bompiani, Milano 1997, p. 7.

Ai tempi di Whitehead, l'evidenza condivisa dagli occidentali era che europei e americani avessero la missione di portare la civilizzazione ai popoli arretrati. Se Whitehead non parla dei motivi che oggi ci fanno esitare a pensare l'Europa colonizzatrice come una civilizzazione, almeno non parla della civilizzazione, come se la storia da raccontare fosse quella di un progresso che porta verso la *nostra* civilizzazione. Egli parla di civilizzazioni, cinesi, greche, ebraiche, indiane, cristiane, moderne, ciascuna delle quali ha tentato di mettere in parole, poetiche, etiche, religiose o scientifiche, la propria «delucidazione di ciò che significa vivere, agire e sentire».²² Ogni civilizzazione scomparsa o distrutta lascia «il proprio messaggio riguardo al carattere segreto della natura delle cose»,²³ e tali messaggi «hanno questa proprietà, che l'appropriazione di essi da parte dell'intelligenza disvela delle verità concernenti la nostra natura. È stato detto che le grandi tragedie drammatiche, rappresentate davanti ad un pubblico, agiscono come una purificazione delle passioni. Allo stesso modo, i grandi periodi della storia agiscono come un'illuminazione. Ci rivelano a noi stessi».²⁴

Comprendere tali messaggi significa comprendere che la nostra civilizzazione è illuminata dai messaggi lasciati dalle altre, che essa non si definisce anzitutto attraverso dei saperi o delle tecniche specialistiche ma attraverso il suo modo di sentire e pensare ciò che mantiene il carattere di un segreto, indecifrabile da parte di tecniche specialistiche. Ogni civilizzazione tenta di chiarire a suo modo il senso della vita degli umani, delle loro azioni, di ciò che sentono in quanto esistenze tra altre esistenze. E la maniera in cui esse lo fanno ci illumina, ci insegna che, per dare senso al messaggio che il nostro mondo moderno sarà forse capace di lasciare in eredità ad altre civilizzazioni, anche noi dovremo lottare contro le parole e i linguaggi le cui definizioni traducono i valori delle pratiche specialistiche.

Le generalità di Whitehead sono apertamente speculative perché rispondono alla domanda di una civilizzazione che ha tradito se stessa, che ha affidato i suoi poeti, i suoi artisti, i suoi santi e i suoi saggi alla frivolezza di pratiche gratuite, nel senso che mancano di conseguenze. Esse non si riferiscono ai fatti definiti da qualche sapere specialistico, compreso il sapere percettivo, e non assumono senso e valore se non contribuiscono a suscitare l'immaginazione a cui si appellano e a intensificare l'esperienza di ciò che noi sappiamo e sentiamo, anche se non abbiamo parole per farlo valere. In questo senso la filosofia speculativa ha un rapporto particolare con ciò che Whitehead chiama «senso comune», con l'insieme di quei saperi che non hanno le parole per affermare la propria legittimità di fronte agli specialisti e sono per questi

²² *Ivi*, p. 212.

²³ *Ibid.*

²⁴ *Ibid.*; traduzione modificata.

ultimi l'espressione di un pensiero confuso, da rettificare: «C'è una reazione costante tra il punto di vista dello specialista e il senso comune. Spetta alle scienze speciali modificare il senso comune. La filosofia è l'unione dell'immaginazione e del senso comune in una limitazione degli specialisti, ed anche in un ampliamento della loro immaginazione».²⁵

La metafisica di Whitehead non ha nulla di una “filosofia del senso comune”, ma condivide con essa l'esperienza di un pensiero che, sin da Socrate, subisce l'esigenza di definire astrattamente, di rispondere alla domanda «che cos'è che vuoi dire?». Ma in realtà, piuttosto che subirla, Whitehead comprende come tale esigenza sorga da imprese appassionate e per questo parziali. Quanto alla considerazione «spassionata», questa esigerà da Whitehead ciò che egli chiama «coerenza», che non ha nulla a che vedere con la neutralità o l'imparzialità, ma che deve intensificare l'esperienza di ciò cui ogni definizione si richiama senza poterlo definire. La metafisica di *Processo e realtà* è una costruzione concettuale i cui termini si presuppongono vicendevolmente. Ciò, precisa l'autore, non significa che tali concetti siano definibili gli uni attraverso gli altri, ma che nessuno di essi può essere definito astraendo dalla rilevanza che ha per gli altri. Detto altrimenti, essi hanno “bisogno” gli uni degli altri per acquisire il proprio senso. Essi non definiscono un sistema, ma “esibiscono” una verità metafisica che potrebbe attivare il senso comune e obbligare gli specialisti ad aprire la propria immaginazione. E forse ad ascoltare i poeti, gli artisti, i santi e i saggi che cercano di esprimere ciò che non possono definire.

Si potrebbe leggere *I modi del pensiero* come un tentativo di discussione coerente limitata a un gruppo di nozioni che, prendendo senso nel contesto della vita corrente, si possono definire di senso comune:

Non esiste definizione di tali nozioni. Non è possibile analizzarle secondo fattori che contengano più conseguenze di quante non ne contengano esse stesse. Ciascuna deve essere rivelata come necessaria ai diversi significati di gruppi di nozioni di eguale profondità. Se si esamina un simile gruppo di nozioni si riscontra che qualsiasi membro di esso può essere stato scelto, adattando appena un poco il linguaggio, come la figura centrale.²⁶

E in effetti il libro è fatto di capitoli che trattano rispettivamente delle nozioni di importanza, espressione, comprensione, prospettiva, forme di processo, universo civilizzato, ma tutte queste nozioni intervengono in ciascun capitolo. Non diremo che Whitehead abbia provato che tali nozioni siano in rapporto di presupposizione, ma

²⁵ WHITEHEAD, *Processo e realtà*, p. 185.

²⁶ WHITEHEAD, *I modi del pensiero*, p. 29.

piuttosto che con la sua scrittura egli abbia esibito quello che è un tema ricorrente del libro: che i nostri modi di pensare, quali la sua filosofia tenta di comprenderli, richiedono il rifiuto del modello del ragionamento logico, la cui generalità, lungi dall'essere spassionata, pretende appassionatamente che le sue premesse siano discusse separatamente, in modo astratto da ogni contesto.

La forza della logica (e delle scienze specialistiche che ad essa si ispirano) sta nel suo essere capace di provare, vale a dire di dedurre a partire da premesse poste come vere, la verità di altre proposizioni. La sua forza è la forza del “dunque”. Ma, scrive Whitehead,

la filosofia è ricerca delle premesse. Non è deduzione. Tali deduzioni, così come si presentano, servono allo scopo di verificare i punti di partenza mediante l'evidenza delle conclusioni. [...] Ne segue che la filosofia, nel senso proprio del termine, non può essere provata. Infatti la prova è basata sull'astrazione. O la filosofia è evidente o non è filosofia. Il tentativo di ogni discorso filosofico dovrebbe essere quello di produrre evidenza. Naturalmente è impossibile raggiungere un simile obiettivo. Ma, nondimeno, ogni inferenza è in filosofia un segno di quella imperfezione che appartiene a ogni sforzo umano. Lo scopo della filosofia è il puro disvelamento.²⁷

Di fatto, le generalità della logica e anche della matematica non sono un modello per una comprensione razionale di ciò che sappiamo. Noi conosciamo bene, poiché tutte le nostre storie lo presuppongono, ciò di cui la filosofia di Whitehead intende attivare il «puro disvelamento»: «Processo e individualità si necessitano reciprocamente. Separandoli, svanisce ogni significato. La forma di processo (o, in altre parole, l'appetizione) deriva il suo carattere dalle individualità implicate e i caratteri delle individualità si possono solo intendere nei termini del processo in cui sono implicati».²⁸ Ma ciò che è per noi evidente è inammissibile per chi richiede alla filosofia di accettare le norme che permettono la generalità della logica:

Come è possibile giustificare la nozione di un ragionamento di tipo generale? Se infatti il processo dipende dagli individui, con differenti individui differisce la forma di processo. Di conseguenza ciò che è stato detto di un processo non può esserlo di un altro. La stessa difficoltà vale per la nozione della identità di un individuo concepito come implicato in processi differenti. La nostra teoria sembra distruggere la base stessa della razionalità. Il punto è che ogni cosa individuale modifica il processo in cui è implicata, per cui nessun processo può essere considerato astraendo dalle cose particolari implicate. Anche l'inverso è valido. Quindi l'assoluta generalità della logica e della matematica svaniscono.

²⁷ *Ivi*, pp. 155, 89.

²⁸ *Ivi*, p. 147.

L'induzione perde, inoltre, ogni certezza. Infatti in altre circostanze avremmo altri risultati.²⁹

Whitehead amava i matematici, ma per lui amarli significava amarli bene, senza renderli complici di una concezione della razionalità che legittimasse la violenza fatta al senso comune che apprezza le storie nelle quali i protagonisti possono cambiare al cambiare delle circostanze. Che le basi della razionalità possano essere distrutte, che non ci sia più scienza possibile se prendiamo sul serio questo sapere del senso comune, segnala come tale razionalità sia conquistatrice, come essa dipenda dal poter sottomettere alle proprie condizioni ciò a cui si volge. Il sistema concettuale di Whitehead è speculativo, ma la sua vocazione consiste nel riattivare il senso comune attraverso un'esperienza di «puro disvelamento», situando così la conoscenza in un universo dove essa è avventura, non in un universo conoscibile nel quale sarebbe conquista.

Ora, è precisamente attraverso la tendenziale recessione del potere legittimo di conquistare e sottomettere che, in *Avventure di idee*, Whitehead ha caratterizzato, seguendo Platone, ciò che chiama la «deriva verso la civilizzazione»: «La creazione del mondo – vale a dire la creazione del mondo civilizzato – è la vittoria della persuasione sulla forza».³⁰ Egli trova nel *Simposio* di Platone la caratterizzazione dell'Agente della persuasione: Platone chiama *Idea* ciò che ha il potere di persuadere, nel senso che non sottomette l'anima umana nella quale trova realizzazione ma ne attiva le capacità creatrici di sentire e di pensare. Tuttavia, secondo Whitehead, «è ovvio che egli avrebbe dovuto scrivere un dialogo fratello che avrebbe potuto denominare *Le Furie*, avente come oggetto gli orrori in agguato nella realizzazione imperfetta».³¹ L'Europa cristiana è quella nella quale si è giunti a uccidere per delle idee teologiche, e l'età moderna ha dato alle idee il potere di negare quanto non si sottometteva alla razionalità scientifica o economica. L'idea di civilizzazione è poi servita a giustificare la colonizzazione. Quando le idee sono realizzate nel modo dell'autorità legittimante, esse possono divenire delle furie, e la forza può prendere la rivincita sulla persuasione.

Whitehead il filosofo si presenta dunque come l'erede del Platone dei due dialoghi, quello che ha scritto e quello che avrebbe dovuto scrivere. Nel momento in cui egli annuncia che la verità del suo sistema risiede nelle sue applicazioni, nella maniera in cui queste danno senso a ciò di cui facciamo esperienza, egli propone una verità che spiega la differenza tra forza e persuasione. Egli associa la persuasione non al fatto di

²⁹ *Ibid.*

³⁰ WHITEHEAD, *Avventure d'idee*, p. 40.

³¹ *Ivi*, p. 192; traduzione modificata.

ottenere che il persuaso dia ragione al persuasore, ma all'esperienza di un'attivazione che trasforma il modo in cui ciò che sappiamo è capace di assumere importanza. Come precisa Whitehead, che le premesse siano verificate dalle loro stesse applicazioni non richiede che queste applicazioni rispettino il modo in cui le esperienze e i saperi che esse concernono sono solitamente considerati. Al contrario, l'esperienza di «puro disvelamento» che la filosofia deve suscitare implica una trasformazione. Quelle e quelli che, come me, hanno sentito la «persuasione» del sistema metafisico di Whitehead, l'hanno sentita come una macchina per far pensare, per attivare l'esperienza contro il potere anestetizzante delle idee moderne. Una macchina per «realizzare le idee» secondo un modo che le privi del proprio furore.

Il sistema di Whitehead, per spiegarlo brevemente, è incentrato sul modo d'esistenza di esseri che sono una pura creazione metafisica, le *res verae*, o «occasioni attuali». Queste costituiscono, potremmo dire, le maglie elementari di tutto ciò che si fa o si intesse, e ciascuna maglia si realizza o determina se stessa quanto alla maniera in cui prolungherà ciò che eredita o in cui si farà sentire da ciò che si è già determinato. Se gli organismi di Whitehead erano affermazioni del valore proprio di ogni risposta alla domanda «come durare?», le occasioni attuali, come indica il loro nome, sono estranee a questa domanda. Il valore deve affermarsi in ciascuna occasione, che deve a sua volta farsi risposta alla domanda: «come determinarmi quale soggetto senziente a partire da ciò che inizialmente è una moltitudine di dati sentiti? Come fare di ciò che è sentito in quanto dato il *mio* sentire? Come far contare il passato per il presente?» Il processo d'attualizzazione è il processo di valorizzazione soggettiva che determina la risposta a questa domanda, e nel momento in cui la risposta verrà data, il soggetto «soddisfatto», divenuto «supergetto» della propria auto-determinazione, svanirà. Ma ciò che è stato determinato diventerà oggettivabile: sarà un dato, un «fatto compiuto» che si aggiunge alla massa di tutti i dati che diverranno oggetti sentiti da altri soggetti occasionali che determinano se stessi e la maniera in cui sentiranno tali oggetti. Il ritornello metafisico di Whitehead è: «i molti diventano uno, e aumentano di uno».³²

Processo e realtà articola il processo di attualizzazione secondo le «categorie dell'esistenza», che enumerano e definiscono ciò di cui tale sistema suppone l'esistenza, e secondo le «obbligazioni categoriali», che definiscono ciò che l'occasione che si determina può e ciò che essa deve. Queste sono le premesse che Whitehead non ha mai cessato di rielaborare affinché la sua metafisica non negasse niente di ciò di cui facciamo esperienza. Ciò significa anche che tale metafisica è situata. È la metafisica richiesta dall'attivazione del senso comune moderno, e il «puro disvelamento» che essa opera

³² WHITEHEAD, *Processo e realtà*, p. 199.

dovrebbe «spassionare», nel senso attivo di disarmare le passioni furiose che rendono le idee moderne refrattarie a ogni civilizzazione.

Non sorprenderà pertanto che Whitehead mobiliti le idee moderne del soggetto e dell'oggetto, in un modo però che le separa dal potere di opporsi l'una all'altra. Il soggetto non è quello della conoscenza, ma piuttosto quello per il quale ne va della propria esistenza, vale a dire della maniera in cui esso diverrà «sentire» di un mondo divenuto oggetto per il suo sentire. Il soggetto deve divenire attuale mentre la molteplicità disgiunta degli oggetti inizialmente sentiti deve divenire coerente, deve «fare mondo», il «suo» mondo. Il soggetto che sente e il mondo che lo fa sentire emergono dunque contemporaneamente da un processo di determinazione o d'attualizzazione.

Che Whitehead chiami «decisione» ciò in cui questo processo risulta non significa che il soggetto decida – ciò lo doterebbe di una libertà che la modernità oppone alla causalità. Ricordiamo che, per Kant, il soggetto deve sfuggire al tessuto delle relazioni causali per essere libero di decidere, vale a dire suscettibile d'essere giudicato, reso responsabile delle proprie decisioni. Ma la tesi kantiana presuppone che le cause siano dotate del potere di dare un significato ben definito al loro effetto. Ora, la definizione di «come una causa causi» appartiene, per la metafisica di Whitehead, al processo di attualizzazione. Se c'è decisione soggettiva, è perché il modo in cui ciascuna causa causerà, o il modo in cui ciascun oggetto farà sentire il soggetto, è proprio ciò che si dovrà decidere o si dovrà determinare. La decisione soggettiva non contraddice la causalità oggettiva: è decisione a proposito di ciò che sarà causa per il soggetto. In questo senso, conclude Whitehead, «il soggetto che si determina è *causa sui*», è il processo di appropriazione di quelle che diventano le «sue» cause, appropriazione di ciò che, da qui in poi, sarà il «suo» passato.

Ma questa appropriazione punta a un futuro al di là del soggetto. Parlando di «supergetto», Whitehead intende un soggetto compiuto che è «finito», nel triplice senso del termine. È finito nel senso che si è “così” definito affermazione finita di fronte all'infinita indeterminata di ciò che avrebbe potuto essere. È finito perché ha realizzato quello che era il suo fine, il suo obiettivo: divenire se stesso. Ed è finito perché, nel momento in cui il processo di appropriazione soggettiva «privata» raggiunge il suo obiettivo, il soggetto «perisce». Per Whitehead nessun soggetto può vivere della rendita di ciò che ha compiuto. Ma quanto è stato compiuto farà, al di là del soggetto stesso, una differenza «pubblica», diverrà un «dato», oggetto del sentire per altri processi d'attualizzazione che dovranno a loro volta determinare il senso e la portata di questa differenza.

Quanto ho appena riassunto può influenzare la maniera in cui assegniamo le responsabilità. Il soggetto occasionale può evocare ciò che i grammatici chiamano «voce media», scomparsa dalle nostre sintassi ufficiali ma che in certe lingue si aggiunge alla voce attiva, nella quale il soggetto sintattico agisce, e alla voce passiva, nella quale esso è agito, subisce l'azione. Il soggetto occasionale, potremmo dire, è causato, ma sorge da ciò che lo causa. Ora, nel momento in cui diciamo: «mi sono lasciato persuadere ad agire da quell'argomento», ciò può significare: «questa azione è stata causata da un'operazione di persuasione», oppure «grazie a questo argomento sono divenuto capace di tale azione». Tutto dipende dalla valutazione retrospettiva di ciò che, al presente dell'azione, è indecidibile. L'esitazione riguardo al significato presuppone comunque ciò che noi chiamiamo psichismo – la memoria cosciente e verbalizzata, l'importanza della differenza tra essere manipolato ed essere reso capace.

La rilevanza della voce media può interessare chi crede che la responsabilità abbia un senso, ma non quel tipo di realtà che interessa ai fisici. Eppure, la metafisica whiteheadiana richiede che ogni occasione sia ad un tempo causata e *causa sui*. Ciò significa che le applicazioni della metafisica di Whitehead devono dare senso alla pluralità di ciò che Whitehead chiamava prima «organismi», e che chiama adesso «società».

Ogni occasione è socialmente situata, si origina in un ambiente sociale, e ciò significa che i dati che oggettiverà saranno anzitutto prodotti di tale ambiente. La possibilità che i fisici hanno di parlare di leggi, o di definire come le cause causino, testimonia che essi hanno a che fare con delle società indifferenti a ciò da cui queste leggi fanno astrazione, e in particolare alle preoccupazioni dei fisici che riescono a definire “un” elettrone come se restasse se stesso attraverso i cambiamenti. È per questo che tali leggi sono «oggettive», in contrasto col modo in cui possiamo descrivere il comportamento dei nostri animali domestici, i quali, ciascuno alla propria maniera, danno importanza a ciò che noi vogliamo: il cane sarà detto «obbediente», mentre il gatto «fa di testa sua» perché, pur non essendo indifferente alle nostre intenzioni, spesso le può frustrare. È attraverso dei saperi pragmatici che descriviamo ciò cui differenti società danno importanza e ciò su cui verterà la decisione delle occasioni che esse situano.

La caratterizzazione di una società non riguarda dunque il sistema metafisico e le sue premesse: riguarda le sue applicazioni. Ma queste applicazioni, ovviamente, mettono le premesse alla prova, e ciò in modo tanto più esigente in quanto esse concernono sia le pratiche che suppongono l'indifferenza del mondo alle nostre intenzioni, sia quelle che concernono l'apprendistato dell'attenzione che conviene ai diversi casi di relazione, sia ancora le esperienze nelle quali non è questione di apprendere ma di cercare parole che attivino la molteplicità delle esperienze che noi

umani viviamo, comprese le parole che fanno comunicare la metafisica con la questione della civilizzazione.

È per questo che possiamo dire che la metafisica spassionata di Whitehead abbia creato e messo alla prova le sue premesse in maniera situata. Whitehead l'ha concepita alla prova dei saperi e delle passioni non degli umani in generale, ma di quegli umani che facevano società con lui, che condividevano con lui un «senso comune» riguardo alla maniera in cui le cose hanno importanza o dovrebbero poterne avere.

La prova potrà avvenire sotto il segno di un pragmatismo avventuroso. Non si tratta di speculare sull'esperienza privata dell'occasione elettronica, né di attribuire a un animale vigile un'esperienza «moderna», che valorizzi il possibile in quanto tale, intensificando la questione della decisione di fuggire o di piombare sulla sua preda ed esigendo che tale decisione importi per un futuro che la trascende. Si tratta invece di non supportare delle opposizioni, di non definire le società elettroniche attraverso la loro indifferenza in opposizione alla sensibilità differenziata delle società che Whitehead chiama viventi, anche a costo di celebrare l'eccezionalità delle società umane nelle quali si può formulare la domanda: «a cosa possiamo divenire sensibili?». Si tratta di proporre dei contrasti, e ogni contrasto pone la questione della propria rilevanza.

È per questo che gli obblighi categoriali non possono trascurare la questione della rilevanza nella caratterizzazione del processo d'attualizzazione occasionale. Affinché emerga un mondo coerente, serve che a partire dalla molteplicità dei sentire inizialmente disgiunti possano emergere delle relazioni sentite di rilevanza, che includono anche dei contrasti tra ciò che è rilevante e ciò che non lo è. Whitehead è così arrivato a includere i contrasti tra le categorie dell'esistenza. I contrasti esistono nel senso che fanno parte di ciò che è sentito da un'occasione attuale e di ciò che può essere oggettivato da quelle che la seguono. Certe società possono dunque essere caratterizzate dall'importanza trasmessa di certi contrasti.

Allo stesso modo, Whitehead ha incluso tra le categorie dell'esistenza la nozione di «proposizione». Anche qui, il sentire di una proposizione può far parte dei dati oggettivati da un'occasione attuale e come tale può caratterizzare ciò che ha importanza per una società. Ammettere una proposizione nel sentire significa ammettere ciò che Whitehead chiama un «richiamo» [*lure*] per il sentire: un «soggetto logico» si propone come «ciò che è sentito», liberandosi da una molteplicità di diversi sentire e attribuendosi questa molteplicità, come fosse qualcosa che si rapporta proprio a sé.

Potremmo essere appassionatamente tentati di riconoscere qui l'origine del linguaggio, ma si tratta anzitutto di quanto è richiesto dalla parzialità: l'astrazione, la

valorizzazione differenziata di ciò che conta, di un «questo» che si distacca da uno sfondo che è sentito ma solo in modo confuso. Tale parzialità caratterizza dunque anche la percezione, e potrà ben caratterizzare, aggiungerei, il modo in cui ogni vivente, a partire dalla più piccola cellula, valorizza «ciò che» conta per la sua sopravvivenza. Il confuso intrico dei processi “biochimici” si distingue dalla generalità delle regolarità chimiche per il fatto che esso incita i biologi all’astrazione, alla caratterizzazione del «ciò che» le molecole partecipanti a tale intrico “fanno”, del loro “ruolo” in un funzionamento vivente. Ma è certamente con il linguaggio e la percezione che possiamo fare esperienza diretta dell’impatto di una proposizione quando essa è sentita, accolta nell’esperienza. Orrore, disgusto, indignazione, ma anche l’improvvisa scoperta del senso di una situazione confusa – «eureka!» –, o persino l’eccitazione di un possibile che si delinea nel momento in cui una proposizione è sentita in contrasto con uno stato di cose. È un tale impatto che può per Whitehead costituire il germe di un’esperienza «cosciente», il sentire della proposizione come una “semplice” proposizione, che potrebbe essere falsa, e che può di fatto essere falsificata da ciò che è percepito come dato. Certe società umane possono dare importanza a quest’esperienza occasionale al punto da attribuire (appassionatamente) la coscienza all’insieme delle nostre esperienze, pervenendo, se necessario, allo scetticismo critico generalizzato che ha dato vita alla biforcazione della natura.

Tuttavia noi non facciamo, certo non più di ogni altro essere vivente, l’esperienza dell’impatto di una proposizione se questa è «conforme», se «ciò che è sentito» appartiene già, in quanto tale, al nostro ambiente, se è già socialmente trasmesso. È in questo che le società differiscono dagli organismi: esse possono accogliere il non-conforme, per il meglio o per il peggio. Di fatto, il lavoro di Whitehead dipende da questa differenza. Si può dire che “comprendere” *Processo e realtà* significhi anzitutto sentire l’impatto delle proposizioni non conformi che sono presentate come applicazioni del sistema. Ma ciò significa anche sentire che tale impatto non è quello di una negazione delle contraddizioni rese importanti dalla modernità, ma quello di un dire altrimenti che attiva la sensibilità a ciò che i termini contraddittori avevano bisogno di ignorare per potersi contraddire.

Così, adottando il termine «decisione» per designare il doppio risultato di un’occasione attuale che diviene se stessa mentre determina il mondo che sente, Whitehead «spassiona» la decisione, ma prende anche atto del fatto che le società moderne danno importanza all’esperienza associata all’idea di decisione individuale, alla valorizzazione del possibile non conforme in rottura con ciò che costituisce del senso in comune, e all’esigenza appassionata che tale rottura conti al di là di se stessa, che il futuro sia l’opera di chi osa rivoltarsi contro il dato. Non si tratta di dare torto a

quest'esperienza, ma di separarla dalla sua propensione furiosa a divenire la verità dell'Uomo.

È forse questo tipo di esperienza suscitata da proposizioni non conformi il cui impatto trasforma una contraddizione (o... o...) in contrasto (e... e...) quella che Whitehead associava alla solennità del mondo e che legava insieme cosmologia e civilizzazione. Da cosa dipende la possibilità di parlare di cosmologia come anche del tessuto di esperienze divergenti che, insieme, formano una civilizzazione? La risposta di Whitehead punta al valore ultimo di un tipo di evento singolare (di cui ha sete il Dio metafisico del quale Whitehead ha avuto bisogno perché la sua metafisica fosse anche un «saggio di cosmologia»). E questo tipo di evento non è altro che l'attualizzazione di un contrasto inedito a partire dal quale si riconfigura una situazione in cui prevaleva la contraddizione. L'esperienza non è più allora semplificata dalla scelta disgiuntiva richiesta dalla contraddizione. Essa è intensificata, resa capace di accogliere allo stesso tempo i due termini e il sentire del contrasto. È la possibilità di questo tipo di evento che la metafisica di Whitehead ci propone di celebrare e coltivare. Si ricorderà che sono eventi di questo tipo che hanno generato l'avventura delle idee matematiche, quell'avventura che, ne *La scienza e il mondo moderno*, egli ha comparato all'affascinante e un po' folle Ofelia, estranea alla violenza delle passioni mortifere che si affrontano nell'*Amleto*, ma senza la quale l'opera di Shakespeare non sarebbe quella che è.³³

Forse il messaggio segreto della civilizzazione alla quale Whitehead voleva contribuire, o l'avventura di idee alla quale voleva partecipare, non implica la condanna dell'ardore prometeico degli specialisti, dello spirito di iniziativa di coloro che distruggono o disprezzano in nome dell'idea che li possiede, poiché ciò significherebbe condannare le idee in ragione delle passioni furiose che suscitano. Forse egli coltivava la speranza «un po' folle» di un ambiente sociale capace di «civilizzare» queste proposizioni, il cui sentire impatta l'esperienza nel modo che noi, dopo Platone, associamo alle Idee. Si tratterà di ereditare dal libro che Platone non ha scritto, di imparare a coltivare l'esperienza delle idee in un modo che le faccia partecipare a dei contrasti, che ne intensifichi cioè l'esperienza e renda possibile delle avventure che non siano di conquista ma di composizione. Non è il senso stesso della metafisica di Whitehead, nel momento in cui essa articola e afferma contemporaneamente delle idee che dovevano il proprio impatto moderno al potere di contraddirsi a vicenda?

³³ WHITEHEAD, *La scienza e il mondo moderno*, p. 38.

Nota bibliografica

Vinciane DESPRET, *Que diraient les animaux, si... on leur posait les bonnes questions ?*, La Découverte, Paris 2012 ; tr. it. M. Correggia, *Che cosa rispondono gli animali... se facciamo le domande giuste?*, Sonda, Milano 2018.

Isabelle STENGERS, *Penser avec Whitehead: une libre et sauvage création de concepts*, Le Seuil, Paris 2002.

Alfred North WHITEHEAD, *Adventures of ideas*, Macmillan, New York 1933; tr. it. G. Gnoli, *Avventura d'idee*, Bompiani, Milano 1997.

Alfred North WHITEHEAD, *Modes of thought*, Macmillan, New York 1938; tr. it. P. A. Rovatti, *I modi del pensiero*, Il Saggiatore, Milano 1972.

Alfred North WHITEHEAD, *Process and reality: an essay in cosmology*, Macmillan, New York 1929; tr. it. M. R. Brioschi, *Processo e realtà: saggio di cosmologia*, Bompiani, Milano 2019.

Alfred North WHITEHEAD, *Science and the modern world*, Macmillan, New York 1925; tr. it. A. Banfi, *La scienza e il mondo moderno*, Bollati Boringhieri, Torino 2015.

Alfred North WHITEHEAD, *The concept of nature*, Cambridge University Press, Cambridge 1920; tr. it. M. Leonardi, *Il concetto di natura*, BookTime, Milano 2019.

NATURALITÀ E INTENZIONALITÀ

Il relazionismo di Whitehead come filosofia dell'esperienza della vita

Luca VANZAGO

(Università di Pavia)

Abstract: This paper deals with a possible interpretation of the notion of intentionality in the light of Whitehead's conception of nature and experience. In order to make this point, the paper recalls the canonical definition of intentionality, given by Franz Brentano, and then its modification by Husserl. These definitions will serve the purpose of providing a background against which to situate Whitehead's own version. In Whitehead's speculative philosophy, experience becomes the basic factor of the whole of reality. Thus, not only a different relationship between nature and consciousness is made possible, but, more radically, nature is experience itself, so that the very conflict between matter and soul, such as it was depicted by Brentano, becomes useless. It is possible at once to show that nature is experiencing and that experience is natural. Brentano's dualism is then superseded "from within", so to speak, that is, both by redefining nature and therefore by weakening the separation of nature and mind.

Keywords: Intentionality, nature, experience, Brentano, Whitehead.

1. Intenzionalità

La filosofia di Whitehead è probabilmente la versione novecentesca più nota e importante di concezione relazionistica della realtà. Il suo pensiero si è venuto evolvendo, a partire dagli iniziali studi matematici e fisici, in direzione di una cosmologia processuale fondata sull'idea di natura come creatività, in cui un ruolo strategico giocano la critica del sostanzialismo di ascendenza aristotelica e la proposta di una concezione logica e ontologica della realtà in cui la nozione di relazione si svincola dal suo statuto di categoria secondaria per assurgere a chiave di comprensione della totalità dell'essere. Per delineare tale prospettiva Whitehead intraprende una profonda revisione della concezione empiristica di esperienza, fondata sull'atomismo delle impressioni sensibili (si pensi a Locke e ancora più a Hume), in direzione di quello che, con William James, Whitehead intende come empirismo radicale, ossia uno sguardo impregiudicato ai fenomeni in grado di recuperarne la struttura autentica al

di sotto di ricoprimenti teorici inadatti a rendere la complessità del mondo dell'esperienza. In questo senso, come già notava Enzo Paci alla metà del secolo scorso, vi è una indubbia affinità di approccio tra il relazionismo di Whitehead e la fenomenologia. La questione che voglio esaminare in questo saggio è precisamente sino a che punto si possa spingere questo confronto, o per meglio dire in che senso si possa parlare di una concezione fenomenologica dell'esperienza in Whitehead, e che cosa la sua posizione a sua volta possa suggerire al dibattito fenomenologico, in particolare in connessione con l'attuale discussione concernente la possibilità, la legittimità e i limiti del tentativo di naturalizzare la fenomenologia.¹

Per poter discutere in maniera approfondita tale questione in uno spazio contenuto sarà necessario delineare molto sinteticamente quale sia il problema di fondo, cioè che cosa si possa e debba intendere con il concetto di intenzionalità, che rappresenta la cartina di tornasole di ogni concezione fenomenologica. Si passerà poi a discutere se e in che misura ci sia una teoria dell'intenzionalità nella filosofia di Whitehead, per vedere infine se tale teoria fornisca utili chiarimenti alla problematica generale sopra delineata.

Per ragioni di spazio concentrerò la mia discussione della filosofia di Whitehead all'esame della sua ultima opera speculativa, *Modi del pensiero*, che offre a un tempo una sintesi dei risultati conseguiti sino a quel punto e alcune ulteriori aperture, molto significative in particolare per la questione su cui verte la mia analisi. Ciò che verrà detto naturalmente tiene conto dell'insieme degli scritti di Whitehead sia epistemologici che più propriamente metafisici. Per situare in maniera corretta il contributo di Whitehead è innanzi tutto necessario evocare rapidamente quale sia la definizione più usuale di intenzionalità, vale a dire quella elaborata da Franz Brentano (in particolare nella sua *Psicologia dal punto di vista empirico*, del 1874), e successivamente rivista e criticamente articolata da Edmund Husserl. Una delle diverse definizioni date da Brentano è la seguente: per intenzionalità si intende la capacità, propria di uno stato mentale, di riferirsi a qualcosa. Ciò equivale a dire che l'intenzionalità è la "coscienza di (qualcosa)". In questa definizione sono presenti vari presupposti impliciti. Innanzi tutto, e ciò vale soprattutto nella versione brentaniana rispetto per esempio a quella di

¹ Questo tentativo viene portato avanti da alcuni anni da vari autori provenienti da tradizioni di pensiero diverse, ma accomunati dalla domanda se e in che misura la fenomenologia possa essere posta in connessione con le neuroscienze, e se tale connessione possa e/o debba essere attuata in termini di naturalizzazione dell'approccio fenomenologico in generale e della nozione di intenzionalità in particolare. Un quadro d'insieme di questo dibattito si trova in Jean PETITOT *et al.* (eds.), *Naturalizing Phenomenology*, Stanford University Press, Stanford 2000. In italiano si può vedere l'utile raccolta di saggi curata da Massimiliano CAPPUCCIO, *Neurofenomenologia*, Bruno Mondadori, Milano 2006.

Husserl, vi è un'oggettiva equiparazione di mente e coscienza. Un altro presupposto importante è rappresentato dal particolare significato dato qui alla nozione di riferimento. Una terza, fondamentale questione è costituita dalle motivazioni che spingono Brentano a elaborare la sua definizione di intenzionalità: egli ha di mira fondamentalmente il tentativo, condotto soprattutto in Germania, Inghilterra e Francia a partire dalla metà del XIX secolo, di comprendere i fenomeni mentali o psichici in termini di eventi fisici, conformemente allo spirito del positivismo come dottrina filosofica preminente a quell'epoca.

Intenzionalità, nozione come è noto risalente alla Scolastica medioevale, è la nozione con cui Brentano vuole garantire al regno dei fenomeni psichici una autonomia epistemologica ma soprattutto ontologica rispetto a quello dei fenomeni fisici. Brentano intende opporsi alla riduzione, proposta almeno in linea di principio, dell'anima alla materia. Da questa impostazione generale deriva però anche il dualismo di fondo della concezione di Brentano, nonostante egli si adoperi in vari modi per trovare una soluzione al problema di come mettere in relazione anima e corpo, mente e materia. La comprensione dei fenomeni mentali in termini di riferimenti dischiude una prospettiva relazionistica che però Brentano non sviluppa sino in fondo. Bisogna intanto osservare che la definizione sopra ricordata rappresenta il lato per così dire soggettivo dell'intenzionalità. Se ne tematizza in altre parole l'aspetto relativo alla coscienza come capacità. Ma in Brentano vi è anche un lato oggettivo, cioè pertinente gli oggetti a cui la coscienza si relaziona intenzionandoli. Qui però si apre anche il problema più serio per la dottrina brentaniana: si tratta cioè di capire che cosa siano tali oggetti. Si tratta di oggetti fisici o psichici? E soprattutto, che cosa si deve intendere con oggetto?

Gli esempi adottati da Brentano sono generalmente tratti dall'esperienza. Egli parla spesso di suoni e rumori. Si tratta di esempi non innocui, perché parlare di suoni invece che, poniamo, di sedie, introduce una connotazione processuale e temporale esplicita anche se non tematica. Inoltre è chiaramente diverso descrivere la relazione tra coscienza e oggetti durevoli, come le sedie o i sassi, o invece con processi (come i suoni) e gli eventi. Tale distinzione apre, come è noto, alle critiche che Husserl rivolge a Brentano in particolare nelle *Lezioni sulla coscienza interna del tempo*, dove il discepolo rimprovera al maestro di non aver distinto tra la temporalità degli oggetti intenzionali e quella della coscienza intenzionale stessa. Questa critica è fondamentale, ma non la si può trattare qui. Si può però dire che il non aver approfondito tale questione è a un tempo causa ed effetto della concezione fondamentalmente cartesiana della natura che Brentano presuppone, e a cui quindi oppone il regno dei fenomeni psichici come essenzialmente eterogeneo.

Le reazioni al dualismo brentano sono molteplici. Si può ricordare innanzi tutto la lettura fatta in ambito di filosofia analitica, in particolare da John Searle e Daniel Dennett (che si riferiscono alle analisi pionieristiche di Gilbert Ryle). Sia pure differendo tra loro, entrambi tendono a comprendere l'intenzionalità in termini di atteggiamenti linguistici. In questo senso, tuttavia, l'intenzionalità è comunque connotata in termini per così dire spiritualistici, e si ripropone così a questi autori il problema di ricollocare tale comprensione dei fenomeni intenzionali all'interno di una concezione naturalistica, quando non apertamente materialistica, della realtà che riproduce in maniera speculare la frattura cartesiana da cui pure si vuole prendere le distanze. Tale aporia si riproduce in molte delle versioni del programma di naturalizzazione della fenomenologia cui sopra si faceva cenno.

Il problema consiste in definitiva nell'abbandonare l'opposizione tra materia e spirito presupposta dall'elaborazione brentana dell'intenzionalità, e tale operazione può essere condotta se si approfondisce lo spunto costituito dalla relazionalità come caratteristica definitoria dei fenomeni intenzionali. In ambito più strettamente fenomenologico questo programma è stato delineato da Francisco Varela sulla scorta delle suggestioni provenienti dalla filosofia di Maurice Merleau-Ponty. Nella prospettiva di Varela, la natura è intesa in modo molto differente rispetto alla descrizione cartesiana in termini di materia inerte soggetta a rapporti meccanici. Insieme a Humberto Maturana, Varela ha proposto una concezione della natura in termini di sistemi auto-poietici, ossia essenzialmente sistemi biologici capaci di comportamenti cognitivi *in quanto* capaci di auto-riprodursi.² È a partire da tale spunto che la concezione dell'esperienza propria della metafisica di Whitehead può essere più proficuamente esaminata. La questione della natura dell'intenzionalità può cioè essere affrontata a partire da una revisione della nozione di natura che consenta di superare il dualismo cartesiano di Brentano senza tornare ad una prospettiva spiritualistica relativamente alla mente. Pertanto il passo preliminare da compiere è quello di indagare la concezione della natura elaborata da Whitehead. Il che significa che la discussione sulla natura dell'intenzionalità è un problema squisitamente ontologico. Tale approccio è già presente nella critica di Husserl a Brentano, ma probabilmente senza la dovuta e necessaria radicalità che pure è richiesta da una filosofia che ha fatto della assenza di presupposti il proprio simbolo. Non posso entrare qui nei dettagli di questo problema, ma si può affermare che la concezione husserliana della natura non porta fino in fondo quelle acquisizioni che pure Husserl aveva delineato soprattutto

² Si vedano in particolare Humberto Maturana e Francisco Varela, *Autopoiesi e cognizione*, Marsilio, Venezia 1985; Humberto Maturana e Francisco Varela, *Macchine ed esseri viventi*, Astrolabio, Roma 1992.

nella seconda fase del proprio lavoro, in opere come il secondo volume delle *Idee per una fenomenologia pura* e poi nella *Logica formale e trascendentale* e nella *Crisi delle scienze europee*. Quelle opere cioè che sono anche quelle maggiormente valorizzate da Merleau-Ponty. In questo saggio mi limito pertanto a una discussione delle due parti fondamentali in cui si articola il volume di Whitehead, rimandando il lettore interessato alla mia interpretazione di Husserl e di Merleau-Ponty ad altri lavori già pubblicati.³ Mi riferirò in particolare alla terza sezione dell'opera, intitolata “natura e vita”, e divisa in due capitoli, cioè rispettivamente “la natura priva di vita” e “la natura vivente”,⁴ che costituiscono il coronamento della ricerca sviluppata in quell'opera e uno dei risultati più significativi dell'intera filosofia di Whitehead.

2. La natura priva di vita

La concezione whiteheadiana della natura è fondata su basi logiche, matematiche ed epistemologiche che sono programmaticamente giocate in opposizione alla concezione newtoniana della realtà. Con tale espressione Whitehead intende una prospettiva centrata su alcune nozioni elementari non ulteriormente indagate, vale a dire la materia immutabile, spazio e tempo assoluti, la localizzazione semplice delle parti di materia all'interno di spazio e tempo intesi come contenitori indipendenti dalla materia stessa, da cui deriva poi ciò che Whitehead chiama fallacia della biforcazione della natura, ossia la distinzione tra i componenti, oggettivi ma non esperiti, della realtà, e le loro manifestazioni apparenti ma soggettive e quindi in definitiva non reali. È cruciale sottolineare a questo proposito che Whitehead non critica Newton da una posizione filosofica, ma al contrario a partire dai risultati della propria ricerca scientifica. Nel saggio del 1906 intitolato *On Mathematical Concepts of the Material World*,⁵ Whitehead mostra come un diverso approccio logico-formale sia perfettamente plausibile e coerente, basandosi sullo sviluppo della prospettiva inaugurata da Maxwell e nota come concezione di campo (la stessa che avrebbe permesso la generalizzazione di Einstein). Tale approccio riduce ad una le nozioni di base inanalizzate: linee

³ Per quanto riguarda Edmund HUSSERL si può vedere *Coscienza e alterità*, Mimesis, Milano 2007. Per Maurice MERLEAU-PONTY si veda *Modi del tempo*, Mimesis, Milano 2001, e il più recente volume che ho dedicato in generale al suo pensiero: Luca VANZAGO, *Merleau-Ponty*, Carocci, Roma 2012.

⁴ Alfred North WHITEHEAD, *Modi del pensiero*, Il Saggiatore, Milano 1972, rispettivamente pp. 181-204 e 205-230. I riferimenti a quest'opera verranno fatti adoperando la sigla MdP seguita dalla paginazione.

⁵ Alfred North WHITEHEAD, *On Mathematical Concepts of the Material World*, in “A Philosophical Transactions of the Royal Society of London. Series A, Containing Papers of a Math. or Phys. Character (1896-1934)”, 1906-01-01, Vol. 205, pp. 465-525.

vettoriali di forza descrivibili matematicamente con il calcolo tensoriale. Ma in Whitehead tale proposta si connette alla critica, già avanzata in *A Treatise on Universal Algebra*,⁶ pubblicato nel 1898, della logica aristotelica basata sulla struttura soggetto-predicato, cui Whitehead (in linea con gli sviluppi della logica matematica ottocentesca) sostituisce una prospettiva relazionistica, che rappresenta la base logica della nozione fisica di vettore. Così, già nei suoi primi scritti Whitehead pone le basi per una concezione della natura notevolmente diversa, dal punto di vista logico e in definitiva ontologico, rispetto a quella propria della fisica classica ma ancora in quegli anni propugnata da molti, compreso il brillante allievo di Whitehead, Bertrand Russell.

Queste ricerche rappresentano lo sfondo su cui si staglia la prima sintesi filosofica tentata da Whitehead negli scritti dei primi anni Venti, cioè la *Enquiry Concerning the Principles of Natural Knowledge* (1919), *The Concept of Nature* (1920) e *The Principle of Relativity* (1922), in cui viene discussa anche la teoria della relatività di Einstein. A partire da lì, egli sviluppa poi una vera e propria metafisica speculativa, progressivamente esposta in *Science and the Modern World* (1925), *Process and Reality* (1929), *Adventures of Ideas* (1933). Tale metafisica critica ritorna anche in MdP, ad esempio quando Whitehead sottolinea il ruolo della logica aristotelica e della correlativa metafisica nel derivare i concetti di mutamento e processo da quelli di sostanzialità e stabilità.⁷ La nozione di verità intesa come possesso di ciò che non muta è vista come il pregiudizio fondamentale che ha impedito al pensiero occidentale di accedere alla comprensione della natura in un modo diverso ma in effetti legittimo e in linea di principio più adeguato.

Pertanto secondo Whitehead il problema fondamentale consiste nel riconoscere l'influenza della filosofia greca sulla fisica moderna nonostante la seconda rivendichi di essere nata in opposizione alla prima. Whitehead sostiene che la natura esperita differisce da quanto questa combinazione di filosofia greca e scienza moderna ritenga. Una diversa concezione della natura fisica è dunque possibile, e ciò ha dirette implicazioni sull'opposizione tra natura e spirito che motiva, come si è visto, l'introduzione del concetto di intenzionalità. Nella filosofia speculativa di Whitehead l'esperienza diventa il fattore fondamentale per la comprensione della realtà nel suo complesso. Sicché non soltanto si rende disponibile un diverso modo di comprendere la relazione tra mente e materia, ma, più radicalmente, la natura è vista come essa stessa fatta di esperienza, sicché è lo stesso conflitto tra materia e spirito a diventare inutile. La questione che Whitehead deve però allora affrontare è di chiarire se la natura così come si manifesta nell'esperienza è una realtà effettuale o una pura

⁶ Alfred North WHITEHEAD, *A Treatise on Universal Algebra, with Applications*, Cambridge University Press, Cambridge 1898.

⁷ Si veda in particolare il capitolo quinto, “Le forme del processo”, in MdP, pp. 133-154.

parvenza. Ciò a sua volta richiede di definire l'esperienza. La critica che Whitehead rivolge a Hume e all'enfasi posta da quest'ultimo sulla percezione sensoriale (in ciò non differendo da quanto poi sostenuto da Kant), è volta precisamente a tale scopo.

Si può così vedere come la filosofia della natura di Whitehead si oppone frontalmente a quella che, emergendo in Aristotele, si sviluppa poi in Cartesio, Newton, Hume e arriva a Kant. Da una parte si ha una logica basata sulla relazione fondamentale tra soggetto e predicato, una epistemologia centrata sulla supremazia di ciò che non muta, una teoria della conoscenza secondo cui è necessario distinguere tra determinazioni quantitative oggettive che possono essere misurate e determinazioni qualitative soggettive che risultano essere solo apparenti, e una metafisica che rivendica il primato di una sostanzialità eterna che tuttavia è nascosta all'esperienza, la quale quindi non può di per sé condurre alla verità. Dall'altra parte si ha la concezione whiteheadiana della logica, basata sul primato della relazionalità; la sua cosmologia matematica organizzata a partire dalla nozione di vettore; la sua epistemologia che rivendica il primato della processualità, la quale implica una differente concezione del tempo; la sua teoria dell'esperienza, per la quale gli scopi, i valori, l'efficacia causale costituiscono fattori primari e non derivati; e infine una metafisica dell'attualità o attività secondo cui il mutamento è reale senza essere incomprensibile.

L'intero ideale di ragione emergente dalla filosofia greca (anche se un discorso a parte andrebbe fatto per l'interpretazione whiteheadiana di Platone, che non può essere visto in linea di continuità con Aristotele), e poi ereditato dalla nascente scienza naturale nonostante se stessa, si appoggia sulla convinzione che l'unico modo di raggiungere la verità consista nel cogliere ciò che permane, immutabile e stabile (*episteme*). Lo stesso calcolo infinitesimale è basato su tali premesse. Il divenire allora non può che essere a-razionale. Il merito di Whitehead è di aver mostrato, al contrario, che il divenire è razionale, quando si ammetta tuttavia un diverso modello di razionalità.

Va anche sottolineato, in questo contesto, che per Whitehead l'ideale greco di scienza deriva dalla paura del mutamento. La verità *deve* concernere ciò che non muta. Si può perciò dire che vi sia un presupposto valoriale in questo modello della verità, che contamina la nozione moderna di scienza. La prova di ciò si può trovare nello sforzo kantiano di confutare gli argomenti scettici di Hume. Se la verità non risiede in una determinazione oggettiva che Hume mostra costituire in realtà un sogno irrealizzabile, in quanto ogni determinazione è intrinsecamente soggettiva, allora si deve trasformare il soggetto stesso nel luogo della verità immutabile. È il trascendentale di Kant. Ma ciò che non muta è il presupposto che la verità non possa e non debba essere affetta dal mutamento. Si può dire che Whitehead qui anticipi alcune analisi poi rese note dalle indagini di Heidegger sul principio di ragione, con la differenza che in

Whitehead tali riflessioni emergono da una critica interna ai presupposti logici dell'epistemologia.

La convinzione che la natura sia costituita da oggetti auto-identici durevoli ha permeato il senso comune in modo così profondo, che gli avanzamenti effettivi della scienza fisica non sono riusciti a scuoterla. Il modo ancora di gran lunga più influente di concepire l'esperienza si basa sul primato humaneo della percezione sensibile, intesa come discriminazione di puri dati atomici di senso, separati gli uni dagli altri e dal soggetto percipiente; modo di comprendere l'esperienza che si ritrova anche nel programma del positivismo logico.⁸ Da questo punto di vista anche la nozione brentaniana di intenzionalità non introduce una reale differenza. Ma la diversa concezione della natura quale emerge dalla fisica novecentesca (e non soltanto: Whitehead cita anche la rivoluzione genetica in biologia) delinea un quadro della realtà profondamente diverso, in cui tutto è mutevole, attivo, differenziante. Ciò rende impossibile mantenere la fiducia nella descrizione empiristica dell'esperienza come base per la ricerca.

In definitiva, pertanto, la stessa nozione di una natura priva di vita, concepita in termini di oggetti durevoli ma inerti, vaganti per uno spazio esterno concepito come contenitore indifferente e un tempo altrettanto separato dagli eventi, e di uno spettatore impassibile che apprende la struttura della realtà come se si desse su di un palcoscenico, sono le due facce di una stessa medaglia. Stanno e cadono insieme. L'errore risiede, secondo Whitehead, nell'aver focalizzato l'attenzione filosofica sui due estremi nella scala dell'essere: la materia inerte e la mente pura, quindi la natura inorganica e l'attività spirituale. Si potrebbe ipotizzare che questi due estremi non siano che variazioni secondarie di un intero complesso di fenomeni che può essere caratterizzato adeguatamente dal termine *vita*. Pertanto anche la nozione whiteheadiana di intenzionalità va reperita all'interno di questo concetto. O, detto altrimenti, si può prospettare l'ipotesi che in effetti, attraverso il concetto di vita così intesa, Whitehead stia proponendo anche un diverso modello di intenzionalità. Attraverso questa equazione tra vita e intenzionalità si potrebbe allora mostrare, a un tempo, che la natura è esperiente, e che l'esperienza è ancora naturale. Il dualismo di Brentano sarebbe allora superato "dall'interno", per così dire, attraverso una ridefinizione della natura che riduca allo stesso tempo la differenza tra natura materiale e spirito. Il capitolo dedicato alla natura vivente fornisce alcuni importanti chiarimenti in tal senso.

⁸ *Ivi*, pp. 191-195.

3. La natura vivente

Che cosa intende Whitehead con “vita”? Una prima definizione operativa è data in MdP a pag. 208, laddove si può leggere che

«la nozione di vita implica una certa assolutezza di auto-fruizione. Ciò deve voler dire una certa immediata individualità che consiste in un complesso processo di appropriazione, in una unità di esistenza, dei molti dati presentati come rilevanti dai processi fisici della natura. La vita implica l'assoluta, individuale auto-fruizione derivante da questo processo di appropriazione.»

Questo processo di appropriazione, aggiunge Whitehead, è stato reso nelle sue opere di filosofia speculativa con il termine “prensione”. Sicché qui si può constatare come Whitehead ponga in diretta connessione la vita, l'esistenza e l'esperienza. La natura fisica è un processo in cui vi è creazione continua di entità individuali che fruiscono di se stesse, cioè, vivono. La vita è auto-fruizione, e in questo senso è più originaria della materia.

Questo modo di concepire la relazione tra materia e vita rappresenta un ribaltamento consapevole della prospettiva materialistica consueta, comune sia al senso comune che alla scienza. Inoltre, per Whitehead vivere significa appropriarsi dei dati *presentati come rilevanti*, ossia significa discriminare, scegliere, eliminare. La natura vivente, dunque, propriamente non “è”, ma esperisce il proprio mondo, e così facendo esperisce se stessa. Questa nozione di auto-fruizione è pertanto cruciale. È noto che per Cartesio la coscienza caratterizza unicamente gli esseri umani. In tale ottica coscienza significa immediatamente auto-coscienza. L'approccio di Whitehead, dunque, a un tempo attribuisce l'identità dell'auto-fruizione alla vita in generale, e quindi non soltanto all'auto-coscienza, e sposta il fenomeno dell'esperienza sino al livello della materia vivente. Con ciò si abbandona immediatamente il dualismo cartesiano e la sua replica brentaniana, evitando al contempo di rinunciare alla nozione di esperienza. Va poi anche ricordato che Brentano attribuisce all'intenzionalità la proprietà di essere sempre auto-consapevole. Pertanto, se l'intenzionalità è definita in termini di esperienza, cioè di relazione a qualcosa e di discriminazione, scelta e auto-consapevolezza, allora l'intenzionalità è da Whitehead collocata direttamente nella natura.

In sé e per sé tale affermazione potrebbe far subito pensare al pampsichismo, a meno che non la si riconnetta alla critica whiteheadiana alla logica ontologica della linea Aristotele-Cartesio-Newton-Kant. È in tale connessione che la critica di Whitehead dimostra la propria importanza: la sua posizione non può essere descritta in termini di “materia più pensiero”. Una simile mera addizione lascerebbe immutati tutti i

presupposti che Whitehead in effetti critica e rifiuta. Egli dunque opera a un livello molto più radicale. Whitehead dimostra che la natura è vivente, e che la materia inerte in effetti è soltanto una modalità derivata. Inoltre vivere significa esperire sé nell'esperire il mondo. Il mondo e il sé sono allora due lati dello stesso processo. Appropriazione dei dati e auto-fruizione sono interconnessi. Entrambi, poi, sono modi del processo, perché sono temporalmente estesi e soggetti a diversi tipi di vicissitudini (la materia essendo pura ricettività, e cioè il modo più semplice del processo).

C'è di più. L'auto-fruizione significa creazione. La creatività è per Whitehead onnipresente e non deriva unicamente dall'attività cosciente. L'avanzamento creativo permea la totalità del reale. Che cosa significa allora dire, in questo contesto, che la vita è appropriazione di dati? È necessario intendere tale affermazione in una prospettiva temporale. Il tempo non è mero passaggio, ma innanzi tutto la differenza tra attualità e potenzialità. Nel mondo dell'empirismo materialistico propriamente non vi è tempo, perché ogni singolo stato del mondo è ciò che è senza alcuna *tensione* verso il futuro e alcuna *reminiscenza* del passato. L'eredità del passato nel presente, che è il suo futuro, viene perciò spiegata in termini di causalità efficiente, la quale poi con Hume diventa pura abitudine associativa che rende indimostrabile la relazione reale, o in Kant e nei neo-kantiani viene trasferita all'attività sintetica del pensiero. Nessun effetto può più essere reperito nella realtà. Whitehead avanza la tesi opposta, scrivendo che

«nel considerare la funzione della vita in un'occasione di esperienza, dobbiamo distinguere i dati realizzati che vengono presentati dal mondo antecedente, le potenzialità non realizzate pronte a fondersi in una nuova unità di esperienza, e la immediatezza dell'auto-fruizione che appartiene alla funzione creativa tra i dati e le potenzialità. Questa è la teoria del processo creativo in base al quale è proprio dell'essenza dell'universo il passare nel futuro. Non ha senso concepire la natura come un fatto statico, anche per un istante privo di durata. Non esiste natura senza transizione e non vi è transizione senza durata temporale». (MdP, p. 209)

Ma se la temporalità non è mero passaggio in termini di pura successione di istanti inestesi e irrelati, perché la scienza classica è costruita precisamente su tale nozione? La ragione risiede, secondo Whitehead, ancora una volta, in una concezione erronea dell'esperienza e in particolare della percezione sensibile.⁹ La percezione sensibile tende a separare e discriminare all'interno della totalità reale, in direzione di elementi distinti, che possano poi essere riconosciuti. Il riconoscimento è importante per la preservazione della vita, e spiega il ruolo della permanenza. Ma il problema sorge nel momento in cui questo modo particolare della cognizione viene generalizzato. Tale

⁹ *Ivi*, pp. 210-212.

generalizzazione fallace cancella il tempo, perché impedisce di riconoscere il fatto che vi è un trasferimento costante di esperienza attraverso i sentimenti corporei. La percezione sensoriale è – paradossalmente, dato il suo contesto umano – un tipo di esperienza di alto livello, in cui la coscienza e anche il linguaggio sono già implicati. Ma l’esperienza comincia a livelli molto più bassi (che Husserl chiamerebbe il pre-categoriale): ciò però si comprende solo se si ammette un diverso tipo di esperienza.

L’esperienza sensibile descritta da Hume appartiene a ciò che Whitehead chiama “immediatezza di presentazione”, sprovvista di qualsiasi riferimento al passato e al futuro. Ma vi è anche un’altra forma di esperienza, che appartiene a quelli che in Whitehead sono gli strati più bassi di prensione, ma che è presente comunque lungo tutto l’arco di tipi di entità, sino alle forme umane di mentalità. Il corpo testimonia dei propri legami con il mondo attraverso le sensazioni, che sono sempre forme di valutazione. Le forme non si percepiscono semplicemente: le si vive e le si sente, e le si trova buone o cattive, piacevoli o spiacevoli, attrattive o repulsive. Usualmente la filosofia non prende in considerazione queste forme di esperienza, che tuttavia sono comunque forme effettive. Grande merito di Whitehead è di aver introdotto tale considerazione all’interno della stessa epistemologia della natura. Sicché egli può mostrare che la totalità del reale è un processo di reciproca esperienza (nel senso transitivo di questo termine), nel modo dell’efficacia causale. Il termine “efficacia” è particolarmente ben scelto, perché significa che non possiamo evitare di essere “affetti” dalla realtà, sia che lo riconosciamo oppure no.

Intenzioni e scopi fanno qui la loro comparsa. L’unità di ogni evento di raggiungimento dell’auto-fruizione (che nel lessico della metafisica di Whitehead corrisponde all’unità di ogni entità attuale) non corrisponde alla fredda e distaccata unità del pensiero, come nel *cogito* cartesiano, ma in una unità vividamente descritta di

«emozioni, godimenti, speranze, timori, rimpianti, valutazioni di alternative, decisioni – tutte reazioni soggettive all’ambiente attivo nella mia natura. La mia unità – che è l’“io sono” di Descartes – è il processo con cui formo questo materiale confuso in un modello coerente di *feelings*. La fruizione individuale è ciò che io sono nel mio ruolo di attività naturale, in quanto formo le attività dell’ambiente in una nuova creazione che sono io stesso in questo momento; eppure, in quanto mio stesso essere, è la continuazione del mondo precedente. Se evidenziamo il ruolo dell’ambiente, questo processo è la causalità. Se evidenziamo il ruolo del mio schema immediato di auto-fruizione attiva, questo processo è l’auto-creazione. Se evidenziamo il ruolo dell’anticipazione concettuale del futuro la cui esistenza è una necessità nella natura del presente, questo processo è lo scopo teleologico verso qualche ideale nel futuro. Tale scopo, comunque, non è realmente al di là del processo nel presente: in tal modo esso condiziona effettivamente l’auto-creazione del nuovo essere» (MdP, p. 227).

I tre modi del processo stanno dunque sullo stesso livello e non si susseguono l'un l'altro, come nella rappresentazione comune del tempo che si ritrova ancora in Kant.

L'esperienza della natura, nel doppio senso del genitivo, costituisce così l'ultima parola di Whitehead. Come egli dice, «noi siamo nel mondo e il mondo è in noi» (MdP, p. 226). Che non significa mera indifferenziazione o caos, ma mutua immanenza tra soggetto e mondo e tra soggetti: una concezione radicalmente naturalizzata dell'esperienza che rappresenta allo stesso tempo una concezione radicale della natura in termini di vita esperiente (che in tedesco si direbbe *erleben*, termine che però non esprime compiutamente ciò che qui Whitehead sostiene; un concetto simile tuttavia si può trovare in Husserl quando parla di *Weltehrfahrende leben* nelle opere più tarde, come le *Meditazioni cartesiane* o la *Crisi*). La prospettiva di Whitehead offre così un'importante alternativa all'obsoleto materialismo con cui, ancora oggi, psicologi, neuroscienziati e filosofi della mente trattano il problema dei rapporti tra cervello e pensiero.

Nota bibliografica

Massimiliano CAPPuccio (a cura di), *Neurofenomenologia*, Bruno Mondadori, Milano 2006.

Edmund HUSSERL, *Coscienza e alterità*, Mimesis, Milano 2007.

Humberto MATURANA, Francisco VARELA, *Autopoiesi e cognizione*, Marsilio, Venezia 1985.

Humberto MATURANA, Francisco VARELA, *Macchine ed esseri viventi*, Astrolabio, Roma 1992.

Maurice MERLEAU-PONTY, *Modi del tempo*, Mimesis, Milano 2001.

Jean PETITOT *et al.* (eds.), *Naturalizing Phenomenology*, Stanford University Press, Stanford 2000.

Luca VANZAGO, *Merleau-Ponty*, Carocci, Roma 2012.

Alfred North WHITEHEAD, *A Treatise on Universal Algebra, with Applications*, Cambridge University Press, Cambridge 1898.

Alfred North WHITEHEAD, *On Mathematical Concepts of the Material World*, in "A Philosophical Transactions of the Royal Society of London. Series A, Containing

Papers of a Math. or Phys. Character (1896-1934)”, 1906-01-01, Vol. 205, pp. 465-525.

Alfred North WHITEHEAD, *Modi del pensiero*, Il Saggiatore, Milano 1972.

ONTOLOGIA DEL CONCRETO COME FILOSOFIA DEL VALORE

Alessia GIACONE

(Università di Pavia)

Abstract: In this paper, I shall analyse Whitehead's ontological approach to the concrete. My idea is that the concrete can be conveniently reinterpreted in terms of value. In fact, Whitehead takes advantage of what he calls "the romantic reaction" since he appropriates some of Wordsworth's positions; his contention is rearranging the brute scientism, which deprives nature of every shape of value. To achieve my goals, I will firstly examine the dialectic fact/value as it emerges in Whitehead's last conference, titled *Immortality*; secondly, I will take a step back, considering the development of the notion of value in Whitehead's thought, especially in *Science and the Modern World*, *Religion in the Making*, and the Harvard courses. I aim to show that each actual occasion expresses both inner value and a form of world-loyalty as well as the structure of actuality is solid and already valuable in itself. Thus, it seems reasonable to interpret Whitehead's ontology of the concrete as a philosophy of value, and this kind of theory of value as an ethics metaphysically based.

Keywords: Value, Concrete, Actuality, Solidarity, Metaphysics.

1. Introduzione

In questo contributo, proverò a riconsiderare l'indagine condotta da Whitehead sulla natura del concreto alla luce di un altro concetto per lui fondamentale: quello di valore.

Il concreto – il "fatto ostinato", come Whitehead lo chiama – è imprescindibile punto di partenza di ogni esperienza, posizione che Whitehead radicalizza fino ad affermare che, di fatto, noi siamo l'esperienza che facciamo; questa convinzione fa di lui *in un certo senso* un empirista. Occorre però essere cauti con simili generalizzazioni, e non sembra sufficiente neppure arricchire l'etichetta con una specifica ulteriore – si pensi all'empirismo "tollerante" che gli attribuisce Wahl,¹ o all'empirismo "speculativo" della più recente proposta di Didier Debaise.² Se da un lato, infatti, il concreto è qualcosa

¹ Jean WAHL, *Vers le concret : Études d'histoire de la philosophie contemporaine (William James, Whitehead, Gabriel Marcel)*, Vrin, Paris 2004, tr. it. Giulio Piatti, *Verso il concreto. Studi di filosofia contemporanea. William James, Whitehead, Gabriel Marcel*, Mimesis, Milano 2020; il riferimento è a p. 154 della traduzione italiana.

² Didier DEBAISE, *Speculative Empiricism. Revisiting Whitehead*, Edinburgh University Press, Edinburgh 2017.

come la *condizione di possibilità* di ogni esperienza, dall'altro, secondo Whitehead, occorre parimenti tener conto del suo *significato* e della sua *irripetibilità*.

Per guadagnare l'obiettivo prefissato seguirò una traccia specifica, ovvero la dialettica fatto/valore come emerge nitidamente – più che altrove – in occasione di una conferenza tenuta nel '41 e dedicata al tema dell'immortalità.³ Si tratterà poi di muovere un passo indietro e di vedere in che modo la tematica del valore si sviluppi nel corso della speculazione whiteheadiana; e quale impatto si trovi ad avere sulla sua filosofia.

A partire da questo nucleo tematico, mostrerò come la domanda sul concreto possa essere proficuamente perfezionata e scorporata in due domande ulteriori: possiamo comprendere il concreto a partire dal valore? E se il valore fosse quel *fil rouge* capace di rendere coerente l'edificazione di una vera e propria *ontologia del concreto*?

2. Immortalità e mortalità

La scelta di dare avvio a un'indagine sul concreto a partire da una conferenza consacrata al tema dell'immortalità può apparire senz'altro bizzarra, e per questo va confortata da alcune precisazioni metodologiche preliminari.

Anzitutto, questa conferenza costituisce l'ultimo intervento pubblico di Whitehead. Le riflessioni ivi contenute sono svolte a più di dieci anni di distanza dalla pubblicazione di *Process and Reality*, che pure costituisce la forma compiuta del suo sistema, la sua cosmologia; sembra dunque coerente ipotizzare che vi si possa rintracciare una sorta di bilancio finale del pensatore sulla propria opera. Secondariamente, l'immortalità ci rimanda immediatamente a concetti come l'universalità e l'astrazione, rispetto ai quali sarà possibile tratteggiare per opposizione il concreto che stiamo cercando. Infine, ma non in ultimo, è qui che, più esplicitamente e nettamente che altrove, Whitehead opera una distinzione tra fatto e valore, addirittura rimandandoli a due sfere – o due “mondi” – diversi, che però vivono in virtù di una reciproca compenetrazione.

In un rilievo introduttivo, Whitehead afferma che il discorso sull'immortalità presuppone la tesi della rilevanza essenziale di ogni entità attuale per l'universo. La rilevanza essenziale allude da un lato al significato dell'entità attuale rispetto al suo

³ Whitehead tiene la conferenza intitolata *Immortality* il 22 aprile 1941 alla Harvard Divinity School come Ingersoll Lecture. Il testo si trova nel libro curato da P.A. SCHILPP, *The Philosophy of A.N. Whitehead*, Evanston and Chicago 1941 e in A.N. WHITEHEAD, *Science and Philosophy*, Paterson, NJ 1964. Le mie indicazioni si riferiranno al primo volume citato e alla traduzione italiana di Ida Bona contenuta in A.N. WHITEHEAD, *Scienza e filosofia*, Il Saggiatore, Milano 1966. Per brevità, utilizzerò la sigla *SP*, seguita dal numero di pagina del volume di Schilpp e dal numero di pagina della traduzione italiana.

sfondo ineludibile – l’universo che completa come l’insostituibile tassello di un prezioso mosaico – e, dall’altro, a quello che durante le lezioni harvardiane si è andato definendo come il primo principio metafisico: la solidarietà.⁴ Torneremo successivamente su questa nozione cruciale, perché un’indagine sul concreto in Whitehead non può prescindere dallo statuto ontologico che pertiene, a suo avviso, alle relazioni.

Segue una constatazione lapidaria: «[e]siste il finito – se ciò non fosse vero, l’infinito non avrebbe significato».⁵ Nessuna prospettiva finita permette a una qualsiasi entità attuale di eludere la sua relazione essenziale con la totalità. Questo significa che l’esistenza stessa del finito, contestualizzata nello sfondo ineludibile di cui è parte e modo,⁶ contiene un rimando all’infinito. Ma un simile rimando, sembra chiedersi Whitehead, è sufficiente a giustificare l’ipotesi dell’immortalità umana?

Immortalità e mortalità sono già “due mondi” che, necessari l’uno all’altro nonché contenuti in ogni esperienza che facciamo, soltanto fusi insieme costituiscono l’universo concreto: ciascuno dei due, preso a sé, non è altro che una chimera o un’astrazione. È chiaro che ad essere qui in gioco è la dialettica di permanenza e flusso già affrontata in *Process and Reality*,⁷ ma in una chiave rimeditata e del tutto originale.

Il mondo delle cose mortali è il mondo della generazione, ovvero il mondo dell’attività, il cui slancio creativo si esplicita in un presente perennemente *in fieri*: il focus è infatti posto sulla «creatività-ora»⁸ – viene cioè omesso il riferimento alla

⁴ Alfred North WHITEHEAD, *The Harvard Lectures of Alfred North Whitehead, 1925-1927. General Metaphysics Problem of Science*, eds. Brian G. Henning, Joseph Patek, George R. Lucas, Edinburgh University Press, Edinburgh 2021; p. 215. Da adesso in poi con la sigla *HL*.

⁵ *SP*: 682/87.

⁶ Utilizzo questo termine in riferimento alla filosofia di Spinoza, che per Whitehead rimane un momento di confronto fondamentale; cfr. Alfred North WHITEHEAD, *Science and the Modern World*, Pelican Mentor Books, New York 1925, tr. it. Antonio Banfi, *La scienza e il mondo moderno*, Bollati Boringhieri, Torino 2015 (di qui in avanti, utilizzerò la sigla *SMW*). Qui Whitehead specifica che, benché la teoria dell’organismo abbia delle assonanze con l’idea delle prospettive di Leibniz, «[s]otto certi aspetti l’analogia è maggiore con i ‘modi’ di Spinoza; e perciò uso i termini modo e modale. Nell’ambito dell’analogia con Spinoza, la sua sostanza unica è per me l’attività unica sottostante la realizzazione che si individualizza in una pluralità interconcatenata di modi» (71/85). Cfr. anche Alfred North WHITEHEAD, *Process and Reality. An Essay in Cosmology*, Macmillan and Cambridge University Press, New York-Cambridge 1929; tr. it. Maria Regina Brioschi, *Processo e realtà. Saggio di cosmologia*, Bompiani, Milano 2019 (a seguire, con la sigla *PR*): «i ‘modi’ di Spinoza ora diventano le pure attualità» (7/149), ma mentre Spinoza «fonda la sua filosofia sulla sostanza monistica, di cui le occasioni attuali sono modi inferiori» (81/401), «[l]a filosofia dell’organismo inverte questo punto di vista» (*ibidem*).

⁷ *PR*, soprattutto 238/947 e 338/1277-1279; si veda anche *SMW*: 158/175: «Il fondamento della posizione filosofica che io sostengo è che la comprensione di ciò che è reale (*actuality*) esige una connessione con ciò che è ideale (*ideality*). Le due sfere sono intrinsecamente inerenti alla situazione metafisica totale».

⁸ *SP*: 684/89.

transizione – laddove «l’assenza di Valore distrugge ogni possibilità della ragione».⁹ Dall’altro lato, il mondo ulteriore – l’altro aspetto dell’universo – è quello che fa leva sulla permanenza, ovvero il mondo del valore, che è connaturatamente immortale e dunque esplicitamente privo del riferimento al tempo.

Ora, un fatto mortale, ci dice Whitehead, può essere valutato solo in quanto partecipa dell’immortalità di un valore. Per converso, il valore non ha bisogno del fatto per essere compreso, ma al contempo slegato da esso è un’astrazione, ovvero non ha alcun significato; e questo perché la sua essenza è il carattere potenziale di un’attitudine, pura possibilità di realizzazione nel mondo del fatto e nient’altro. Insomma, «[i]l Valore si riferisce al fatto e il Fatto si riferisce al Valore»,¹⁰ ma ciò che vediamo è sempre il valore di un fatto; sebbene sia lecito scorgere in controluce, nel concetto whiteheadiano di valore, l’idea platonica del bene,¹¹ nel costante, biunivoco riferimento di valore e fatto Whitehead sembra decisamente più aristotelico che platonico.¹²

La reciprocità della relazione di fatto e valore è il modo stesso in cui si costituisce la realtà: le forme realizzano valori portando le cose all’esistenza,¹³ mentre le occasioni attuali – ovvero, le cose o i fatti – incorporano alle proprie ragioni d’essere, ovvero ai propri valori, un’identità sempre peculiare che è frutto di una libera scelta. A questo proposito, va ricordato che le occasioni attuali sono sempre creature di quel fatto generale dell’universo che è la creatività, letta da Whitehead come l’universale degli universali¹⁴ mediante il quale i molti diventano la singola occasione attuale. Nulla verrebbe all’essere se questo slancio creativo non sospingesse una data occasione a un dato momento; allo stesso tempo, però, nulla verrebbe all’essere “proprio come è” se non decidesse di sua sponte quel “come”, valutando e scegliendo tra possibilità repute

⁹ *Ibidem.*

¹⁰ *Ibidem.*

¹¹ A questo proposito, cfr. John LESLIE, Robert Laurence KUHN (eds.), *The Mystery of Existence: Why is There Anything at All?*, Wiley-Blackwell, Malden 2013. Leslie ha chiamato “axiarchismo” la propria posizione metafisica secondo la quale l’universo è “largamente o interamente governato dal Valore” (*ivi*, p. 6).

¹² Whitehead, infatti, non manca di rilevare che l’affermazione del reciproco riferimento di fatto e valore «contraddice direttamente Platone e la tradizione teologica che ne deriva» (*SP*: 684/89). Sulla rielaborazione whiteheadiana di Aristotele, mi permetto di rimandare a Alessia GIACONE, *Solidarietà e teofania. La metafisica di Whitehead come trasformazione della cosmologia aristotelica*, “Giornale di Metafisica”, 2/2022, forthcoming.

¹³ Sull’intricato rapporto tra forme, valore e occasioni attuali, cfr. *SMW*: 165-166/182: «la connessione eterna è la forma, τὸ εἶδος; l’occasione reale emergente è il supergetto [...] di valore formato; il valore, astratto da qualunque supergetto particolare, è la materia astratta, τὸ ὄλη, comune a tutte le occasioni reali» (traduzione leggermente modificata).

¹⁴ *PR*: 21/197.

auspicabili e dunque degne di realizzazione. Già in *Process and Reality*, del resto, Whitehead chiariva che ogni fatto è qualcosa di più delle forme che entrano in esso:¹⁵ è una *creatura*, ovvero si rapporta a una certa creatività che agisce al di sotto delle forme.

Se, generalizzando, è possibile affermare che i fatti «sono realizzazioni della loro parte di valore»,¹⁶ va al contempo rimarcato che il rapporto tra fatti e valori non è unicamente ontologico, ma anche assiologico: noi giudichiamo i fatti a partire dai valori; il mondo del fatto, o dell'attività, «riceve dalle Valutazioni piacere o ripugnanza, accettazione o rifiuto, la prospettiva del passato e il fine per il futuro».¹⁷ Il nostro giudizio estetico o morale, insomma, attraverso gradazioni che ruotano attorno al “meglio” e al “peggio”, è processo di unificazione, e la valutazione è interconnessione tra i due mondi. L'attività della valutazione concettuale, che si esprime in forma di giudizi, è dunque secondo Whitehead una forza persuasiva o dissuasiva nell'ordine e nell'evoluzione dell'universo.

Ontologicamente, la dialettica fatto/valore ci dice qualcosa anche dell'identità personale, avvicinandoci al problema posto all'inizio dell'immortalità umana: la sopravvivenza dell'identità personale nell'immediatezza di un'occasione attuale, infatti, «è un carattere straordinario del Mondo del Fatto, in quanto ne nega in parte il carattere transitorio introducendo la stabilità mediante l'influenza del valore».¹⁸

La conseguenza è che, se di immortalità umana possiamo parlare, essa è da rintracciarsi nel suo obbligato riferimento al valore, comune peraltro alla totalità delle occasioni dell'universo. L'interconnessione – la solidarietà – delle occasioni attuali affonda precipuamente nel concetto di valore: «[i]l Mondo del Valore mostra l'unificazione essenziale dell'Universo. Così, mentre mostra il lato immortale delle molteplici persone, implica anche l'unificazione delle personalità. Questo è il concetto di Dio».¹⁹

¹⁵ *Ivi*, 20/195: «Ogni fatto è più delle sue forme, e ogni forma ‘partecipa’ completamente al mondo dei fatti. La definitezza del fatto è dovuta alle sue forme, ma il fatto individuale è una creatura, e la creatività è l'ultimo al di qua di tutte le forme, inspiegabile mediante le forme e condizionato dalle sue creature».

¹⁶ *SP*: 687/92.

¹⁷ *Ivi*, 685/90.

¹⁸ *Ivi*, 689/94.

¹⁹ *Ivi*, 694/99. Il discorso su Dio e sulla natura del divino costituisce il completamento necessario della cosmologia whiteheadiana, e non a caso chiude *Process and Reality* in quella che Whitehead chiama, significativamente, “Interpretazione finale”. All'indagine metafisica il filosofo non disgiunge mai l'aspetto del *bisogno umano* di Dio; si tratta di due frangenti dello stesso problema, ed è peraltro significativo che a partire dal 1925 non c'è un solo testo in cui questi temi siano assenti. Risulta parimenti chiaro, del resto, come l'idea di Dio nel suo rapporto mutuo col mondo costituisca un sostrato teorico importante alla teoria del valore che qui si sta cercando di tratteggiare, per quanto

3. Materialismo e valore

Per quanto la conferenza sull'immortalità fornisca delle precisazioni preziose sulla maniera in cui Whitehead intende il valore (e con esso la sua controparte: il fatto), l'idea di un valore onnipervasivo probabilmente agiva – e in maniera neanche troppo surrettizia – sullo sviluppo del pensiero del nostro filosofo molto prima del '41. Potrà dunque essere utile muovere un passo indietro e gettare uno sguardo alla gestazione di questo concetto.

In *Science and the Modern World*, Whitehead interpreta il diciassettesimo secolo come il secolo delle astrazioni, meritevole di aver costruito «un sistema di pensiero scientifico strutturato da matematici, ad uso dei matematici».²⁰ Con il diciassettesimo secolo, per utilizzare un linguaggio che sarà caro all'idealismo tedesco, la scissione è posta: le astrazioni scientifiche in un senso legittimano la materia con la sua collocazione semplice, in un altro la mente che la percepisce. A partire da qui, nella lettura whiteheadiana, la filosofia moderna oscilla tra due posizioni estreme: il dualismo di chi riconosce eguale dignità ad entrambe le categorie, e il monismo di due specie differenti, «che pongono, l'una, la materia dentro lo spirito e, l'altra, lo spirito dentro la materia»;²¹ è presto detto dunque il suo destino di rovina, dacché tutte le posizioni considerate sono assolutamente inadeguate ad interpretare la complessità del reale, ricadendo *a fortiori* nella fallacia della concretezza mal posta.

Sussiste allora un legame stretto e per nulla paradossale, secondo la posizione del filosofo, tra astrazione e materialismo: materialismo è, infatti, rispondere alla domanda relativa alla costituzione della natura – in auge sin dall'espressione aurorale, ionica della filosofia – in termini di sostanza, materia o essenza, «la cui proprietà è la collocazione semplice nello spazio e nel tempo, o, se si adotta l'idea più moderna, nello spazio-tempo. Ciò che io intendo per 'materia' o 'sostanza' è qualunque cosa abbia questa proprietà di collocazione semplice (*simple location*)».²²

In che modo Whitehead crede di uscire da questa *impasse*? Chiarire i termini del problema e approntare l'ipotesi di una risposta ci conduce a una definizione fondamentale della speculazione whiteheadiana: la funzione della filosofia consiste nello smascherare e criticare astrazioni.²³ Se, dunque, la filosofia deve disciplinare le astrazioni, agendo come argine sulla pretesa che esse possano sostituirsi al concreto, ciò

l'impostazione scelta per il presente contributo sia di natura più generale e lasci, dunque, la questione teologica sullo sfondo.

²⁰ *SMW*: 56/71.

²¹ *Ibidem*.

²² *Ivi*, 50/65.

²³ *Ivi*, 59/74; 177/104.

di cui abbiamo bisogno è un'analisi concreta dell'esperienza che, però, *non trascuri il suo valore*. E in effetti il modo in cui Whitehead fa filosofia è ben lungi dal somigliare a una forma di scientismo nudo e crudo – dato tanto più interessante se si considera la sua formazione di scienziato –, ovvero dal meccanicismo e dal materialismo nel senso appena tratteggiato. Per questa ragione, Whitehead non può fare a meno di passare dagli aspetti più genuini dell'esperienza, integrandovi il senso comune e la testimonianza poetica.

Non è un caso che uno dei capitoli più significativi di *Science and the Modern World* sia dedicato alla reazione romantica. Laddove il diciottesimo secolo ha approcciato la natura con la freddezza di un chirurgo, servendosi delle cosiddette scienze esatte e delle astrazioni che già il secolo precedente aveva propugnato, i romantici riportano il focus sulla pienezza del concreto, sul rapporto tra uomo e natura; più semplicemente, sull'esperienza della natura. Questo puro riferimento alla natura ha un significato preciso, tanto nella poetica del romanticismo quanto nella cruciale ripresa che ne fa Whitehead. Egli si appropria, dopotutto, dell'accusa mossa da Wordsworth alla scienza, colpevole di lasciarsi assorbire completamente dalle astrazioni, e porge lo sguardo alla misteriosa, incombente presenza «delle cose circostanti, che si impone su qualsiasi elemento isolato noi consideriamo nella sua totalità fine a sé stessa».²⁴ Nessuna cosa è singola e isolata, ed è un grande merito dei poeti romantici l'aver colto e cantato la natura *in solido*, ovvero «tutto l'insieme della natura».²⁵

Ad omaggio della sua precedente formazione, però, Whitehead non condivide con Wordsworth un'antipatia di principio verso la scienza, né la convinzione secondo la quale i fatti importanti della natura sfuggirebbero al metodo scientifico. Il sincretismo whiteheadiano di scienza e poesia, che si conclude con l'affermazione del valore del concreto, rende, a mio avviso, la posizione del filosofo ancora più interessante:

Ricordando la traduzione poetica della nostra esperienza concreta, noi vediamo subito che l'elemento del valore, dell'essere di valore, dell'aver un valore, di essere in sé stesso uno scopo, di essere qualcosa che esiste per il suo proprio esistere, non dev'essere tralasciato in qualsiasi spiegazione di un evento, in quanto è l'espressione più concreta di qualcosa di reale. Io uso la parola "valore" per indicare l'intrinseca realtà di un evento. Il valore è un elemento che permea tutta la visione poetica della natura. Questo valore, che riconosciamo così prontamente nel contesto della vita umana, non abbiamo che da trasferirlo al tessuto, alla struttura della realizzazione in sé. Il segreto dell'adorazione della

²⁴ *Ivi*, 85/100.

²⁵ *Ibidem*.

natura di Wordsworth è tutto qui. La realizzazione è quindi in sé stessa conseguimento di valore.²⁶

La reazione sentimentale del romanticismo innalza a adorazione l'oggetto della propria nostalgia in virtù di un legame che è già da sempre: la natura non è l'altro dell'uomo, e questa constatazione, come sottolinea Wahl, consente di ridare spessore alla nostra visione del mondo.²⁷ Al contempo, prosegue Whitehead, non esiste alcunché che sia soltanto valore. Come abbiamo visto nel paragrafo precedente, l'entità finita è un dato modo della realizzazione, una concretezza individuale. Il *principium individuationis* è un principio di limitazione, dalla creatività alla creatura, dalla concrenza al concreto, perché «[l']emergere di un valore reale dipende da una limitazione che esclude altri punti di vista che lo annullano».²⁸ Senza il passaggio dalla finitezza e dal transeunte – ovvero senza passaggio dal mondo del “fatto” –, il valore non verrebbe mai alla luce.

4. L'eccezione del concreto tra fatto e rivelazione

4.1. Declinazioni del concreto

La filosofia tratteggiata in *Science and the Modern World* è dunque, per definizione del suo stesso autore, una filosofia della scienza che sostituisce al concetto di materia quello di organismo. L'organismo è sempre realizzazione di una forma determinata di valore: esso è un valore a sé stante, ma «per sua stessa natura ha altresì bisogno dell'intero universo per essere sé stesso».²⁹ Tutte le cose del mondo sono organismi che si relazionano ad altri organismi; come verrà specificato alcuni anni dopo in *Process and Reality*, le occasioni attuali sono descrivibili soltanto in termini di processi organici, che ripetono nel microcosmo ciò che l'universo è nel macrocosmo.³⁰ Questo significa che ogni punto di vista spazio-temporale rispecchia la totalità del mondo: l'organicismo dismette, infatti, l'idea che la collocazione semplice sia il modo primario in cui le cose si manifestano e sono implicate nello spazio-tempo: in un certo senso, ci dice Whitehead, tutto è ovunque in ogni momento.³¹ La solitudine e l'indipendenza non

²⁶ *Ivi*, 95/111.

²⁷ Jean WAHL, *Verso il concreto*, p. 152; cfr. anche *PR*: 68/357.

²⁸ *SMW*: 193/211.

²⁹ *Ibidem*.

³⁰ *PR*: 215/873.

³¹ *SMW*: 93/109; la rettifica è l'affermazione del principio ontologico in *Process and Reality*, quel principio secondo cui «ogni cosa è positivamente in qualche luogo nell'attualità, e in ogni luogo in potenza» (*PR*: 40/259).

sono caratteri propri dell'universo whiteheadiano, perché l'attualità è descritta nei termini di un'unione completa in cui *tutto è in tutto*.³² c'è qui il recupero esplicito della teoria delle prospettive come formulata da Leibniz e Alexander, ma anche di un'idea già anassagorea, che probabilmente Whitehead ben conosceva tramite Platone.

In tale sintesi, l'unità ultima di ciò che accade in natura, non passibile di ulteriore scomposizione – l'organismo primario –, è l'evento. Caratteristica dell'evento è l'essere in relazione con tutti gli altri eventi, in una comunanza tutt'altro che meramente logica. Il reale ha dunque, potremmo dire, una struttura evenemenziale, perché non è da pensarsi alla stregua di un contenitore solo accidentalmente costellato da eventi: esso è precisamente questo accadere nella forma articolata di un unico, inarrestabile processo; processo che si sviluppa, e vive, a partire da essi. Più genericamente, non è scorretto affermare che il reale – il mondo – accade attraverso l'accadere dei suoi eventi. Si tratta, peraltro, di un accadere niente affatto prevedibile: ogni evento è un'occasione irripetibile, una declinazione unica al mondo del mondo. Tale constatazione legittima la scelta whiteheadiana di utilizzare sinonimicamente in luogo di "evento" anche "occasione attuale" o "entità attuale", nella precisazione che l'allusione all'attualità, come si legge in *Process and Reality*, «non significa altro che questa entrata ultima nel concreto, astruendo dalla quale c'è il mero nulla».³³

L'evento, dunque, non è scorporabile dal mondo, tanto quanto il mondo non è scorporabile dagli eventi attraverso i quali esso accade; eventi che gli danno forma, dacché continuamente fanno e disfano il tessuto del suo processo. Ogni elemento dell'universo ha insomma, per Whitehead, un riferimento sistematico all'universo con cui è solidale;³⁴ visione che, corroborata dal superamento della locazione semplice, ha molto in comune con la teoria bradleyana della realtà come soggetto finale di ogni

³² Cfr. anche *PR*: 50/295: «Il principio della relatività universale è direttamente in contrasto con il detto di Aristotele: 'Una sostanza non è presente in un soggetto'. Invece, secondo questo principio un'entità attuale è presente in altre entità attuali [...] La filosofia dell'organismo è principalmente dedita allo scopo di rendere chiara la nozione di 'essere presente in un'altra entità'».

³³ *PR*: 211/859. E del resto abbiamo visto nel paragrafo precedente come la realizzazione – che è questo venire all'essere, entrare nel concreto – «è in sé stessa conseguimento di valore» (cfr. *SMW*: 95/111).

³⁴ Nelle lezioni di Harvard, l'universo viene concepito nei termini di *general background*: «la solidarietà dell'universo richiede che ogni proposizione includa una qualche forma di riferimento allo sfondo generale costituito da ogni altro elemento dell'universo» (*HL*: 202); pressoché identica è la formulazione di *Process and Reality*: «nessuna entità può essere concepita in astrazione completa dal sistema dell'universo, e [...] il compito della filosofia è quello di esibire questa verità. Questo carattere è la sua coerenza» (*PR*: 3/137, trad. leggermente modificata).

proposizione.³⁵ In questa rete di rimandi è tratteggiata l'ipotesi di un ordine cosmico capace di risuonare in ogni cosa, perché ogni cosa non è che un'espressione di un simile ordine e del valore onnipervasivo che gli è proprio.

Le argomentazioni contenute in *Religion in the Making* costituiscono uno sviluppo ulteriore di questa problematica. Qui il focus è posto primariamente sulla maniera in cui ci relazioniamo immediatamente al mondo, vale a dire alla nostra capacità di fare esperienza. L'ontologia del concreto che Whitehead edifica non può sacrificare l'immediatezza della nostra relazione con il mondo: tale contatto immediato è infatti il punto di partenza di ogni successiva generalizzazione metafisica. La concretezza dell'esperienza ha allora un significato duplice: essa è al tempo stesso fatto immediato e rivelazione trascendente dell'universo di valore. La filosofia non può sacrificare né l'uno né l'altro di questi aspetti nel tentativo di razionalizzare sistematicamente l'esistenza e le sue condizioni.

Benché Whitehead consideri la religione alla stregua di un fatto intimo e privato, da coltivare insomma in solitudine, *Religion in the Making* contribuisce a gettare luce sull'interpretazione whiteheadiana della realtà come struttura di connessioni – la nozione sempre *in fieri* di solidarietà – che qui si delinea in termini di valore.

La religione razionale è infatti «fondata sul concorso di tre concetti, alleati in un momento di autocoscienza»;³⁶ «concetti le cui separate relazionalità con il fatto, e le cui mutue relazioni [...] occorre che siano sistemate insieme da una qualche intuizione diretta del carattere ultimo dell'universo».³⁷ Mentre il primo è il valore di un individuo per se stesso, il secondo porta sulla reciprocità valoriale che le individualità del mondo hanno le une per le altre, e che si radica nella natura intrinsecamente relazionale di tutti gli individui. Il terzo concetto è allora direttamente conseguente: esso esprime «il valore del mondo obiettivo, che è una comunità derivata dalle interrelazioni dei suoi individui componenti, ed è anche necessaria per l'esistenza di ciascuno di essi».³⁸ Questa idea passa attraverso la critica whiteheadiana della nozione di sostanza individua: l'idea, mutuata da Cartesio ma già presente in Aristotele, secondo la quale

³⁵ La logica di Bradley si appoggia sulla sua concezione ontologica del reale come tutto abbracciante, capace di riunire i contrari. Per Bradley non c'è un opposto dell'apparenza, un uno che sta di contro al molteplice, o ancora l'assoluto che trascende il relativo. Il reale è al contempo l'uno e l'altro: la verità dell'apparenza, l'unità del molteplice, la relatività dell'assoluto tanto quanto l'assolutezza del relativo; più in generale, l'assoluto integrarsi delle relazioni.

³⁶ Alfred North WHITEHEAD, *Religion in the Making*, Cambridge University Press, Cambridge 2011, tr. it. F. Cafaro, *Il divenire della religione*, Paravia, Torino 1963; p. 48/p. 40. Da ora in avanti con la sigla *RM*.

³⁷ *Ibidem*, traduzione leggermente modificata.

³⁸ *Ibidem*.

la sostanza è ciò che non richiede altro che se stessa per esistere. Whitehead sottolinea con enfasi che non può esserci alcuna entità capace di soddisfare simili criteri, e questo non certo in virtù di una presunta natura ontologicamente deficitaria. Ogni entità – ogni occasione attuale – è sociale in virtù della sua stessa essenza; questo significa che ha bisogno della società che la comprende (l’universo intero) per poter esistere. Qual è dunque, sul piano dei valori, lo scopo della vita? Lo spirito non può trovare alcun valore veramente pregnante, e dunque idoneo a dare ad essa un senso, «fino a quando non abbia amalgamato la sua pretesa individuale con il diritto dell’universo obiettivo».³⁹

Allora non soltanto la religione – come Whitehead conclude – è fedeltà al mondo (*world-loyalty*), bensì l’appartenenza stessa delle occasioni attuali all’universo attraverso il denominatore comune del valore grida a gran voce questa fedeltà.

4.2. Valore e solidarietà

Il percorso condotto in *Religion in the Making* mostra come la coscienza religiosa inizi assiologicamente, partendo dal valore della persona e, di lì, guadagnando il valore del mondo – di cui la società, proprio come la persona, è parte oggettiva. Generalizzando, si tratta del procedimento induttivo proprio di qualunque atto di esperienza: in altre parole, ogni atto di esperienza consta dell’estrapolare dal concreto immediatamente dato – dal fatto – il valore che gli è proprio.

Abbiamo cercato di ricostruire, nei paragrafi precedenti, come ci sia, per Whitehead, una mutua rispondenza tra le occasioni attuali e l’universo che le comprende, da cui, seguendo il lessico whiteheadiano, esse “emergono”. A questa considerazione se ne intreccia un’altra: il valore è strettamente connesso alla relazionalità delle cose del mondo.

Il punto di partenza assiologico offre una buona pista per comprendere perché il termine tecnico che Whitehead sceglie per significare l’intima parentela tra il tutto e le sue parti, e tra le parti del tutto tra loro, sia preso a prestito dall’ambito pratico: il filosofo le dà il nome di solidarietà.

La solidarietà è lo sfondo ultimo e, al contempo, il primo principio della metafisica whiteheadiana, come Whitehead ammette durante i corsi tenuti a Harvard pochi anni prima di dare alle stampe *Process and Reality*; e non sembra un caso che il 26 ottobre

³⁹ *RM*: 49/41. Whitehead vuole dirci, insomma, che non è possibile trovare uno scopo veramente degno se non si armonizza la vita individuale con la finalità universale del mondo; a fondamento dell’esperienza religiosa (sempre di pertinenza del singolo) c’è l’intuizione di un principio universale, che agisce alla maniera di un setaccio per discernere il bene dal male. Cfr. anche William JAMES, *The Variety of Religious Experience. A Study in Human Nature*, Oxford University Press, Oxford 2013, tr. it. P. Paoletti, *Le varie forme dell’esperienza religiosa. Uno studio sulla natura umana*, Morcelliana, Brescia 2022.

1926 – pochi mesi dopo la pubblicazione di *Religion in the Making*, apparso a febbraio – Whitehead menziona *esplicitamente* per la prima volta, durante una lezione, la parola “solidarietà”.⁴⁰ Pochi giorni dopo, il 4 novembre, sottolineerà inoltre ai suoi studenti come la sua filosofia s’impervi su «sei principi metafisici»,⁴¹ il primo dei quali è proprio la solidarietà; esso afferma che «ogni entità attuale ha bisogno delle altre entità attuali per esistere». ⁴² Non esistono attualità capaci di sottrarsi a questo destino solidale dell’universo, neppure Dio stesso: come verrà poi specificato in *Process and Reality*, infatti, «Dio non deve essere trattato come un’eccezione a tutti i principi metafisici, invocato per salvarli dalla rovina»⁴³, dal momento che gli compete, anzi, l’esserne l’applicazione più rigorosa e l’esemplificazione più esaustiva.

Grazie alla recente pubblicazione di un’edizione critica che raccoglie e sistematizza gli appunti presi dagli studenti dei corsi harvardiani di Whitehead, possiamo analizzare più da vicino il contesto della già menzionata lezione del 26 ottobre del 1926. Il contesto è logico-epistemologico. Seguendo gli appunti presi da Conger, Whitehead sta discutendo l’aspetto logico della nozione della sostanza individua, che corrisponde all’inadeguatezza del modello proposizionale soggetto-predicato. Prendere sul serio questo tipo di proposizione, ovvero riconoscerla come il tipo più accurato di pensiero razionale implica, nel suggerimento di Whitehead, accettare una metafisica estremamente superficiale. La solidarietà dell’universo richiede invece che ogni proposizione includa un riferimento allo “sfondo generale”, quella tramatura relazionale che è la totalità in cui i molti si fanno uno per il fatto che ogni elemento dell’universo vi è intrecciato.

Whitehead porta l’esempio della proposizione “Socrate è mortale”, negando che possa esserci un fatto metafisico dietro l’“è”. Se Socrate muore, occorre che sia sepolto, e questo «dovrebbe avvertire [...] che c’è qualcosa di più». ⁴⁴ In verità, l’intero universo spazio-temporale entra nella proposizione “Socrate è mortale”; come dicevamo prima, tutto è in tutto, e un’occasione attuale è il tutto in prospettiva. C’è allora ben più di due soli termini nella proposizione considerata, e la solidarietà è nondimeno questione di coerenza di ogni pensiero razionale. *Nondimeno*, ma *non solo*. La coerenza logica è un

⁴⁰ In una nota a *Process and Reality*, veniamo a conoscenza di come Whitehead mutui il termine *solidarity* da una conferenza da lui ascoltata alla Aristotelian Society durante la Sessione 1917-1918, dal titolo *The Interaction of Body and Mind*. Che il pensiero di Whitehead viri immediatamente nella direzione di un’ontologia relazionale – per quanto l’idea della solidarietà si sviluppi formalmente più tardi – risulta evidente, del resto, sin dai cosiddetti “1920 books”.

⁴¹ *HL*: 215.

⁴² *Ibidem*.

⁴³ *PR*: 343/1297.

⁴⁴ *HL*: 202. Il corsivo è aggiunto.

derivato della struttura ontologica del mondo, che è relazionale; separata da essa, dice poco o nulla sulle verità del mondo.

Questo genere di osservazioni, cui Whitehead resterà fedele fino alla fine, ha origine dalla polemica whiteheadiana sull'atomismo di Russell, o meglio sulle conseguenze ontologiche di questa tesi logica. Il riferimento alla morte e alla tomba ci ricollega ai precedenti rilievi sul valore svolti in quegli anni, tanto in *Science and the Modern World* quanto in *Religion in the Making*. Se l'immortalità umana è da rintracciarsi, come abbiamo visto, nel rimando al valore, bisogna osservare che, metafisicamente, il perpetuo perire delle occasioni attuali, ovvero la loro finitezza e caducità, conduce all'immortalità oggettiva: il perdere immediatezza soggettiva⁴⁵ proprio delle occasioni attuali – che sono il fatto e il transeunte – significa allora *ritornare al valore*, ovvero al tessuto del mondo, offrendo al futuro e alle nuove possibilità che esso continuamente traccia ciò che rimane di sé.⁴⁶

5. Gocce di esperienza, stille di valore

Sulla base di quanto detto finora, possiamo affermare che Whitehead mette in luce un legame strettissimo tra solidarietà e valore, legame che risulta costitutivo della struttura stessa dell'universo. Se è vero, sulla scorta del primo principio metafisico – come enucleato durante le lezioni di Harvard –, che la solidarietà è la trama che unisce la totalità delle occasioni attuali, si può parimenti desumere che attualità e valore sono coestensivi.⁴⁷ Ma l'attualità, del resto, non è che il concreto: «l'astrazione dalla nozione di 'entrata nel concreto' è una nozione auto-contraddittoria»,⁴⁸ dal momento che pare chiedere l'assurdità del «concepire una cosa come se non fosse una cosa»;⁴⁹ quando invece «a prescindere dalle cose che sono attuali non c'è niente».⁵⁰

⁴⁵ PR: 29/222.

⁴⁶ Cfr. *ivi*, xiii/81: «Ogni relazionalità ha il suo fondamento nella relazionalità delle attualità, e tale relazionalità riguarda interamente l'appropriazione di ciò che è morto da parte di ciò che è vivo – cioè riguarda l'immortalità oggettiva», per cui ciò che è spogliato della propria immediatezza vivente diviene una componente reale nelle altre immediatezze viventi del divenire. Questa è la dottrina secondo cui l'avanzamento creativo del mondo consiste nel divenire, nel perire e nelle immortalità oggettive di quelle cose che congiuntamente costituiscono il *fatto ostinato*».

⁴⁷ A questo proposito, cfr. anche Brian G. HENNING, *Saving Whitehead's Universe of Value: An "Ecstatic" Challenge to the Classical Interpretation*, "International Philosophical Quarterly", 45 (4), 2005, pp. 447-465 e Andrew M. DAVIS, *Mind, Value, and Cosmos. On the Relational Nature of Ultimacy*, Lexington Books, Lanham 2020.

⁴⁸ PR: 211/859.

⁴⁹ *Ibidem*.

⁵⁰ PR: 40/259.

Un'entità o occasione attuale si dice concreta perché è una determinata concrescenza dell'universo, o – che è uguale – un modo della concrescenza universale, ovvero del processo. Stando alla definizione di *Adventures of Ideas*, il termine “concrescenza” ha la sua origine nel verbo latino *concrescere*, che vuol dire “crescere insieme”, di cui “concreto” è il participio passato: in questo senso, concreto esprime «la nozione di molte cose che acquistino una completa, complessa unità».⁵¹

“Essere” significa dunque “essere insieme”, ma questa comunanza, questa intima parentela non rimanda che all'esperienza e all'autocreazione. L'universo di Whitehead è infatti un universo creativo: la creatività è fatto fondamentale e ineludibile che si esplicita nella libertà delle sue creature. Se, insieme alla creatività, dobbiamo ammettere i concetti di solidarietà e concrescenza, possiamo più precisamente affermare che le occasioni attuali sono autocreazioni *reciproche*, in virtù dei legami definiti (delle prensioni) che le connettono ad ogni elemento nell'universo.⁵² Ogni attualità è una “goccia di esperienza” cosmica,⁵³ connessa a tutte le altre attraverso quest'attività di prensione. La prensione, che ancora una volta si riferisce alla natura eminentemente relazionale del mondo, significa semplicemente che un elemento è il dato per un altro che lo *sente* e quindi lo *prende*; attraverso le prensioni è il mondo stesso a venire alla luce e a costituirsi. Whitehead si rifà all'autorità di James, ma al contempo va oltre: contro ogni deriva soggettivistica – sia essa idealista o empirista –, la nozione whiteheadiana di esperienza acquista un significato ontologico molto più ampio, ricucendo *ipso facto* la scissione tra soggetto e oggetto in una significativa *ontologizzazione* dell'esperienza.

La nozione di prensione è evidentemente leibniziana; ma le occasioni attuali di Whitehead non sono senza finestre come le monadi di Leibniz, in quanto già immerse nel mondo ed emergenti dal mondo. Come riassume poeticamente *Process and Reality*, «[o]gni creatura monadica è un modo del processo di ‘sentire’ il mondo, di ospitare il mondo in una sola unità di sentimento complesso, determinato in ogni modo. Una tale unità è un'“occasione attuale”; è la creatura ultima che deriva dal processo creativo».⁵⁴

Che ogni ente sia fatto (*made of*) di esperienza significa, infatti, che ciascuno di essi si presenta contemporaneamente come soggetto per se stesso – l'emergere dall'esperienza che lo precede – e come oggetto per quelli che seguiranno in futuro. Soggetto e oggetto

⁵¹ Alfred North WHITEHEAD, *Adventures of Ideas*, Free Press, New York 1967, tr. it. Giulio Gnoli, *Avventure di idee*, Bompiani, Milano 1997; p. 236/p. 301.

⁵² *PR*: 41/263.

⁵³ *Ivi*, 18/189: «I fatti finali sono, tutti nello stesso modo, entità attuali, e queste entità attuali sono gocce di esperienza, complesse e interdipendenti».

⁵⁴ *PR*: 80/401.

si individuano reciprocamente, in modo prospettico; sono contemporaneamente l'uno e l'altro.⁵⁵ Nell'atto unico della prensione sorgono le posizioni relative di soggetto e oggetto: non è l'esperienza a presupporre un soggetto come suo fondamento; al contrario, è l'esperienza che pone il soggetto, che diventa infatti "supergetto" a significare la sua sopravvenienza originaria dall'esperienza e dal concreto.

Il *fare esperienza* di ogni occasione attuale è allora, nondimeno, *essere esperienza*. Questa corrispondenza di fare ed essere non disperde il valore che ognuna è,⁵⁶ semmai lo rafforza: ciascuna rimane radicata in se stessa nell'atto di determinarsi *con* le altre e *attraverso* le altre.

6. Conclusione

Se la proposta qui tratteggiata è verosimile, l'ontologia del concreto di Whitehead è una filosofia del valore. Ma non è sufficiente dire che al piano ontologico segue quello assiologico come, secondo la vulgata, alla contemplazione segue l'azione e alla filosofia teoretica quella pratica. L'esperienza viene da Whitehead ontologizzata, è l'emersione stessa delle attualità nel loro reciproco autocrearsi a partire da forme di valore.

Nel comune radicamento della concrescenza c'è già, in nuce, l'idea di un'etica:⁵⁷ proprio perché la struttura del reale è intrinsecamente relazionale – un'immensa rete di relazioni già intrise di valore – la possibilità della solidarietà morale è già da sempre inscritta nel codice genetico dell'universo.

⁵⁵ Molto calzante, a riguardo, è la sintesi di Deleuze: «l'evento è inseparabilmente l'oggettivazione di una prensione e la soggettivazione di un'altra; è allo stesso tempo pubblico e privato, potenziale e reale, partecipe del divenire di un altro evento e soggetto del proprio divenire» (cfr. Gilles DELEUZE, *Le pli. Leibniz et le Baroque*, Les Éditions de Minuit, Paris 1988, tr. it. di D. Tarizzo, *La piega. Leibniz e il Barocco*, Einaudi, Torino 2004, p. 106/130).

⁵⁶ Si ricorda, a questo proposito, il primo livello di valore considerato in *Religion in the Making*, come già visto nel § 3.a (cfr. RM, 48/40). Seguendo le lezioni harvardiane e l'idea qui sviluppata dei sei principi metafisici, troviamo inoltre che il quinto principio porta sull'individualità estetica: ogni entità attuale è fine a sé stessa e per sé stessa, e comporta una propria misura di autosoddisfazione (*HL*: 215).

⁵⁷ Sono stata condotta in questa direzione soprattutto dai contributi di Schilpp, Lowe e il più recente di Lango; cfr. P.A. SCHILPP, *Whitehead's Moral Philosophy*, in P.A. SCHILPP (ed.), *The Philosophy of A.N. Whitehead*, Evanston and Chicago 1941, pp. 562-618; Victor LOWE, *Understanding Whitehead*, Johns Hopkins University Press, Baltimore 1962, e John W. LANGO, *Does Whitehead's metaphysics contain an ethics?*, in «Transactions of the Charles S. Peirce Society» 37/4 (2001), pp. 515-536.

Nota bibliografica

- Andrew M. DAVIS, *Mind, Value, and Cosmos. On the Relational Nature of Ultimacy*, Lexington Books, Lanham 2020.
- Didier DEBAISE, *Speculative Empiricism. Revisiting Whitehead*, Edinburgh University Press, Edinburgh 2017.
- Gilles DELEUZE, *Le pli. Leibniz et le Baroque*, Les Éditions de Minuit, Paris 1988, tr. it. di D. Tarizzo, *La piega. Leibniz e il Barocco*, Einaudi, Torino 2004.
- Alessia GIACONE, *Solidarietà e teofania. La metafisica di Whitehead come trasformazione della cosmologia aristotelica*, “Giornale di Metafisica”, 2/2022, forthcoming.
- Brian G. HENNING, *Saving Whitehead’s Universe of Value: An “Ecstatic” Challenge to the Classical Interpretation*, “International Philosophical Quarterly”, 45 (4), 2005, pp. 447-465.
- William JAMES, *The Variety of Religious Experience. A Study in Human Nature*, Oxford University Press, Oxford 2013, tr. it. P. Paoletti, *Le varie forme dell’esperienza religiosa. Uno studio sulla natura umana*, Morcelliana, Brescia 2022.
- John LESLIE, Robert Laurence KUHN (eds.), *The Mystery of Existence: Why is There Anything at All?*, Wiley-Blackwell, Malden 2013.
- John W. LANGO, *Does Whitehead’s metaphysics contain an ethics?*, “Transactions of the Charles S. Peirce Society”, 37/4 (2001), pp. 515-536.
- Victor LOWE, *Understanding Whitehead*, Johns Hopkins University Press, Baltimore 1962.
- P.A. SCHILPP, *Whitehead’s Moral Philosophy*, in P.A. SCHILPP (ed.), *The Philosophy of A.N. Whitehead*, Evanston and Chicago 1941, pp. 562-618.
- Jean WAHL, *Vers le concret : Études d’histoire de la philosophie contemporaine (William James, Whitehead, Gabriel Marcel)*, Vrin, Paris 2004, tr. it. Giulio Piatti, *Verso il concreto. Studi di filosofia contemporanea. William James, Whitehead, Gabriel Marcel*, Mimesis, Milano 2020.
- Alfred North WHITEHEAD, *Adventures of Ideas*, Free Press, New York 1967; tr. it. Giulio Gnoli, *Avventure di idee*, Bompiani, Milano 1997.

Alfred North WHITEHEAD, *Immortality*, in Paul A. SCHILPP (ed.), *The Philosophy of A.N. Whitehead*, Evanston and Chicago 1941, pp. 682-700, tr. it. Ida Bona, *L'Immortalità*, Il Saggiatore, Milano 1966, pp. 87-105.

Alfred North WHITEHEAD, *Process and Reality. An Essay in Cosmology*, Macmillan and Cambridge University Press, New York-Cambridge 1929, tr. it. Maria Regina Brioschi, *Processo e realtà. Saggio di cosmologia*, Bompiani, Milano 2019.

Alfred North WHITEHEAD, *Religion in the Making*, Cambridge University Press, Cambridge 2011, tr. it. Francesco Cafaro, *Il divenire della religione*, Paravia, Torino 1963.

Alfred North WHITEHEAD, *The Harvard Lectures of Alfred North Whitehead, 1925-1927. General Metaphysics Problem of Science*, eds. Brian G. Henning, Joseph Patek, George R. Lucas, Edinburgh University Press, Edinburgh 2021.

I PRIMI PASSI DI A. N. WHITEHEAD VERSO IL CONCRETO

Il 1911, Bergson e la relatività speciale

Antonio CATALANO

(Istituto Italiano per gli Studi Storici, Napoli)

Abstract: A.N. Whitehead's path "vers le concret" has very deep roots and is, from a historiographical point of view, not easy to decipher. Traces of this path can be traced back to 1911, at a time when the author seems caught up in something else entirely. He has just moved to London, leaving Cambridge after 30 years, and is at work on volumes II and III of the *Principia Mathematica*; he is beginning to take an interest in pedagogical issues, and is teaching physics, geometry and astronomy at University College. Nothing apparently suggests any philosophical interests. However, consulting some little-known epistolary accounts, it is possible to show an initial interest in Bergson and special relativity as early as 1911. This is the year in which Bergson's fame explodes in England, and in which Einstein's theories begin to spread among the English physics community. The research hypothesis of the present paper is to connect the start of the long Whiteheadian path "vers le concret" to this symbolic year (1911), and to the two illustrious names of Bergson and Einstein.

Keywords: Whitehead, Bergson, Einstein, Philosophy, Physics.

1. Introduzione

L'evoluzione del pensiero di A.N. Whitehead annovera in sé molte più sfumature di quanto in genere si creda. La sua «choix du concret»¹ matura lungo un percorso pluridecennale, durante il quale l'autore interseca diversi piani di ricerca scientifica, filosofica e storica. Dal 1898 al 1938, i suoi lavori spaziano dalla logica matematica alla metafisica, dall'algebra astratta alla filosofia della fisica, dalla storia delle idee alla filosofia della storia. Dinanzi alla complessità di tale trama speculativa non è affatto semplice far luce su alcuni cambi di prospettiva, di stile, di contenuti; difficoltà ermeneutiche che aumentano per via anche della quasi totale assenza di dettagliate

¹ Philip DEVAUX, *Le bergsonisme de Whitehead*, "Revue Internationale de Philosophie", 56/57 (2/3), 15, 1961, p. 224.

testimonianze autobiografiche.² Come motivare, ad esempio, il passaggio dalle posizioni algebrico-formaliste di fine '800 (ispirate a George Boole) a quelle logiciste di inizio secolo (debitrici a Peano prima che a Russell)? In che termini interpretare il progressivo distacco dalla matematica e l'avvicinamento ai domini propri della filosofia, dalla metà degli anni '10 in avanti?

Quest'ultimo in particolare è un punto nodale per chiunque intenda seriamente accostarsi ai testi speculativi degli anni americani, e può essere così riformulato: cosa ha spinto un brillante matematico inglese – formatosi alla scuola dei maggiori logici e matematici dell'Inghilterra vittoriana – verso una filosofia del concreto? Per i primi trent'anni circa di carriera accademica e intellettuale, Whitehead non dimostra alcun interesse filosofico esplicito, volgendosi con dedizione allo studio e all'applicazione della logica simbolica a problematiche di natura geometrica e/o fisica. Ciò vale per tutte le sue opere scritte in autonomia, tra il 1898 e il 1910;³ un discorso a parte andrebbe svolto per la decennale collaborazione con Russell, nella cui economia il ruolo di Whitehead è comunque stato prettamente matematico.⁴

In veste di filosofo, egli si palesa per la prima volta solo nel gennaio 1916, con una pubblica lettura tenuta presso l'*Aristotelian Society* di Londra.⁵ Per una monografia filosofica organica e strutturata occorre attendere il 1919,⁶ e altri dieci anni per *Process and Reality*, il capolavoro metafisico-cosmologico giunto alla soglia dei suoi settant'anni.⁷ Si badi bene, non si intende affatto avvalorare le tesi nel merito espresse da Russell, tanto ingenerose quanto superficiali: a) Whitehead avrebbe ricevuto fama da filosofo solo in seguito al trasferimento negli Stati Uniti, cioè dopo il 1924;⁸ b) il nucleo portante

² Testimonianze, al contrario, presenti e ricche nel caso dell'amico Russell: Bertrand RUSSELL, *My Intellectual Development*, Routledge, London New York 1959; Id., *The Autobiography of Bertrand Russell: 1872-1914*, Little Brown and Company, Boston 1967.

³ Alfred N. WHITEHEAD, *A Treatise on Universal Algebra with Applications*, Cambridge University Press, Cambridge 1898; Id., *On Mathematical Concepts of the Material World* (1905), "Philosophical Transactions of Royal Society", series A, 205, 1906, pp. 465-525; Id., *An Introduction to Mathematics*, Henry Holt & Co., New York 1910.

⁴ Alfred N. WHITEHEAD - Bertrand RUSSELL, *Principia Mathematica*, Cambridge University Press, Cambridge 1910-1913, 3 voll. Per la ripartizione molto rigida dei rispettivi compiti, filosofici per Russell, matematici per Whitehead, si rinvia direttamente a: Bertrand RUSSELL, *Whitehead and Principia Mathematica*, "Mind", 226, 57, 1948, pp. 137-138.

⁵ Cfr. Alfred N. WHITEHEAD, *Space, Time and Relativity*, "Proceedings of the Aristotelian Society", 16, 1916, pp. 104-129.

⁶ Cfr. Id., *An Enquiry Concerning the Principles of Natural Knowledge*, Cambridge University Press, Cambridge 1919.

⁷ Cfr. Id., *Process and Reality. An Essay in Cosmology*, Macmillan, New York 1929.

⁸ Cfr. Bertrand RUSSELL, *Portraits of Memory and Other Essays*, Simon and Schuster, New York 1956, p. 107.

delle sue posizioni filosofiche andrebbe ricondotto all'elaborazione del lutto patito per la scomparsa del figlio nel 1918, a causa della guerra.⁹ Vero è che Whitehead tiene i suoi primi corsi di Filosofia proprio in America, e che in Inghilterra, ancora a inizio anni '20, continua a insegnare dalla cattedra di matematica applicata. Tuttavia, per aver ricevuto dalla *Harvard University* la chiamata ufficiale a tenere dei corsi filosofici, doveva in precedenza essersi già ampiamente distinto nella materia. Quanto alla triste vicenda del figlio, è invece dimostrabile come la *conversio philosophica* whiteheadiana si consumi nel biennio '15-'17, e abbia i suoi prodromi ancor prima, dunque in chiaro anticipo rispetto alla perdita del giovane Eric.

Sottolineare l'ingresso differito e prudente di Whitehead nel campo della riflessione filosofica, non lede ma accentua la vitalità del suo pensiero, confermandone l'estrema apertura al dialogo con i maggiori fermenti culturali e scientifici dell'epoca.¹⁰ A partire da alcune parole dell'autore, e da poco note testimonianze epistolari, si proverà nelle pagine seguenti a isolare i primissimi passi whiteheadiani *verso il concreto*, avanzando l'ipotesi di un possibile incontro con Bergson e con la teoria della relatività di molto precedente i *1920 Books*.¹¹

2. Il Trasferimento a Londra

È Whitehead medesimo, in una breve e scarna nota autobiografica, a indicare i momenti chiave del suo approdo alla filosofia: «My philosophic writings started in London, at the latter end of the war. The *London Aristotelian Society* was a pleasant centre of discussion, and close friendships were formed».¹²

⁹ «In the last months of the war his younger son, who was only just eighteen, was killed. This was an appalling grief to him, and it was only by an immense effort of moral discipline that he was able to go on with his work. The pain of this loss had a great deal to do with turning his thoughts to philosophy and causing him to see ways of escaping from belief in a merely mechanistic universe» (*ivi*, p. 108).

¹⁰ Nel secondo decennio del secolo scorso, filosofi e scienziati sono ormai maturi per farsi definitivamente carico delle epocali rotture epistemologiche intercorse tra fine '800 e inizi '900: a) crisi del meccanicismo e del determinismo in fisica e biologia; b) crisi delle geometrie euclidee e delle kantiane forme a priori dell'intuizione; c) crisi dei fondamenti dell'aritmetica. Al centro di tale crocevia culturale e scientifico si ritrova Whitehead, specialmente una volta trasferitosi a Londra; e a ciò sentirà di dover rispondere, dapprima con gli strumenti formali della logica matematica, poi con quelli speculativi della filosofia.

¹¹ Con l'espressione si allude, nel campo degli studi whiteheadiani, alle tre monografie mandate in stampa tra il 1919 e il 1922. Oltre all'opera sopra menzionata (vedi nota 6), si tratta di: Alfred N. WHITEHEAD, *The Concept of Nature*, Cambridge University Press, Cambridge 1920; Id., *The Principle of Relativity with Application to Physical Science*, Cambridge University Press, Cambridge 1922.

¹² Id., *Autobiographical Notes*, in P.A. SCHLIPP (a cura di), *The Philosophy of Alfred North Whitehead*, Northwestern University, Chicago 1941, p. 15.

Il trasferimento a Londra, alla matura età di cinquant'anni, è indubbiamente un passaggio cruciale della sua biografia sia personale sia intellettuale. Egli vi giunge nell'aprile del 1910, dopo trent'anni trascorsi a Cambridge (prima da studente, poi da *Fellow* e *Lecturer*) e in seguito a delle controversie etiche emerse nel *Council* del *Trinity College* di cui era membro.¹³

L'ambientamento in città non è dei più semplici: ha un'importante mole di lavoro da portare avanti (legata soprattutto alla collaborazione con Russell)¹⁴, e per tutto il primo anno resta privo di incarichi accademici. Deve attendere il luglio del 1911 per l'assegnazione provvisoria dell'insegnamento di *matematica applicata* e *meccanica* presso lo *University College* di Londra. Nell'anno accademico '11-'12, Whitehead è l'unico membro del proprio dipartimento nella *Faculty of Science* del college, ove insegna *dinamica* e *idrostatica* alle matricole, *statica avanzata* e *dinamica avanzata delle particelle* agli studenti di secondo anno; prepara e tiene anche un intero corso di astronomia.

Nessuna avvisaglia di studi filosofici, almeno apparentemente; tanto dai corsi universitari, quanto dal solerte impegno per i *Principia Mathematica*, il focus sembra ancora centrato unicamente su matematica e fisica.¹⁵ Ne è prova ulteriore, ancora diversi mesi dopo, una lettera privata indirizzata al rettore dello *University College*, con la quale Whitehead perora la propria candidatura alla cattedra di *matematica applicata* lasciata vacante da Karl Pearson. Ecco le parole attraverso cui, nel marzo 1912, egli riassume in breve il suo curriculum di studioso:

During the last twenty-two years I have been engaged in a large scheme of work, involving the logical scrutiny of mathematical symbolism and mathematical ideas. This work had its origin in the study of the mathematical theory of Electromagnetism and has always had as its ultimate aim the general scrutiny of the relations of matter and space, and the criticism of the various applications of mathematical thought. The scheme perhaps has been overambitious, but I have been encouraged in respect to the parts already published by the most kindly notices from mathematicians in every country of Europe and America.

¹³ Per maggiori e precisi dettagli in merito si rimanda a: Victor LOWE, *Alfred North Whitehead: The Man and His Work: 1910-1947*, Johns Hopkins University Press, Baltimore 1990.

¹⁴ Oltre ai tre volumi effettivamente pubblicati, il progetto originario prevedeva un quarto volume dedicato alla geometria, appannaggio unicamente di Whitehead.

¹⁵ Così Whitehead in una lettera a Russell del settembre 1911: «Dear Bertie, I am awfully sorry to have kept the proofs in this unconscionable way. Every day I thought that I could get a little time. But this wretched astronomy (interesting enough in itself) has taken all my time-including the “reducing” of the observations, so that I have never been fresh enough to follow the reasoning. This *relation-arithmetic* is too complicated to be corrected by eye and wants a fresh brain to manage the reasoning». Citato da: *ivi*, p. 8.

I mention this fact because it would be presumptuous [sic] to hope to succeed Prof Karl Pearson without some claim to an extended reputation.¹⁶

Whitehead tratteggia una panoramica generale sulla propria esperienza di ricerca e insegnamento: a principio di tutto gli studi sull'elettromagnetismo maxwelliano (culminati nella dissertazione di laurea del 1884), dai quali trae avvio un intenso approfondimento sulle possibili applicazioni del simbolismo matematico alla fisica. Il vero fulcro del suo lavoro, già dall'epoca di *On Mathematical Concepts of the Material World*, è infatti la relazione tra il concetto geometrico di spazio e il concetto fisico di materia attraverso la mediazione formale della logica simbolica. Su questo punto torna poco oltre, sempre nella medesima lettera:

For some years past my investigations have turned on the necessary mathematical relations between space and matter, and this has led me back to modern electrical theories which were my original point of departure. This scheme of research of which only part is yet published, and of which much remains yet in project, has led me in the past naturally to concentrate my teaching almost entirely on Applied Mathematics.¹⁷

Colpisce la totale assenza di cenni al decennale rapporto con Russell, benché proprio in quei mesi del 1912 venga pubblicato il II volume dei *Principia*. Non può trattarsi di una svista, ma di una omissione voluta e sintomatica di un processo di distanziamento in atto; distanziamento dal nucleo filosofico del logicismo, ossia la riduzione di aritmetica e geometria a premesse di natura puramente logica. Il suo «ultimate aim», sembra dire implicitamente Whitehead, consiste non nell'ascesa verso il *paradiso di Cantor*, bensì nell'applicazione del linguaggio astratto della matematica alla realtà concreta della fisica, dei fenomeni naturali.¹⁸

¹⁶ Citato da: Id., *A.N. Whitehead on his Mathematical Goals: A Letter of 1912*, "Annal of Science", 32, 1975, p. 86.

¹⁷ *Ivi*, p. 87.

¹⁸ Una tale ritrosia, verso Russell, la si ritrova anche nel comportamento assunto da Whitehead durante il *Quinto Congresso Internazionale di Matematica*, tenutosi a Cambridge tra il 22 e il 28 agosto 1912. Benché i *Principia Mathematica* fossero tra gli argomenti più dibattuti, Whitehead sembra disinteressarsene del tutto, lasciando al collega l'onere della difesa. Si dimostra molto più sollecito verso tematiche didattico-pedagogiche; mentre, in qualità di matematico, interviene solo accanto a Peano per discutere di geometria (Cfr. AA.VV., *Proceedings of the Fifth International Congress of Mathematicians*, Cambridge University Press, Cambridge 1913). La geometria era del resto la materia cui stava dedicando i suoi principali sforzi. La candidatura alla cattedra di Pearson non sortì l'effetto sperato; ottenne però una *readership* in geometria, sempre presso lo *University College*. Questi i due titoli dei corsi tenuti nel periodo: *Geometrical Theory and Speculation* (1912-1913), *Mathematical Logic with Applications to Geometry* (1913-1914).

Il tenore del progetto teorico whiteheadiano resta tale fino al 1914, alla conferenza parigina tenuta in occasione del *Primo Congresso Internazionale di Filosofia della matematica*.¹⁹ Da un lato vige ancora la persuasione di poter istituire, grazie alla logica simbolica, un canale comunicativo privilegiato tra geometria e fisica; dall'altro, per la prima volta in una seduta pubblica, si intravedono delle inedite aperture verso un orizzonte non circoscrivibile alle sole sue abilità logico-matematiche.²⁰ Cominciano da qui in poi i contatti con i membri più illustri della società aristotelica londinese, nonché il confronto diretto con i testi di Bergson, James, Dewey, Santayana. Il cammino verso una filosofia del concreto è allora facilmente tracciabile, almeno sotto un profilo cronologico: scritti di *epistemologia prespeculativa* ('15-'18),²¹ *1920 Books* ('19-'22), *Science and Modern World* (1924) e così via fino al 1938.

Tuttavia, retrodatando l'analisi storiografica, diviene possibile individuare delle sottotracce di riflessione filosofia in un momento non sospetto, a pochi mesi dal trasferimento a Londra. Trattasi di due lettere private, scritte e indirizzate a Russell tra agosto e settembre del 1911, sulle quali pochi interpreti si sono adeguatamente soffermati.

2.1. Whitehead e Bergson nel 1911

Il rapporto tra Whitehead e Bergson poggia su solide basi testuali, e ha da sempre catturato l'attenzione degli studiosi.²² Il filosofo francese diviene un riferimento esplicito whiteheadiano dal 1919 agli anni '30; e lo stesso Bergson non mancherà di manifestare

¹⁹ Per ritardi dovuti alla guerra, l'intervento viene pubblicato solo due anni dopo: Alfred North WHITEHEAD, *La théorie relationniste de l'espace* (1914), "Revue de métaphysique et de morale", 3, 23, 1916, pp. 423-454.

²⁰ Per un approfondimento mirato si rinvia a: Antonio CATALANO, *La nozione di «esperienza immediata» negli scritti pre-speculativi di A.N. Whitehead*, "Quaderni di Inschibboleth", 17, XVII, 2022, pp. 107-129.

²¹ Oltre al già citato *Space, Time and Relativity*: Alfred N. WHITEHEAD, *The Organisation of Thought*, "Proceedings of the Aristotelian Society", 17, 1916, pp. 58-76; Id., *The Anatomy of Some Scientific Ideas*, in Id., *The Organisation of Thought*, Williams and Norgate, London 1917.

²² Alcuni tra i principali lavori nel merito, dagli anni '40 a oggi: Filmer S.C. NORTHROP, *Whitehead's Philosophy of Science*, in P.A. SCHILPP (a cura di), *The Philosophy of Alfred North Whitehead*, pp. 165-209. ; Victor LOWE, *The Influence of Bergson, James and Alexander on Whitehead*, "Journal of the History of Ideas", 2, 10, 1949, pp. 267-296; Philip DEVAUX, *Le bergsonisme de Whitehead*, op. cit.; Didier DEBAISE, *The Emergence of Speculative Thinking: Whitehead Reading Bergson*, in K. ROBINSON (a cura di), *Deleuze, Whitehead, Bergson. Rhizomatic Connections*, Palgrave Macmillan, London 2009, pp. 77-88; Id., *L'invention moderne de la nature. L'héritage bergsonien de Whitehead*, "Lo Sguardo", 1, 26, 2018, pp. 297-307; Luca VANZAGO, *Il bergsonismo di Whitehead. Alcune considerazioni sulla concezione evenemenziale dell'essere nella filosofia del processo*, "Lo Sguardo", pp. 247-264; Giulio PIATTI, *Cosmo-esthétiques: Bergson, Whitehead et la perception dans la nature*, "Lo Sguardo", pp. 285-296.

un aperto apprezzamento per il collega inglese.²³ Nei suoi *Portraits*, anche Russell attribuirà a Bergson la svolta filosofica whiteheadiana del primo dopoguerra.

Per un breve lasso di tempo, le rispettive ricerche giungono a incrociarsi: entrambi pubblicano nello stesso anno, 1922, il frutto della loro più compiuta riflessione sulla relatività einsteiniana.²⁴

Pochi dubbi sussistono circa l'incidenza bergsoniana nel cammino di Whitehead *verso il concreto*. C'è meno accordo sul riconoscimento del peso effettivo da attribuirle: Northrop ne fa una tappa determinante, mentre Lowe tende a ridimensionarne la portata. Un compromesso ragionevole sembra quello di Devaux: una certa lettura di Bergson ha senza dubbio pesato su Whitehead, all'interno di quella specifica cornice che è la ricezione inglese del bergsonismo nel secondo decennio del Novecento;²⁵ ben presto il pensiero del filosofo francese diviene terreno di scontro tra differenti scuole e modalità di ricerca filosofica, al cui bivio speculativo Whitehead si sarebbe presto trovato.²⁶

Il punto, nelle pagine che seguono, non è di valutare quali nozioni Whitehead effettivamente riprenda da Bergson; si tratterà piuttosto di avanzare delle ipotesi sul primo incontro con le opere bergsoniane, contestualmente ai primi segnali di un cammino *verso il concreto*. È possibile che ne avesse già letto qualcosa nel 1911? Stando alle pubblicazioni e alle occupazioni dell'epoca, resta difficile ammetterlo, quando non impossibile. Eppure, c'è una coincidenza che non può essere trascurata: gli anni di maggiore diffusione del bergsonismo in Inghilterra corrispondono agli anni del trasferimento whiteheadiano a Londra. È il periodo in cui prende piede il processo di

²³ Cfr. Henri BERGSON, *La pensée et le mouvant*, PUF, Paris 1938, tr. it. F. Sforza, *Pensiero e Movimento*, Bompiani, Milano 2010, pp. 64-65.

²⁴ Id., *Durée et simultanéité. À propos de la théorie d'Einstein*, Alcan, Paris 1922; Alfred N. WHITEHEAD, *The Principle of Relativity with Application to Physical Science*, op. cit.

²⁵ Cfr. J.W. SCOTT, *Bergsonism in England*, "The Monist", 2, 27, 1917, pp. 179-204.

²⁶ I due capofila degli schieramenti *pro* o *contra* Bergson, in Inghilterra, furono due colleghi e amici molto stretti di Whitehead, rispettivamente: Herbert Wildon Carr e B. Russell. Avvicinandosi al primo, e insieme allontanandosi dal secondo, Whitehead matura progressivamente la propria scelta di campo in filosofia; è grazie alla mediazione di Carr che egli diviene uno dei maggiori protagonisti dei meetings filosofici dell'*Aristotelian Society* dal 1915 al 1923. Russell inizia, a partire dal 1911, un costante lavoro di critica sistematica del bergsonismo, accusato a vario titolo di riportare in auge forme di antiintellettualismo, irrazionalismo, misticismo, lontane dal rigore scientifico cui anche la filosofia era giusto che ambisse. Carr è su posizione diametralmente opposte, recuperando alcune istanze bergsoniane al fine di incentivare e recuperare il dialogo tra filosofia e scienze, la fisica relativistica in particolare. La *querelle* tra i due, protrattasi per il biennio '12-'14, e che molto ebbe modo di pesare su alcune scelte whiteheadiane, è ben sintetizzata in: Bertrand RUSSELL, *The Philosophy of Henry Bergson, with a reply of H. Wildon Carr and a rejoinder by Mr. Russell*, Macmillan, London 1914.

distanziamento da Russell, ed emerge chiara la volontà di costruire un progetto di ricerca autonomo dal logicismo.

Le tre opere maggiori bergsoniane, edite fino ad allora, vengono tradotte in inglese tra il 1910 e il 1911,²⁷ con una grossa eco nel mondo culturale britannico.²⁸ Sempre il 1911, del resto, è l'anno esatto in cui esplose in Inghilterra il "fenomeno Bergson": tra il 26 e il 27 maggio il filosofo francese riceve a Oxford un dottorato *honoris causa* e tiene due lezioni dal titolo *La perception du changement*, mentre due giorni dopo è all'Università di Birmingham per le *Huxley Lectures*. Ancora nell'ottobre dello stesso anno, è nuovamente sul suolo inglese per un ciclo di lezioni (titolo: *The Nature of the Soul*) presso lo *University College* di Londra, il medesimo in cui Whitehead ha assunto il suo primo incarico londinese da appena tre mesi.

Non esistono testimonianze di un loro personale incontro per l'occasione; Whitehead non risulta presente neppure nella seduta pubblica dell'*Aristotelian Society* durante la quale Bergson interviene e interloquisce polemicamente con la prolusione inaugurale di Russell, sempre nell'ottobre dell'11. E, nondimeno, è difficile immaginare che uno spirito attento, come quello whiteheadiano, possa essere rimasto indifferente dinanzi al clamore suscitato dalle visite del filosofo francese e dalla traduzione delle sue opere.

Risalgono infatti all'estate del 1911 due tracce epistolari significative in tal direzione, che è giusto vengano oculatamente passate in rassegna.

2.2. 26 agosto 1911

Nell'agosto 1911, Whitehead riceve da Russell una copia dattiloscritta di *The Problems of Philosophy*, la prima opera filosofica divulgativa pubblicata dell'autore alcuni mesi più tardi;²⁹ Whitehead studia con attenzione il testo e risponde con quattordici pagine fitte

²⁷ Henri BERGSON, *Time and Free Will: An Essay on the Immediate Data of Consciousness*, tr. by F.L. Pogson, George Allen and Unwin, London 1910; Id., *Matter and Memory*, tr. by N.M. Paul and W.S. Palmer, George Allen and Unwin, London 1911; *Creative Evolution*, tr. by A. Mitchell, Henry Holt and Company, New York 1911.

²⁸ Numerose sono, in reazione, le monografie, le recensioni e i saggi rivolti al filosofo francese. Di seguito un elenco solo parziale: Herbert W. CARR, *The Philosophy of Change, A Study of the fundamental principles of the philosophy of Bergson*, Macmillan, London 1914; Susan STEBBING, *The Notion of Truth in Bergson's Theory of Knowledge*, "Proceedings of the Aristotelian Society", 13, 1913, pp. 224-256; 1911; J. MCKELLAR STEWART, *A critical Exposition of Bergson's philosophy*, Macmillan, London 1911; David BASILLIE, *An Examination of Bergson's philosophy*, Forgotten Books, London 1912; J. Solomon, *The Philosophy of Bergson*, in "Mind", 20, 1911, pp. 15-40; B. Russell, *The Philosophy of Bergson*, in "The Monist", 3, 22, 1912, pp. 321-347; Hugu S.R. ELLIOT, *Modern Science and the Illusions of Professor Bergson*, Longmans Green & Co., London 1912.

²⁹ Bertrand RUSSELL, *The Problems of Philosophy*, Oxford University Press, Oxford 1912, tr. it. E. Spagnol e P. Costa, *I problemi della filosofia*, Feltrinelli, Milano 2010.

di commenti e annotazioni critiche, spedite in allegato alla lettera di risposta il 26 agosto. È sorprendente che in un momento così complesso della sua vita e della sua carriera, in cui sembra ancora molto distante dalla filosofia, si dimostri invece abile e sottile nell'ingaggiare una discussione di natura epistemologica. Appena cinque mesi dopo, nella lettera al rettore dello *University College* sopra menzionata, si presenterà ancora nei panni esclusivi del *matematico applicato*.

Whitehead si rivolge al suo destinatario con il tono del vecchio maestro degli anni di Cambridge, intenzionato a spronare l'ex allievo a proseguire nella ricerca e a non adagiarsi sull'eredità di altri maestri, quali ad esempio Moore:

Dear Bertie,

I enclose my notes on your "Message". My general view of your philosophy is that it is in the same state of transition as that in which Kant unfortunately wrote his Critique. What I recognize as distinctively yours, seems to me to be excellent. But where (in my ignorance) I guess that you are repeating received ideas, I cannot follow. You seem to me to lack self-confidence (or rather, time) to systematize philosophy afresh, in accordance with your own views.³⁰

Il riferimento a Kant (benché espresso in modo colloquiale) è il dato filosofico decisivo di queste prime righe. Le obiezioni maggiori mosse a Russell ruotano infatti attorno a una inadeguata assunzione del criticismo kantiano; obiezioni che è possibile traessero già alimento da recenti letture bergsoniane.

Nel 1911, l'*Essai* circola ormai da almeno un anno negli ambienti colti inglesi, e sia il celebre secondo capitolo, che la *Conclusion*, riportano dei riferimenti polemici espliciti nei confronti proprio di Kant. A quest'ultimo, Bergson imputava «una distinzione radicale tra la materia della rappresentazione e la sua forma»,³¹ dunque l'innalzamento di una «barriera invalicabile tra il mondo dei fenomeni, completamente consegnato al nostro intelletto, e quello delle cose in sé in cui ci vieta di entrare»;³² le medesime critiche che, in modo meno articolato, riceve Russell nella lettera in questione.

Whitehead accusa il più giovane collega di aver male interpretato il criticismo kantiano, fino a farne un fenomenismo dagli esiti scettici o, peggio, solipsisti. L'argomentazione russelliana (I capitolo del libro: *Apparenza e realtà*), bersaglio diretto delle risposte whiteheadiane, è riassumibile nei termini seguenti: *il correlato di un'esperienza sensibile non è mai costituito da uno o più oggetti fisici, bensì da uno o più sense-data*.

³⁰ Citato da: Victor LOWE, *Whitehead's 1911 Criticism of The Problems of Philosophy*, "Old Series", 13 (1974), p. 4.

³¹ Henri BERGSON, *Essai sur les données immédiate de la conscience* (1889), PUF, Paris 1927, tr. it. F. Sossi, *Saggio sui dati immediati della coscienza*, Raffaello Cortina, Milano 2002, p. 62.

³² *Ivi*, p. 148.

Un oggetto fisico (Russell ricorre all'esempio di un semplice tavolo), come tale, non può che essere l'esito di un'inferenza logica condotta a partire dall'immediatezza dei dati di senso. Immediatezza che, lungi dal testimoniare la presenza di una *cosa*, testimonia la nostra relazione con una mutevole molteplicità di dati sensoriali, solo in un secondo momento ordinati nella forma di un oggetto grazie a operazioni di natura logica:

Abbiamo tutti l'abitudine di esprimere giudizi circa la "vera" forma delle cose [...]. Ma, come deve imparare chiunque si provi a fare un disegno, la forma di un dato oggetto appare diversa ogni volta che si cambia punto di vista [...] la forma "reale" non coincide con ciò che vediamo: possiamo soltanto inferirla dall'immagine dell'oggetto. E poiché quest'immagine cambia via via che ci spostiamo, ecco che ancora una volta i nostri sensi sembrano non dirci la verità sul tavolo ma solo sulla sua apparenza.³³

In polemica a distanza con Bradley, Russell tocca l'annosa questione della relazione tra apparenza e realtà, tra ciò che le cose sembrano essere e ciò che le cose effettivamente sono o sarebbero:

È chiaro che il tavolo reale, se esiste, non coincide con ciò di cui abbiamo esperienza immediata attraverso i sensi del tatto, della vista e dell'udito. Del tavolo reale, se esiste, non abbiamo nessuna conoscenza immediata, ma lo dobbiamo inferire da ciò che conosciamo immediatamente. Di qui nascono due difficili domande: 1) Esiste un tavolo reale? 2) Se sì. Che sorta di oggetto può essere?³⁴

Proprio a queste pagine risponde Whitehead, con la prima delle note critiche:

Here in pages 8, 9 and 12 you seem by a sleight of hand to take away the table which I (= the plain man) perceive. I see a "yellow table" and I feel a "hard table" and I infer that I feel what I see. You (rather obscurely) tell me that I see yellowness and feel hardness and infer a real table. Such inferences are quite beyond plain people like myself, I perceive objects, and want to know about the reality of the objects I perceive. You ignore this object (or rather smuggle it away) and proceed to talk about sensations of yellowness and hardness and of an inferred object which causes them. This criticism naturally affects later chapters also.³⁵

A non reggere, dalla prospettiva di Whitehead, è il parallelo istituito da Russell tra la propria concezione di *physical object* e la *cosa in sé* kantiana:³⁶ se si attribuisce agli oggetti fisici la funzione di causa delle sensazioni, si contraddice in primis lo stesso Kant, per il quale *tempo*, *spazio*, *numero*, *causalità*, ineriscono al regno fenomenico e non a quello

³³ Bertrand RUSSELL, *I problemi della filosofia*, p. 4.

³⁴ *Ivi*, p. 12.

³⁵ Victor LOWE, *Whitehead's 1911 Criticism of The Problems of Philosophy.*, p. 6.

³⁶ Cfr. Bertrand RUSSELL, *I problemi della filosofia*, p. 102.

noumenico. Il serio rischio, corso da Russell, è allora di confondere il trascendentalismo kantiano con l'idealismo di Berkeley o lo scetticismo di Hume.

Al di là, però, delle più o meno corrette interpretazioni kantiane di ciascuno, i passaggi filosoficamente salienti da rilevare sono due: a) esplicitazione in chiave polemica di cosa Whitehead intenda per *criticismo*; b) riabilitazione epistemologica del *common-sense* (evidente dal ricorso positivo a espressioni come «plain man», «plain people»). Quanto al primo punto, egli allude a una concezione di realtà fisica privata di riferimenti oggettivi e abbandonata alla soggettività delle percezioni individuali; una posizione più vicina a Berkeley che a Kant, anni dopo ripresa da alcune interpretazioni filosofiche della relatività contro cui sarà sempre molto critico.³⁷ Con il secondo punto, invece, si palesa in forma ancora rudimentale la peculiare e futura tendenza whiteheadiana a riportare la genesi dei concetti più astratti a una base esperienziale concreta e comune.³⁸

Circa la rilevanza filosofica del *senso comune*, nella relazione tra percezione e realtà, è in *Materia e Memoria* che era possibile rinvenire ragguardevoli considerazioni nel merito. Senza ombra di dubbio Whitehead mediterà a fondo su quest'opera; taluni riferimenti polemici a Berkeley verranno ripresi in toni molto simili già nei *1920 Books*. Ciò detto, non si è in grado di stabilire con certezza se abbia consultato il libro nell'anno stesso della pubblicazione inglese, il 1911 appunto; si è in grado, tuttavia, di riconoscere una prossimità tra le critiche rivolte a Russell e le posizioni esplicitamente sostenute da Bergson sin dall'*Introduzione* scritta in occasione della traduzione inglese di *Materia e Memoria*:

This conception of matter is simply that of *common sense*. It would greatly astonish a man unaware of the speculations of philosophy if we told him that the object before him, which he sees and touches, exists only in his mind and for his mind, or even, more generally, exists only for mind, as Berkeley held. Such a man would always maintain that the object exists independently of the consciousness which perceives it. But, on the other hand, we should astonish him quite as much by telling him that the object is entirely different from that which is perceived in it, that it has neither the colour ascribed to it by the eye, nor the resistance found in it by the hand. The colour, the resistance, are, for him, in the object: they are not states of our mind; they are part and parcel of an existence really independent of our own. For common sense, then, the object exists in itself, and, on the other hand, the object is, in itself, pictorial, as we perceive it [...]. The criticism of Kant, on this point at least, would have been unnecessary; the human mind, in this direction at least, would not have been led to limit its own range; metaphysics would not have been

³⁷ Cfr. Herbert W. CARR, Thomas P. NUNN, Alfred N. WHITEHEAD, Dorothy WRINCH, *The Idealistic Interpretation of Einstein's Theory*, "Proceedings of the Aristotelian Society", 22, 1921, pp. 123-138.

³⁸ Sulla questione del "senso comune", recuperato in chiave realista, si rinvia a: Maria R. BRIOSCHI, *Whitehead e il Nuovo Realismo: Per una filosofia del concreto, tra senso comune e scienze*, "Philosophical Readings", 1, 6, 2014, pp. 115-130.

sacrificed to physics, if philosophy had been content to leave matter half way between the place to which Descartes had driven it and that to which Berkeley drew it back – to leave it, in fact, where it is seen by common sense.³⁹

È bene essere molto chiari: nel 1911 Whitehead è ancora lontano non solo da Bergson, ma dalle proprie stesse future espressioni filosofiche post-1915. Ciononostante, è affatto plausibile l'ipotesi per cui l'improvvisa esplosione inglese del bergsonismo, nel 1911, abbia da subito contribuito a irrobustire la sua istintiva diffidenza verso filosofie *mind-dependent*. Bergson non è ancora, nel 1911, un interlocutore diretto per Whitehead, in quanto affaccendato in progetti teorici lontani dalla filosofia *stricto sensu*. Certo è, però, che Bergson – *malgré lui* – si presenta al pubblico colto inglese come l'alternativa più efficace sia all'epistemologia sia all'ontologia di Russell, alle quali Whitehead è, per note vicende biografiche, a dir poco prossimo.

Le divergenze tra Russell e Whitehead vengono acuite e non generate *ex novo* da Bergson, cioè iniziano per la prima volta ad assumere una sostanza filosofica. A separare i due colleghi e amici è anzitutto un differente approccio alla matematica tout-court. La predilezione per la *matematica pura* spinge Russell a svuotare l'empiria di realtà, per accordare integralmente quest'ultima al dominio astratto e trascendente degli universali matematici. La predilezione per la *matematica applicata* spinge altresì Whitehead alla ricerca di una sponda diretta e immediata nel mondo dei fenomeni. Discende da qui la sua naturale inclinazione verso filosofie empiriste, capaci di negare con risolutezza qualsivoglia separazione di principio tra dominio psichico e dominio fisico.

3. Whitehead e la relatività speciale nel 1911

Poco più di una settimana dopo, il tre settembre 1911, viene spedita a Russell un'altra lettera, la quale complica ulteriormente la ricostruzione storiografica dei primi effettivi passi whiteheadiani *verso il concreto*. La straordinarietà di questa testimonianza risiede nell'annuncio di una imminente teoria relazionale del tempo, in netto anticipo rispetto a quanto effettivamente accaduto. Un approccio relazionale al tempo avrà luogo pubblicamente non prima del 1916, e in maniera rigorosa non prima dei *1920 Books*. Si è allora creduto – con buone ragioni – che ancora nel 1914 le posizioni whiteheadiane nel merito fossero quelle di inizio secolo, legate a una concezione meccanicistica del tempo; e che il vero sconvolgimento concettuale si sia prodotto in seguito alla diffusione della relatività generale – negli ambienti filosofico-scientifici

³⁹ Henri BERGSON, *Matter and Memory* (1896), Zone Books, New York 1991, pp. 10 e 11 (corsivi miei); l'introduzione reca la data del 10 ottobre 1910.

inglesi – dal 1916 in avanti.⁴⁰ La questione resta sottaciuta parimenti nella lettera del marzo 1912 inviata al rettore dello *University College*, nella quale Whitehead faceva il punto sulle linee guida della sua ricerca presente passata e futura.

Un rapido estratto delle dichiarazioni epistolari dell'autore:

I hope to post the proofs at the same time as this letter, viz before 5 or 6 o'clock when the mail departs. But last night when I should have finished them, the idea suddenly flashed on me that time could be treated in exactly the same way as I have now got space [...]. So till the small hours of the morning I was employed in making notes of the various ramifications. *The result is a relational theory of time, exactly on four legs with that of space.* As far as I can see, it gets over all the old difficulties, and *above all abolishes the instant in time...* This has always bothered me as much as the "point", but I have had to conceal my dislike from lack of hope. But I have got my knife into it at last.⁴¹

Alcuni interrogativi sorgono spontanei: perché tre anni dopo, nell'occasione parigina summenzionata, viene presentata una teoria relazionale dello spazio e non anche del tempo? Quali letture e quali studi lo avrebbero indotto a un trattamento relazionale del tempo già nel 1911? Trattasi di un progetto esclusivamente matematico o che cela già dei risvolti filosofici? Si proceda con ordine.

L'espressione «on four legs», riportata nella lettera, lascerebbe pensare alla concezione quadridimensionale dello spazio-tempo di Minkowski. Se fosse il caso dei *1920 Books* il riferimento sarebbe ovvio, essendo Whitehead stesso a renderlo manifesto per iscritto più volte. Talune perplessità, tuttavia, sopraggiungono per via dell'anno in oggetto, il solito 1911: a) Whitehead stesso dichiara di aver subito influenze minkowskiane intorno al 1918;⁴² b) secondo le dettagliate ricostruzioni di Desmet, Whitehead avrebbe raccolto le novità della relatività speciale, e dello spazio-tempo di Minkowski, da lavori pubblicati tutti dopo il 1911.⁴³

Entrambi i punti hanno una conferma editoriale precisa (segnalata né da Lowe né da Desmet): la prima traduzione integrale di *Raum und Zeit*, la celebre relazione

⁴⁰ Il primo evento inglese di rilievo in cui viene discussa la relatività generale, tra matematici, fisici e filosofi, si svolge in una sezione interna del meeting annuale della *British Association for the Advancement of Science*, presieduta da Whitehead stesso e alla quale prendono parte E. Cunningham e S.A. Eddington. Cfr. AA.VV., *Report of the Eighty-Sixth Meeting of the British Association for the Advancement of Science, New Castle: 1916, September 5 -19*, John Murray Albemarle Street, London 1917.

⁴¹ Citato da: Victor LOWE, *A.N. Whitehead: The Man and His Work (1861-1910)*, John Hopkins University Press, Baltimore 1985, p. 298 (cors. miei).

⁴² «Talking to me in May 1941, he said: "Minkowski's paper was published in 1908, but its influence on me was postponed approximately ten years". "Ten" may be an overstatement by one to three years» (Victor LOWE, *Alfred North Whitehead: The Man and His Work: 1910-1947*, p. 16).

⁴³ Cfr. Ronald DESMET, *The Minkowskian Background of Whitehead's Theory of Gravitation*, in V. PETKOV (a cura di), *Space, Time and Spacetime*, Springer, Heidelberg-London-New York 2010, pp. 3-24.

minkowskiana del 1908, compare la prima volta dalle colonne di *The Monist* proprio nel 1918.⁴⁴ Per risolvere il rebus, dunque, occorre verificare o ipotizzare se e come Whitehead abbia ricevuto un'eco, già nel 1911, sia di Einstein sia di Minkowski, così dando avvio a una lenta gestazione speculativa per nulla facilmente tracciabile.

È nella storia della ricezione inglese della relatività speciale che può esser rinvenuta una possibile risposta, dunque ampliando le ricostruzioni proposte da Desmet; è una storia attraversata da difficoltà e rallentamenti, perlopiù dovuti alla dedizione quasi esclusiva dei fisici inglesi all'elettromagnetismo e, in particolare, ai tentativi teorici e sperimentali di dimostrare l'etere spaziale.⁴⁵ Lugo la prima decade del '900, molti rinomati fisici inglesi (Lodge, Poynting, Thomson, Larmor) di fatto ignorano il lavoro dei colleghi mitteleuropei, proseguendo nella direzione di una «ether-based physics».⁴⁶ Si deve alla paziente insistenza di due fisici, Norman Campbell ed Ebenezer Cunningham, l'uscita della relatività speciale dai margini del dibattito scientifico britannico. È per gran parte loro merito se, per la prima volta proprio nell'estate nel 1911, la *British Association for the Advancement of Science* dedica un *panel* intero al principio di relatività.⁴⁷

Si tratta dell'ottantesimo *meeting* dell'istituzione, tenutosi a Portsmouth nella settimana tra il 31 agosto e il 7 settembre 1911; la sessione sulla relatività ha luogo all'interno della sezione A (*Mathematics and Physics*) del convegno, presieduta da Cunningham e riunitasi l'uno settembre 1911, esattamente due giorni prima della lettera whiteheadiana qui in oggetto. Nessuna prova attesta la presenza di Whitehead al meeting, ma non si può non rilevare quanto meno una singolare coincidenza: appena due giorni dopo la prima occasione pubblica, nella comunità scientifica inglese, di riflessione e dibattito intorno ai lavori di Lorentz, Einstein e Minkowski, egli scorge la possibilità concreta di estendere al tempo la propria concezione relazionale dello

⁴⁴ Cfr. Hermann MINKOWSKI, *Time and Space* (engl. transl. by E. Carus), "The Monist", 2, 28, 1918, pp. 288-302.

⁴⁵ «It needs emphasizing that there was little work done in Britain on relativity in 1905-1911. The British contribution to the relativity literature represents less than ten percent of the total in this period [...]. Indeed, even those British scientists who, in one way or another, became aware of the theory seemed to have difficulty in understanding it»; «If there is a word to characterize British physics in the nineteenth century it is "ether" [...]. In a sense, it is misleading to speak of a reaction to the theory of relativity in Britain. More accurately, the British were reacting to what they perceived to be an attack on the ether; for, in fact, many British scientists were quite ignorant of the details of the theory of relativity» (Stanley GOLDBERG, *In Defence of Ether: The British Response to Einstein's Special Theory of Relativity, 1905-1911*, "Historical Studies in the Physical Sciences", 2, 1970, pp. 99 e 120).

⁴⁶ *Ivi*, p. 121.

⁴⁷ AA.VV., *Report of the Eightieth Meeting of the British Association for Advancement of Science, Portsmouth: 1911, August 31 – September 7*, John Murray Albemarle Street, London 1912.

spazio. Nel discorso d'apertura dei lavori, Cunningham chiamava in causa direttamente *Raum und Zeit*, rigorosamente in lingua originale non esistendo ancora traduzioni ufficiali.⁴⁸

Anche al di là del convegno specifico, la figura di Cunningham resta centrale per comprendere alcuni eventi biografici decisivi per Whitehead, incluso i primi approcci alla relatività. Con il suo primo e provvisorio incarico londinese (luglio 1911), Whitehead sostituiva lo stesso Cunningham, nel frattempo in partenza per il *Trinity College* di Cambridge. È pertanto plausibile ipotizzare che fosse ben informato sui lavori del collega di cui prendeva il posto, il quale era ormai uno dei fisici più noti del tempo. A ciò si aggiunga che, nel marzo del medesimo anno, veniva mandata in stampa la terza edizione aggiornata di *The Grammar of Science*, punto di riferimento per chiunque all'epoca si occupasse di matematica e fisica. L'opera monumentale, curata da Karl Pearson, vedeva un'intera sezione firmata da Cunningham e dedicata proprio alla relatività.

È superfluo ribadire quanto la questione “temporale”, nonché l'attenzione per le implicazioni e i presupposti filosofici della relatività, saranno determinanti per la filosofia whiteheadiana del concreto. Meno superfluo è, invece, sottolineare la complessità del percorso speculativo dell'autore, ricco di punti di arresto e di svolta spesso sottaciuti, e che nel 1911 ha uno spartiacque decisivo.

4. Conclusione

Per concludere, e complicare ulteriormente il quadro, il lettore “filosofo” non può non aver notato un altro riferimento in odore di bergsonismo. Sempre nella lettera del settembre '11, Whitehead parla testualmente di *abolizione dell'istante nel tempo*, uno dei più celebri cavalli di battaglia bergsoniani. Che fisici e matematici si rivolgessero alle estremità iniziali e finali di un intervallo di durata, colpevolmente ignorando l'intervallo medesimo nel suo effettivo durare, era uno dei temi centrali dell'*Essai*;⁴⁹ e, come in

⁴⁸ *Ivi*, p. 246.

⁴⁹ Così Bergson: «Nei trattati di meccanica ci si preoccupa di dire che non verrà data una definizione della durata stessa, ma dell'uguaglianza tra due durate: “Due intervalli di tempo sono uguali” vi si dice “quando due corpi identici, posti all'inizio di ciascuno di questi intervalli in situazioni identiche, e sottoposti entrambi a medesime influenze e azioni di ogni specie, avranno percorso lo stesso spazio alla fine di questi intervalli”. In altri termini, noteremo dapprima l'istante preciso in cui comincia il movimento, e cioè la simultaneità di un cambiamento esterno con uno dei nostri stati psichici: poi il momento in cui ha termine, e cioè ancora una simultaneità; e infine misureremo lo spazio percorso, l'unica cosa che in effetti può essere misurata [...]. Sarebbe stato possibile prevedere questo risultato notando che la meccanica opera necessariamente su delle equazioni, e che un'equazione algebrica

precedenza sostenuto, non è da escludersi che Whitehead ne avesse contezza già nel 1911. Soprattutto, Bergson tornava sulla questione appena pochi mesi prima, il 27 maggio dello stesso anno, nella conferenza tenuta a Oxford:

Che cos'è esattamente il presente? Se si tratta di un istante attuale, voglio dire di un istante matematico che starebbe al tempo come il punto matematico alla linea, è chiaro che un simile istante è una pura astrazione, una veduta dello spirito. Non potrebbe avere un'esistenza reale. Mai con simili istanti farete il tempo, non più di quanto, con punti matematici, comporrete una linea. Supponete comunque che un simile istante esista: come potrebbe esserci un istante anteriore? Dal momento che, per ipotesi, riducete il tempo a una giustapposizione di istanti, i due istanti non potrebbero essere separati da un intervallo di tempo. Dunque, non sarebbero separati da niente, e, di conseguenza, sarebbero uno: due punti matematici che si toccano, infatti, si confondono.⁵⁰

Da entrambi i preziosi ritrovamenti epistolari di Lowe, si evince come lo sviluppo del pensiero whiteheadiano sia decisamente meno lineare di quanto possa sembrare anche da alcune dichiarazioni dell'autore stesso. Quello di Whitehead è uno sguardo profondamente e positivamente inquieto, al netto della sobrietà stilistica e della parsimonia con cui manda in stampa i propri lavori. È molto probabile, ad esempio, che l'incontro con i testi bergsoniani, con la relatività speciale e con lo spazio-tempo unificato di Minkowski, sia avvenuto già durante il primo anno londinese, innescando così una lenta e paziente ricerca culminata diversi anni più tardi. Segno di tale pazienza nel lavoro intellettuale è la rinuncia nell'immediato a dare seguito alle dichiarazioni esternate privatamente a Russell, circa l'eventualità di una teoria relazionale del tempo. A frenarlo concorrevano, per un verso, una serie di contingenze private, lavorative ed editoriali; per un altro, la sua connaturata tendenza a pubblicare su questioni e argomenti di cui si sentiva pienamente in possesso.⁵¹

esprime sempre un fatto compiuto [...] sempre, la matematica si colloca all'estremità di un intervallo, per quanto piccolo lo si pensi. Quanto all'intervallo stesso, quanto, in breve, alla durata e al movimento, essi rimangono necessariamente al di fuori dell'equazione» (Henri BERGSON, *Saggio sui dati immediati della coscienza*, cit., pp. 75-76-78).

⁵⁰ Henri BERGSON, *Pensiero e Movimento*, p. 141.

⁵¹ Questa estrema cura delle proprie pubblicazioni è all'origine di uno dei primi screzi personali avuti con Russell. Nel 1914, in *Our Knowledge of External World*, Russell cita e utilizza ai propri scopi degli appunti whiteheadiani ricevuti privatamente e ancora inediti. Whitehead non mancò di far sentire il proprio disappunto: «Dear Bertie, I am awfully sorry, but you do not seem to appreciate my point. I don't want my ideas propagated at present either under my name or anybody else, that is to say, as far as they are at present on paper. The result will be an incomplete misleading exposition which will inevitably queer the pitch for the final exposition when I want to put it out». Citato da: Elizabeth R. EAMES, *Bertrand Russell's Dialogue with his Contemporaries Philosophical Explorations*, Southern Illinois University Press, Carbondale 1989, p. 236.

Nei lavori pubblicati fino al 1914, Whitehead prosegue nel solco inaugurato da *On Mathematical Concepts of the Material World*, cioè nel ricorso alla logica simbolica quale medium tra il concetto geometrico di spazio e quello fisico di materia. Eppure, proprio lungo questo percorso si fa sempre più avanti l'urgenza di prendere pubblicamente posizione su talune questioni epistemologiche, fondazionali e storico-concettuali, sino ad allora relegate a uno studio gelosamente privato. Da Bergson, dal pragmatismo, dalla nuova fisica, emergevano originali articolazioni del nesso *realtà-esperienza della realtà*, con tutte le inevitabili conseguenze circa lo status da attribuire alla percezione, al corpo, al linguaggio. Sono problematiche affacciate alla sua mente già nel 1911, e che restano latenti per un lungo periodo prima di riemergere e integrarsi, dal 1916 al 1922, a quanto concepito e realizzato con la teoria relazionale dello spazio.

Nota bibliografica

AA.VV., *Report of the Eightieth Meeting of the British Association for Advancement of Science, Portsmouth: 1911, August 31 – September 7*, John Murray Albemarle Street, London 1912.

AA.VV., *Proceedings of the Fifth International Congress of Mathematicians*, Cambridge University Press, Cambridge 1913.

AA.VV., *Report of the Eighty-Sixth Meeting of the British Association for the Advancement of Science, New Castle: 1916, September 5 – 19*, John Murray Albemarle Street, London 1917.

David BASILLIE, *An Examination of Bergson's philosophy*, Forgotten Books, London 1912.

Henry BERGSON, *Essai sur les données immédiates de la conscience (1889)*, PUF, Paris 1927, tr. it. F. Sossi, *Saggio sui dati immediati della coscienza*, Raffaello Cortina, Milano 2002.

Henri BERGSON, *Matter and Memory (1896)*, Zone Books, New York 1991.

Henri BERGSON, *Time and Free Will: An Essay on the Immediate Data of Consciousness*, tr. by F.L. Pogson, George Allen and Unwin, London 1910.

Henri BERGSON, *Creative Evolution*, tr. by A. Mitchell, Henry Holt and Company, New York 1911.

Henry BERGSON, *Durée et simultanéité. À propos de la théorie d'Einstein*, Alcan, Paris 1922.

- Henry BERGSON, *La pensée et le mouvant*, PUF, Paris 1938, tr. it. F. Sforza, *Pensiero e Movimento*, Bompiani, Milano 2010.
- Maria R. BRIOSCHI, *Whitehead e il Nuovo Realismo: Per una filosofia del concreto, tra senso comune e scienze*, “Philosophical Readings”, 1, 6, 2014, pp. 115-130.
- Herbert W. CARR, *The Philosophy of Change, A Study of the fundamental principles of the philosophy of Bergson*, Macmillan, London 1914.
- Herbert W. CARR, Thomas P. NUNN, Alfred N. WHITEHEAD, Dorothy WRINCH, *The Idealistic Interpretation of Einstein's Theory*, “Proceedings of the Aristotelian Society”, 22, 1921, pp. 123-138.
- Antonio CATALANO, *La formazione e i lavori prefilosofici di A.N. Whitehead: logica e matematica negli anni di Cambridge*, “La Cultura. Rivista di filosofia e filologia”, 3, 2022, pp. 501-526.
- Antonio CATALANO, *La nozione di «esperienza immediata» negli scritti pre-speculativi di A.N. Whitehead*, “Quaderni di Inschiboleth”, 17, XVII, 2022, pp. 107-129.
- Antonio CATALANO, *Whitehead e la comunità filosofica del Primo Novecento*, in A. N. WHITEHEAD, *La funzione della ragione*, Inschiboleth, Roma 2022.
- Didier DEBAISE, *The Emergence of Speculative Thinking: Whitehead Reading Bergson*, in K. ROBINSON (a cura di), *Deleuze, Whitehead, Bergson. Rhizomatic Connections*, Palgrave Macmillan, London 2009, pp. 77-88.
- Didier DEBAISE, *L'invention moderne de la nature. L'héritage bergsonien de Whitehead*, “Lo Sguardo”, 1, 26, 2018, pp. 297-307.
- Ronald DESMET, *The Minkowskian Background of Whitehead's Theory of Gravitation*, in V. PETKOV (a cura di), *Space, Time and Spacetime*, Springer, Heidelberg-London-New York 2010, pp. 3-24.
- Ronald DESMET, *Putting Whitehead's Theory of Gravitation in its Historical Context*, “Logique et Analyse”, Vol. 54, 214, 2011, pp. 287-315.
- Philip DEVAUX, *L'esprit du néo-réalisme anglais*, “Revue Internationale de Philosophie”, Vol. 1, No. 3, 1939, pp. 499-541.

- Philip DEVAUX, *Le bergsonisme de Whitehead*, “Revue Internationale de Philosophie”, 56/57 (2/3), 15, 1961, pp. 217-236.
- Elizabeth R. EAMES, *Bertrand Russel’s Dialogue with his Contemporaries Philosophical Explorations*, Southern Illinois University Press, Carbondale 1989.
- Huge S.R. ELLIOT, *Modern Science and the Illusions of Professor Bergson*, Longmans Green & Co., London 1912.
- Stanley GOLDBERG, *In Defence of Ether: The British Response to Einstein’s Special Theory of Relativity, 1905-1911*, “Historical Studies in the Physical Sciences”, 2, 1970, pp. 89-125.
- Victor LOWE, *The Influence of Bergson, James and Alexander on Whitehead*, “Journal of the History of Ideas”, 2, 10, 1949, pp. 267-296.
- Victor LOWE, *Whitehead’s 1911 Criticism of The Problems of Philosophy*, “Old Series”, 13, 1974, p. 3-10.
- Victor LOWE A. N. *Whitehead on his Mathematical Goals: A Letter of 1912*, “Annal of Science”, 32, 1975, pp. 85-101.
- Victor LOWE, *A. N. Whitehead: The Man and His Work (1861-1910)*, John Hopkins University Press, Baltimore 1985.
- Victor LOWE, *A. N. Whitehead: The Man and His Work (1910-1947)*, Johns Hopkins University Press, Baltimore 1990.
- Hermann MINKOWSKI, *Time and Space* (engl. transl. by E. Carus), “The Monist”, 2, 28, 1918, pp. 288-302.
- Filmer S. C. NORTHROP., *Whitehead’s Philosophy of Science*, in P.A. SCHILPP (a cura di), *The Philosophy of Alfred North Whitehead*, pp. 165-209.
- Giulio PIATTI, *Cosmo-esthétiques: Bergson, Whitehead et la perception dans la nature*, “Lo Sguardo”, 1, 26, 2018, pp. 285-296.
- Bertrand RUSSELL, *The Problems of Philosophy*, Oxford University Press, Oxford 1912, tr. it. E. Spagnol e P. Costa, *I problemi della filosofia*, Feltrinelli, Milano 2010.
- Bertrand RUSSELL, *The Philosophy of Bergson*, in “The Monist”, 3, 22, 1912, pp. 321-347.

- Bertrand RUSSELL, *The Philosophy of Henry Bergson, with a reply of H. Wildon Carr and a rejoinder by Mr. Russell*, Macmillan, London 1914.
- Bertrand RUSSELL, *Whitehead and Principia Mathematica*, “Mind”, 226, 57, 1948, pp. 137-138.
- Bertrand RUSSELL, *Portraits of Memory and Other Essays*, Simon and Schuster, New York 1956.
- Bertrand RUSSELL, *My Intellectual Development*, Routledge, London New York 1959.
- Bertrand RUSSELL, *The Autobiography of Bertrand Russell: 1872-1914*, Little Brown and Company, Boston 1967.
- Bertrand RUSSELL – Alfred N. WHITEHEAD, *Principia Mathematica*, Cambridge University Press, Cambridge 1910-1913, 3 voll.
- Joseph SOLOMON, *The Philosophy of Bergson*, in “Mind”, 20, 1911, pp. 15-40.
- John W. SCOTT, *Bergsonism in England*, “The Monist”, 2, 27, 1917, pp. 179-204.
- Susan STEBBING, *The Notion of Truth in Bergson’s Theory of Knowledge*, “Proceedings of the Aristotelian Society”, 13, 1913, pp. 224-256.
- John MCKELLAR STEWART, *A critical Exposition of Bergson’s philosophy*, Macmillan, London 1911.
- Luca VANZAGO, *Il bergsonismo di Whitehead. Alcune considerazioni sulla concezione evenemenziale dell’essere nella filosofia del processo*, “Lo Sguardo”, 1, 26, 2018, pp. 247-264.
- Alfred N. WHITEHEAD, *A Treatise on Universal Algebra with Applications*, Cambridge University Press, Cambridge 1898.
- Alfred N. WHITEHEAD, *On Mathematical Concepts of the Material World (1905)*, “Philosophical Transactions of Royal Society”, series A, 205, 1906, pp. 465-525.
- Alfred N. WHITEHEAD, *An Introduction to Mathematics*, Henry Holt & Co., New York 1910.
- Alfred N. WHITEHEAD, *Space, Time and Relativity*, “Proceedings of the Aristotelian Society”, 16, 1916, pp. 104-129.

Alfred N. WHITEHEAD, *La théorie relationniste de l'espace* (1914), “Revue de métaphysique et de morale”, 3, 23, 1916, pp. 423-454.

Alfred N. WHITEHEAD, *The Organisation of Thought*, “Proceedings of the Aristotelian Society”, 17, 1916, pp. 58-76.

Alfred N. WHITEHEAD, *The Anatomy of Some Scientific Ideas*, in Id., *The Organisation of Thought*, Williams and Norgate, London 1917.

Alfred N. WHITEHEAD, *An Enquiry Concerning the Principles of Natural Knowledge*, Cambridge University Press, Cambridge 1919.

Alfred N. WHITEHEAD, *The Concept of Nature*, Cambridge University Press, Cambridge 1920.

Alfred N. WHITEHEAD, *The Principle of Relativity with Application to Physical Science*, Cambridge University Press, Cambridge 1922.

Alfred N. WHITEHEAD, *Process and Reality. An Essay in Cosmology*, Macmillan, New York 1929.

Alfred N. WHITEHEAD, *Autobiographical Notes*, in P.A. SCHLIPP (a cura di), *The Philosophy of Alfred North Whitehead*, North-Western University, Chicago 1941, pp. 7-16.

COALESCENZA E CONCRESCENZA: TRA OGGETTI ETERNI E OCCASIONI ATTUALI

Un'incursione nelle lezioni di Whitehead ad Harvard (1924-1927)

Silvia ZANELLI

(Università degli Studi di Bergamo)

Abstract: In this paper we will try to problematize the *vexata quaestio* of the relation between eternal objects and actual occasions in Whitehead's thought. To do so we will highlight how Whitehead's cosmology directly entails a resemantization of the notion of universality, towards a philosophy of the universe where actual occasions and eternal objects are mutually intertwined, according to a regime of coalescence and indiscernibility. Ultimately, we will try to show how it is possible to overcome a dualistic Platonic reading of Whitehead's alleged opposition between the domain of the potential and the actual. We believe that the two recently edited Volumes of the Harvard Lectures (1924-1925/ 1925-1927) can contribute to show a germinal path in the development of this difficult interaction. So, in the second part of the article we will focus on the impact that these lectures had on *Process and Reality*. If, in fact, in *Process and Reality* the distance between universality and abstraction, and between particularity and concreteness is clear and demarcated, in the Harvardian lectures it is still an open field, which Whitehead probes in its problematicity. This theoretical path will demonstrate in what sense eternal objects are inter res abstractions, a bundle of possible worlds that have a differential relevance in determining the qualities of actual occasions. Ultimately eternal objects and actual occasions are two dimensions and polarities of the evenemential process, but we believe that Whitehead never implies a radical dualism between them.

Keywords: eternal objects, actual occasions, cosmology, universality, coalescence.

Accuracy – a battle ground. If you over-individualize the universe, you never can get it together again. You will never be able to get it together again as an afterthought. But if you insist that the totality or community is essential to conceiving of an entity, then you can't have any definite finite statement. When I got to accuracy, I admitted that every individual is essentially referent to the total community which leaves nothing out whatsoever; but that every individual has its what it is as thus related, and how it is related. You can't speak of the how without referring to that what, and vice-versa. Every specific what is always a what in the universe. It refers to every other fact in the

universe, but in some systematic way – the general concepts all or any – under which it is cloaked

WHITEHEAD, *Harvard Lectures*, p. 115

Ogni cosa deve essere in qualche luogo, e qui ‘in qualche luogo’ significa ‘qualche entità attuale’. Di conseguenza, la potenzialità generale dell’universo deve essere in qualche luogo, poiché essa conserva la sua rilevanza prossima rispetto alle entità attuali per cui essa è irrealizzata.

WHITEHEAD, *Processo e Realtà*, p. 279

1. Introduzione

In questo articolo cercheremo di problematizzare la *vexata quaestio* della relazione tra oggetti eterni ed occasioni attuali nel pensiero di Whitehead. A nostro avviso, gli oggetti eterni e le occasioni attuali sono due dimensioni e polarità del processo evenemenziale, ma crediamo che Whitehead non implichi mai un dualismo radicale tra questi due domini; intendere l’ingressione del potenziale attraverso l’attuale come un *processo genetico* permette di mettere in luce la dimensione intrecciata tra oggetti eterni e occasioni attuali: gli oggetti eterni hanno per natura uno statuto ambiguo e fanno *funzionare* le occasioni attuali, presentandosi come *astratti* da qualsiasi entità attuale, ma, al contrario e allo stesso tempo, non totalmente separati da esse. Gli oggetti eterni sono in questa prospettiva astrazioni *inter res*, un insieme di mondi possibili che hanno una rilevanza differenziale nel determinare le qualità delle occasioni attuali.

Riteniamo che le lezioni che Whitehead tenne ad Harvard tra il 1924 e il 1927¹ possano contribuire a mostrare un percorso germinale nella costruzione e nello sviluppo di questa difficile interazione. In questo senso addentrarsi nel cuore delle

¹ Un attento lavoro di trascrizione, digitalizzazione e edizione delle lezioni che Whitehead tenne ad Harvard tra il 1924 e il 1927, diviso in due volumi che raccolgono rispettivamente le lezioni dal 1924 al 1925 (P. BOGAARD - J. BELL (edited by), *The Harvard Lectures of Alfred North Whitehead, 1924–1925: Philosophical Presuppositions of Science*, Edinburgh University Press, Edinburgh 2017) e dal 1925 al 1927 (B. HENNING - J. PETEK - G. LUCAS (edited by), *The Harvard Lectures of Alfred North Whitehead, 1925–1927: General Metaphysical Problems of Science*, Edinburgh University Press, Edinburgh 2021) è stato recentemente curato dal *Whitehead Research Project* della Gonzaga University a partire dal confronto delle diverse versioni di appunti prese dagli studenti e colleghi di Whitehead in quegli anni. Il progetto si inserisce nell’ambito della *Critical Edition of Whitehead*, un’allargata edizione critica dell’opera di Whitehead che prevede in linea ideale l’uscita di altri quattro volumi dedicati alle lezioni di Harvard, di cui le trascrizioni sono già state ultimate, di due volumi dedicati alla corrispondenza epistolare di Whitehead, di un possibile volume di *Collected Papers* e di alcuni lavori monografici. Cfr. a proposito <http://whiteheadresearch.org/>.

lezioni di Harvard è un'occasione per cogliere il farsi del suo pensiero, le sue ipotesi abbozzate, problematizzate e aperte sul rapporto tra oggetti eterni e occasioni attuali, nonché una modalità eterogenea di guardare al problema, che rimane in tutta la sua complessità² un nucleo centrale e un punto nevralgico della filosofia di Whitehead. Nella seconda sezione dell'articolo ci concentreremo dunque sull'impatto che queste lezioni hanno avuto nella fattispecie su *Processo e Realtà*³, dove il nesso tra attualità ed eternità spicca nella sua rilevanza teoretica e viene trattato in maniera più diffusa e consapevole, volendo mostrare come la filosofia speculativa di Whitehead, che trova il suo acme in *Processo e Realtà*, sia il frutto di un continuo lavoro teorico che non può essere scisso dalle sue fasi preparatorie e dal bacino di elaborazione dialogica delle lezioni di Harvard.

Nel delineare il rapporto tra oggetti eterni ed occasioni attuali rivestirà particolare attenzione il tema di astrazione e concretezza. Se, infatti, in *Processo e realtà* la distanza tra universalità e astrazione e tra particolarità e concretezza è chiara e delimitata, nelle lezioni di Harvard è ancora un campo aperto, che Whitehead sonda nella sua problematicità. A questo proposito, alcuni passaggi centrali delle lezioni aiutano a chiarire le oscillazioni e le ambiguità che Whitehead ha dovuto attraversare prima di raggiungere un punto di approdo più definitivo sugli oggetti eterni e le occasioni attuali in *Processo e realtà*.

Tale itinerario teoretico ci permetterà di evidenziare come l'idea che gli oggetti eterni e le occasioni attuali siano intimamente connessi, secondo una dinamica di *coalescenza* e di implicazione reciproca, si manifesti già nelle Lezioni di Harvard, per venire corroborata ulteriormente in *Processo e realtà*.

In definitiva, cercheremo di mostrare come il processo sia sempre un'articolazione *dipolare*⁴ di attuale e potenziale, nel tentativo di spiegare la famosa proposizione di Whitehead secondo cui: «la potenzialità generale dell'universo deve essere in qualche luogo»⁵. L'obiettivo è quello di favorire un'interpretazione radicalmente immanente

² Come afferma lo stesso Whitehead in una lettera a Charles Hartshorne: «There is one point as to which you and everyone, misconstrue me, obviously my usual faults of exposition are to blame. I mean my doctrine of eternal objects» (Victor LOWE, *Alfred North Whitehead. The Man and His Work*, The Johns Hopkins University Press, Baltimore 1990, p. 346).

³ Alfred North WHITEHEAD, *Process and Reality. An Essay in Cosmology*, Macmillan, New York 1929; tr. it. Maria Regina Brioschi, *Processo e Realtà. Saggio di Cosmologia*, Bompiani, Milano 2019.

⁴ Il termine ricorre spesso in *Processo e Realtà*. Cfr. Alfred North WHITEHEAD, *Processo e Realtà. Saggio di Cosmologia*, pp. 113, 249, 277, 951, 969, 1081, 1303.

⁵ WHITEHEAD, *Processo e Realtà. Saggio di Cosmologia*, p. 46.

della *μέθεξις* degli oggetti eterni al dominio dell'attuale, senza negare l'indubbio platonismo di Whitehead⁶, ma ridefinendone in parte i confini.

2. Dal problema degli universali all'enigma dell'universo: il regime di coalescenza tra oggetti eterni ed occasioni attuali

Si è tentati di credere che il problema degli universali sia morto e sepolto, un argomento da manuale di una certa pedanteria, dimenticato nell'oscurità del Medioevo⁷, che trova spazio al più nell'alveo della filosofia analitica.⁸ Al contrario, riteniamo che il pensiero di Whitehead sia un potente strumento concettuale per problematizzare il rapporto tra generalità e individualità in modo contemporaneo, nell'ottica di trovare nuovi usi per vecchi problemi, secondo un orientamento tipicamente pragmatista⁹, nella prospettiva di una rigenerazione e di una

⁶ Cfr. sul tema, ad esempio, Newton Phelps STALLKNECHT, *Studies in the Philosophy of Creation*, Princeton University Press, Princeton 1934; Dorothy EMMET, *Whitehead's Philosophy of Organism*, St. Martin's Press, New York 1966; Edward POLS, *Whitehead's Metaphysics: A Critical Examination of "Process and Reality"*, Southern Illinois University Press, Carbondale 1967; Roy SELLARS, *Philosophy of Organism and Physical Realism*, in P. A. SCHILPP (a cura di), *The Philosophy of Alfred North Whitehead*, Open Court, La Salle 1951.

⁷ Per un'ampia panoramica sul tema di una possibile rilettura del problema degli universali in chiave contemporanea cfr. Étienne BALIBAR, *Des Universels. Essais et conférences*, Gailéé, Paris 2016; tr. it. F. Grillenzoni, *Gli universali. Equivoci, derive e strategie dell'universalismo*, Bollati Boringhieri, Torino 2018. Come scrive Balibar la querelle sugli universali rimane in definitiva «un interrogativo, più che una tesi» (p. 9), ed è entro tale apertura teoretica che è possibile inserire la prospettiva offerta da Whitehead e la sua risemantizzazione e rielaborazione della nozione di universalità.

⁸ Si pensi a titolo esemplificativo ai lavori di Frege (Gottlob FREGE, *Logica, Pensiero, Linguaggio*, Laterza, Bari 2019), Russel (Bertrand RUSSELL, *The Problems of Philosophy*, Henry Holt and Company, London 1912; tr. it. P. Costa, *I problemi della filosofia*, Feltrinelli, Milano 2013), Quine (Willard Van Orman QUINE, *From a logic point of view*, Harvard University Press, Cambridge 1980, tr. it. G. Giorello - R. Pettoello, *Da un punto di vista logico*, Raffaello Cortina, Milano 2004), Armstrong (David Malet ARMSTRONG, *Universals and Scientific Realism*, Cambridge University Press, Londra, 1978).

⁹ Fu Chauncey Wright, "corifeo" delle discussioni pragmatiste nate nell'alveo americano del Metaphysical Club che diede corpo al cosiddetto "principio degli usi", sulla scia di un confronto problematizzante, ma anche e soprattutto in larga parte autonomo e originale rispetto all'evoluzionismo darwinistico. A suo avviso infatti continui riadattamenti, plastici e sempre emergenti presiedono al processo di individuazione del vivente, secondo lo sviluppo di nuovi usi di vecchie facoltà. Cfr. Chauncey WRIGHT, *L'evoluzione dell'autocoscienza*, Spirali/VEL, Milano 1990, p. 52. Sul principio dei "new uses of old powers" si veda anche Carlo SINI, *Gli abiti, le pratiche, i saperi*, Jaca Book, Milano 1996, pp. 12-14. In questa prospettiva l'idea sarebbe quella di proporre un cammino di "cooptazione ed esattamento concettuale" sul tema degli universali, seguendo un viraggio che conduca ad una risemantizzazione interna del tema, verso una filosofia che faccia del suo cardine mobile l'universo, presentandosi in ultima analisi come una cosmologia.

risemantizzazione interna degli stessi confini della questione, verso una cosmologia universale degli eventi.

Whitehead mantiene cioè il problema centrale degli universali al cuore del suo pensiero, ma cerca di conferirgli un respiro *globale* e cosmico. Lo spostamento semantico quasi impercettibile tra universali ed universo trasmette una profonda somiglianza di famiglia: il problema degli universali, cioè, non può mai essere scollegato da una *logica degli eventi* e da una visione cosmologica del mondo; si tratta quindi di un problema universale nel senso che coinvolge l'universo nella sua totalità aperta. Whitehead si rivolge al reale nella sua totalità, non solo all'universo fisico, ma al reale nella sua illimitatezza. Se tradizionalmente il problema degli universali sembra in parte un problema unilaterale, che tende a schiacciare il polo dell'individuazione come l'ombra invisibile, fantasmatica e in fondo mai tematizzata della generalità, per Whitehead, al contrario, il problema degli universali non è mai tale in modo isolato, ma è sempre il problema globale degli universali (o piuttosto il problema degli oggetti eterni, come cercheremo di mostrare) *più* il problema dell'individuazione. In definitiva, l'*articolazione*¹⁰ dell'universo è un processo continuo che si svolge nell'interazione tra entità attuali ed oggetti eterni. Il compito di ogni filosofia speculativa coincide del resto con la necessità di stabilire un piano coerente e sistemico in cui ogni elemento della realtà trovi il suo posto e posizionamento, nell'infinita apertura della processualità¹¹, che rimanda alla necessità di una forma di *coalescenza* e unità di tutti i domini del reale. Per Whitehead infatti, in isolamento, nulla può esistere. Egli scrive:

La filosofia speculativa è il tentativo di elaborare un sistema coerente [...] Coerenza per come qui è impiegata significa che le idee fondamentali, nei cui termini lo schema è sviluppato, si presuppongono l'un l'altra così che, isolate, sono senza senso. Questa esigenza non significa che esse siano definibili l'una nei termini dell'altra. [...] nessuna entità può essere concepita in astrazione completa dal sistema dell'universo.¹²

Il razionalismo è un evento senza fine e un'avventura aperta.¹³ Ed è entro una tale apertura che va compresa l'interazione tra oggetti eterni ed occasioni attuali, da intendersi come un regime puro di *coalescenza*. Il termine è saccheggiato dal vocabolario teorico di Gilles Deleuze, che a sua volta si fa intercessore concettuale del tema a partire

¹⁰ Su tema dell'articolazione tra attuale e potenziale cfr. Luca VANZAGO, *Introduzione*, in WHITEHEAD, *Processo e Realtà. Saggio di Cosmologia*, p. 38.

¹¹ Come nota Maria Regina Brioschi: «The universe has not only an organic and processual nature, it is a processual an organic unity» (Maria Regina BRIOSCHI, *Creativity between experience and cosmos. C.S. Peirce and A.N. Whitehead on novelty*, Verlag Karl Alber, Munchen 2020, p. 253).

¹² WHITEHEAD, *Processo e Realtà. Saggio di Cosmologia*, p. 137.

¹³ *Ivi*, p. 157.

dalla filosofia di Bergson¹⁴. Nonostante il concetto non appartenga direttamente alla riflessione di Whitehead, la nozione di coalescenza ben si presta a descrivere nel dettaglio la relazione di indiscernibilità nella differenza tra attuale ed eterno. Deleuze fa un ampio uso del termine coalescenza nel testo *L'immagine-tempo. Cinema 2*.¹⁵ A suo avviso il rapporto tra eternità ed attualità è un processo evenemenziale di circuitazione, scambio e contaminazione reciproca. Egli scrive:

In termini bergsoniani, l'oggetto reale si riflette in un'immagine allo specchio come nell'oggetto virtuale, che, a sua volta e contemporaneamente, avvolge o riflette il reale: fra i due vi è coalescenza. L'indiscernibilità non sopprime la distinzione tra le facce, ma la rende indefinibile, poiché ogni faccia assume il ruolo dell'altra, in una relazione che si può definire di presupposizione reciproca. Sono immagini reciproche in cui avviene uno scambio. [...] Questo stesso circuito è uno scambio.¹⁶

Per Whitehead, allo stesso modo l'eternità degli oggetti permanenti orla e avvolge come un'ombra¹⁷ o un alone ogni concrecenza e nesso dell'attuale. Viceversa, il dominio dell'attuale non ha senso di esistere se non in rapporto alla funzione primaria della relazione¹⁸ che non è altro se non la struttura interna degli oggetti eterni. È infatti l'essenza relazionale degli oggetti eterni a determinare *in che modo* l'attuale si concretizzi e *come* contragga¹⁹ l'eternità.²⁰

¹⁴ Henri BERGSON, *Matière et mémoire*, PUF, Paris 1869; tr. it. A. Pessina, *Materia e Memoria*, Mondadori, Milano 2008, pp. 240-242.

¹⁵ Gilles DELEUZE, *L'image-temps. Cinéma 2*, Les Éditions des Minuit, Paris 1985; tr. it. L. Rampello *L'immagine-tempo. Cinema 2*, Einaudi, Torino 2017.

¹⁶ *Ivi*, pp. 81-82.

¹⁷ A buon diritto Everett Hall parla di “shadowy eternal objects”; cfr. Everett HALL, *Of what use are Whitehead's Eternal Objects?*, “Journal of Philosophy”, 27, 1930, p. 29.

¹⁸ Sul tema del relazionismo di Whitehead cfr. in particolar modo Enzo PACI, *Dall'esistenzialismo al relazionismo*, D'Anna Editore, Torino 1957.

¹⁹ Sul rapporto di contrazione dell'eterno nell'attuale nel pensiero di Whitehead cfr. Didier DEBAISE, *Nature as Event. The Lure of the Possible*, Duke University Press, Durham 2017, p. 63.

²⁰ Seguendo un altro suggestivo passo di Deleuze, riferito a Whitehead e alla sua dottrina degli oggetti eterni: «Stasera c'è un concerto. È un evento. Vibrazioni sonore si estendono, movimenti periodici si diffondono con le armoniche. I suoni hanno proprietà interne, altezza, intensità, timbro. Le fonti sonore, strumentali o vocali, non si limitano a emetterli: ciascuna percepisce i suoi e, nel percepirli, percepisce gli altri. Sono percezioni attive che si intra-esprimono, oppure prensioni che si intra-prendono: «All'inizio, il pianoforte solista si lamentò, come un uccello abbandonato dalla compagna; il violino lo udì, e gli rispose da un albero accanto. Era come l'alba del mondo...». Le fonti sonore sono monadi o prensioni che si colmano di «una gioia di sé, di una soddisfazione intensa, man mano che si riempiono delle proprie percezioni e passano da una percezione all'altra. E le note della scala sono oggetti eterni. Virtualità pure che si attualizzano nelle fonti, ma anche Possibilità pure che si realizzano nelle vibrazioni o nei flussi. “Come se gli strumentisti, più che suonare la loro battuta, eseguissero i riti necessari a quest'ultima per concretizzarsi...”» (Gilles DELEUZE, *La plie. Leibniz et le*

Come nota J. Svoboda:

Whitehead's work with the concept of «concrecence», thus a «coalescence», and therefore – in the etymological sense of the word – this always concerns a certain «concretising», which takes place by means of a «coalescence» of eternal objects and actual events or a complex of actual events.²¹

Il problema dell'universo per Whitehead si colloca cioè oltre l'alternativa dualista di un'universalità *in re* o *post rem*, attraversandola, e di fatto ne scompagina dall'interno i termini e i presupposti: il piano lungo cui le relazioni si dispongono è infatti un piano di immanenza dove potenzialità ed attualità sono perfettamente sincroniche e simultanee, seppur nella differenza e nelle rispettive specificità. Si tratta di un percorso di *attraversamento*²² reciproco che segue uno sviluppo non diacronico, ma un'evoluzione creativa dipolare costantemente oscillante. Scrive Whitehead: «quanto alle mie teorie di permanenza e mutamento, penso che l'universo abbia un lato intellettuale e permanente [...] D'altra parte tale realtà permanente si trasforma ed è immanente nell'aspetto mutevole».²³ La cifra del cosmo è dunque l'*immanenza* mutuale di attuale ed eterno, di mutamento e divenire, di permutazione e datità.²⁴ L'eternità dell'universo brilla sempre *attraverso* l'attualità e si manifesta solo *inter res*. Per Whitehead in definitiva: «un oggetto eterno, considerato come un'entità astratta, non può essere separato dal suo riferimento ad altri oggetti eterni e dal suo riferimento all'attualità in generale».²⁵ Egli vuole evitare tanto una forma estrema di trascendenza, quanto una postura teorica nominalista. Il prezzo è la strutturale, ma proficua ambiguità dello statuto degli oggetti eterni, che fluiscono *attraverso* ogni maglia del reale e si identificano nel processo di

Baroque, Éditions de Minuit, Parigi 1988; tr. it. Davide Tarizzo, *La piega. Leibniz e il Barocco*, Einaudi, Torino 2004, p. 133). Sul tema cfr. anche Roland FABER, *Surrationality and Chaosmos: For a More Deleuzian Whitehead* (with a Butlerian Intervention), in R. FABER - A. M. STEPHENSON (edited by), *The Secrets of Becoming. Negotiating Whitehead, Deleuze, and Butler*, Fordham University Press, New York 2011.

²¹ Jan SVBODA, *Whitehead's interpretation of Plato's Receptacle and the Parallel with the Concept of Eternal Object*, "Nóema", 11, 2020, p. 44.

²² Sul rapporto tra concrecence e transizione cfr. Luca VANZAGO, *Concrecence and Transition*, Mimesis International, Milano-Udine 2021.

²³ Alfred North WHITEHEAD, *Science and Philosophy*, Philosophical Library, New York 1948; tr. it. I. Bona, *Scienza e Filosofia*, Il Saggiatore, Milano 1996, p. 126.

²⁴ Come nota Bart Kennedy «The philosophy of organism is as much concerned with permanence as with process, with eternal objects as with concrecence [...] Being and becoming, change and permanence, the static and the fluid, temporal and eternal, express the tension which Whitehead wanted to keep in balance». (Bart KENNEDY, *Whitehead's doctrine of eternal objects and its interpretation*, "Studies in Process Philosophy 1", Martinus Nijhoff, The Hague, Netherlands 1974, p. 60).

²⁵ Alfred North WHITEHEAD, *Science and the Modern World*, Cambridge University Press, Cambridge 1925; tr. it. A. Banfi, *La Scienza e il Mondo Moderno*, Bollati Boringhieri, Torino 2015, p. 159.

attualizzazione di quell'irrealizzazione astratta che è la pura potenza della datità. Nelle parole di Carlo Sini: «gli oggetti eterni, dice Whitehead, sono astratti: essere astratto significa, “superare i casi concreti di ciò che si produce nella realtà”. Ma superare ogni caso reale non significa non essere senza rapporto con esso». ²⁶

3. Come e cosa: relazioni indiscernibili

La distinzione tra oggetti eterni ed entità attuali inizia a prendere forma nelle lezioni di Harvard²⁷: non sembra esserci un uso precedente di questa terminologia, che sarà diffusamente utilizzata nelle opere successive. Nonostante Whitehead maneggi ampiamente sia a livello terminologico sia a livello teoretico la nozione di oggetto già a partire da *Il concetto della natura*²⁸ (in relazione al tema di oggetti scientifici, oggetti percettivi, oggetti dei sensi etc.)²⁹, l'associazione e la piena tematizzazione del nesso mutuale e reciproco tra oggettualità ed eternità avviene solo negli anni delle Harvard Lectures.

A partire da una delle citazioni più suggestive delle lezioni di Harvard si può comprendere come Whitehead negli anni precedenti alla stesura di *Processo e Realtà* abbia già presente la radicale tensione e articolazione tra eterno ed attuale. L'enigma dell'universo è cioè strutturalmente connesso alla dinamica operativa di *equilibrio metastabile*³⁰ tra attuale e potenziale. Nel seguente passo delle lezioni di Harvard è condensata *in nuce* la problematica dell'universo, e la risemantizzazione dipolare dell'articolazione del problema tradizionale degli universali. Scrive Whitehead:

Accuracy – a battle ground. If you over-individualize the universe, you never can get it together again. You will never be able to get it together again as an afterthought. But if you insist that the totality or community is essential to conceiving of an entity, then you

²⁶ Carlo SINI, *Whitehead e la funzione della filosofia*, Marsilio Editore, Vicenza 1965, p. 229.

²⁷ Il termine viene introdotto nella fattispecie nella lezione dell'8 Gennaio del 1925. Cfr. HENNING - PETEK - LUCAS (edited by), *The Harvard Lectures*, p. 161.

²⁸ Alfred North WHITEHEAD, *The concept of nature*, Cambridge University Press, Cambridge 1920; tr. it. M. Meyer, *Il concetto della natura*, Einaudi, Torino 1975.

²⁹ Sul tema cfr. in particolar modo il paragrafo “consuetudini della concretezza malposta ed emergenza degli oggetti” (Maria Regina BRIOSCHI, *Esperienza ed evento della verità. Pratica filosofica ed astrazione scientifica nel pensiero di A.N. Whitehead*, “Nóema”, 2, 2011, pp. 1-16), ma anche Isabelle STENGERS, *Thinking with Whitehead. A Free and Wild Creation of Concepts*, Harvard University Press, Cambridge 2011.

³⁰ Il termine è mutuato dalla filosofia di Gilbert Simondon. Per sistema metastabile si intende un sistema né stabile né instabile, un divenire-nel-mezzo fra staticità e squilibrio assoluto; si tratta di un sistema teso, ma parimenti sospeso in uno stato energetico di equilibrio che si conserva fintantoché. Cfr. Gilbert SIMONDON, *L'individuation psychique et collective*, Aubier, Parigi 1989; tr. it. P. Virno, *L'individuazione psichica e collettiva*, Derive Approdi, Roma 2001.

can't have any definite finite statement. When I got to accuracy, I admitted that every individual is essentially referent to the total community which leaves nothing out whatsoever; but that every individual has its what it is as thus related, and how it is related. *You can't speak of the how without referring to that what, and vice-versa.* Every specific what is always a what in the universe. It refers to every other fact in the universe, but in some systematic way – the general concepts all or any – under which it is cloaked.³¹

Per Whitehead non si può separare con l'accetta l'universo in due metà, ma occorre rilevarne la complessità sistemica. I rischi di tale divisione, due modi eterogenei di fare lo stesso errore (ovvero cadere in una certa forma di monismo riduzionista), sono da un lato l'iper-individualizzazione nominalista del cosmo, che porta con sé l'impossibilità di concepire una globalità poetica e, dall'altro lato la santificazione dell'universalità *tout court*, che lascia cadere il processo di assemblaggio ed articolazione a cui il Reale deve sempre rispondere.

Il problema degli universali è quindi allo stesso tempo il problema dell'attuale, e viceversa, il problema dell'attuale è il problema dell'universale, poiché non esiste un universo possibile al di fuori dei confini di questa *articolazione dipolare*³². Seguendo una lapidaria, ma altrettanto icastica annotazione dalle Harvard Lectures, dove Whitehead condensa la complessità della sua filosofia in un bagliore: «no eternal objects in isolation from the actual world»³³.

Gli oggetti eterni sono il *come* di ogni *cosa*³⁴, il margine di ogni attualizzazione. Nelle parole di S.Hooper:

Eternal objects are those entities which make it possible for there to be anything in the world of space and time which can be a definite 'this' or 'that.' They enable us to say 'what' a thing is, and to describe its character.³⁵

La relazione tra oggetti eterni ed entità attuali deve esprimere la *coerenza* dell'insieme (letteralmente, dal latino *cohaerere*, significa essere uniti insieme)³⁶. La coerenza è in fondo una forma di coalescenza, cioè di indiscernibilità. Nessuna entità può essere

³¹ HENNING – PETEK – LUCAS (edited by), *The Harvard Lectures*, p. 115.

³² WHITEHEAD, *Processo e Realtà. Saggio di Cosmologia*, p. 36. Scrive Whitehead: «Così il processo di divenire è dipolare, (i) a causa della sua qualificazione per mezzo della determinatezza del mondo attuale, e (ii) per le sue prensioni concettuali dell'indeterminatezza degli oggetti eterni».

³³ HENNING - PETEK - LUCAS (edited by), *The Harvard Lectures*, p. 379.

³⁴ Il rapporto presenta molte analogie con la distinzione jamesiana tra "what" e "that" nella trama dell'esperienza. Cfr. William JAMES, *Essays in Radical Empiricism*, Logmans-Green, New York 1912, tr. it, S. FRANZESE (a cura di), *Saggi sull'empirismo radicale*, Quodlibet, Macerata 2009.

³⁵ Sydney HOOPER, *Whitehead's Philosophy: Eternal Objects and God*, "Philosophy", 17, 65, 2009, p. 47.

³⁶ WHITEHEAD, *Processo e Realtà. Saggio di Cosmologia*, p. 135.

definitivamente disgiunta dalla trama dell'universo o concepita in totale astrazione da essa, sia essa eterna o meno. Secondo Whitehead infatti:

la struttura dell'esperienza osservata, che illustra lo schema filosofico, è tale che tutte le esperienze correlate devono presentare la stessa struttura. Pertanto, lo schema filosofico dovrebbe essere "necessario", nel senso di avere in sé la garanzia dell'universalità di tutta l'esperienza³⁷.

L'universale degli universali è in definitiva l'universo nella sua ineliminabile funzione creativa che unisce l'attuale e l'eterno in un flusso evenemenziale continuo. L'universo è un insieme o un sistema, un *essere insieme* in un regime di coalescenza, e la sua evoluzione creativa dipende strutturalmente dal rapporto di continuo rinvio senza trascendenza che si stabilisce tra disgiunzione e congiunzione. Scrive Whitehead icasticamente: «io continuo a sfuggire alla profonda e vessata questione di che cosa si debba intendere per realtà e mantengo la tesi più modesta che la natura è un sistema»³⁸.

In questa prospettiva il *come* è l'ombra degli eventi, il loro orlo, il tessuto dell'esperienza nella sua globalità, la pre-condizione mobile di ciascuna delle sue attualizzazioni.³⁹

Seguendo un costrutto teorico deleuziano si potrebbe dire che la relazione tra occasioni attuali e oggetti eterni ha la forma di una *sintesi disgiuntiva*⁴⁰, ovvero di una relazionalità che disgiunge, di una distanza che cementa come un collante, di una tensione senza negatività, incompatibilità senza opposizione. In questo senso l'insieme dell'universo nel suo complesso oscilla costantemente tra attualizzazione ed eternità. Per Whitehead esso:

presuppone le nozioni di "creatività", "molti", "uno", "identità" e "diversità". Il principio metafisico ultimo è il passaggio dalla disgiunzione alla congiunzione⁴¹.

³⁷ *Ivi*, p. 137.

³⁸ WHITEHEAD, *Il concetto della natura*, p. 131.

³⁹ Il cosmo è in altre parole un mosaico di esperienza radicale, seguendo William James, la cui generatività si misura sui bordi. Egli scrive: «La filosofia dell'esperienza pura è una filosofia a mosaico. Ma le sue tessere non sono tenute insieme dal letto, di cui possiamo considerare sostituti le Sostanze, gli Io trascendentali e gli assoluti. È come se le tessere stessero attaccate per gli orli; il cemento sarebbe formato dalle transizioni sperimentate tra esse [...] l'esperienza stessa, presa in generale, si accresce sugli orli» (William JAMES, *Saggi sull'empirismo radicale*, Quodlibet, Macerata 2009, p. 47)

⁴⁰ Sul tema della sintesi disgiuntiva nella filosofia deleuziana cfr. in particolar modo Gilles DELEUZE, *Logique su Sens*, Éditions de Minuit, Parigi 1969; tr. it. A. Verdiglione, *Logica del senso*, Universale Economica Feltrinelli, Milano 2016.

⁴¹ WHITEHEAD, *Processo e Realtà. Saggio di Cosmologia*, p. 197.

Gli oggetti eterni sono il motore e il propulsore dell’attualizzazione dell’attuale: essi *fanno funzionare* l’attuale determinandone la determinatezza. Gli oggetti eterni sono quindi nient’altro che fasci⁴² di “maniere virtuali” che determinano l’ordine creativo secondo il quale il ritmo dell’attuale si replica e conserva nel suo incessante mutare, in accordo al divenire della continuità, che è il movimento stesso della *textura rerum*. In questa prospettiva il principio ontologico che guida la filosofia dell’organismo di Whitehead, punto di approdo di *Processo e Realtà*⁴³ postula una solidarietà indissolubile⁴⁴ e indiscernibile tra il dominio dell’attuale e quello degli oggetti eterni. L’indiscernibile permette cioè di pensare l’articolazione di eterno ed attuale come originante qualcosa che è meno di due – meno di un doppio – ma più di uno.

L’attualità è una decisione, letteralmente un taglio o una contrazione⁴⁵ da una certa prospettiva, della trama dell’eternità virtuale, che è sempre vista *sotto un certo rispetto*. Questo taglio, un momento di pura discontinuità, si verifica tuttavia *nel mezzo*⁴⁶ dei potenziali puri, che sono una sorta di ombra primordiale in cui ogni attualizzazione concepibile galleggia ed emerge in superficie come una *goccia di esperienza*.⁴⁷

Sebbene Whitehead stesso affermi una possibile vicinanza concettuale tra oggetti eterni e forme platoniche, riconoscendo l’importanza della filosofia platonica nella sua globalità, il suo non è un mero resoconto teorico rispetto al tema delle idee, ma un’avventura del pensiero che va oltre ogni dualismo platonico, riarticolandolo e risemantizzandolo *intensivamente*. In questo senso la filosofia di Whitehead non può essere letta come una semplice esegesi degli scritti di Platone, ed è lui stesso ad ammetterlo in *Processo e Realtà*⁴⁸. L’ingressione non ha cioè nulla a che vedere con un

⁴² I puri potenziali sono fasci di reale puro, coalescenza di infinite direzionalità. Nelle parole di G.M. Crespi: «Circa il significato di questa eternità e trascendenza bisogna notare che Whitehead non intende attribuire agli oggetti la sussistenza delle idee platoniche: assegnare loro una “realtà assoluta” sarebbe “mera fantasia” [...]. L’eternità degli oggetti sembra doversi intendere in un senso puramente negativo: essa significa indifferenza al tempo. E la trascendenza dell’oggetto rispetto al “caso particolare” va intesa anzitutto nel senso che le forme di definitezza che sperimentiamo congiunte in certi fatti, possono essere pensate in innumerevoli altri rapporti, o come realizzabili in innumerevoli altri fatti» (Gian Mario CRESPI, *La filosofia di Whitehead*, “Rivista di Filosofia Neo-Scolastica”, 40, 4, 1948, p. 320).

⁴³ WHITEHEAD, *Processo e Realtà. Saggio di Cosmologia*, p. 258.

⁴⁴ Sull’indissolubilità di oggetti eterni e occasioni attuali cfr. J. WAHL, *Vers le concret. Études d’histoire de la philosophie contemporaine*, Vrin, Paris 2004; tr. it G. Piatti, *Verso il concreto, Studi di filosofia contemporanea*. William James, Whitehead, Gabriel Marcel, Mimesis, Milano-Udine 2020.

⁴⁵ Cfr. a proposito DEBAISE, *Nature as Event. The Lure of the Possible*, p. 63.

⁴⁶ WHITEHEAD, *Processo e Realtà. Saggio di Cosmologia*, p. 268.

⁴⁷ Il riferimento sono le “drops of experience” di W. James; cfr. a proposito William JAMES, *A Pluralistic Universe*, Harvard University Press, Cambridge 1977, p. 104.

⁴⁸ *Ivi*, p. 273.

processo di partecipazione del sensibile alle idee, secondo una scala di progressiva degenerazione della purezza del mondo ideale: al contrario, più che di partecipazione nella filosofia di Whitehead ha senso parlare di un percorso di scambio e *divenire-nel-mezzo* che avviene nella *zona intermedia* tra oggetti eterni ed occasioni attuali. Gli oggetti eterni non sono necessariamente limitati alle forme platoniche o relegati al mondo delle idee: la relazione tra indeterminazione e determinatezza è reciproca e intrecciata, e oggetti eterni ed entità attuali sono le due facce di una stessa medaglia. Il processo è quindi sempre un'operazione dipolare in cui gli oggetti eterni affluiscono e convergono *attraverso* l'attualità e, viceversa, le occasioni attuali fluttuano nel liquido degli oggetti eterni, che li attraversa senza trascenderli come un mezzo di contrasto. Se da un lato l'individualità circonda il potere del generale, dall'altro gli oggetti eterni rappresentano il groviglio indissolubile della pura potenza, il terreno informale della datità, che risulta tuttavia *attivato* solo attraverso i nessi e le concrenze delle occasioni attuali.

Per Whitehead attuale ed eterno si co-implicano e complicano⁴⁹ in modo ineliminabile. Come nota Mazzocchi:

il paradigma che forse più si avvicina al rapporto che cerchiamo di analizzare è quello *implicativo-esplicativo*, per il quale le occasioni attuali esplicano, esprimono un determinato valore selettivo tra gli infiniti implicati nella macchina creativa. Eppure la creatività, astratta se considerata indipendentemente dalle sue realizzazioni attuali, non funziona a pieno titolo come causa attiva univoca. Proponiamo un modello d'algorismo, per il quale la creatività corrisponde al piano virtuale, problematico ed insieme indeterminato, che trova le sue soluzioni nelle realizzazioni accidentali –le occasioni attuali risolvono dei problemi di determinazione. Né causa, né ragione o principio, bensì macchina virtuale della natura sul cui tessuto, tra i cui ingranaggi s'installano tutti i processi parziali di concrenza imponendovi le condizioni concrete della loro realizzazione, che è al contempo il passaggio del valore creativo in ognuno di essi.⁵⁰

Il particolare non esiste come assolutamente particolare, senza alcuna attinenza con altri particolari, così come non esiste un universale *in sé*, dal momento che ogni

⁴⁹ Lo stato di complicazione è letteralmente una piegatura accavallata, un'implicazione reciproca e mutuale, un dispiegamento vicendevole. Per seguire una figurazione deleziana, attuale ed eterno ineriscono al dominio logico ed ontologico delle piegature di un unico tessuto e ai movimenti del piano di immanenza. La piega è precisamente quella fenditura che scorre tra due superfici e ne permette la comunicazione reciproca, la simultaneità e la sovrapposizione senza per questo favorire alcuna forma di indistinzione o livellamento tra domini eterogenei. Cfr. a proposito DELEUZE, *La piega. Leibniz e il Barocco*.

⁵⁰ Mauro MAZZOCCHI, *Macchina creativa e genesi temporale nella metafisica di A.N. Whitehead*, "Nóema", 5, 2014, p. 44.

universale è solo ciò che è nella sua specificità, e quindi anche nella sua particolarità.⁵¹ Ma allora cosa esiste? Solo l'*evento dell'universo* nella sua articolazione dipolare tra attuale ed eterno, categorie che rimescolano le carte tradizionali del problema classico degli universali.

Pensare dicotomicamente particolare e universale significa in definitiva fare violenza al pensiero e al suo stato di *ronzio*.⁵² I termini universale e particolare sono infelici nel loro uso applicativo, ma anche nei presupposti teorici che evocano, nella misura in cui non riescono a cogliere la complessità del reale, nella sua articolazione dipolare piuttosto che dualistica.

La natura per Whitehead nella sua dimensione *sistemica* è tale che «non ci possono essere né eventi né oggetti senza l'ingredienza degli oggetti negli eventi»⁵³. È quindi *inter res* che il potere degli oggetti eterni si sprigiona, e non altrove o al di là dell'attuale, ma proprio *attraverso* gli interstizi della processualità delle concrenze.

C'è quindi una fondamentale divergenza dal platonismo, un atteggiamento innovativo nei confronti dell'eterno in cui si misura tutta l'altezza teorica del pensiero di Whitehead. Egli non crea uno iato trascendente tra il mondo delle idee e il mondo del reale: nonostante la radicale eterogeneità tra oggetti eterni e occasioni attuali e tra i due modi di esistenza, cioè potenziale e reale, esiste tuttavia un comune interscambio evenemenziale tra i due domini, che sono sempre in comunione e in relazione. Sempre Heath annota: «Here he diverges from Plato – i.e. cannot tear apart the realm of Ideas from each particular event, nor vice versa».⁵⁴

La realtà del processo è innanzitutto la relazionalità degli oggetti eterni che rendono la relazionalità degli eventi attuali reale, determinata e operativa. Per Whitehead: «in abstraction do not get a class of unrelatedness (e.g., Plato's world of ideas) because the relational character is of the very essence of eternal objects».⁵⁵

Il rapporto tra oggetti eterni e occasioni attuali è più vicino alla distinzione spinozista tra *natura naturans* e *natura naturata* rispetto alla divisione fra mondo delle idee e mondo sensibile di matrice platonica: nel rapporto tra stesso e altro, tra uno e molti, tra modi e sostanza⁵⁶ ha luogo il gioco del cosmo piuttosto che il problema degli universali. In

⁵¹ Per l'argomentazione completa di Whitehead sul tema cfr. WHITEHEAD, *Processo e Realtà. Saggio di Cosmologia*, p. 287.

⁵² *Ivi*, p. 293.

⁵³ WHITEHEAD, *Il concetto della natura*, p. 131.

⁵⁴ *Ivi*, p. 14.

⁵⁵ *Ivi*, p. 43.

⁵⁶ HENNING - PETEK - LUCAS (edited by), *The Harvard Lectures*, p. 168.

questo senso gli eventi o le occasioni attuali sono aspetti degli oggetti eterni, e viceversa⁵⁷.

In definitiva ogni concrescenza necessita di una coalescenza strutturale con l'eterno e con il dominio degli oggetti eterni per poter funzionare; gli oggetti eterni sono la funzione di tutte le altre entità partecipanti al regime logico ed ontologico dell'evento: non sono idee, universali o concetti, ma *realtà ideali* che possono funzionare solo *inter res*, come un meccanismo operativo o un mezzo di contrasto che necessita di essere attraversato e di attraversare, ciascuna delle sue specificazioni. Come nota Shaviro:

Universals, or “things which are eternal,” can and must be abstracted from “things which are temporal”. But they cannot be conceived by themselves, in the absence of the empirical, temporal entities that they inform. Eternal objects, therefore, are neither a priori logical structures, nor Platonic essences, nor constitutive rational ideas. They are adverbial, rather than substantive; they determine and express how actual entities relate to one another, take one another up, and “enter into each other’s constitutions.”⁵⁸

Gli oggetti eterni sono il *come* di tutte le cose, *la maniera*⁵⁹ in cui l'attuale si dispone, l'avverbio che si accompagna ad ogni evento dell'attuale. Essi sono la forma pura del flusso, il *come* di ogni transizione e concrescenza.

4. La potenza dell'astratto e l'attualità del concreto: le chiavi per l'universo

Astrazione e concretezza non hanno dunque nulla a che fare con individualità, particolarità ed universalità. Se nelle Harvard Lectures Whitehead comprova questa distanza concettuale tramite un lavoro di progressiva specificazione dei termini, in *Processo e Realtà* il punto d'approdo è sicuramente più solidificato e definito. Come appare evidente già dal sottotitolo del testo, si tratta di un saggio di *cosmologia* che, in quanto tale, ha scavato il problema medioevale degli universali dall'interno, facendone una questione di respiro cosmico.

Seguendo Charles Sanders Peirce, si potrebbe dire che Whitehead abbia proposto una vera e propria *etica della terminologia*⁶⁰, che rivela correlativamente la profonda necessità di rinnovamento e chiarificazione concettuale, laddove certe nozioni risultino

⁵⁷ *Ivi*, p. 316.

⁵⁸ Steven SHAVIRO, *Without Criteria, Kant, Whitehead Deleuze and Aesthetic*, MIT Press, Cambridge 2009, p. 38.

⁵⁹ Sul manierismo degli oggetti eterni cfr. DEBAISE, *Nature as Event. The Lure of the Possible*.

⁶⁰ Cfr. Charles Sanders PEIRCE, *The Collected Papers of Charles Sanders Peirce*, V. 1–6, Harvard University Press, Cambridge 1931-1935, 2.219- 2.226.

obsolete e non funzionanti di fronte agli scogli concettuali e pratici con cui il pensiero si scontra. Particolarità ed universalità non rendono conto in questo senso della complessa e sistemica articolazione del cosmo. Per Whitehead, infatti, il cosmo è abitato e reso operativo dal contrasto tensivo e in una certa misura agonistico, nel senso nietzschiano del termine, tra astrazione e concretezza. La chiave di accesso alla porta dell'universo, la cui serratura si colloca precisamente *tra* il processo e la realtà, è dunque l'interazione tra astratto e concreto.⁶¹

Nelle lezioni di Harvard Whitehead sta lavorando a una tale distinzione terminologica e concettuale. Le annotazioni dei suoi studenti testimoniano alcune oscillazioni sul tema in quegli anni, nella fattispecie nell'anno accademico del 1924 e 1925, dove la nozione di particolari tende, infatti, ad essere associata alle occasioni dell'attuale⁶², tanto che Whitehead arriva a definire queste ultime come "occasioni del particolare"⁶³.

Già verso la fine del 1925, tuttavia, egli compie un viraggio concettuale che lo porterà progressivamente verso la tesi di *Processo e Realtà*, secondo cui particolarità e universalità non restituiscono il senso del cosmo nella sua globalità, e a cui vanno quindi preferite le nozioni di astrazione e concretezza. Come scrive infatti Whitehead in *Processo e Realtà*:

I termini antitetici 'universali' e 'particolari' sono le parole abituali utilizzate per denotare rispettivamente le entità che corrispondono quasi, anche se non esattamente, alle entità qui chiamate 'oggetti eterni' e le 'entità attuali'. Questi termini, 'universali' e 'particolari', sia nell'allusività delle due parole, sia nel loro uso filosofico corrente, sono in qualche modo fuorvianti. Il principio ontologico, e la più ampia dottrina della relatività universale su cui si fonda la presente discussione metafisica, sfumano la distinzione netta tra ciò che è universale e ciò che è particolare. La nozione di un universale è quella che può entrare nella descrizione dei molti particolari, mentre la nozione di un particolare è che è descritto dagli universali, e che non entra nella descrizione di alcun altro particolare. Secondo la dottrina della relatività, che è la base del sistema metafisico delle presenti lezioni, entrambe queste nozioni implicano un errore. Un'entità attuale non può essere descritta, nemmeno in modo inadeguato, dagli universali, perché altre entità attuali entrano nella descrizione di una singola entità attuale qualsiasi. Così ogni cosiddetto 'universale' è particolare nel senso che è soltanto quello che è, diverso da ogni altra cosa, e ogni

⁶¹ Come scrive Mauro Mazzocchi: «Whitehead comprende essere direttamente in gioco il rapporto tra esistenza concreta, ovvero essere concretamente in atto di un qualcosa, ed astrazione: concrezione e valore astratto emergono come due figure processualmente legate, la comprensione della cui interazione definisce il processo come inerenza e complicità di ciò che è potenziale rispetto a ciò che è realtà effettiva» (MAZZOCCHI, *Macchina creativa e genesi temporale*, p. 41).

⁶² Cfr., ad esempio, HENNING - PETEK - LUCAS (edited by), *The Harvard Lectures*, p. 43: «the actual objective otherness is not a universal "Green patchiness" but a particular», ma anche pp. 44, 45, 72, 74, 93, 97, 125, 306, 308, 395.

⁶³ *Ivi*, p. 58.

cosiddetto ‘particolare’ è universale nel senso che entra nelle costituzioni di altre entità attuali.⁶⁴

Dal 1926, del resto, al termine particolarità viene quasi sempre sostituito quello di attualità o concretezza, e viene chiarito in che senso l’universalità non vada confusa con l’astrazione. Per Whitehead: «Ideal entities are eternal objects. Simpler to make a new form of philosophical terminology. You might call them ‘ideas’, universals, concepts. But none of these latter terms are exactly my meaning».⁶⁵

O ancora si legge in un’annotazione rapida di uno studente di Whitehead: «Eternal objects (universals but doesn’t use term because of its difficulty with “fallacy of misplaced concreteness”)».⁶⁶

In questa prospettiva astrazione e concretezza non sono le controfigure di universalità e particolarità: dietro una rigenerazione terminologica si cela infatti una profonda necessità di rinnovamento concettuale. Il concreto e l’astratto rispondono cioè ad una diversa *immagine del pensiero* (post-dualista, organicista e cosmica) e si inseriscono precisamente in quello spazio di sconfinamento e sfumatura che è tracciato dalla superficie che sta *nel mezzo* di universalità e particolarità. Così come non c’è nulla di perfettamente individuale, allo stesso modo non c’è nulla di perfettamente universale: il cosmo per Whitehead è la dinamica di continua ibridazione tra astratto e concreto, tra eterno ed attuale. Come rileva bene K. Robinson, non si tratta tanto di chiedersi come il particolare possa essere costruito a partire dagli universali, ma piuttosto di rendere conto di come le astrazioni emergono *attraverso* il concreto.⁶⁷

5. Conclusioni

In fondo l’articolazione dipolare dell’universo tra entità attuali ed oggetti eterni rispecchia perfettamente l’ambivalenza strutturale e l’oscillazione pendolare tra infinito e finitezza che la stessa cosmologia in quanto forma pura di filosofia speculativa rappresenta. La filosofia speculativa trova cioè il suo cuore pulsante nel metodo di proporre ipotesi aperte, che uniscono generalità e specificità in maniera indissolubile. Essa è una scommessa sull’apertura costitutiva del pensiero, sulla continua interfusione di finito ed infinito. Nelle parole di Whitehead:

⁶⁴ WHITEHEAD, *Processo e Realtà. Saggio di Cosmologia*, p. 287.

⁶⁵ HENNING - PETEK - LUCAS (edited by), *The Harvard Lectures*, p. 216.

⁶⁶ *Ivi*, p. 157.

⁶⁷ Cfr. a proposito Keith ROBINSON, *The reversal of Platonism*, in K. ROBINSON (a cura di), *Deleuze, Whitehead, Bergson. Rhizomatic connections*, Palgrave Macmillan, London 2009, p. 135.

la cosmologia, essendo il risultato della massima generalità della speculazione, è la critica di tutte le speculazioni che le sono inferiori quanto a generalità. Cionondimeno, la cosmologia condivide le imperfezioni tipiche di tutti gli sforzi di un intelletto finito.⁶⁸

Si tratta dunque di abitare quella *soglia* che è il senso stesso della filosofia, continuando a seguire la rotta e il tracciato dell'articolazione tra potenziale ed attuale, tra eternità e concretezza.⁶⁹ Nella distanza tra sicurezza e avventura⁷⁰ vi è la posta in gioco di tutta la filosofia di Whitehead; in questo senso il cammino intrecciato di oggetti eterni ed occasioni attuali rappresenta un'avventura del pensiero strutturalmente problematica, e per questo massimamente euristica, che non cessa di interpellare gli studiosi di Whitehead. Come egli stesso ammette nelle lezioni di Harvard, dal problema del rapporto tra eterno ed attuale, è riuscito a cavare solo un tenue barlume di luce⁷¹. È tuttavia non smettendo mai di abitare la soglia del *problematico* che si sta al centro di ogni filosofia che voglia dirsi speculativa, ed è forse questo il principale auspicio che si intravede *in atto* nelle lezioni di Harvard.

Nota bibliografica

David M. ARMSTRONG, *Universals and Scientific Realism*, Cambridge University Press, Londra 1978.

Etienne BALIBAR, *Des Universels. Essais et conférences*, Gailéé, Paris 2016; tr. it. F. Grillenzoni, *Gli universali. Equivoci, derive e strategie dell'universalismo*, Bollati Boringhieri, Torino 2018.

Henri BERGSON, *Matière et mémoire*, PUF, Paris 1869; tr. it. A. Pessina, *Materia e Memoria*, Mondadori, Milano 2008.

P. BOGAARD - J. BELL (edited by), *The Harvard Lectures of Alfred North Whitehead, 1924–1925: Philosophical Presuppositions of Science*, Edinburgh University Press, Edinburgh 2017.

⁶⁸ Alfred North WHITEHEAD, *The function of reason*, Princeton University Press, Princeton 1929; tr.it. A. Catalano, *La funzione della ragione*, Inschibboleth, Roma 2022, p. 121.

⁶⁹ Sul tema cfr. Alfred North WHITEHEAD, *Adventures of ideas*, New American, New York 1993; tr. it. G. Gnoli, *Avventure di idee*, Bompiani, Milano 1997, p. 222.

⁷⁰ Alfred North WHITEHEAD, *Modes of Thought*, Macmillan, New York 1938; tr. it. P. A. Rovatti, *I modi del pensiero*, Il Saggiatore, Milano 1972, pp. 235-36. Sul tema di avventura e invenzione cfr. in particolar modo anche Martin SAVRANSKY, *The adventure of relevance*, Palgrave Macmillan, Londra 2016.

⁷¹ HENNING - PETEK - LUCAS (edited by), *The Harvard Lectures*, p. 198.

- Maria Regina BRIOSCHI, *Creativity between experience and cosmos. C.S. Peirce and A.N. Whitehead on novelty*, Verlag Karl Alber, Munchen 2020.
- Maria Regina BRIOSCHI, *Esperienza ed evento della verità. Pratica filosofica ed astrazione scientifica nel pensiero di A.N. Whitehead*, “Nóema”, 2, 2011, pp. 1-16.
- Gian Mario CRESPI, *La filosofia di Whitehead*, “Rivista di Filosofia Neo-Scolastica”, 40, 4, 1948, pp. 293-331.
- Didier DEBAISE, *Nature as Event. The Lure of the Possible*, Duke University Press, Durham 2017.
- Gilles DELEUZE, *Logique du Sens*, Éditions de Minuit, Parigi 1969; tr. it. A. Verdiglione, *Logica del senso*, Universale Economica Feltrinelli, Milano 2016.
- Gilles DELEUZE, *L’image-temps. Cinéma 2*, Les Éditions des Minuit, Paris 1985; tr. it. L. Rampello, *L’immagine-tempo. Cinema 2*, Einaudi, Torino 2017.
- Gilles DELEUZE, *La plie. Leibniz et le Baroque*, Éditions de Minuit, Parigi 1988; tr. it. Davide Tarrizzo, *La piega. Leibniz e il Barocco*, Einaudi, Torino 2004.
- Dorothy EMMET, *Whitehead’s Philosophy of Organism*, St. Martin’s Press, New York, 1966.
- Roland FABER, *Surrationality and Chaosmos: For a More Deleuzia Whitehead (with a Butlerian Intervention)*, in R. FABER – A. M. STEPHENSON (edited by), *The Secrets of Becoming. Negotiating Whitehead, Deleuze, and Butler*, Fordham University Press, New York 2011.
- Gottlob FREGE, *Logica, Pensiero, Linguaggio*, Laterza, Bari 2019.
- Everett HALL, *Of what use are Whitehead’s Eternal Objects?*, “Journal of Philosophy”, 27, 1930, pp. 29-36.
- B. HENNING - J. PETEK - G. LUCAS (edited by), *The Harvard Lectures of Alfred North Whitehead, 1925–1927: General Metaphysical Problems of Science*, Edinburgh University Press, Edinburgh 2021.
- Sydney HOOPER, *Whitehead’s Philosophy: Eternal Objects and God*, “Philosophy”, 17, 65, 2009, pp. 47-68.
- William JAMES, *Essays in Radical Empiricism*, Logmans-Green, New York 1912; tr. it. S. Franzese (a cura di), *Saggi sull’empirismo radicale*, Quodlibet, Macerata 2009.

- William JAMES, *A Pluralistic Universe*, Harvard University Press, Cambridge 1977.
- Bart KENNEDY, *Whitehead's doctrine of eternal objects and its interpretation*, "Studies in Process Philosophy 1", Martinus Nijhoff, The Hague, Netherlands 1974, pp. 60-86.
- Victor LOWE, *Alfred North Whitehead. The Man and His Work*, The Johns Hopkins University Press, Baltimore 1990.
- Mauro MAZZOCCHI, *Macchina creativa e genesi temporale nella metafisica di A.N. Whitehead*, "Nóema", 5, 2014, pp. 41-71.
- Charles Sanders PEIRCE, *The Collected Papers of Charles Sanders Peirce, V. 1-6*, Harvard University Press, Cambridge 1931-1935.
- Edward POLS, *Whitehead's Metaphysics: A Critical Examination of "Process and Reality"*, Southern Illinois University Press, Carbondale 1967.
- Willard Van Orman QUINE, *From a logic point of view*, Harvard University Press, Cambridge 1980; tr. it. G. GIORELLO - R. PETTOELLO (a cura di), *Da un punto di vista logico*, Raffaello Cortina, Milano 2004.
- Keith ROBINSON, *The reversal of Platonism*, in K. ROBINSON (a cura di), *Deleuze, Whitehead, Bergson. Rhizomatic connections*, Palgrave Macmillan, London 2009.
- Bertrand RUSSELL, *The Problems of Philosophy*, Henry Holt and Company, London 1912; tr. it. P. Costa, *I problemi della filosofia*, Feltrinelli, Milano 2013.
- Martin SAVRANSKY, *The adventure of relevance*, Palgrave Macmillan, Londra 2016.
- Roy SELLARS, *Philosophy of Organism and Physical Realism*, in P.A. SCHILPP (a cura di), *The Philosophy of Alfred North Whitehead*, Open Court, La Salle 1951.
- Steven SHAVIRO, *Without Criteria, Kant, Whitehead Deleuze and Aesthetic*, MIT Press, Cambridge 2009.
- Gilbert SIMONDON, *L'individuation psychique et collective*, Aubier, Parigi 1989; tr. it. Paolo Virno, *L'individuazione psichica e collettiva*, Derive Approdi, Roma 2001.
- Carlo SINI, *Whitehead e la funzione della filosofia*, Marsilio Editore, Vicenza 1965.
- Carlo SINI, *Gli abiti, le pratiche, I saperi*, Jaca Book, Milano 1996.

- Newton Phelps STALLKNECHT, *Studies in the Philosophy of Creation*, Princeton University Press, Princeton 1934.
- Isabelle STENGERS, *Thinking with Whitehead. A Free and Wild Creation of Concepts*, Harvard University Press, Cambridge 2011.
- Jan SVBODA, *Whitehead's interpretation of Plato's Receptacle and the Parallel with the Concept of Eternal Object*, "Nóema", 11, 2020, pp. 35-53.
- Luca VANZAGO, *Concrescence and Transition*, Mimesis International, Milano-Udine 2021.
- J. WAHL, *Vers le concret. Études d'histoire de la philosophie contemporaine*, Vrin, Paris 2004; tr. it G. Piatti, *Verso il concreto, Studi di filosofia contemporanea. William James, Whitehead, Gabriel Marcel*, Mimesis, Milano-Udine 2020.
- Alfred North WHITEHEAD, *The concept of nature*, Cambridge University Press, Cambridge 1920; tr. it M. Meyer, *Il concetto della natura*, Einaudi, Torino 1975.
- Alfred North WHITEHEAD, *Science and the Modern World*, Cambridge University Press, Cambridge 1925; tr. it. A. Banfi, *La Scienza e il Mondo Moderno*, Bollati Boringhieri, Torino 2015, p. 159.
- Alfred North WHITEHEAD, *Process and Reality. An Essay in Cosmology*, Macmillan, New York 1929; tr. it. Maria Regina Brioschi, *Processo e Realtà. Saggio di Cosmologia*, Bompiani, Milano 2019
- Alfred North WHITEHEAD, *The function of reason*, Princeton University Press, Princeton 1929; tr. it. A. Catalano, *La funzione della ragione*, Inschibboleth, Roma 2022.
- Alfred North WHITEHEAD, *Adventures of ideas*, New American, New York 1993, tr.it. G. Gnoli, *Avventure di idee*, Bompiani, Milano 1997.
- Alfred North WHITEHEAD, *Modes of Thought*, Macmillan, New York 1938; tr. it. P. A. Rovatti, *I modi del pensiero*, Il Saggiatore, Milano 1972.
- Alfred North WHITEHEAD, *Science and Philosophy*, Philosophical Library, New York 1948; tr. it. I. Bona, *Scienza e Filosofia*, Il Saggiatore, Milano 1996.
- Alfred North WHITEHEAD, *The Harvard Lectures of Alfred North Whitehead, 1924–1925: Philosophical Presuppositions of Science*, a cura di P. Bogaard e J. Bell, Edinburgh University Press, Edinburgh 2017.

Alfred North WHITEHEAD, *The Harvard Lectures of Alfred North Whitehead, 1925–1927: General Metaphysical Problems of Science*, a cura di B. Henning, J. Petek, G. Lucas, Edinburgh University Press, Edinburgh 2021.

Chauncey WRIGHT, *L'evoluzione dell'autocoscienza*, Spirali/VEL, Milano 1990.

VERSO IL CONCRETO: UN MOTO ELETTRICO?

**Alfred North Whitehead e Marshall McLuhan
partigiani dell'intesa dell'occhio con l'orecchio**

Alessandra CAMPO

(Università degli Studi dell'Aquila)

Abstract: Can we assume that the movement suggested by the title of Jean Wahl's work of 1932, *Vers le concret*, is an effect of the electric media revolution? Can we see in the empiricism of Henri Bergson, William James and Alfred North Whitehead the deferral action of the impact of what Marshall McLuhan called "organic" media as opposed to the "mechanical" media dominant in the old "Gutenberg Galaxy"? Arguing that there are good reasons to answer "yes" to both questions, we will start from a preliminary hypothesis: to claim, as Whitehead does, that philosophy has to critique the abstractions of language and give voice to the concreteness of the real, means to declare oneself contemporary of the electric age. And since also the empiricism studied by Wahl critiques abstractions by focusing on the concrete, the "new" empiricism is an electric philosophy too. To prove it, we first will compare McLuhan's media aesthetics and Whitehead's processual cosmo-aesthetics. Then, we will analyse the fallacies of misplaced concreteness criticised by Whitehead and their product: the scientific materialism. Later, relying on McLuhan's thesis, we will argue that both are consequences of the phonetic alphabet and of its specific kind of intelligence. Finally, we will argue in favour of using Whitehead's theory of symbolism as a tool to understand the experience shaped by the new media.

Keywords: Whitehead, McLuhan, Media, Aesthetics, Fallacy of Misplaced Concreteness.

L'anima,
che per l'uomo comune
è il vertice della spiritualità,
per l'uomo spirituale
è quasi carne

Marina Cvetaeva

1. Premessa

È possibile ipotizzare che il movimento suggerito dal titolo del saggio del 1932 di Jean Wahl, *Vers le concret*, saggio in cui, con un notevole anticipo sui tempi, il nuovo empirismo di William James, Alfred North Whitehead e Gabriel Marcel è introdotto in Francia, sia un effetto della rivoluzione mediale elettrica? È possibile, cioè, scorgere nell'empirismo “radicale” di James, “tollerante” di Whitehead e “mistico” di Marcel¹ l'*après-coup* – letteralmente la registrazione del colpo – inferto da quelli che Marshall McLuhan ha chiamato media “organici” in opposizione ai media “meccanici” dominanti nella vecchia “Galassia Gutenberg”? “Elettrico”, infatti, è l'aggettivo usato dal visionario «gufo del Nord»² per distinguere l'epoca inaugurata dalla prima trasmissione telegrafica senza fili da quella cominciata con l'invenzione della stampa. La simbolica data di nascita della “Costellazione Marconi” è il 24 maggio 1844, giorno in cui Samuel Morse realizza un collegamento telegrafico tra Washington e Baltimora mandando un messaggio, con su scritto “What hath God wrought?”, dalla Corte Suprema a quello che oggi è il B&O Railroad Museum. James aveva due anni. Whitehead e Marcel sarebbero nati di lì a poco, rispettivamente, nel 1861 e nel 1889. Ma anche Sigmund Freud, Albert Einstein e Niels Bohr sono figli dell'era elettrica: il primo ha solo cinque anni più di Whitehead (classe 1856), il secondo una ventina in meno (classe 1879); il terzo è più giovane di Marcel di appena quattro (classe 1885). È opportuno notarlo perché anche la psicoanalisi, la relatività e la meccanica quantistica, secondo McLuhan, sono prodotti, o messaggi, dei media elettrici, quando non media essi stessi. E poiché la filosofia dell'organismo di Whitehead vuole funzionare come cornice speculativa dell'esperienza illuminata dalle loro scoperte – Whitehead non cita Freud ma, come Freud, ritiene che la coscienza sia un fenomeno marginale e che i processi fondamentali (*feelings* e prensioni) siano, in larga parte, inconsci – vale la pena chiedersi se essa non intrattenga, con la rivoluzione elettrica, lo stesso rapporto di quelle.

Nell'argomentare che ci sono ottime ragioni per concludere in tal senso muoveremo da un'ipotesi preliminare: sostenere, come fa Whitehead, che il compito della filosofia

¹ Questi sono gli aggettivi usati da Wahl per i tre empirismi. Cfr. Jean WAHL, *Vers le concret. Études d'histoire de la philosophie contemporaine. William James, Whitehead et Gabriel Marcel*, Vrin, Paris 1932; tr. it. di G. Piatti, *Verso il concreto. Studi di storia della filosofia contemporanea. William James, Whitehead, Gabriel Marcel*, Mimesis, Milano-Udine 2020, p. 81; p. 154; p. 227. In quanto segue, tuttavia, tralascieremo l'analisi dell'empirismo di Marcel.

² George SANDERSON, *L'uomo nella coach-house*, in Marshall MCLUHAN, *The Man and his Message*, G. Sanderson and F. McDonald (eds.), Fulcrum Inc., Colorado 1989; tr. it. di F. Valente e S. Lepore, *L'uomo e il suo messaggio. Le leggi dei media, la violenza, l'ecologia e la religione*, SugarCo, Milano 1992, p. 193.

è criticare le sottili astrazioni del linguaggio per dar voce alla densa, viva e cangiante concretezza del reale, significa dichiararsi contemporanei dell'epoca elettrica. E siccome sia la critica delle astrazioni che l'attenzione al concreto sono obiettivi rivendicati dall'empirismo "profondo"³ di James e Marcel, il cui minimo comune denominatore è l'empirismo superiore⁴ di Henri Bergson (classe 1859), anche l'empirismo studiato da Wahl è una filosofia elettrica:⁵ la contro-effettuazione speculativa dell'impatto dei nuovi media sull'esperienza sensibile e intellettuale del mondo. Lo prova, fra l'altro, il fatto che l'universo descritto dalla cosmologia del processo di Whitehead, al pari di quello intercettato dalle antenne del "nuovo" empirismo, somiglia all'universo plasmato dai media organici. Entrambi hanno la forma di un mosaico le cui tessere, spiega James in *A world of pure experience*, «non sono tenute insieme dal letto, di cui si possono considerare sostituti le Sostanze, gli Io trascendentali e gli assoluti [...], ma sono attaccate per gli orli e il cemento è formato dalle transizioni sperimentate tra loro».⁶ Né uniforme, né ripetitiva, la forma a mosaico è infatti discontinua, quantunque non come una sequenza di punti-istanti o una "molteplicità di giustapposizione".⁷ I suoi elementi sono uniti e separati da intervalli risonanti tali che l'esperienza, la pura esperienza, «cresce sugli orli»⁸ in modo obliquo e imprevedibile, come la meccanica quantistica e la matematica del caos sanno bene. Secondo James, benché l'idealismo abbia ascrivuto all'assoluto la somma proprietà di riprendere il suo altro in se stesso, tale ripresa avviene anzitutto a un livello "inferior" quando ogni singola tessera del mosaico riafferra quelle adiacenti fondendosi con esse. La *pure experience* è una «transizione continua»,⁹ un «divenire di continuità»¹⁰ in cui

³ Cfr. Derek MALONE-FRANCE, *Deep Empiricism: Kant, Whitehead, and the Necessity of Philosophical Theism*, Lexington Books, London 2006 e Paul STENNER, *James and Whitehead. Assemblage and Systematization of a Deeply Empiricist Mosaic Philosophy*, "European Journal of Pragmatism and American Philosophy", 3, 1, 2011, pp. 101-130. Stengers ne parla come dell'empirismo «le plus libre» (Isabelle STENGERS, *Penser avec Whitehead. Une libre et sauvage création des concepts*, Seuil, Paris 2002 p. 378).

⁴ Henri BERGSON, *Introduzione alla metafisica*, in ID. *La pensée et le mouvant*, PuF, Paris 1938; tr. it. di F. Sforza, *Pensiero e movimento*, Bompiani, Milano 2004, pp. 162 e ss.

⁵ Wahl impiega l'aggettivo "chimico" per suggerire qualcosa di simile. Cfr. WAHL, *Verso il concreto*, p. 59.

⁶ William JAMES, *Un mondo di pura esperienza*, in *Essays in Radical Empiricism*, Longmans, Green & Co. New York 1912; tr. it. di L. Taddio, *Saggi di empirismo radicale*, Mimesis, Milano-Udine 2009, p. 47. Per le caratteristiche della forma a mosaico cfr. Marshall MCLUHAN, *Perché il bambino televisivo non può vedere davanti a sé*, in Id. *L'uomo e il suo messaggio*, pp. 102 e ss.

⁷ Henri BERGSON, *Essai sur les données immédiates de la conscience*, Alcan, Paris 1889; tr.it. di F. Sossi, *Saggio sui dati immediati della coscienza*, Cortina, Milano 2002, pp. 51 e ss.

⁸ William JAMES, *Un mondo di pura esperienza*, p. 47.

⁹ *Ivi*, pp. 32-33.

¹⁰ Alfred N. WHITEHEAD, *Process and Reality. Essay in Cosmology*, MacMillan, New York 1929; tr. it. di M. R. Brioschi, *Il processo e la realtà. Saggio di cosmologia*, Bompiani, Milano 2019, p. 247.

non c'è elemento che si distacchi da ogni altro, come i concetti si separano dai concetti. Non esiste parte così piccola da non essere un luogo di con-flusso. Non c'è parte che non sia prossima a quelle sue vicine; il che significa che non c'è letteralmente nulla in mezzo [...]; tutto ciò che è reale è intrecciato con e diffuso in altri reali; [...] ogni minima cosa è già hegelianamente il proprio altro nel senso più pieno del termine.¹¹

Per McLuhan il mosaico è la forma dell'immagine collettiva e impone una partecipazione intensa che è della comunità più che dell'individuo, del mondo più che del soggetto. I suoi principi sono azione reciproca, simultaneità e compenetrazione, in quanto la caratteristica principale dei media elettrici che la alimentano è riattivare il sensorio audio-tattile, assieme all'esperienza che gli è propria, dopo secoli di egemonia visiva. Il sensorio audio-tattile, però, non è un sensorio qualunque. Il sensorio audio-tattile è il sensorio che coglie il "concreto" cui l'empirismo radicale vuole tornare: l'oscuro, confuso e proteiforme dato immediato della percezione. Come quelle della fisica contemporanea o dell'informazione elettrica, le strutture a mosaico si vedono, ma non sono strutturate visivamente. E d'altronde, proprio nel saggio del '32, Wahl confessa di essersi appassionato al "nuovo" empirismo perché gli è parso

di potervi reperire alcune idee che tendono in un modo o nell'altro a farsi strada nel pensiero contemporaneo, uno sforzo verso *una concezione totalmente opposta al kantismo* e alle ricerche sulla teoria della conoscenza, molto vicina all'empirismo, ma *un empirismo che non ha niente del sensismo di Hume*. Questo empirismo ci mette in presenza di realtà che sono il passato in quanto preme sul presente, il tempo come serie di blocchi di durata, lo spazio come voluminoso; in presenza di ciò che c'è al di sotto delle nostre induzioni e delle nostre percezioni, il senso del nostro corpo, il senso della conformità dell'avvenire con il passato, la nostra presa su ciò che è esterno, e più profondamente ancora ciò che Whitehead chiama la ricezione; poiché come ogni evento nell'universo, siamo presi e prendiamo, e ciò che si manifesta in noi è l'essenza del mondo in quanto passaggio da una realtà a un'altra e assorbimento delle realtà le une nelle altre,¹²

passaggio e assorbimento che i media organici rendono palpabile perché «“velocità elettrica” è sinonimo di luce e comprensione delle cause».¹³ Secondo McLuhan, applicando l'elettricità a situazioni in precedenza meccanizzate, «si scoprono con facilità connessioni causali e schemi praticamente non osservabili al ritmo più lento del mutamento meccanico».¹⁴ Alla velocità della luce il processo è riconoscibile assieme

¹¹ William JAMES, *L'anti-intellettualismo di Henri Bergson*, in William JAMES, Henri BERGSON (tr. it. di G. Foglietta e P. Taroni), *Durata Reale e Flusso di Coscienza. Lettere e altri scritti (1902-1939)*, Cortina, Milano 2014, p. 137.

¹² WAHL, *Verso il concreto*, p. 147.

¹³ Marshall MCLUHAN, *Understanding Media. The extension of Man*, McGraw-Hill Book Company, New York 1964; tr. it. di E. Capriolo, *Gli strumenti del comunicare*, Il Saggiatore, Milano 1967, p. 380.

¹⁴ *Ibidem*.

alle sue linee di sviluppo e il mondo intero si rivela «come una pianta che cresce in un film enormemente accelerato»¹⁵ di cui non siamo più, con buona pace dell'*homo lector*, spettatori passivi. L'elettricità realizza un'estensione del processo stesso della consapevolezza su scala mondiale che ci coinvolge in profondità senza passare per la coscienza discorsiva. È possibile, ipotizza McLuhan, «che questo stato di consapevolezza collettiva fosse la condizione dell'uomo preverbale».¹⁶ Di sicuro è la condizione in cui si trovano i membri del “villaggio globale” in quanto «campo totale di eventi interconnessi, ai quali partecipano tutti gli uomini, creato istantaneamente e costantemente dai media elettrici».¹⁷ La sua interdipendenza onnicomprensiva e integrale ricalca quella dei nostri sistemi nervosi individuali perché, laddove le tecnologie meccaniche precedenti – ad eccezione del linguaggio – estendevano singole parti, o funzioni, del corpo, l'elettricità estende il sistema nervoso centrale. E il sistema nervoso centrale non è solo una rete elettrica: il sistema nervoso centrale è un campo unificato di esperienza senza pareti e segmenti per pensare il quale, nei suoi lavori, McLuhan cita più volte Bergson.¹⁸

Qualsiasi processo s'avvicini all'azione reciproca istantanea tipica di una superficie assoluta¹⁹ tende per sua natura a elevarsi al livello della consapevolezza cosmica che fa da prologo a *Materia e memoria* e da sfondo al dialogo che il filosofo premio-Nobel ebbe a Parigi col fisico premio-Nobel cento anni fa.²⁰ Ma il panico non è l'unico effetto della

¹⁵ *Ibidem.*

¹⁶ *Ivi*, p. 100.

¹⁷ *Ivi*, p. 271.

¹⁸ *Ivi*, pp. 99-100. Sull'elettricità del bergsonismo, benché non la chiami così, cfr. Renato BARILLI, *Bergson. Il filosofo del software*, Cortina, Milano 2005. McLuhan cita anche Whitehead. Iniziò a studiarne il lavoro con Rupert Lodge a Winnipeg. Uno dei suoi saggi per Lodge, “The Being of Non-Being”, è conservato nei documenti di Ottawa come parte della sua candidatura per un posto di assistente all'Università del Wisconsin nel 1936. Si tratta di una considerazione intorno a un articolo di Raphaël Demos sul “Non-Being” apparso sul *Journal of Philosophy* (30, 4) nel Febbraio del 1933. Demos, a sua volta, fu assistente di Whitehead ad Harvard e infatti, la “prefazione” de *La Scienza e il mondo moderno* termina con dei ringraziamenti a Demos per la correzione delle bozze e i ritocchi suggeriti «nell'esposizione delle idee» (Alfred N. WHITEHEAD, *Science and Modern world*, Macmillan, New York 1925; tr. it. di A. Banfi, *La scienza e il mondo moderno*, Boringhieri, Torino 2015, p. 17). Per il resto della sua vita, quando McLuhan fece riferimento a Whitehead, fu quasi sempre a *La Scienza e il mondo moderno*, anche se occasionalmente citò anche *Avventure delle idee*. Per tutte le citazioni cfr. “McLuhan on Whitehead | McLuhan 's New Sciences” (<http://www.mcluhansnewsosciences.com>).

¹⁹ Cfr. Raymond RUYER, *La superficie assoluta*, (tr. it. e cura di D. Poccia), Textus, L'Aquila 2018.

²⁰ Il riferimento è alla *querelle* sul tempo che scoppiò tra Bergson e Einstein a Parigi il 6 aprile 1905. Cfr. Henri BERGSON, *Durée et simultanéité*, Alcan, Paris 1922; tr. it. di F. Polidori, *Durata e simultaneità*, Cortina, Milano 2004, pp. 45-66; pp. 93-200.

«telepatia globale».²¹ Il 1844, McLuhan non manca di notarlo, è anche l'anno in cui vede la luce *Der Begriff Angst* di Soren Kierkegaard (l'esistenzialismo è una corrente elettrica). Eppure, usato opportunamente, l'averbalismo intrinseco a questa comune coscienza traslucida può «assicurare, in perpetuo, la pace e l'armonia collettiva»²² rendendo «antiquato il muro del linguaggio».²³ Per dimostrarlo, prenderemo le mosse da un confronto tra l'estetica dei media di McLuhan e la filosofia del processo di Whitehead. Successivamente, analizzeremo le fallacie della concretezza mal posta criticate da quest'ultimo e la *Weltanschauung* che ne deriva: il materialismo scientifico. In seguito, appoggiandoci alle conclusioni di McLuhan, sosterremo che tanto le prime, quanto la seconda, non sono conseguenza diretta del linguaggio in generale (tesi di Whitehead) e/o dell'intelligenza in generale (tesi di Bergson), bensì di quella specifica forma di linguaggio che è l'alfabeto fonetico e dell'intelligenza visiva, calcolante e prospettica che l'alfabeto informa. Infine, argomenteremo in favore dell'opportunità di usare la concezione whiteheadiana del riferimento simbolico – segnatamente del modo in cui Whitehead propone di articolare il rapporto tra i due modi, visivo e acustico, della percezione: l'immediatezza di presentazione e l'efficacia causale – per comprendere, senza mistificazioni, l'universo sagomato dai nuovi media e orientarsi, con meno incertezza nel suo, spesso perturbante, “interno”. I criteri che orientano l'indagine del simbolismo condotta da Whitehead anticipano infatti alcune intuizioni di McLuhan sul carattere “misto” dell'esperienza organica, permettendo di comparare le prospettive dei due autori anche dal punto di vista delle rispettive analisi della cognizione umana. Per ragioni di spazio, tuttavia, siamo costretti a rimandare a ulteriori lavori sia l'analisi dettagliata della teoria del linguaggio sviluppata da Whitehead – al cui panesperenzialismo, lo precisiamo, il nostro saggio è dedicato, sia una disamina più minuziosa della matrice “elettrica” delle filosofie di Bergson, James e Marcel.²⁴

²¹ Marshall MCLUHAN, *Candida conversazione con il sommo sacerdote della cultura pop e metafisico dei media. Intervista di Eric Norden a Marshall McLuhan*, in G. Gamaleri (ed.), *Marshall aveva ragione. Le intuizioni di McLuhan 40 anni dopo*, Armando, Roma 2011, p. 143.

²² MCLUHAN, *Gli strumenti del comunicare*, p. 100.

²³ *Ivi*, p. 149.

²⁴ Idealmente, questo saggio vorrebbe costituire il primo paragrafo, o capitolo, di una storia della filosofia redatta da un punto di vista mediale. Nei limiti concessici da un articolo, però, ci è impossibile sviluppare con cura anche solo il confronto tra gli approcci, e le conclusioni, di Whitehead e McLuhan. Quel che possiamo fare è suggerire una pista, o campo, di ricerca, da sviluppare in futuro.

2. Dall'estetica dei media alla cosmogenesi dell'esperienza

Nella prefazione a *La scienza e il mondo moderno*, Whitehead afferma di esser stato guidato, nell'analisi della cosmologia scientifica del XVI secolo, dalla convinzione che «la mentalità di un'epoca abbia la propria origine nella concezione del mondo delle classi colte». ²⁵ E perché non negli incoltissimi media? Perché non ipotizzare che «lo studio simpatetico delle idee direttrici considerate nel loro intimo», ²⁶ vale a dire la filosofia, possa trarre vantaggio dalla tematizzazione degli effetti prodotti dai vari media col loro magico tocco e che, quando una data concezione delle classi colte si impone sulle altre, lo faccia come il messaggio di un certo medium? Del resto, con “messaggio” McLuhan non intende affatto il contenuto, o il testo, dei media, ma l'insieme degli effetti che i media producono sulla nostra sensibilità, la nostra cultura e le nostre abitudini, sia pratiche che teoriche. I media modificano i modi del pensiero e dell'azione, incidendo sulla psiche e sul corpo. La varietà del loro intervento è così ampia perché il messaggio non è meno generalista del medium con cui coincide nel famoso, e ancora oggi frainteso, slogan: “the medium is the message”.

Ogni artefatto, per McLuhan, può essere un medium: dalla forchetta al secondo principio della termodinamica. Ed è per questo che il messaggio dei media raggiunge ogni attività umana, speculazione filosofica inclusa, a prescindere dall'uso che ne facciamo o crediamo di farne.

Non c'è da stupirsi. *La scientia nova* dei media, dichiaratamente ispirata alle imprese di Vico e Bacone, è una cosmo-estetica. I media sono estensioni dell'uomo, ma non come mere protesi o strumenti di cui siamo in possesso e ci serviamo a nostro piacere. Crederlo è la fallacia epistemica dell'«idiota tecnologico». ²⁷ I media, per McLuhan, sono condizioni genetiche dell'esperienza sensibile onnipresenti e sfocate: potenze naturanti o, come preferisce chiamarle, «metafore attive» ²⁸ in grado di trasportare l'esteso oltre se stesso attraverso la creazione di orientamenti percettivi imprevisti, l'istituzione di nuove orchestrazioni sensoriali e la strutturazione di inedite forme di consapevolezza. Ciò che è esteso, per il fatto di essere esteso, è trasformato, e la trasformazione è un evento che, rimbalzando sull'organismo e le sue strategie, lo prepara, a sua insaputa, ad altre estensioni. A sua insaputa perché le estensioni ampliano la portata dell'esteso al di là della sua presa in un modo che non è né rettilineo, né analogico, né, soprattutto, cosciente. L'estensione è una sintesi asintetica

²⁵ WHITEHEAD, *La scienza e il mondo moderno*, p. 15.

²⁶ *Ivi*, p. 16.

²⁷ MCLUHAN, *Gli strumenti del comunicare*, p. 37.

²⁸ *Ivi*, p. 76.

che si giova di un'interruzione (McLuhan parla di “amputazione”²⁹). C'è un cambio d'assetto, un punto di non ritorno, una discontinuità. Perciò ogni estensione libera «un gran numero di energie nuove, come accade con la fissione o la fusione nucleari»,³⁰ e noi la sopportiamo solo nel torpore.

Rivisitando, col suo genio, il mito di Narciso (da *nark*, radice di *narkáo*: “intorpidisco”, “irrigidisco” e, nell'accezione medio-riflessiva “mi intorpidisco”, e *nárke*: “torpore”, “stupor”), McLuhan afferma che il «tocco di Mida»³¹ dei media è strutturalmente inconscio. I media impongono i loro presupposti in una condizione subliminale: «fanno accadere più che dare coscienza».³² La coscienza, o scienza, dei media va costruita, e costruita come un'estetica trascendentale in senso sia baumgarteniano che kantiano: una scienza dell'*aísthēsis* e del modo con cui ogni *aísthēsis* allestisce il suo spazio e il suo tempo in funzione delle estensioni che la catturano. Spazio e tempo, per McLuhan, sono forme di una sensibilità condizionata dal “basso”: apriori mediali, «apriori aposteriori».³³ E, nella misura in cui i primi media sono i nostri sensi, nella misura in cui l'*aísthēsis* è l'archi-medium del sensibile come tale – cosa che anche Kant intravede salvo riservare, sprezzante, l'analisi della sensazione all'empirismo grossolano della fisiologia e della psicologia –, non soltanto la distinzione artificiale-naturale suggerita dal sottotitolo del *magnum opus* di McLuhan, *Understanding media*, “The extensions of man”, sfuma i suoi contorni, atteso che così come non si riesce a

tracciare un limite “in togliere”, a sorprendere cioè il punto in cui l'essere umano risulti privato di ogni aggiunta mediale (poiché dalla sua embrionale presenza egli è già mediazione), allo stesso modo non si può “in aggiungere”: i media frutto di “arte”, inventati, istituiti dall'ingegno fanno sistema unico con quelli naturali.³⁴

Una volta che si assume, come McLuhan fa, che il corpo sensibile e senziente è il primo medium, l'estetica trascendentale dei media si trasforma in un'organologia dove, ogni cosa che esiste, in quanto è un tale corpo, è un medium di sé con sé e con altro da sé: *causa sui* o, nei termini di Whitehead, coincidenza di causa efficiente e finale, soggetto e supergetto. Dunque in un'ecologia dei media. Tale è anche la cosmologia processuale

²⁹ *Ivi*, pp. 62 e ss.

³⁰ *Ivi*, p. 68.

³¹ *Ivi*, p. 158.

³² *Ibidem*.

³³ Levi P. BRYANT, *Difference and Givenness. Deleuze's transcendental empiricism and the ontology of immanence*, Evanston, Northwestern UP, 2008, p. 229. Si noti che “apriori-aposteriori” sono le condizioni reali dell'esperienza che l'empirismo radicale oppone a quelle solo possibili, astratte e generali dell'idealismo trascendentale.

³⁴ Renato BARILLI, *Estetica e società tecnologica: Marshall McLuhan*, “Il Mulino”, 15, 126, 1973, pp. 265.

di Whitehead. Come McLuhan, e forse più di McLuhan, la cui eclatante veggenza, purtroppo, è inficiata da un inemendabile antropomorfismo stemperato solo dalle folgoranti intuizioni teologiche che il suo fervente cattolicesimo gli concede,³⁵ Whitehead guarda all'universo come a un immenso medium³⁶ grazie a cui ogni cosa comunica e si influenza con ogni altra. La sua cosmoestetica incrocia una riflessione sulla tecnica liberata dall'interpretazione protagorea che ne ha dato l'Occidente (secondo il mito enunciato da Protagora, nell'omonimo dialogo platonico, la tecnica supplirebbe un deficit strutturale dell'uomo) poiché è anche una *cosmotecnica*: una cosmologia nutrita da una cosmogenesi dell'esperienza che, diversamente dall'estetica mcluhiana, non ha bisogno della coscienza e del linguaggio umani come perno per svilupparsi. Entrambi intendono la mediazione – che McLuhan chiama “estensione” e Whitehead “prensione” – come un evento generativo della distinzione tra soggetto e oggetto od organismo e ambiente perché, per McLuhan, un puro corpo in sé, che in un secondo momento si servirebbe di puri strumenti come di suoi attrezzi privati per rapportarsi, in un terzo momento, all'ambiente circostante, è un'astrazione: le modificazioni apportate dai media ristrutturano il rapporto organismo-ambiente mutando profondamente la fisionomia di entrambi. Ma solo l'organicismo speculativo di Whitehead porta a compimento la rivoluzione copernicana e segna il definitivo esodo del pensiero dall'universo-Libro scritto dal “mente concipere” galileiano.³⁷

Se la legge del Libro è «la legge della riflessione» o «dell'Uno che diventa due» (così si esprimono Gilles Deleuze e Félix Guattari nella prefazione a *Mille Piani* a proposito del Libro gutenberghiano³⁸), la legge dell'organicismo è che i molti diventano uno

³⁵ Sul punto cfr. Matthew T. SEGALL, *Whitehead and Media Ecology: Toward a communicative Cosmos*, “Process studies”, 48, 2, 2019, p. 245. Per un'analisi della portata cosmologica dell'estetica dei media di McLuhan cfr. Mark B. N. HANSEN, *Feed Forward: On the Future of Twenty-First-Century Media*, Chicago UP, Chicago 2014, p. 244; Adam ROBERT, *Earth Aesthetics: Knowledge and Media Ecologies*, California Institute of Integral Studies, San Francisco [Consultato il 24/11/2022: <https://knowledgeecology.files.wordpress.com/2013/07/earth-aesthetics-8.pdf>]; Jussi PARIKKA, *A Geology of Media*, Minnesota UP, Minneapolis 2015, pp. 62-65; ID. *The Geology of Media: Future archaeologists will have a lot of material to dig through. An Object Lesson*, in “The Atlantic”, 11-10-2013 [Consultato 24/11/2022: <https://www.theatlantic.com/technology/archive/2013/10/the-geology-of-media/280523/>].

³⁶ Sul punto cfr. Richard GRUSIN, *Radical Mediation*, “Critical Inquiry”, 42, 1, 2015, pp. 124-148.

³⁷ Sul suo valore, la sua configurazione e le sue implicazioni, cfr. ad es. Martin HEIDEGGER, *Die Frage nach dem Ding. Zu Kant Lehre von den transzendentalen Grundsätzen*, Max Niemeyer Verlag, Tübingen 1962; tr. it. di V. Vitiello, *La questione della cosa. La dottrina kantiana dei principi trascendentali*, Mimesis, Milano-Udine 2011, pp. 61 e ss.

³⁸ Gilles DELEUZE, Félix GUATTARI, *Mille plateaux. Capitalisme et schizophrénie*, Les Éditions de Minuit, Paris 1980; tr. it. di G. Passerone, *Mille Piani. Capitalismo e schizofrenia*, Castelvecchi, Roma 2014, p. 49.

aumentando, con ciò stesso, di uno, ossia la creatività come «categoria dell'ultimo».³⁹ Whitehead ne fa il principio della novità di un universo sentito come un medium di scambi reciproci tra tutte le cose, perché ogni esistente, essendo a un tempo senziente e sentito, prendente e preso, concettuale e fisico, è una cosmogenesi in atto.⁴⁰ Descrivere la *textura* o struttura che connette l'uno all'altro, e che Whitehead, sotto dettatura della platonica *Chōra*, pensa come una trama categoriale dell'esperienza né solo sensibile né solo intelligibile,⁴¹ è il compito della sua nuova cosmologia: nuova perché capace di introdurci a una tecnica naturalizzata e a una natura liberata dal modo meccanico di coglierla. Il suo obiettivo è «elaborare un sistema coerente, logico e necessario di idee generali, nei cui termini possa essere interpretato ogni elemento della nostra esperienza».⁴² E “interpretare”, qui, significa «rendere preciso e, per quanto è possibile, efficientemente funzionale, un processo intellettuale che, altrimenti, si compie inconsapevolmente senza controlli razionali».⁴³ “Massaggio”⁴⁴ è il nome che McLuhan riserva a quest'attività ingovernabile per sottolineare che il messaggio dei media è una manipolazione che subiamo e a cui nessuno può sottrarsi. Con un incantesimo, ogni medium dà luogo a un'atmosfera di cui ciascuno, volente o nolente, respira l'aria, e solo gli artisti la intercettano mentre si gonfia, come una bolla, o un ambiente, dall'aggeggio che ne contiene la fatata pozione.

Gli artisti, per McLuhan, sono gli unici umani in grado di riconoscere le mani invisibili che modellano la nostra esperienza – il cosmo o *cloud* sensibile in cui siamo immersi e da cui prende corpo la scena quotidiana del mondo – contestualmente, ovvero senza aver bisogno dell'avvento di un nuovo medium (la blochiana “rotazione del presente”)⁴⁵ per comprendere l'azione del precedente. La sindrome dello specchio retrovisore (il bergsoniano “moto retrogrado del vero”)⁴⁶ non li riguarda.

³⁹ WHITEHEAD, *Processo e realtà*, pp. 195-199.

⁴⁰ «An actual occasion (or actual entity) is nothing less than an act of experience. Through this act the “actor” becomes (and “knows”) itself through the conjunctive synthesis of many things that are other than itself. This extension makes the concept of process the cosmological keynote» (STENNER, *James and Whitehead*, p. 10).

⁴¹ John Peters interpreta la cosmologizzazione della teoria dei media nei termini di una «estetica infrastrutturale» (John D. PETERS, *The Marvelous Clouds: Toward a Philosophy of Elemental Media*, Chicago UP, Chicago 2015, p. 33).

⁴² WHITEHEAD, *Processo e realtà*, pp. 195-199.

⁴³ WHITEHEAD, *La scienza e il mondo moderno*, p. 159.

⁴⁴ Marshall McLuhan, *D'oeil à oreille*, Hurtubise HMH, Montreal 1977; tr. it. di A. Lorenzini, *Dall'occhio all'orecchio*, Armando, Roma 1982, p. 28.

⁴⁵ Ernst Bloch, *Experimentum Mundi. Frage, Kategorien des Herausbringens, Praxis*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1975; tr. it. di G. Cunico, *Experimentum mundi. La domanda centrale. Le categorie del portar fuori. La prassi*, Queriniana, Brescia 1980, p. 43.

⁴⁶ Henri Bergson, *Sviluppo della verità. Movimento retrogrado del vero*, in ID. *Pensiero e movimento*, pp. 3-22.

Gli artisti sono consapevoli dei mutamenti che intervengono nell'*aísthēsis* mentre intervengono, e la storia del futuro che redicono con la loro arte è frutto della divinazione con cui interpretano i segni che l'avviluppano nel presente

raccogliendo il messaggio della sfida culturale e tecnologica decenni prima che essa incominci a trasformare la società. Dopo di che, costruiscono modellini o arche di Noè per affrontare il mutamento che si prepara. In qualunque campo, l'artista è l'umano che afferra le implicazioni delle proprie azioni e della scienza del suo tempo. È la creatura della consapevolezza integrale. Può correggere i rapporti tra i sensi prima che i colpi di una nuova tecnologia abbiano intorpidito i procedimenti coscienti. Può correggerli prima che cominci il torpore e l'annaspire subliminale.⁴⁷

Secondo McLuhan, quindi, non è la cultura a sancire l'egemonia di una classe su un'altra, bensì una certa capacità di intuizione. Eppure, anche Whitehead riconosce in più occasioni che l'unico appello disponibile per tornare al concreto e all'esperienza diretta – quella «infallibile»⁴⁸ – è l'intuizione.⁴⁹ Quando afferma che “lo studio simpatetico delle idee direttrici considerate dal loro intimo” è la «più efficace tra tutte le forme di ricerca intellettuale»,⁵⁰ giacché «costruisce cattedrali prima che gli operai abbiano posato una sola pietra, le distrugge prima che gli elementi della natura abbiano logorato o abbattuto i loro archi di sostegno»,⁵¹ sta attribuendo alla filosofia ciò che McLuhan attribuisce all'arte: la capacità di giocare d'anticipo e influire, positivamente, sul dopo che verrà. Il filosofo, cioè, può essere contemporaneo di ciò che accade per lo stesso motivo per cui l'artista è il radar delle trasformazioni che pulsano nella speciosità del presente. Entrambi sono «architetti dello spirito e, all'occorrenza, la loro forza dissolutrice»⁵² ma, sia per McLuhan che per Whitehead, lo «spirito che precede il materiale»⁵³ è la forma, o configurazione, che, alla stregua delle idee platoniche, causa il suo “altro” pur non avendo rapporto con esso, se “rapporto” vuol dire “identità” o “genere comune”. Ed è alla forma che la comprensione dei media e la critica delle cosmologie devono puntare in quanto cosmo-estetiche.

Baumgarten fonda l'estetica in piena era meccanica auspicando che si costituisca come una scienza, o logica, dell'*aísthēsis* capace di farsi carico della confusione mediante l'estensione della ragione agli oscuri territori che la tradizione, sino a quel momento, le

⁴⁷ MCLUHAN, *Gli strumenti del comunicare*, p. 84.

⁴⁸ Alfred N. WHITEHEAD, *Symbolism. Its meaning and effect*, Macmillan, New York 1927; tr. it. di R. De Biasi, *Simbolismo*, Cortina, Milano 1998, p. 7.

⁴⁹ WHITEHEAD, *Processo e realtà*, pp. 195-199.

⁵⁰ WHITEHEAD, *La scienza e il mondo moderno*, p. 16.

⁵¹ *Ibidem.*

⁵² *Ibidem.*

⁵³ *Ibidem.*

aveva interdetto. Dunque come una scienza elettrica⁵⁴ di ciò che non è visibile “intellettualmente”. C’è estetica, infatti, dovunque i processi qualitativi della ricezione e della produzione, del piacere e del dolore vengano indagati. Ma dal momento che “qualitativo” significa particolare, concreto e soggettivo, l’analisi di questi processi è stata percepita, di norma, come un elemento di disturbo all’interno di una costruzione intellettuale. L’indefinibilità e l’incomparabilità dei dati provenienti dalla «withness of the body»⁵⁵ offrono, ed è Paul Valéry a notarlo nel suo *Discorso sull’estetica*,

il modello stesso di quella confusione o di quella dipendenza reciproca fra l’osservatore e la cosa osservata che sta facendo la disperazione della fisica teorica. Mi son chiesto, a volte, pensando alle nuove difficoltà della fisica, a tutte le creazioni incerte che ogni giorno è costretta a fare e a rimaneggiare, semi-entità e semi-realtà, se, dopo tutto, la retina non potesse avere anch’essa le sue opinioni sui fotoni, e una sua teoria della luce, se i corpuscoli del tatto e le meravigliose proprietà della fibra muscolare e la sua innervazione non potessero essere parti in causa di grande importanza nel processo di edificazione del tempo, dello spazio e della materia. La Fisica dovrebbe ritornare allo studio della sensazione e dei suoi organi.⁵⁶

E non solo la fisica. Anche la filosofia deve riprendere a cantare «la natura in solido»: ⁵⁷ qualora «tentasse di servirsi di modelli visivi di percezione per organizzare dati atomici non riuscirebbe ad avvicinarsi alla vera natura dei suoi problemi»⁵⁸ e, in fin dei conti, ciò che l’ha portata a chiamare “confusione” la vita reale è solo il fatto ch’essa presenta, come fossero

dissolti l’uno nell’altro una miriade di aspetti differenti dei quali la concettualizzazione, tenendoli separati, interrompe il flusso vitale. Ma le differenze sono effettivamente dissolte l’una nell’altra? Ogni momento di esperienza non ha forse la propria qualità, la propria durata, la propria estensione, la propria intensità, la propria necessità, la propria chiarezza e molti altri aspetti nessuno dei quali può esistere nell’isolamento al quale lo condanna la nostra logica verbalizzata?⁵⁹

L’empirismo radicale vuole restituire alla natura il suo proprio colore, suono e volume, cogliendone le qualità «nel modo in cui vengono percepite».⁶⁰ Reale, per

⁵⁴ Sarà un caso che oggi domina, e che si è imposta nel XX secolo?

⁵⁵ È l’espressione con cui Whitehead si riferisce in *Processo e realtà* all’attivo ruolo del corpo e dei suoi organi nella percezione.

⁵⁶ Paul VALÉRY, *Discours sur l’Esthétique*, (1937), in ID., *Variété IV*, Nrf, Gallimard, 1939, pp. 235-265; tr. it. di M. T. Giaveri, *Discorso sull’estetica*, in *La caccia magica*, Guida, Napoli 1985, p. 195.

⁵⁷ WAHL, *Verso il concreto*, p. 152.

⁵⁸ McLuhan, *Gli strumenti del comunicare*, p. 155.

⁵⁹ JAMES, *L’anti-intellettualismo di Henri Bergson*, p. 130.

⁶⁰ WAHL, *Verso il concreto*, p. 38.

Bergson, James, Whitehead e Marcel, «è ciò che appare»,⁶¹ perché se l'esperienza psicologica è la nostra esperienza più preziosa, non si può negare il valore delle qualità secondarie più di quanto si possa negare – Cartesio lo riconosce nella seconda meditazione metafisica – l'esistenza del nostro pensiero. Rivendicare i diritti dell'immediato significa rivendicare i diritti dello psichico impegnandosi a descrivere l'esperienza sensibile nel suo farsi, nel suo buio e primitivo – Husserl, in quegli stessi anni,⁶² dice “passivo” – organizzarsi attraverso proto-schematismi che il vecchio empirismo, idealismo trascendentale incluso, ha giudicato deboli, quando non addirittura inesistenti. Il nuovo empirismo li assume come validi scommettendo sull'esistenza di un ordine interno a ciò che la tradizione ha creduto illogico, caotico e informe: la materia, i “sense data”, o la stessa sensazione ridotta, dall'*Analitica trascendentale*, a un dato atomico e insignificante (il *positum* percettivo di *KrV B 276*) dopo che l'*Estetica*, sempre trascendentale, l'aveva accolta come atto cosmogenetico definendola «modificazione della nostra sensibilità».⁶³ Che il mezzogiorno, per usare la bella immagine di Baumgarten, «viene dalla notte passando per l'aurora»⁶⁴ significa che le relazioni non si aggiungono dall'esterno al dato primitivo suppostone privo per l'occasione, ma sono comprese in esso; o, «più esattamente ancora, forse traducono qualcosa, un fondo non relazionale e tuttavia unificante (se si può utilizzare questa parola senza che venga in mente l'idea di un atto di intelligenza)».⁶⁵ Sono relazioni simili a

forme atomiche, nel senso primitivo di configurazioni che un taglio artificiale disarticolerebbe come i tagli operati da colui che non è un dialettico deformano la realtà secondo Platone. Ciò che è più contrario all'analisi è meno il continuo in sé stesso, che questo *miscuglio di continuo e discontinuo* che è un ritmo, un volume, una persona, colto da questi filosofi⁶⁶

⁶¹ *Ivi*, p. 45.

⁶² Anche la ricerca husserliana sulla passività potrebbe essere interpretata come un effetto dei media elettrici.

⁶³ Immanuel KANT, *Kritik der reinen Vernunft* [1781 A; 1787 B], in *Kant's Gesammelte Schriften*, Königlich Preußische Akademie der Wissenschaften, De Gryuter, Berlino 1904-1911, Bände, III-IV; tr. it. di C. Esposito, *Critica della ragion pura*, Bompiani, Milano 2004, *KrV A 20-B 34*, p. 113; ma anche *KrV, A 320-B 376*, p. 561. Sulle conseguenze di tale riduzione rinviamo ai nostri: *Transcendental aesthetics as failed apodictic aesthetics: Kant, Deleuze and the being of the sensible*, “Studi di Estetica”, 1, 2022, pp. 201-220; *Kant e l'intuizione intellettuale: une liaison dangereuse*, “Il Pensiero. Rivista di filosofia”, LX1, 1, 2022, pp. 35-52.

⁶⁴ Alexander G. BAUMGARTEN, *Aesthetica*, Bibliotheca Regia Monacensis 1750; tr. it. di F. Caparrotta, A. Li Vigni, S. Tedesco, *Estetica*, Mimesis, Milano-Udine 2020, p. 27.

⁶⁵ WAHL, *Verso il concreto*, p. 39.

⁶⁶ *Ivi*, pp. 38-39, corsivi ns.

con dei colpi di sonda nel reale: degli atti di «ricettività cieca»⁶⁷ che Wahl non esita a definire «prensioni senza apprensione».⁶⁸ Nell'era elettrica, in effetti, «non ha più senso dire che gli artisti sono in anticipo sui tempi. Lo è anche la tecnologia, se siamo in grado di riconoscerla per ciò che è».⁶⁹ A tal scopo, basta arrischiarsi in un «raid on the inarticulate» – McLuhan cita Elliot⁷⁰ – o presunto tale. Per evitare «un'eccessiva catastrofe»,⁷¹ tutto ciò di cui c'è bisogno è la simpatia:⁷² il sinonimo scelto da Bergson per la “sua” intuizione extra-intellettuale grazie a cui si penetra l'intuito intanto che, penetrandolo, lo si genera e questo, volendosi esplicitare, si lascia afferrare. Whitehead la ricalcola nei termini di una meditazione sulle viscere spettacolare come un volo d'aeroplano che «parte dal terreno dell'osservazione particolare, si leva nell'aria sottile della generalizzazione immaginativa e atterra per un'osservazione rinnovata, resa acuta dall'interpretazione razionale».⁷³

3. Le fallacie della concretezza mal posta e il materialismo scientifico

Secondo Whitehead, i filosofi moderni hanno sdegnato le conoscenze ottenute attraverso le sensazioni viscerali per meglio concentrarsi su quelle offerte dalle sensazioni visive.⁷⁴ Così, guardando in alto, hanno volato basso concludendo per 1) la sfiducia nella filosofia speculativa; 2) la fiducia nel linguaggio come espressione adeguata delle proposizioni; 3) la credenza nella psicologia delle facoltà; 4) l'assunzione della forma soggetto-predicato come espressiva della realtà in termini di sostanza-qualità e 5) la dottrina sensistica della sensazione. Al netto dell'ambiguità e delle difficoltà sollevate dal termine,⁷⁵ l'ossessione visiva li ha portati a ritenere che “esperienza” fosse il nome dell'incontro tra un soggetto (il conoscente) e un dato (il conoscibile), entrambi preesistenti all'incontro. Da questo punto di vista, Whitehead non fa distinzione tra empirismo classico e idealismo trascendentale: Kant ha seguito

⁶⁷ *Ivi*, p. 30.

⁶⁸ *Ibidem*.

⁶⁹ MCLUHAN, *Gli strumenti del comunicare*, p. 84.

⁷⁰ Marshall MCLUHAN, *Laws of media. The new science*, Toronto UP, Toronto 1988; tr. it. di A. Roffeni, *La legge dei media. La nuova scienza*, Edizioni Lavoro, Roma 1994, p. 46.

⁷¹ MCLUHAN, *Gli strumenti del comunicare*, p. 84.

⁷² Henri BERGSON, *Introduzione alla metafisica*, in Id. *Pensiero e movimento*, p. 151.

⁷³ WHITEHEAD, *Processo e realtà*, p. 141. Al riguardo, vale la pena riportare il passo in cui McLuhan impiega la stessa terminologia descrivendo la vista della forma a mosaico: «questa visione globale è inerente proprio al metodo del mosaico così come alla veduta degli aviatori» (MCLUHAN, *Perché il bambino televisivo non può vedere davanti a sé*, p. 107).

⁷⁴ WHITEHEAD, *Processo e realtà*, p. 541.

⁷⁵ WHITEHEAD, *Simbolismo*, p. 15.

Hume, il quale a sua volta seguiva Locke, e tutti insieme, con Cartesio e Galileo che gli proteggevano le spalle, hanno contribuito alla fondazione del mondo su quel pensiero che, nella realtà, si trova in così «scarsa dose». ⁷⁶ Il risultato è stato il “materialismo scientifico”, espressione con cui Whitehead si riferisce alla fatale mescolanza di idealismo, meccanicismo e logica aristotelica responsabile della formazione dell'*idolum mentis* di una natura composta, in ultima istanza, da una materia bruta, senza scopo e significato, «sparsa per lo spazio in un cambiamento costante di configurazioni». ⁷⁷ Nella dottrina materialistica, spiega Wahl

tutto doveva essere formulato in termini di tempo, spazio e materia – di un tempo il cui corso è uniforme; di uno spazio intemporale, passivo, euclideo; di un materiale la cui intera essenza è di esistere negli istanti successivi di una serie a una dimensione senza estensione, in questo spazio che è prodotto dalla combinazione di spazi simultanei [...] Lo spazio è il luogo delle localizzazioni semplici, il mondo la successione delle localizzazioni istantanee. ⁷⁸

Whitehead, però, non critica il materialismo scientifico perché lo giudica completamente in errore, bensì perché, appena lo si impiega per comprendere realtà diverse dai “sistemi isolati” su cui è calibrato, «va in frantumi». ⁷⁹ Tanto il suo successo che il suo insuccesso dipendono dal carattere circoscritto della sua efficacia, e “circoscritto” significa “limitato ai fatti localizzabili semplicemente”. La più eclatante tra le fallacie della concretezza mal posta – i riferimenti simbolici inadeguati con cui la filosofia, e la scienza, hanno tentato di comprendere la natura della realtà – è infatti la *simple location*: la tendenza a collocare i fenomeni osservati in una posizione precisa dello spazio e del tempo. È una fallacia perché, nella realtà, non esiste nulla di simile alla “natura in un istante”, nessuna figura isolata dal suo sfondo: il presente è spesso, e «we live in durations, not in points». ⁸⁰ Ciò nonostante, dal XVI secolo in poi, scienziati e filosofi hanno creduto all'esistenza di una sostanza, o materia, la cui proprietà essenziale fosse la collocazione semplice nello spazio e nel tempo, dove “semplice” vuol dire che la materia è localizzabile in un “qui” spaziale e in un “ora” temporale perfettamente definiti a prescindere da ogni riferimento di questa regione ritagliata *ad hoc* ad altre zone dello spazio e durate del tempo. “Simple”, cioè, fa il paio con “isolato” messo accanto a “sistema” e chiarisce una caratteristica maggiore, che si riferisce sia allo spazio che al tempo, della materia ipostatizzata dalla moderna cosmologia

⁷⁶ WHITEHEAD, *Processo e realtà*, p. 647.

⁷⁷ WHITEHEAD, *La scienza e il mondo moderno*, p. 35.

⁷⁸ WAHL, *Verso il concreto*, p. 156.

⁷⁹ WHITEHEAD, *La scienza e il mondo moderno*, p. 35.

⁸⁰ Alfred N. WHITEHEAD, *Adventures of Ideas*, The Free Press, New York 1933, p. 159.

scientifico: la natura in un dato punto-momento non ha alcun rapporto con la natura in qualsiasi altro punto-momento. Questa caratteristica, secondo Whitehead, crea grandi problemi all'induzione e impedisce di giustificare l'ordine della natura affidandosi alla sua diretta osservazione: se nulla, nel fatto attuale, «ha un rapporto inerente al passato o all'avvenire»,⁸¹ né inferenza né percezione sono possibili.

Le caratteristiche “minori” non sono meno perniciose. Laddove la suddivisione del volume divide la sostanza dando origine al concetto di densità di un punto, quella del tempo la lascia indivisa. E che la materia sia indifferente alla divisione del tempo significa che il trascorrere temporale non l'affetta, non (le) fa nulla, come Bergson aveva denunciato sin dai tempi dell'*Essai*. «La materia è totalmente sé stessa in qualunque frazione di tempo per piccola che sia»⁸² perché la frazione non trascorre. Ragion per cui, il materialismo scientifico ha potuto descrivere la “realtà finale” del mondo come una successione anodina di configurazioni istantanee della materia. Quando persino le grandi forze della natura sono fatte derivare da queste configurazioni, è inevitabile concludere per l'esistenza di una sostanza immobile, permanente e intatta sotto il divenire, solo apparente, della natura. Tanto più se si considera l'altra fallacia con cui si è pensata la materia: lo schema soggetto-predicato o sostanza-qualità. Le astrazioni scientifiche, per Whitehead, hanno successo perché, «da un lato, compiacciono la *materia* con la sua *collocazione semplice* nello spazio e nel tempo»⁸³ e, dall'altro, lusingano «la *mente* che percepisce, soffre, ragiona, restando, in ogni caso, imparziale»,⁸⁴ col mito delle qualità primarie. Il presupposto del materialismo, altrimenti detto, non è solo che il mondo è composto da una materia che si limita a «seguire una routine imposta da rapporti esterni che non scaturiscono dalla natura del suo essere»,⁸⁵ ma anche che i pezzi di questa materia hanno degli attributi, alcuni dei quali le appartengono di principio, mentre tutti gli altri accidentalmente. Ed è un presupposto deleterio: dalla bipartizione degli attributi in due classi, primari e secondari, derivano sia la biforcazione della natura in due regni incommensurabili – il sensibile, o viscerale, regno concreto dell'esperienza, e il dominio visivo di sorvolo mentale con cui la studia la scienza, sia la convinzione che la natura tratteggiata dai poeti non è se non il parto della fantasia.

La filosofia dell'organismo contrasta il potere subliminale di questo presupposto ospitando nella sua cosmologia proprio ciò di cui la vegggenza poetica arricchisce il

⁸¹ WHITEHEAD, *La scienza e il mondo moderno*, p. 67.

⁸² *Ivi*, p. 66.

⁸³ *Ivi*, p. 71.

⁸⁴ *Ibidem*.

⁸⁵ *Ivi*, p. 35.

mondo. La natura definita dalle proprietà invariabili, o concepite come tali, che la mente matematica ha il privilegio di cogliere è opaca, silenziosa, inodore e incolore. E, così come non v'è alcun elemento in natura che abbia il carattere della *simple location*, non ve n'è uno che sia neutro o patisca la scissione in due registri qualitativi. Il materialismo scientifico «contraddice tutte le affermazioni della nostra coscienza sensibile»,⁸⁶ ma è contraddetto, a sua volta, dalle evidenze prodotte dalla scienza e dalla tecnologia elettriche. Le rivoluzioni di Maxwell, Einstein e Bohr, al pari di quelle della chimica, dell'evoluzionismo e della biologia, ne hanno decretato il fallimento. Sicché, ostinarsi a usare questa descrizione della natura significa rendersi ciechi rispetto al mondo dei “campi” e delle “entità” che lo popolano. Previa critica delle astrazioni del linguaggio che infettano la comprensione del reale, Whitehead s'impegna, piuttosto, a costruire uno schema categoriale della realtà abbastanza ampio, ricco e forte da includere, *in quanto schema*, tutto ciò che è esperito, per come è esperito. «Ogni cosa di cui siamo consapevoli – che sia goduta, percepita, voluta o pensata – dovrà avere il carattere di un caso particolare di questo schema»,⁸⁷ perché solo a questa condizione esso sarà «coerente, logico e, per quanto riguarda la sua interpretazione, applicabile e adeguato». ⁸⁸ Il successo dell'impresa, nello specifico, dipende dalla possibilità di incrinare il sogno di un celibato dell'intelletto cominciato con Cartesio e culminato con Kant «tornando, con il minimo di correzione critica, alla concezione del senso comune». ⁸⁹ Ma, curiosamente, è il neokantiano Hermann Cohen, fautore di una delle più pervicaci riduzioni del concreto all'astratto, o dell'oggettivo al soggettivo,⁹⁰ a rivelarci il cuore di questa concezione: «l'espressione “riuscire a sentire l'erba crescere” indica, nel linguaggio popolare, il modello dell'intelligenza». ⁹¹

Per Whitehead è questa l'intelligenza da incrementare: l'intelligenza di un'attività, del fatto che qualcosa accade dovunque e sempre anche nel più infinitesimo angolo di mondo. Sembra impossibile: «la nostra gestione intellettuale dell'esperienza concreta – aveva ammonito James – è un mosaico retrospettivo, una dissezione *post-mortem*». ⁹²

⁸⁶ *Ivi*, p. 158.

⁸⁷ WHITEHEAD, *Processo e realtà*, p. 136.

⁸⁸ *Ibidem*.

⁸⁹ *Ivi*, p. 371.

⁹⁰ Ossia della riduzione dell'intensità a grandezza infinitesimale. Il calcolo differenziale, infatti, è un saggio di riduzione: la deduzione a priori di ciò che si dà, e ci incontra, come intensità del reale nella sua distinzione dalla realtà. Per un'analisi di questa distinzione e del trattamento kantiano dell'intensità rimandiamo al nostro: *Fantasma e sensazione. Lacan con Kant*, Mimesis, Milano-Udine 2020.

⁹¹ Hermann COHEN, *Das Prinzip der Infinitesimal-Methode und seine Geschichte*, Dümmler, Berlin 1883; tr. it. di N. Argenterì, *Il principio del metodo infinitesimale e la sua storia. Un capitolo per la fondazione della critica della conoscenza*, Le Lettere, Firenze 2011, pp. 188-189.

⁹² JAMES, *L'anti-intellettualismo di Henri Bergson*, p. 134.

Seguendo la logica concettuale non riusciamo «a ottenere nessuna reale attività, nessuna connessione reale di qualche tipo». ⁹³ In un mondo in cui non c'è che il presente istantaneo di un materiale inerte, il passato essendo svanito e il futuro non avendo esistenza, la solidarietà dell'universo, il cambiamento e la stessa possibilità di conoscere restano dei misteri. Velocità, accelerazione, energia cinetica e tutti i concetti elettrici della fisica che rianimano il mondo a malapena si comprendono perché “essere distinguibile”, per l'intelletto, significa «essere incapace di connessioni». ⁹⁴ Secondo James l'intelletto nega, nel senso che non sa pensare, «che tutte le cose finite possano agire le une sulle altre dal momento che tutte le cose, una volta tradotte in concetti, rimangono chiuse in sé stesse». ⁹⁵ Inevitabile, allora, che la più grande discordanza tra la logica intellettualistica e l'esperienza sensibile si manifesti «quando l'esperienza è quella dell'influenza di un evento su un altro»: ⁹⁶ agire su qualcosa, in qualche modo, «significa entrarvi dentro, e ciò vorrebbe dire uscire da sé stessi diventando altro, cosa che è auto-contraddittoria» ⁹⁷ dal punto di vista dell'intelletto. Nondimeno, Whitehead non crede che l'accesso al farsi dinamico del reale, all'attività che fa di ogni cosa quello che è, sia precluso all'intelletto *tout court*. Vi è un tipo di intelletto che «si sente obbligato a negare, e persiste nel negare, che le attività abbiano un'esistenza intelligibile», ⁹⁸ poiché assume come esistente solo il risultato che, da fuori, attribuisce a tali attività allineate lungo le superfici dello spazio e del tempo «da leggi di natura che riconoscono solo coesistenze e successioni». ⁹⁹ Ma non tutti gli intelletti restano sulla superficie.

Per Bergson ogni intelletto vi rimane, ed è quindi strutturalmente inadatto a meditare le viscere, a causa della sua, connaturata, debolezza di pensiero: il “meccanismo cinematografico”. ¹⁰⁰ Ma Whitehead non pensa che l'insufficienza dell'intelletto sia congenita. Viceversa, bisognerebbe ammettere – cosa che Bergson fa nell'*Essai* salvo correggersi già in *Materia e memoria* – un'incommensurabilità radicale tra durata e spazio, qualità e quantità, dove “radicale” vuol dire che *nel e del* concreto non c'è alcuna misura. Whitehead si rifiuta di farlo perché, in tal caso, la biforcazione della natura espulsa dalla porta rientrerebbe dalla finestra. Qualora la durata non “cacci” lo spazio dal suo seno come l'elettrissima materia di Giordano Bruno fa con le forme, si

⁹³ *Ivi*, p. 125.

⁹⁴ *Ibidem*.

⁹⁵ *Ivi*, p. 131.

⁹⁶ *Ibidem*.

⁹⁷ *Ibidem*.

⁹⁸ *Ivi*, p. 127.

⁹⁹ *Ivi*, p. 128.

¹⁰⁰ Henri BERGSON, *Évolution créatrice*, PuF, Paris 1907; tr. it. di F. Polidori, *L'evoluzione creatrice*, Cortina, Milano 2002, cap. 4.

dovrebbe concludere per la trascendenza sostanziale dei simboli con cui la interpretiamo, e Whitehead nega questa trascendenza. Criticare le astrazioni, per lui, significa spiegarle, spiegando altresì la distanza, o proiezione, della massa del concreto sulla tela dell'astratto. Ma spiegare vuol dire prendere la proiezione per quello che vale, per come la si sente, ancorando a questo sentire tutto il resto. Al suo stato "puro", infatti, l'esperienza non è né semplice, né amorfa, né istantanea. Contiene, dice Francis Bradley, «an indefinite amount of difference».¹⁰¹ James stesso lo riconosce affermando che, per chi si pone dal punto di vista del farsi interiore delle cose, «velocità, successione, tempi, posizioni e innumerevoli saranno date comprese nel prezzo».¹⁰² L'esperienza pura, altro nome del *feeling* o *aísthēsis*,

scorre attraversata da aggettivi, nomi, preposizioni e congiunzioni [...] Per quanto possiamo risalire indietro, il flusso, sia come tutto che nelle sue parti, è fatto di cose congiunte e separate [...] In tutto questo le continuità o discontinuità sono composti assolutamente regolari di sensazioni immediate. Le congiunzioni sono elementi primordiali di fatto quanto le disgiunzioni [...] Le preposizioni, le copule, le congiunzioni emergono dalla corrente delle sensazioni con la stessa naturalezza dei nomi e degli aggettivi, e si sciolgono di nuovo in essa con la stessa fluidità quando le applichiamo a una nuova sezione della corrente.¹⁰³

Pur schierandosi senza indugio per l'anti-intellettualismo di Bergson e opponendolo tanto al criticismo di Kant – un prodotto di «seconda mano»¹⁰⁴ – che all'idealismo empirista di Bradley – un eclatante «caso di volontà di credere»¹⁰⁵ – James ha dunque una posizione diversa, perché più complessa, rispetto a quella di Bergson. Chiama "esperienza pura" «l'immediato flusso di vita che fornisce il materiale alla nostra successiva riflessione con le sue categorie concettuali»,¹⁰⁶ ed è questa fornitura a inibire ogni interpretazione dell'empirismo radicale suo e, specialmente di Whitehead, nei termini una mistica del sentimento. Con Bergson, Whitehead condivide l'idea che, quando si maneggiano le realtà sensibili con i concetti dell'intelletto, l'attività diviene incomprensibile, la relazione contraddittoria, il cambiamento inammissibile, la personalità inintelligibile, il tempo, lo spazio e la causalità impossibili. Ma mentre

¹⁰¹ Francis H. BRADLEY, *On our Knowledge of Immediate Experience*, in Id. *Essay on Truth and Reality*, Clarendon Press, Oxford 1914, p. 174. Per un confronto tra Bradley e Whitehead relativamente al "feeling" cfr. James BRADLEY, *The Critique of Pure Feeling: Bradley, Whitehead, and the Anglo-Saxon Metaphysical Tradition*, in "Process Studies", 14, 4, 1985, pp. 253-264.

¹⁰² JAMES, *L'anti-intellettualismo di Henri Bergson*, p. 133.

¹⁰³ JAMES, *La cosa e le sue relazioni*, in Id., *Saggi di empirismo radicale*, p. 52.

¹⁰⁴ JAMES, *L'anti-intellettualismo di Henri Bergson*, p. 133.

¹⁰⁵ JAMES, *Bradley o Bergson?*, in Id., *Durata Reale e Flusso di Coscienza*, p. 149.

¹⁰⁶ JAMES, *La cosa e le sue relazioni*, p. 52.

Bergson, giunto a questa conclusione, difesa anche da Bradley, abbandona la «concezione e si volge indietro alla percezione, con la sua limpida molteplicità-in-unità»,¹⁰⁷ assumendo i dati immediati della coscienza come una sorta di materiale di cui null'altro può prendere il posto, Whitehead distingue tra più gradi di percezione e più tipi di intelletto, mostrando come sia proprio la limpida unimolteplicità a sporcarsi le mani col concetto.

4. I due modi della percezione e l'eroismo della ragione

I concetti, per Bergson, sono un mezzo di incomprendimento più che di chiarificazione in quanto trasformano la realtà che incontriamo in un'apparenza che pensiamo. Ma per Whitehead è questa realtà ad apparire trasformandosi in fenomeno. Chiama "presentational immediacy" il modo di percezione consistente nella spettralizzazione e rarefazione del dato appreso secondo l'altra, più primitiva, modalità percettiva: la "causal efficacy". Quest'ultima produce percetti impossibili da controllare e carichi di pathos essendo sia «il senso di derivazione da un passato immediato, sia il senso del passaggio a un immediato futuro».¹⁰⁸ Ma non è aconcettuale. L'efficacia causale è originaria perché è il sentimento dell'esistenza e dell'alterità in generale i cui vincoli «si creano fuori di noi».¹⁰⁹ Come tale, rivela il carattere del mondo-ambiente dal quale proveniamo: «una condizione inevitabile da cui prendiamo forma»;¹¹⁰ un immediato assoluto che è, al contempo, assoluta mediazione. Eppure, la collocazione semplice del suo complesso dato in un "qui" e in un "ora" definiti non consiste nell'introduzione di strutture o divisioni che non le appartengono. L'immediatezza di presentazione è un aumento di importanza, chiarezza e distinzione di relazioni già presenti nel dato primordiale. Whitehead è esplicito in proposito: «le sensazioni sono sempre geometriche».¹¹¹ Ciò significa che il passaggio da un modo all'altro della percezione non è un salto di specie ma il transito, parafrasando il titolo del celebre saggio di Alexander Koyré, dal "mondo del pressappoco" all'"universo della precisione".

Il passaggio non è un salto di specie giacché è il medesimo luogo presenziale ad esser distillato dopo la fermentazione, sebbene nella sgocciolatura, anche secondo Whitehead, si perda qualcosa. Il dato dell'immediatezza di presentazione è sì più definito, saliente ed esatto ma, proprio per questo, è anche più sterile. C'è una

¹⁰⁷ JAMES, *Bradley o Bergson?*, p. 145.

¹⁰⁸ WHITEHEAD, *Processo e realtà*, p. 745.

¹⁰⁹ WHITEHEAD, *Simbolismo*, p. 50.

¹¹⁰ *Ibidem*.

¹¹¹ WHITEHEAD, *Processo e realtà*, p. 723.

ricchezza, o fecondità, del pressappoco che, chi si concentra esclusivamente sul «semplice accadere»,¹¹² smarrisce lungo la strada della misurazione di ciò che ha captato. Solo che per Whitehead le distinzioni, le identificazioni e tutto ciò che Bergson dice introdursi surrettiziamente nella *durée*, sono già presenti in essa, ancorché in una forma vaga ed embrionale. L'analisi del riferimento simbolico mostra che «dapprima si impone il versante causale dell'esperienza. In seguito la presentazione sensoriale guadagna sottigliezza».¹¹³ Ma anche il versante causale coglie presenze «localizzate».¹¹⁴ Certo, diversamente da come vi provvede quello presentazionale. Se però le presenze efficaci sono localizzate è perché «non ci sono sensazioni pure che prima esperiamo e dopo “proiettiamo” ai nostri piedi come loro sentimenti o sul muro di fronte come il suo colore. La proiezione è parte integrante della situazione, originale quanto i dati sensoriali»¹¹⁵ perché la differenza tra le due percezioni non è di natura: l'efficacia causale è la percezione «di sentimenti non formulabili, non maneggiabili, che non sono, per ciò stesso, meno reali»;¹¹⁶ l'immediatezza di presentazione è la visione del mondo per mezzo della percezione delle sensazioni che determinano «le caratteristiche di entità fisiche contemporanee»¹¹⁷ come *sense data* indipendenti, a portata di mano, nel senso della *Zuhandenheit* heideggeriana. Ma “finezza” e “geometria” sono gradi di uno stesso spirito.

Malgrado ciò, solo il secondo modo di percepire è diffuso negli organismi superiori: il mondo vi si svela come una comunità esangue di cose attuali e irrelate nella misura in cui i suoi “oggetti” sono le forme, o qualità, astratte dalle tonalità affettive e solidali «a causa della loro partecipazione al sistema imparziale di estensione spaziale».¹¹⁸ Grazie alla distinzione di questi oggetti pallidi, a bassa intensità, ci si adatta al mondo cui si è soggetti nel modo dell'efficacia causale seguendo, come dice James a riguardo dell'intelletto in generale, «qualunque ordine si reputi conveniente».¹¹⁹ Nella percezione “soft”, cioè, le cose possono esser rese auto-contraddittorie a discrezione perché coscienza e volontà vi agiscono relativizzando l'esistente che preme, affetta nell'altra modalità. All'inizio, nella fase responsiva, vi è una ricezione del mondo reale come potenza estranea del dato oggettivo: una «schiacciante conformazione del fatto,

¹¹² WHITEHEAD, *Simbolismo*, p. 33.

¹¹³ *Ivi*, p. 43.

¹¹⁴ WHITEHEAD, *Processo e realtà*, p. 745.

¹¹⁵ WHITEHEAD, *Simbolismo*, p. 14.

¹¹⁶ WAHL, *Verso il concreto*, p. 175.

¹¹⁷ WHITEHEAD, *Simbolismo*, p. 13.

¹¹⁸ *Ivi*, p. 21.

¹¹⁹ JAMES, *L'anti-intellettualismo di Henri Bergson*, p. 134.

nell'azione presente, al fatto antecedente che ora qui si trova». ¹²⁰ Poi, subentra lo stadio integrativo in cui governa l'ideale privato che prende forma soggettivando il dato. Alla fine, soddisfacendosi, l'entità attuale diviene un «fatto definito con una data e un luogo». ¹²¹ Distinguere tra queste fasi significa seguire l'evolversi di quella che Bradley ha chiamato «undeveloped ideality», ¹²² intendendo con ciò l'infraschematicità della *pure experience*. ¹²³ In Whitehead, infatti, “feeling” è l'operazione con cui il dato dell'efficacia causale è trattato dall'immediatezza di presentazione. L'analisi vi distingue 1) il soggetto che sente; 2) i dati iniziali da sentire; 3) l'eliminazione di quanto non si confà all'ideale privato; 4) il dato oggettivo che è sentito e 5) la forma soggettiva: come quel soggetto sente quel dato. Ma il dato oggettivo del punto 4) è solo il dato iniziale del punto 2) messo in prospettiva, finalizzato: il dato primario reso coerente e proprio, da incoerente ed estraneo che era.

In altre parole, mentre il materialismo scientifico guarda al processo mediante cui si raggiunge l'unità dell'esperienza «sotto l'aspetto dei soli modi del pensiero», ¹²⁴ la filosofia dell'organismo, più vicina «ad alcuni filoni del pensiero indiano o cinese, che al pensiero dell'Asia Occidentale o Europeo», ¹²⁵ presuppone un dato che si incontra con i sentimenti e solo gradualmente culmina nell'unità di un soggetto. Il processo cui la realtà è identica, e che Whitehead descrive come ciò che ogni entità attuale è in se stessa, *formaliter*, è il processo del sentire perché la cosmologia del processo è un «affect-based account of experience» ¹²⁶ che «attribuisce il sentimento a tutto il mondo attuale». ¹²⁷ Tuttavia, a differenza di John Stuart Mill e Bradley, da cui pure riprende l'idea che il *feeling* sia l'unità più alta e originaria dell'esperienza, Whitehead non pensa il sentimento come un sostrato neutro. In quanto operazione con cui si soggettiva un dato, ogni *feeling* tende bensì al *feeler* come alla sua meta, ¹²⁸ essendo «quello che è

¹²⁰ WHITEHEAD, *Simbolismo*, p. 36.

¹²¹ WHITEHEAD, *Processo e realtà*, p. 919.

¹²² BRADLEY, *On our Knowledge of Immediate Experience*, p. 174.

¹²³ Stenner parla di «a shared type of connectivity that runs through» (STENNER, *James and Bradley*, p. 14).

¹²⁴ WHITEHEAD, *Processo e realtà*, p. 513.

¹²⁵ *Ivi*, p. 151.

¹²⁶ Steven SHAVIRO, *Without criteria. Kant, Whitehead, Deleuze and Aesthetics*, MIT Press, Cambridge MA, 2009, p. 47. Sul primato del sentire, cfr. Maurice ÉLIE, *La vie perceptive selon Whitehead*, “Revue philosophique de la France et de l'étranger”, 131, 2006, pp. 7-20. Sull'opportunità di tradurre “feeling” con “affect” cfr. Brian MASSUMI, *Parables for the Virtual: Movement, Affect, Sensation*, Duke UP, Durham 2002, pp. 27-28. Anche Stengers è d'accordo. Cfr. Isabelle STENGERS, *Penser avec Whitehead*, p. 329.

¹²⁷ WHITEHEAD, *Processo e realtà*, p. 739.

¹²⁸ *Ivi*, p. 889.

affinché il soggetto che lo sente possa essere quello che è». ¹²⁹ Ne segue che ogni organismo è un medium generativo di un cosmo sensibile con caratteristiche spazio-temporali sue proprie: «la nostra esperienza delle sue diverse parti è indiscernibile dalla percezione di queste parti come ragioni dei dati sensoriali proiettati». ¹³⁰ L'organismo, o corpo, per Whitehead, è un marchingegno che controlla spontaneamente il procedimento di verifica dei dati dell'efficacia causale. In *Processo e realtà*, afferma che «vi passano i tragitti dell'eredità», ¹³¹ chiarendo altresì che è come supergetto del suo stesso sentire in atto che il soggetto è “mediato” dai suoi *feelings*. Questi sono «transizioni che effettuano concrescenze»; ¹³² vettori che trasformano «ciò che si sente là, in ciò che è qui». ¹³³ Sicché, se connettono le tessere del mosaico dell'esperienza (gli orli sono i *feelings*-vettori) ¹³⁴ è perché ognuno «proviene da un al di là determinato e punta a un al di là da determinare». ¹³⁵

Niente, nell'universo organico, è unicamente se stesso. Per averlo negato, per aver voluto trovare il semplice e il sottile, nella forma di un supporto trans-empirico dell'esperienza, dietro e oltre la complessa nebulosità del concreto, il materialismo scientifico ha ridotto l'esperienza a fenomeno e la percezione a rappresentazione. La sua costruzione, in luogo di coincidere con un processo pubblico e oggettivo, si è risolta in una manovra solipsistica, mentale. Ma basta rinunciare all'assoluto trans-fenomenico di cui il moderno criticismo si è servito per togliere in un colpo solo realtà al dato effettivamente sperimentato per trovare «che termine e relazione, disgiunzione e congiunzione, qualità primarie e secondarie sono egualmente reali». ¹³⁶ Il dato concreto è un dato che è le sue relazioni, come un atomo è «un sistema di tutte le cose»: ¹³⁷ non, dunque, la vuota X che il vecchio empirismo ha posto all'origine della conoscenza confidando che ciò fosse sufficiente a risparmiargli le (giuste) accuse di idealismo. «Il nostro dato – spiega Whitehead – è il mondo attuale, inclusi noi stessi, e questo mondo attuale si offre all'osservazione come tema della nostra esperienza immediata». ¹³⁸ La delucidazione di quest'ultima, per Whitehead, è «la sola

¹²⁹ *Ibidem*.

¹³⁰ *Ivi*, p. 737.

¹³¹ *Ivi*, p. 749.

¹³² *Ivi*, p. 885.

¹³³ *Ivi*, p. 423.

¹³⁴ Chi commette la fallacia della *simple location* e postula l'indipendenza individuale delle successive entità temporali, assieme all'esistenza di luoghi assoluti nello spazio, ignora che il *feeling* è una transizione che eredita un passato e si proietta verso un futuro.

¹³⁵ WHITEHEAD, *Processo e realtà*, p. 689.

¹³⁶ JAMES, *Un mondo di pura esperienza*, p. 36.

¹³⁷ WHITEHEAD, *Processo e realtà*, p. 247.

¹³⁸ *Ivi*, p. 139.

giustificazione di ogni pensiero, e il punto di partenza del pensiero è l'osservazione analitica di questa esperienza». ¹³⁹ Solo muovendo dal dato della connessione è possibile comprendere, seguendo da presso l'esperito, come mai «un fatto concreto mostri delle entità astratte da sé e, comunque, partecipi ad esse per la propria natura». ¹⁴⁰ Nessuno schema è produttivo del mondo. Ogni schema ne deriva alla stregua di una legge interna allo stesso fatto reale, od ostinato, di cui un empirismo superiore deve riconoscere il carattere inemendabile accettando come veri i prodotti intellettuali che vi si armonizzano e scartando come falsi, astratti, quelli che ne restano distanti.

Lungi dal dichiarare, come fa Bradley, che la *togetherness* della natura «falls outside of knowledge and reality», ¹⁴¹ perché «the whole fact of experience and knowledge is non-existent and even impossibile», ¹⁴² Whitehead conviene con James: essere un empirista radicale significa riconoscere che la transizione continua è «il punto strategicamente essenziale, la posizione attraverso la quale, se si apre una breccia, irrompono in filosofia tutte le corrottele della dialettica e le finzioni della metafisica». ¹⁴³ Entrambi ritengono che continuità e discontinuità siano «un tipo definito di esperienza», ¹⁴⁴ ma mentre James, difendendo l'anti-intellettualismo di Bergson, suggerisce di voltare le spalle ai «concetti alati» ¹⁴⁵ dell'intelletto per descriverla, Whitehead ne inventa degli altri. Come James e Bergson, è interessato all'intima natura della realtà; come loro s'immerge «nella densità degli stati fuggevoli sulla cui superficie i concetti della tradizione si elevano» ¹⁴⁶ e come loro perviene a una soluzione speculativa che violenta gli abiti mentali incancreniti richiedendo, per formularsi, «una sorta di ascolto passivo e ricettivo del tutto contrario a quello sforzo di reazione, rumoroso e verbale, che è la nostra abituale postura intellettuale». ¹⁴⁷ Ma la violenza ad alcuni abiti mentali, per Whitehead, è la precondizione per crearne degli altri. L'inseità della natura non è preclusa *de iure* all'intelletto e non è dismettendolo, quindi, che si può sentire, con un superiore sforzo di intuizione, l'*ordo rerum*. Forte della convinzione che non ci siano cause ignote, Whitehead procede, piuttosto, alla sua emendazione con un eroismo della ragione degno dell'auspicio formulato da Husserl nella *Krisis*. Non è ai danni degli assiomi logici dell'intelletto in generale che l'intero processo della vita si compie, e non

¹³⁹ *Ibidem*.

¹⁴⁰ *Ivi*, p. 193.

¹⁴¹ BRADLEY, *On our Knowledge of Immediate Experience*, p. 190, ff.

¹⁴² *Ibidem*.

¹⁴³ JAMES, *Un mondo di pura esperienza*, p. 36.

¹⁴⁴ *Ibidem*.

¹⁴⁵ JAMES, *L'anti-intellettualismo di Henri Bergson*, p. 128.

¹⁴⁶ *Ibidem*.

¹⁴⁷ *Ibidem*.

è la logica l'unica responsabile delle fallacie. Vi è anche una «debolezza della penetrazione immaginativa»¹⁴⁸ di cui tener conto. Secondo Whitehead, essa «impedisce il progresso di qualsiasi altra forma che non sia quella di un approccio asintotico ad uno schema di principi definibile solo nei termini dell'ideale che essi dovrebbero raggiungere»¹⁴⁹ anziché di quello che, concretamente e puntualmente, soddisfano. In breve: impedisce di cogliere la soddisfazione delle entità attuali, la loro «entrata ultima nel concreto».¹⁵⁰

Bergson aveva rimarcato che il difetto dei nostri dati percettivi non è un difetto di natura ma di estensione, e che il modo di conoscerli dall'interno fosse penetrarli allargando i confini della nostra immaginazione simpatetica. Whitehead è d'accordo. A differenza di Bergson, però, non si limita ad aprire le porte dell'immaginazione. Oltre a distinguere due modi della percezione, riformando il principio soggettivistico, Whitehead riforma parimenti l'intelligenza. Quella del materialismo scientifico, legalizzata dal kantiano postulato empirico del pensiero, non permette una conoscenza *dell'interno dall'interno* perché l'attività, come la genesi, sono i due grandi impensati del moderno criticismo filosofico. Ma l'intelligenza non è né sempre critica, né sempre moderna, e non è ripudiandone gli strumenti che si riesce a costruire uno schema speculativo adeguato al carattere globale e indiviso della concrecenza. *A fortiori* se non si ritiene inevitabile, per l'intelligenza, cadere nella trappola della spazializzazione della *durée*. La spazializzazione condannata da Bergson è «l'espressione di fatti più concreti sotto l'apparenza di costruzioni logiche astrattissime»¹⁵¹ un altro esempio di concretezza mal posta. Ma nemmeno questa fallacia è connaturata all'intelligenza. Vi «è stata una tendenza generalizzata»¹⁵² a cadere nella sua trappola. Ma le tendenze, «i climi o le stagioni delle opinioni durano per due o tre generazioni»,¹⁵³ e l'avvento dell'epoca elettrica è l'avvento di un'altra temperatura. I media, infatti, non sono tutti uguali: non estendono lo stesso senso, parte o funzione dell'organismo né lo estendono allo stesso modo. I media “caldi” estendono un canale percettivo a spese di altri; i media “freddi” garantiscono uno sviluppo armonico e globale della superficie mediale di contatto permettendo ai sensi di esercitarsi in modo proporzionato.

Perciò, se i media freddi favoriscono la sinestesia, poiché non dissociano l'attività del senso esteso da quella degli altri, i media caldi convocano i sensi in modo selettivo,

¹⁴⁸ WHITEHEAD, *Processo e realtà*, p. 139.

¹⁴⁹ *Ibidem*.

¹⁵⁰ *Ivi*, p. 861.

¹⁵¹ WHITEHEAD, *La scienza e il mondo moderno*, p. 67.

¹⁵² *Ibidem*.

¹⁵³ *Ibidem*.

sgretolando il *sensorium* attraverso la specializzazione di una sola attività. Inoltre, in ragione della loro alta definizione, che colloca l'utente in una posizione di ricezione passiva in misura proporzionale a quanto più i dati forniti non necessitano di integrazione, i media caldi sono "esclusivi", mentre i freddi sono "inclusivi". La bassa definizione di questi ultimi richiede un elevato grado di partecipazione da parte del fruitore e fa supporre che sia un'intelligenza fredda ad avere più probabilità di sentire l'erba crescere. Non solo. Se si considera che, tanto sul piano ontogenetico che sul piano filogenetico, o culturale, la più grande spaccatura tra il freddo e il caldo è stata determinata dall'avvento dell'alfabeto fonetico, si può ipotizzare, muovendo dalle conclusioni di McLuhan, che sia la calda intelligenza alfabetica a non riuscirvi, che sia cioè "alfabetico", prima che "cinematografico", il meccanismo del pensiero generativo del materialismo scientifico.¹⁵⁴ Invero, alla distinzione termica tra due tipologie di impatto sensoriale sotto cui possono essere raggruppati tutti i media, McLuhan fa corrispondere due tipologie culturali: nelle culture "calde" dominano la specializzazione, la dissociazione, l'individualismo e una certa apatia; nelle culture "fredde" la partecipazione, la comunione, l'emotività e la dipendenza. La più netta discontinuità tra le due si è verificata in seguito alla diffusione dell'alfabeto fonetico perché, in quanto medium bollente che esaspera, estendendola, la sola vista, l'alfabeto, e la relativa abitudine di lettura-scrittura, hanno agito come un setaccio trascendentale dell'esperienza psico-fisica della lingua che ha promosso solo valori "leggibili" alterando l'intera prassi linguistico-comunicativa orale. E poiché la lingua è la chiave d'accesso al mondo, in virtù della sua interna struttura, l'alfabeto ha predisposto un modo di percepirlo intriso dalle specificità della vista e dello spazio che la vista organizza non così diverso dalla whiteheadiana "immediatezza di presentazione".

5. La genesi alfabetica dell'astratto e l'incatenamento del concreto

In *The invention of space*, Francis Conford ha sostenuto che lo spazio visivo fu costruito «dal ragionamento dei matematici greci e imposto dagli atomisti».¹⁵⁵ Ma, agli occhi di McLuhan, sia la matematica che l'atomismo sono prodotti dell'alfabeto: la condizione di possibilità del "miracolo greco"; il medium dell'Occidente. Laddove lo spazio acustico, che per McLuhan è sempre acustico-tattile, è una forma ambientale naturale

¹⁵⁴ Si tratta di una nostra ipotesi: né Bergson né Whitehead stigmatizzano in questo modo l'alfabeto fonetico. Crediamo però che le conclusioni cui giungono e gli argomenti di cui si servono per svilupparle possano trovare un alleato nell'analisi mcluhiana del ruolo che l'alfabeto ha avuto nella formazione degli abiti mentali e grammaticali criticati da entrambi nei rispettivi lavori.

¹⁵⁵ Francis M. CORNFORD, *The Invention of Space*, in M. ČAPEK (ed.) *The Concepts of Space and Time*, Boston Studies in the Philosophy of Science, Springer, Dordrecht, pp. 3-16.

risonante, differenziale e dinamica, l'interazione tra figura e fondo restandovi variabile e imprevedibile, quello visivo è sequenziale, divisibile, omogeneo e continuo.¹⁵⁶ Ed è tale perché è un artefatto dell'alfabeto: la figura, che implica l'abolizione di ogni sfondo, dello stesso alfabeto come sfondo. La caratteristica principale della vista, secondo McLuhan, è astrarre le figure dal contesto in cui sono catturate, anche quando il contesto è l'uso concertato e concrescente dei sensi. Nessun altro senso, ad alta definizione, spinto a operare intensamente, vi riesce altrettanto bene. La fonetizzazione prima, e la trascrizione fonetica poi, hanno ridotto la parola parlata «a un codice meramente visivo che chiama a una corrispondente risposta meramente visiva»,¹⁵⁷ ed è in ragione di ciò che la scrittura fonetica ha surriscaldato a tal punto la vista. A differenza dalle precedenti scritture, la scrittura fonetica richiede un trattamento esclusivamente ottico che separa la vista dall'intreccio con le altre gestualità rompendo la concorrenza patico-corporea tipica della comunicazione orale. Ma si sbaglierebbe a credere che tale frattura dipenda dal contenuto delle parole alfabetizzate. È la separazione tra suono, segno e significato ad aver prodotto, nell'uomo alfabeto, «una potente menomazione della sua vita fantastica, emotiva e sensoriale: il prezzo che paga per dissociarsi dal clan e dalla famiglia di cui fa parte è la dissociazione dalla propria sensibilità interiore».¹⁵⁸

Mentre le culture orali «agiscono e reagiscono simultaneamente, la cultura fonetica fornisce agli uomini i mezzi per reprimere l'affettività quando sono impegnati in un'azione. Agire senza reagire e senza essere coinvolto – spiega McLuhan – è il singolare vantaggio dell'alfabeto occidentale».¹⁵⁹ La distanza visiva preleva il parlante dalla rete di gesti e suoni in cui l'orecchio lo trattiene perché, all'opposto della distanza normativa nella gestualità vocale-uditiva, non obbliga alla relazione con l'altro, né vincola alla ricezione o crea una solidarietà echeggiante. Il suo artefatto è una parola da vedere, interamente da vedere, annotata in segni di scrittura. Tacitando la polimorfica e vibrante voce ricevuta dall'orecchio, la vista ne produce una silenziosa, abulica, incorporea: un suono mentale riconoscibile scorrendo con gli occhi la sequenza delle lettere e a disposizione dello sguardo di uno spettatore distaccato perché messo in condizione di prescindere dalla concreta effettuazione del discorso. Questa *res optica* è la condizione per resistere alla corrente acustica e fuoriuscire dal campo unificato dell'esperienza orale. Grazie ad essa, in essa, la lingua per la prima volta si

¹⁵⁶ Per la caratterizzazione dei due spazi cfr. MCLUHAN, *La legge dei media*, pp. 52-99.

¹⁵⁷ Marshall MCLUHAN, *The Gutenberg Galaxy. The Making of Typographic Man*, Toronto UP, Toronto 1962; tr. it. di S. Rizzo, *La galassia Gutenberg. Nascita dell'uomo tipografico*, Armando, Roma 1976, p. 76.

¹⁵⁸ MCLUHAN, *Gli strumenti del comunicare*, p. 107.

¹⁵⁹ *Ivi*, p. 106. Ma anche *ivi*, p. 20; p. 193.

riflette divenendo oggetto di pensiero – *Gegenstand* mirabile, studiabile e manipolabile – da orizzonte che era, e resta, dove l’alfabeto ha minor presa. Sottratto al controllo della parola viva, il linguaggio, assieme all’esperienza che filtra, diviene il sostrato mentale – modello di tutti gli altri sostrati, parimenti mentali, che l’alfabeto permetterà di vedere – aggrappandosi al quale l’umanità si è emancipata dal mondo possessivo dell’interdipendenza e dell’interrelazione tribali: uno spazio avvolgente, illimitato e sconfinato ma non infinito¹⁶⁰ che è interattivo e metamorfico perché creato localmente dai suoi oggetti-figure.

Poter usare l’occhio al posto dell’orecchio come organo di ricezione significa potersi proiettare in un silenzio interiore e privato (il personale punto di vista) distinguendosi come individui nello spazio, nel pensiero e nel lavoro. Tuttavia, gli individui alfabetici, separati e uguali davanti a un codice di leggi scritte

siano assai più semplici di quelli che si sviluppano normalmente nella complessa rete delle società tribali e orali. L’uomo frammentato crea l’omogeneo mondo occidentale, mentre le società orali si compongono di persone differenziate: differenziate non tanto da segni esteriormente visibili né da specifiche capacità, quanto dalle loro singole e inconfondibili miscele di sentimenti.¹⁶¹

Lo spazio acustico è un groviglio di emozioni e sentimenti complessi che «il pratico uomo d’occidente ha da tempo corroso o eliminato a vantaggio dell’efficienza e della praticità».¹⁶² Nel mondo dominato dall’orecchio, in quanto senso dell’influenza che proviene da presenze vaghe

non può esistere un punto di vista, se non sporadicamente, e chi lo esercita non per questo possiede un grande margine di autonomia individuale. L’uomo della cultura orale è dominato dall’orecchio che raccoglie l’informazione vitale: possiede un punto di ascolto, ma quest’ultimo è sempre nel cuore della sua realtà, senza che ci sia una differenziazione chiara e catalogata tra oggettività e soggettività, tra l’io e l’altro.¹⁶³

Secondo McLuhan la separazione degli individui, la continuità dello spazio e del tempo, l’uniformità dei codici sono caratteristiche che le società civilizzate mutuano dalle lettere disposte sequenzialmente sul testo. Ne conclude che la civilizzazione del mondo è la generalizzazione della dissociazione alfabetica tra significante e significato ad ogni ambito dell’esperienza. Soggetto vs. oggetto, forma vs. materia, interno vs.

¹⁶⁰ Per McLuhan l’infinito è un prodotto dell’alfabeto. Cfr. *Ivi*, pp. 135 e ss.

¹⁶¹ *Ivi*, p. 70.

¹⁶² *Ibidem*.

¹⁶³ Derrick DE KERCKHOVE, *La civilisation vidéo-chrétienne*, Les Ateliers Retz, Paris 1980; tr. it. di C. Peltier, *La civilizzazione video-cristiana*, Feltrinelli, Milano 1995, p. 94.

esterno, intelligibile vs. sensibile, privato vs. pubblico sono solo alcuni dei dualismi, o «schizofrenie»,¹⁶⁴ che informano la nostra mentalità alfabetica di uomini e donne “occidentali”. Le culture tribali non ammettono queste distinzioni, e neppure la possibilità dell’individuo o del cittadino separato. I concetti di spazio e tempo, per loro, «non sono né continui né uniformi ma compassionali, compresi nella loro intensità»,¹⁶⁵ percepiti come corposi e imponenti invece che come semplicemente presenti. La scrittura fonetica, invece, riduce il discorso causalmente efficace a un codice visivo immediatamente apparente ma in grado, comunque, di estendere le sue caratteristiche allo spazio e al tempo in un modo irriducibile agli altri tipi di scrittura. L’alfabeto «non ha rivali come agente per trasportare l’uomo dalla chiusa stanza degli echi della tribù alla neutralità del mondo visivo dell’organizzazione lineare»:¹⁶⁶ dando all’uomo un occhio al posto dell’orecchio «ha sostituito il sentimento di appartenenza collettiva, totale e in profondità con una coscienza frammentaria»¹⁶⁷ che ha reso piatto, diritto e uniforme tutto ciò che ha visto, per averlo visto.

Il sensorio auditivo-tattile, come l’efficacia causale, registra le pieghe e i nodi del reale, la curvatura del tempo e dello spazio, ma l’alfabeto, il medium della *simple location*, scambia i sensi col senso devitalizzando i dati dei primi affinché il secondo emerga, in un’immacolata concezione, come puro contenuto verbale: un *noema* astratto cui si mira sia leggendo, sia ascoltando qualcuno parlare, sia osservando la natura. Incendiando la vista, l’alfabeto fonetico ha configurato l’abitudine

analitica a scorgere un solo aspetto della vita delle forme, permettendoci di isolare l’incidente singolo nel tempo e nello spazio, come nell’arte rappresentativa. Rappresentando visivamente una persona o un oggetto, ne isoliamo un’unica fase, un unico momento o aspetto della moltitudine delle fasi, momenti o aspetti che conosciamo o possiamo percepire. Viceversa l’arte iconografica si serve dell’occhio come noi della mano e cerca di creare un’immagine inclusiva fatta di molti momenti, fasi e aspetti della persona o della cosa. Il modo dell’icona non è rappresentazione visiva, né specializzazione dello stress visivo, ossia della visuale da una posizione particolare.¹⁶⁸

L’alfabeto incatena Proteo con la stessa violenza e sottigliezza con cui i Titani, secondo il mito, uccisero Dioniso. Non per caso, ne *La legge dei media* McLuhan intitola “Proteo incatenato” il capitolo consacrato alla nascita dello spazio visivo in quanto spazio geometrico inventato da Euclide, perfezionato da Galileo, e celebrato, nelle loro

¹⁶⁴ MCLUHAN, *La galassia Gutenberg*, pp. 47-48.

¹⁶⁵ MCLUHAN, *Gli strumenti del comunicare*, p. 93.

¹⁶⁶ *Ivi*, p. 11.

¹⁶⁷ MCLUHAN, *Dall’occhio all’orecchio*, p. 32.

¹⁶⁸ MCLUHAN, *Gli strumenti del comunicare*, p. 362.

filosofie, da Cartesio, Hobbes, Hume e Locke. Al pari del tempo, lo spazio dell'occhio è il contenitore assoluto dei fenomeni della fisica meccanica di Newton; la cornice statica e neutrale degli eventi del mondo tradotti in fatti dalla giudicante, perché lettrice, coscienza kantiana. Le sue caratteristiche ricalcano la disposizione e la forma delle lettere nel senso che, come queste, gli elementi che vi si trovano giustapposti, collocati semplicemente, sono uniformi, insignificanti ed estranei l'uno all'altro alla stregua di *partes extra partes*. La lingua proteiforme si specchia, e oggettiva, nella sua immagine scritta solo dopo che la fonetizzazione ne ha spezzato il flusso in fonemi: «pezzi irriducibili di suono senza significato, ciascuno collegato a un segno insignificante per mezzo di un'associazione arbitraria e un'ortografia uniforme». ¹⁶⁹ E quest'oggettivazione, in modo analogo alla scissione che la rende possibile, è la matrice di ogni altra oggettivazione, ivi compresa quella del significato.

Abbandonato dal segno, alienato da ciò che si rivela come mero segno, sia grafico che sonoro, il significato lascia questa terra: sacrificati dal tritacarne fonetico, i mondi di percezione presenti in forme come i geroglifici o gli ideogrammi, iniziano a vagare in cerca di un altro luogo in cui stare e che finiscono per creare proprio col loro vagare. Emigrato dal suo sito semiotico naturale – il disegno, l'icona, il tratto ¹⁷⁰ – il significato rimbalza in uno spazio insensibile e ideale per emergere, ad astrazione compiuta, come presente a sé nell'interiorità dell'anima: la dimora intelligibile della significatività. Questa, nata come paesaggio interiore popolato di parole incorporee e pensieri insonori, diviene, a poco a poco, la sostanza personale da cui, più tardi, deriverà il paralogismo della “coscienza-nella-testa”. Ma il suo conio è alfabetico perché il suo avvento è propiziato dall'interiorizzazione visiva della pubblica voce, dalla neutralizzazione del gesto linguistico e dalla rottura della mimesi, caratteristica delle fredde e polisensoriali scritture iconiche, in virtù della quale, conoscendo, si diviene l'appreso. ¹⁷¹ L'ideogramma, infatti, «è una *Gestalt* sintetica, non una dissociazione analitica». ¹⁷² Come ogni struttura a mosaico, è a bassa definizione e non permette un grande distacco. La forma a mosaico è fredda, sollecita la partecipazione e attiva più livelli di consapevolezza: una varietà di punti di vista. Al contrario, estendendo mediante la purificazione dei suoni e dei segni il potere della vista all'organizzazione

¹⁶⁹ MCLUHAN, *La legge dei media*, p. 49.

¹⁷⁰ Sul punto cfr., tra tanti, i classici di: Ignace J. GELB, *A study of writing*, Chicago UP, Chicago 1953; tr. it. di R. Ronchi, *Teoria generale e storia della scrittura: fondamenti della grammatologia*, Egea, Milano 1993; Alfred KALLIR, *Sign and design. Psychogenetic Source of the Alphabet*, James Clark, London 1961; tr. it. di F. Ferrario, *Segno e disegno. Psicogenesi dell'alfabeto*, Spirali, Bologna 1994; Carlo SINI, *I segni dell'anima. Saggio sull'immagine*, Laterza, Roma-Bari 1999.

¹⁷¹ È l'elettrica conoscenza come compresenza evocata da Wahl. Cfr. WAHL, *Verso il concreto*, p. 50.

¹⁷² MCLUHAN, *Gli strumenti del comunicare*, p. 104.

uniforme dello spazio-tempo, l'alfabeto ha addestrato l'uomo a installarsi in un luogo trans-empirico alimentando lo scetticismo inerente a ciò che George Santayana ha definito "solipsismo del momento presente".¹⁷³ Purificazione e insignificanza, qui, sono un unico accadimento: quando il suono è istituito nella sua separatezza è privato, al contempo, di ogni significato e può trascrivere ogni esperienza astraendo dal fondo audio-tattile che, malgrado la disinfestazione, resta. L'astratto non rimuove il concreto. L'introduzione di articolazioni rigide nella morbida immediatezza del flusso uditivo rimuove al più, per usare di nuovo le parole di Bradley, «the mere ness of immediacy».¹⁷⁴

L'esperienza orale, come l'esperienza pura, sono "pure", nel senso di "non contaminate", solo retrospettivamente: «la purezza – dice James – ha un senso relativo: significa quel tanto di sensazione non verbalizzata che ancora incorpora».¹⁷⁵ Sin dall'inizio ciò che ci incontra è «un "questo" che non è ancora un "che cosa" definito, quantunque sia pronto ad essere qualsiasi tipo di cosa; ricco sia di unicità che di molteplicità, ma in modi che non appaiono; in continuo mutamento, ma così confusamente che le varie fasi si compenetrano e non si possono individuare punti di distinzione o di identità»,¹⁷⁶ perché l'articolazione del *feeling* non è alfabetica. Prova ne sia il fatto che «soltanto bambini appena nati, o uomini quasi in coma per sonno profondo, droghe, malattie o traumi»¹⁷⁷ hanno un'esperienza pura e riescono a cogliere il mezzogiorno fiorire dalla notte passando per l'aurora. Occorre un'inibizione¹⁷⁸ o «distorsione dei sensi»,¹⁷⁹ soprattutto del senso "divino", per riconoscere un dato altrimenti da come comanda di farlo il postulato empirico del pensiero. Questo afferma che la realtà si estende fin dove si estende la percezione. Ma "realtà", per Kant, vuol dire "realitas", "quidditas": «ciò il cui concetto contiene in sé un essere»¹⁸⁰ che non ha nessun rapporto con l'esistere. Esistere, in accordo al secondo postulato del pensiero, significa essere reali nella percezione. Ma essere reali nella percezione, quando la percezione è la consapevolezza della presenza di un oggetto distinto dal soggetto, ossia

¹⁷³ George SANTAYANA, *Scepticism and animal faith: introduction to a system of philosophy*, Charles Scribner's sons, New York 1923; tr. it. di Nynfa Bosco, *Scetticismo e fede animale*, Mursia, Milano 1973.

¹⁷⁴ BRADLEY, *On our Knowledge of Immediate Experience*, p. 178.

¹⁷⁵ JAMES, *La cosa e le sue relazioni*, p. 52.

¹⁷⁶ *Ibidem*.

¹⁷⁷ *Ibidem*.

¹⁷⁸ WHITEHEAD, *Processo e realtà*, p. 735.

¹⁷⁹ Gilles DELEUZE, *Différence et répétition*, Puf, Paris 1968; tr. it. di G. Guglielmi, *Differenza e ripetizione*, Cortina, Milano 1997, p. 303. Si noti in proposito che l'empirismo trascendentale di Deleuze è elettronico più che elettrico in quanto accelera, portandole alle loro estreme conseguenze, le istanze elettro-organiche degli empirismi dei suoi "maestri".

¹⁸⁰ KANT, *Critica della ragion pura*, p. 353, *KrV A* 176.

la negazione del dato avvertito e prodotto dalla sensazione come modificazione,¹⁸¹ significa essere passibili di qualificazione e quantificazione da parte di forme a priori le cui maglie sono troppo larghe per ghermire l'essere che è potere.¹⁸²

Ciò che, come esistente, occupa lo spazio e il tempo – la sensazione ridotta a materia dei fenomeni – non è neutro nel senso di indifferenziato e informe. Ma ciò che lo differenzia rendendolo luminoso per la critica non è prodotto dall'esistente che non è un predicato reale perché non è di quest'esistente che si tratta nell'idealismo trascendentale. Il *positum* percettivo collocato semplicemente è l'esistente modale, indistinguibile da quel predicato, cui l'empirismo radicale guarda come a una *qualitas* indebitamente astratta dalla qualità che il sentire, ripristinato nella funzione ontologica negatagli dal materialismo scientifico, produce. L'intelletto moderno, ultra-alfabetico, non crede a ciò che sente ed è scettico circa l'opportunità, per il *perceptum* e il *percipiens*, di «essere due nel punto di contatto».¹⁸³ Assume «la sconessione delle impressioni sensibili *qua data*»¹⁸⁴ e pensa la relazione di transizione come una terza cosa che si aggiunge a quelle *da cui e verso cui* si transita. Ciò nonostante, nell'esperienza pura «non c'è nessun'altra natura o quiddità (*whatness*) che l'assenza di frattura e il senso di una continuità»¹⁸⁵ che è d'eterogeneità più che d'omogeneità. «La verità metafisica ultima è l'atomismo»,¹⁸⁶ ma l'atomismo, per Whitehead come per James, «non esclude la complessità e la relatività universale».¹⁸⁷ Il concreto, per sua natura, è tale da astrarsi e allontanarsi da sé, ma questo non implica una trascendenza sostanziale. Si tratta, bensì, di una riflessione immanente: un moto spontaneo che inerisce alla costituzione interna delle entità attuali, come all'intelaiatura delle jamesiane *drops of experience*, nella misura in cui l'essenza di ognuna è di essere una cosa che prende,¹⁸⁸ vale a dire una cosa identica alle sue relazioni.

Ogni concrescenza, per come è costituita, è allora la sua riduzione ad altro da sé: il concreto, ovvero l'astratto. Nella cosmologia del processo, “concreto” è il participio passato del verbo “concreocere” e significa “finito”, “soddisfatto”. La concrescenza è l'attività con cui ogni esistente diviene ciò che è raggiungendo il suo «ideale privato, la

¹⁸¹ Per Kant percepire è dire no al sentire. Sul punto cfr. Michel ALEXANDRE, *Lecture de Kant*, Puf, Paris 1978, p. 18.

¹⁸² WHITEHEAD, *Adventures of Ideas*, p. 129; p. 179.

¹⁸³ JAMES, *Un mondo di pura esperienza*, p. 33.

¹⁸⁴ WHITEHEAD, *Processo e realtà*, p. 513.

¹⁸⁵ JAMES, *Un mondo di pura esperienza*, p. 33.

¹⁸⁶ WHITEHEAD, *Processo e realtà*, p. 247.

¹⁸⁷ *Ibidem*.

¹⁸⁸ *Ivi*, p. 263.

causa finale della concrescenza»,¹⁸⁹ ma la nozione di soddisfazione «è la nozione dell'entità come concreta, astratta dal processo di concrescenza».¹⁹⁰ Il concreto, quindi, è un estratto, e le fallacie sono tali in quanto lo assumono come la causa efficiente della concrescenza scambiando quel che emerge *ex post*, ed è un effetto analiticamente contenuto nel processo da cui procede, per ciò che genera questo processo. Come dire che l'astratto mal posto è, in fondo, un estratto immemore dell'estrazione, o estensione, che lo ha generato. Perciò può ipnotizzarci come i media secondo McLuhan: le astrazioni seducono chi se ne serve dogmaticamente con la stessa forza con cui l'immagine di sé, non riconosciuta come tale a causa dell'amputazione, incanta fino alla morte Narciso. E se all'irresistibile giovane sostituiamo ciò che Bergson chiama "durata", James "flusso" e Whitehead "processo", si vede bene come, in una certa misura, gli strumenti concettuali con cui vivisezioniamo la *togetherness* «piena di sangue»¹⁹¹ del reale, siano prodotti dalla *togetherness* stessa, quasi fossero le ombre proiettate dal suo gigantesco organismo semovente.

6. Il mosaico elettrico e la sua risoluzione simbolica

La *qualitas* che ha stregato le menti scientifiche moderne,¹⁹² in quanto «forma del qualcosa che deve trovarsi a priori nell'animo»,¹⁹³ è una copia di copia: un simulacro o «fotogramma concettuale di ciò che rimane *post-mortem*».¹⁹⁴ L'istinto "suicida" dell'organismo porta alla morte soggettiva, e dunque all'immortalità oggettiva¹⁹⁵; l'alfabeto ne gestisce il "post" componendo l'epigrafe con la stessa attenzione con cui il becchino seppellisce il cadavere. Ma oggi che la tecnologia elettrica estende il processo istantaneo della conoscenza mediante un rapporto tra le sue componenti analogo a quello in corso da sempre nel sistema nervoso centrale, usciamo dall'era della scrittura e dai connotati alfabetici della razionalità occidentale. Secondo McLuhan, il carattere istantaneo dell'elettricità introduce un'interrelazione ben diversa da quella provvista dai media meccanici che hanno esteso l'organismo tramite la specializzazione e l'amplificazione delle sue funzioni prese separatamente, così perpetuando il gesto

¹⁸⁹ *Ivi*, p. 863.

¹⁹⁰ *Ivi*, p. 413.

¹⁹¹ Alfred N. WHITEHEAD, *Modes of thought*, Macmillan, New York 1938; tr. it. di P. A. Rovatti, *I modi del pensiero*, Il Saggiatore, Milano 1972, p. 201.

¹⁹² WHITEHEAD, *Processo e realtà*, p. 747; cfr. anche WHITEHEAD, *Simbolismo*, p. 49.

¹⁹³ KANT, *Critica della ragion pura*, p. 113, *KrV A* 20- B 34.

¹⁹⁴ JAMES, *L'anti-intellettualismo di Henri Bergson*, p. 137.

¹⁹⁵ WHITEHEAD, *Processo e realtà*, p. 275. Ogni «pulsazione di emozione» (*ivi*, p. 689) è, insieme, «a fresh creation of spacetime, and an immediate perishing, or "objectification"» (SHAVIRO, *Without criteria*, p. 61).

dell'alfabeto. I media elettrici creano un'interdipendenza tra tutte le istituzioni della società che pone fine all'era meccanica dei passi individuali e delle funzioni specialistiche. Se la meccanizzazione si fonda sullo spezzettamento di tutti i processi in parti omogenee prive di rapporti tra loro, l'elettricità unisce queste parti. La sua velocità richiede un alto grado di coordinazione tra tutte le fasi di ogni processo e la concordia che l'elettromagnetismo induce nelle aree e negli organi d'azione più disparati è il contrario dell'organizzazione di una società meccanizzata.

I principi meccanici sono dissociazione e accentramento, “divide et impera”. Quelli elettrici: integrazione e decentramento, “connetti e muoviti”. Per questo l'avvento dei nuovi media ha sancito la fine del vecchio modo di disporre le operazioni, e ogni cosa della natura, in una sequenza lineare di elementi uniformi. «La catena di montaggio – dice McLuhan col suo consueto umorismo, molto affine a quello di Whitehead – è scomparsa come la fila degli uomini soli alle feste»,¹⁹⁶ perché l'elettricità ha carattere organico e rafforza il legame sociale organico. La simultaneità della sua forma di comunicazione, tipica anche del nostro sistema nervoso, rende ognuno di noi presente e accessibile a ogni altra persona esistente al mondo «sino a coinvolgerci in tutta l'umanità e a incorporare tutta l'umanità in noi».¹⁹⁷ Nell'era elettrica siamo implicati in profondità nelle conseguenze di ogni nostra azione, e «non è più possibile mantenere l'atteggiamento estraneo e superiore dell'uomo occidentale di media cultura».¹⁹⁸ I media organici sono inclusivi, onnicomprensivi e ciò che è visivo, frammentato, meccanico e logico diviene, per loro tramite, obsoleto. La velocità istantanea delle trasmissioni riattiva lo scambio subliminale a dominanza audio-tattile, e se un certo occultismo torna di moda, è perché sia il mittente che il destinatario sono spediti: ognuno è presente ovunque, *quodlibet in quodlibet*, senza sapere esattamente dove.

Privato del suo corpo fisico, «come intelligenza incorporea, l'uomo non ha peso come l'astronauta»,¹⁹⁹ o l'angelo. E anche i messaggi che scambia si alleggeriscono. Con l'elettricità, spiega McLuhan, non è più una sostanza corporea ad essere immagazzinata o spostata: «la percezione, in sé, è informazione».²⁰⁰ Da che si è acquisita qualche conoscenza in fatto di elettricità, non soltanto non è più possibile parlare degli atomi (gli scienziati che ci lavorano lo fanno bene) come di particelle di materia. «Tanto più si sa delle “scariche” e dell'energia elettrica, tanto meno si parla dell'elettricità come di una cosa che “scorre” su un filo come l'acqua in un fiume, o è

¹⁹⁶ MCLUHAN, *Gli strumenti del comunicare*, p. 348.

¹⁹⁷ *Ivi*, p. 20.

¹⁹⁸ *Ibidem*.

¹⁹⁹ MCLUHAN, *Un ultimo sguardo alla TV*, in *Id.*, *L'uomo e il suo messaggio*, p. 142.

²⁰⁰ MCLUHAN, *Gli strumenti del comunicare*, p. 379.

“contenuta” in una batteria. Piuttosto, si tende a parlare dell’elettricità come i pittori parlano dello spazio: una condizione variabile che coinvolge le posizioni di due o più corpi». ²⁰¹ Prima che Hermann Minkowski inventasse nel 1908 il concetto di “tempo proprio” utilizzato massicciamente nella relatività ristretta di Einstein, i pittori sapevano già che gli oggetti non sono contenuti nello spazio-tempo ma generano spaziotempi locali. E quando tutto è così creativamente organizzato in regioni, l’esistenza si “tableautise”, letteralmente si squadra e squaderna, in prospettive non più orizzontali, ma parallele. Come l’uomo pre-alfabetico l’uomo elettronico vive infatti in un mondo di risonanze in cui ogni cosa è ignota ma capace di stimolare una reazione viscerale. Per il senso del tatto che vi domina acusticamente attraverso la forma a mosaico «tutte le cose sono improvvise, originali, disponibili, strane». ²⁰² Tutto si dà nel modo dell’efficacia causale: come «ossessivo, irritante»; ²⁰³ diffuso attorno più che distribuito, allontanato davanti.

Il modo tattile di percepire non è specialistico. È totale, sinestetico. I suoi dati sono a bassa definizione perché la sua non è un’immediatezza di presentazione ma di causazione. Il cosmo che genera è il mondo sfumato, avvertito nella sua intrattabile pressione attraverso un’esperienza «greve e originaria» ²⁰⁴ di «esseri ingombranti e circostanti» ²⁰⁵ che agiscono su di noi. Dunque il mondo della loro efficacia più che della loro presenza. O meglio: il mondo schiacciante, e intensissimo, della loro presenza ridotta a efficacia, della loro presenza identica all’influenza e, al contempo, la perturbante sensazione di essere fra loro, di appartenergli. L’uomo meccanico è sia infastidito che eccitato da questa assillante richiesta di attenzione totale. È abituato a un’attenzione frammentaria e a prepararsi a vivere grazie alla messa in prospettiva dell’esperienza. Nel mondo elettrico, però, non esistono un “avanti” e un “lontano”. La *simple location* è impossibile senza satelliti. Con fatica si riescono a collocare gli oggetti sensibili in un punto e un istante precisi dello spazio-tempo. «La causazione non sembra mollare la presa nemmeno per un momento», ²⁰⁶ ed è difficile relativizzare la massa di dati che preme da ogni lato. Quasi impossibile fabbricarsi un punto di vista in cui rintanarsi. Di conseguenza, l’epoca elettrica è anche l’epoca del panico, dell’angoscia e dell’intolleranza. Il quotidiano massaggio dei media elettrici, la partecipazione sollecitata senza sosta e l’assenza di confini sono le cause principali delle guerre che

²⁰¹ *Ivi*, p. 375.

²⁰² *Ivi*, p. 362.

²⁰³ WHITEHEAD, *Simbolismo*, p. 38.

²⁰⁴ *Ibidem*.

²⁰⁵ *Ivi*, p. 48.

²⁰⁶ WHITEHEAD, *Processo e realtà*, p. 741.

incendiano il villaggio globale in quanto globo collassato, impleso su se stesso. Secondo McLuhan, con l'aggressività verbale e militare si risponde a una crisi identità cercando il significato, o baricentro, che s'avverte minacciato dall'invasione del corpo fisico da parte dei nuovi media a vantaggio dell'immersione degli utenti in una pura rete di estensioni computazionali dei loro cervelli.

Come i filosofi del concreto, anche McLuhan è convinto che il campo psicologico sia l'autocoscienza dell'evento corporeo e che quindi l'esautorazione della corporeità, la cui esperienza è quella della derivazione dell'immediatezza di presentazione dall'efficacia causale, privi gli esseri umani del modo di rapportare il vissuto al loro "io cosciente". L'occidentale alfabetica che si scontra con l'implosione elettrica all'interno della sua cultura patisce subito «la sua trasformazione rapida e continua in una persona complessa e strutturata in profondità che si rende emotivamente conto dei suoi rapporti di interdipendenza con il resto della società umana»²⁰⁷ senza riuscire a pensarli, a portarli in chiaro. Che fare? Dobbiamo trovare il coraggio, domanda McLuhan, di affrontare queste realtà

a un livello cosciente o è meglio annebbiarle o reprimerle finché qualche fenomeno violento non ci liberi da questo peso? È più terribile per l'occidentale il fatto dell'implosione e dell'interdipendenza di quanto lo sia la prospettiva dell'esplosione e dell'indipendenza per il membro della tribù. Può essere solo questione di temperamento, ma personalmente ritengo che comprendere e chiarire i problemi aiuti a diminuire quel peso. D'altra parte, dato che coscienza e consapevolezza sembrano essere un privilegio dell'uomo, non sarebbe auspicabile un allargamento di questa condizione ai nostri segreti conflitti, privati e sociali²⁰⁸?

La forma a mosaico dota l'umanità di una sensibilità unificata come aveva fatto la pittura rupestre. Dopo secoli di dualismi, la consapevolezza contemporanea ridiviene totale e inclusiva perché la luce, come l'informazione e la conoscenza, è generalista. L'antispecismo è il minimo comune denominatore di elettricità e automazione. Motivo per cui, McLuhan si impegna a fornire ai suoi lettori gli strumenti per fronteggiare il venir meno delle barriere: vuole sganciarli dalle forme e i modi sequenziali della conoscenza per armonizzarli con il ritorno delle risonanze tribali introdotte dai media elettrici. A tal fine, si sforza di rifornirli della sensibilità allo sfondo che hanno perduto dopo secoli di "visione" riconsegnando i dati della loro percezione al vicinato da cui emergono.²⁰⁹ Non perché smettano di vedere: è impossibile. Bensì, perché riescano a pensare, o vedere, ciò che solo sentono e che, privi di intelligenza, con la loro

²⁰⁷ MCLUHAN, *Gli strumenti del comunicare*, p. 70.

²⁰⁸ *Ivi*, pp. 170-171.

²⁰⁹ WAHL, *Verso il concreto*, p. 162. Ma cfr. anche MCLUHAN, *La legge dei media*, p. 116.

intelligenza “fuori”, sentono inevitabilmente come prepotente, grave e invadente. Se infatti il sistema nervoso centrale è esteso, e se per sistema nervoso centrale si intende la mente, il corpo ne resta privo. O meglio, resta con una mente a distanza, inconsapevole che sia “sua”. Questa mente, con sempre maggior accuratezza, svolge le funzioni abilitate dal modo di percezione superficiale, perché l’intelligenza artificiale è soprattutto calcolante, anche quando si commuove. Come se a mancarle fosse l’altra percezione: il senso del tempo, del suo trascorrere, e del potere che ciò che ci circonda ha quando non è spettabile (d)ai nostri occhi.

La percezione estesa è una percezione di dati sempre più sottili e immateriali ad altissima definizione; sempre più astratti da quelli che il corpo che resta, e la alimenta in segreto, continua a fornire e che, pertanto, come i fonemi, sono percetti privi di concetto. I data, anche i “big”, sono invece concetti senza percetti, eredi della consonante come archi-medium dell’astrazione.²¹⁰ A questa schizofrenia, anche per Whitehead, bisogna porre rimedio. Tutto è nuovo, improvviso e angosciante, finché il dato audio-tattile non è visto, finché la vista si struttura come sconfessione dell’ascolto e si assume – come Hume e Kant – che l’immediatezza di presentazione sia il fatto primario di percezione, l’unica fonte di informazione. Crederlo è l’ennesima, e forse originaria, fallacia della concretezza mal posta: quella denunciata, negli stessi anni in cui Whitehead difendeva il carattere inconscio della causalità contro coloro che l’hanno cercata nell’abitudine e nelle categorie, dal Freud consapevole della ferita che le sue scoperte elettriche avrebbero arrecato al narcisismo dei *sapiens*. Chi pensa che la chiarezza della coscienza costituisca la prova del processo genetico che ne ha fornito i dati e confida «nel fatto di essere informato su ciò che accade nella sua psiche, giacché la coscienza gli comunica tutto quello che ha una certa importanza»,²¹¹ è in errore. Chi identifica lo psichico e il cosciente «malgrado vistosissime testimonianze che nella vita psichica ci sono assai più cose di quante possono divenir note alla coscienza»²¹² si inganna: «l’attuarsi di qualche cosa nella psiche e il fatto che questo qualche cosa sia anche noto, son due faccende diverse».²¹³ D’abitudine, il servizio d’informazioni della coscienza basta ai nostri bisogni, dice Freud. Ma in molti casi, non è sufficiente. Le notizie della coscienza sono incomplete e inattendibili; e accade spesso «che veniamo

²¹⁰ McLuhan si appoggia ai lavori di Erik Havelock: cfr. ad es. Erik HAVELOCK, *The Literate Revolution in Greece and its Cultural Consequences*, Princeton UP, Princeton, N. J. 1981; ID. *The Muse Learns to Write: Reflections on Orality and Literacy from Antiquity to the Present*, Yale UP, New Haven 1986.

²¹¹ Sigmund FREUD, *Eine Schwierigkeit der Psychoanalyse*, in “Imago”, 5, 1, 1917, pp. 1-7; tr. it. di C. Musatti, *Una difficoltà della psicoanalisi*, in S. Freud, *Opere*, Boringhieri, Torino 1976, vol. 8, p. 662.

²¹² *Ibidem*.

²¹³ *Ibidem*.

informati degli avvenimenti dopo che questi si sono già compiuti senza poterli più modificare».²¹⁴

La coscienza, sia per Freud che per Whitehead è tardiva: emerge «nelle fasi più alte della concrescenza»²¹⁵ ed esemplifica le fasi precedenti solamente in modo derivato. Il suo ordine, l'ordine in cui le cose sorgono della coscienza, «non è l'ordine della priorità metafisica»,²¹⁶ ed è dunque assai pericoloso giudicare che nella psiche non vi è nulla solo perché non se ne è ricevuta notizia²¹⁷. Chi lo fa, dal cane di Esopo preso ad esempio da Whitehead in *Symbolism* al narcisista sonnambulo tecnologico ridicolizzato da McLuhan, si comporta «come un sovrano assoluto che si accontenta delle informazioni del suo primo ministro senza scendere fra il popolo per ascoltarne la voce».²¹⁸ Freud gli intima di rientrare in sé, nel suo profondo: «se prima impari a conoscerti – gli dice – capirai perché ti accade di doverti ammalare; e forse riuscirai a evitare di ammalarti».²¹⁹ Tuttavia, sia per Freud che per Whitehead, meditare le viscere non richiede che si deponga la conoscenza. Occorre rettificare quella che ce ne allontana. Per Whitehead, in particolare, si tratta di imparare a servirsi «della prova dei percetti dell'immediatezza di presentazione come prova per la localizzazione e la discriminazione dei percetti vaghi dell'efficacia causale».²²⁰ Un riferimento simbolico adeguato, a suo parere, è un riferimento che «delucida i percetti del modo dell'efficacia causale mediante l'intervento fluttuante di quelli del modo della immediatezza di presentazione».²²¹ Quindi un ibrido. Il suo risultato è distinto ma intenso²²², corpuscolare ma ondulatorio. Di questa complementarità nel senso che Bohr dà al termine, e flirta con quello whiteheadiano di dipolarità,²²³ c'è oggi bisogno

per superare l'antica ossessione cosmica della tribù. L'uomo primitivo viveva in una macchina cosmica assai più tirannica di tutte quelle che siano mai state inventate dall'alfabetismo occidentale. Il mondo dell'orecchio abbraccia e include più cose di quante siano alla portata dell'occhio. L'orecchio è ipersensibile, l'occhio freddo e distaccato. L'orecchio consegna l'uomo al panico universale, mentre l'occhio, esteso

²¹⁴ *Ibidem*.

²¹⁵ WHITEHEAD, *Processo e realtà*, p. 687.

²¹⁶ *Ibidem*.

²¹⁷ «La separazione dell'esperienza emotiva dall'intuizione presentazionale è un'altra astrazione del pensiero» (*ibidem*).

²¹⁸ FREUD, *Una difficoltà della psicoanalisi*, p. 662.

²¹⁹ *Ibidem*.

²²⁰ WHITEHEAD, *Processo e realtà*, p. 749.

²²¹ *Ivi*, p. 745

²²² McLuhan, in modo analogo, parla di una percezione a un tempo distaccata e partecipe. Cfr. McLuhan, *Candida conversazione con il sommo sacerdote della cultura pop e metafisico dei media*, p. 151.

²²³ WHITEHEAD, *Processo e realtà*, pp. 273 e ss.; pp. 949 e ss.; pp. 1275 e ss.

dall'alfabetismo e dal tempo meccanico, lascia qualche vuoto e qualche isola liberi dall'implacabile pressione acustica e dalle sue ripercussioni.²²⁴

L'epoca elettrica è un'epoca di neo-tribalizzazione, «un'oralità di ritorno».²²⁵ Ciò significa che «viviamo miticamente e integralmente, ma pensiamo secondo gli antichi e frammentari moduli di spazio e tempo dell'era pre-elettrica».²²⁶ Sentiamo il concreto, ma ragioniamo in astratto o, come disse Bergson alle soglie del nuovo evo, «ci esprimiamo per lo più con le parole, e pensiamo nello spazio»,²²⁷ pur vivendo nel tempo. Un compromesso tra le due modalità percettive è allora auspicabile. Filtrata dall'altro modo di percezione, l'efficacia causale, che è il senso del passaggio, può attenuare l'incertezza che divampa quando a dominare è solo l'immediatezza di presentazione. Whitehead dice che l'incertezza «sorge dalla coscienza di un futuro lontano, in qualche modo rilevante, combinata all'incapacità di valutarne esattamente il tipo».²²⁸ Ne conclude, guardando al Buddismo, che «la tendenza iniziale è il meglio per ogni vicolo cieco».²²⁹ Lo fa perché l'intensità premia la distinzione armonizzando «il come della nostra esperienza presente al cosa del passato in noi»²³⁰ sia che il sistema nervoso centrale esteso valga una mente, sia che, seguendo il Bergson delle *Due Fonti*, vi si scorga un grande apparato di macchine in attesa di un «supplemento d'anima».²³¹ In un caso, la correzione del riferimento simbolico ci chiede di innervare, con lo spirito del corpo, la carne dei figli di Alan Turing. Nell'altro di animare, con la carne dello spirito, le sue membra di alluminio. Ma in entrambi, indipendentemente da quel che è amputato, ne va della possibilità di spezzare un incantesimo con una nuova percezione. Che la tecnologia elettrica estenda il processo della conoscenza mediante un rapporto tra le sue componenti analogo a quello del sistema nervoso centrale e l'esatta sincronizzazione dell'informazione assalga il mondo meccanico, fa infatti ipotizzare a McLuhan che l'attuale coscienza senza pareti non si limiti a rendere antiquato il muro del linguaggio: «una simulazione immediata della coscienza supererebbe il discorso in una forma di massiccia percezione extra-sensoriale»²³² ben diversa da quella che si

²²⁴ MCLUHAN, *Gli strumenti del comunicare*, p. 176.

²²⁵ Walter ONG, *Orality and Literacy. The Technologizing of the Word*, Methuen, London and New York 1982, tr. it. di A. Calanchi e R. Loretelli, *Oralità e scrittura. Le tecnologie della parola*, Il Mulino, Bologna 1986, pp. 29-30.

²²⁶ MCLUHAN, *Gli strumenti del comunicare*, p. 20.

²²⁷ BERGSON, *Saggio sui dati immediati della coscienza*, p. 3.

²²⁸ WHITEHEAD, *Simbolismo*, p. 37

²²⁹ WHITEHEAD, *Processo e realtà*, p. 967.

²³⁰ WHITEHEAD, *Simbolismo*, p. 50.

²³¹ Henri BERGSON, *Les deux sources de la morale et de la religion*, Paris, Alcan 1932; tr. it. di M. Vinciguerra, *Le due fonti della morale e della religione*, SE, Milano 2006, p. 238.

²³² MCLUHAN, *Gli strumenti del comunicare*, p. 149.

estende fin dove si estende la realtà obbedendo a un postulato. *Quando tutta la percezione è artificiale, la natura tutta diventa percezione*, ed è finalmente possibile, grazie a un'ignobile diplopia, sentire l'erba crescere.

Nota bibliografica

Michel ALEXANDRE, *Lecture de Kant*, Puf, Paris 1978.

Renato BARILLI, *Bergson. Il filosofo del software*, Cortina, Milano 2005.

Renato BARILLI, *Estetica e società tecnologica: Marshall McLuhan*, in “Il Mulino”, 15, 126, 1973, pp. 264-300.

Alexander G. BAUMGARTEN, *Aesthetica*, Bibliotheca Regia Monacensis 1750; tr. it. di F. Caparrotta, A. Li Vigni, S. Tedesco, *Estetica*, Mimesis, Milano-Udine 2020.

Henri BERGSON, *Essai sur les données immédiates de la conscience*, Alcan, Paris 1889; tr. it. di F. Sossi, *Saggio sui dati immediati della coscienza*, Cortina, Milano 2002.

Henri BERGSON, *Évolution créatrice*, PuF, Paris 1907; tr. it. di F. Polidori, *L'evoluzione creatrice*, Cortina, Milano 2002.

Henri BERGSON, *Durée et simultanéité*, Alcan, Paris 1922; tr. it. di F. Polidori, *Durata e simultanéità*, Cortina, Milano 2004.

Henri BERGSON, *La pensée et le mouvant*, PuF, Paris 1938; tr. it. di F. Sforza, *Pensiero e movimento*, Bompiani, Milano 2004.

Henri BERGSON, *Les deux sources de la morale et de la religion*, Paris, Alcan 1932; tr. it. di M. Vinciguerra, *Le due fonti della morale e della religione*, SE, Milano 2006.

Ernst BLOCH, *Experimentum Mundi. Frage, Kategorien des Herausbringens, Praxis*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1975; tr. it. di G. Cunico, *Experimentum mundi. La domanda centrale. Le categorie del portar fuori. La prassi*, Queriniana, Brescia 1980.

Francis H. BRADLEY, *On our Knowledge of Immediate Experience*, in ID. *Essay on Truth and Reality*, Clarendon Press, Oxford 1914, pp. 159-191.

James BRADLEY, *The Critique of Pure Feeling: Bradley, Whitehead, and the Anglo-Saxon Metaphysical Tradition*, in “Process Studies”, 14, 4, 1985, pp. 253-264.

- Levi P. BRYANT, *Difference and Givenness. Deleuze's transcendental empiricism and the ontology of immanence*, Evanston, Northwestern UP, 2008.
- Alessandra CAMPO, *Transcendental aesthetics as failed apodictic aesthetics: Kant, Deleuze and the being of the sensible*, "Studi di Estetica", 1, 2022, pp. 201-220.
- Alessandra CAMPO, *Kant e l'intuizione intellettuale: une liaison dangereuse*, "Il Pensiero. Rivista di filosofia", LX1, 1, 2022, pp. 35-52.
- Alessandra CAMPO, *Fantasma e sensazione. Lacan con Kant*, Mimesis, Milano-Udine 2020.
- Hermann COHEN, *Das Prinzip der Infinitesimal-Methode und seine Geschichte*, Dümmler, Berlin 1883; tr. it. di N. Argenterì, *Il principio del metodo infinitesimale e la sua storia. Un capitolo per la fondazione della critica della conoscenza*, Le Lettere, Firenze 2011.
- Francis M. CORNFORD, *The Invention of Space*, in M. Čapek (ed.), *The Concepts of Space and Time*, Boston Studies in the Philosophy of Science, Springer, Dordrecht, pp. 3-16.
- Stephen CROCKER, *Bergson and the Metaphysics of Media*, Palgrave, New York 2013.
- Derrick De KERCKHOVE, *La civilisation vidéo-chrétienne*, Les Ateliers Retz, Paris 1980; tr. it. di C. Peltier, *La civilizzazione video-cristiana*, Feltrinelli, Milano.
- Gilles DELEUZE, *Différence et répétition*, Puf, Paris 1968; tr. it. di G. Guglielmi, *Differenza e ripetizione*, Cortina, Milano 1997.
- Gilles DELEUZE, Félix GUATTARI, *Mille plateaux. Capitalisme et schizophrénie*, Les Éditions de Minuit, Paris 1980; tr. it. di G. Passerone, *Mille Piani. Capitalismo e schizofrenia*, Castelvecchi, Roma 2014.
- Maurice ÉLIE, *La vie perceptive selon Whitehead*, "Revue philosophique de la France et de l'étranger", 131, 2006, pp. 7-20.
- Sigmund FREUD, *Eine Schwierigkeit der Psychoanalyse*, in "Imago", 5, 1, 1917, pp. 1-7; tr. it. di C. Musatti, *Una difficoltà della psicoanalisi*, in S. Freud, *Opere*, Boringhieri, Torino 1976, vol. 8, pp. 657-664.
- Ignace J. GELB, *A study of writing*, Chicago UP, Chicago 1953; tr. it. di R. Ronchi, *Teoria generale e storia della scrittura: fondamenti della grammatologia*, Egea, Milano 1993.
- Richard GRUSIN, *Radical Mediation*, "Critical Inquiry", 42, 1, 2015, pp. 124-148.

- Mark B. N. HANSEN, *Feed Forward: On the Future of Twenty-First-Century Media*, Chicago UP, Chicago 2014.
- Erik HAVELOCK, *The Literate Revolution in Greece and its Cultural Consequences*, Princeton UP, Princeton, N.J. 1981.
- Erik HAVELOCK *The Muse Learns to Write: Reflections on Orality and Literacy from Antiquity to the Present*, Yale UP, New Haven 1986.
- Martin HEIDEGGER, *Die Frage nach dem Ding. Zu Kant Lehre von den transzendentalen Grundsätzen*, Max Niemeyer Verlag, Tübingen 1962; tr. it. di V. Vitiello, *La questione della cosa. La dottrina kantiana dei principi trascendentali*, Mimesis, Milano-Udine 2011.
- William JAMES, *Essays in Radical Empiricism*, Longmans, Green & Co. New York 1912; tr. it. di L. Taddio, *Saggi di empirismo radicale*, Mimesis, Milano-Udine 2009.
- William JAMES, *L'anti-intellettualismo di Henri Bergson*, in William JAMES, Henri BERGSON (tr. it. di G. Foglietta e P. Taroni), *Durata Reale e Flusso di Coscienza. Lettere e altri scritti (1902-1939)*, Cortina, Milano 2014.
- Alfred KALLIR, *Sign and design. Psychogenetic Source of the Alphabet*, James Clark, London 1961; tr. it. di F. Ferrario, *Segno e disegno. Psicogenesi dell'alfabeto*, Spirali, Bologna 1994.
- Immanuel KANT, *Kritik der reinen Vernunft* [1781 A; 1787 B], in *Kant's Gesammelte Schriften*, Königlich Preußische Akademie der Wissenschaften, De Gryuter, Berlino 1904-1911, Bände, III-IV; tr. it. di C. Esposito, *Critica della ragion pura*, Bompiani, Milano 2004.
- Derek MALONE-FRANCE, *Deep Empiricism: Kant, Whitehead, and the Necessity of Philosophical Theism*, Lexington Books, London 2006.
- Brian MASSUMI, *Parables for the Virtual: Movement, Affect, Sensation*, Duke UP, Durham 2002.
- Marshall MCLUHAN, *The Gutenberg Galaxy. The Making of Typographic Man*, Toronto UP, Toronto 1962; tr. it. S. Rizzo, *La galassia Gutenberg. Nascita dell'uomo tipografico*, Armando, Roma 1976.
- Marshall MCLUHAN, *Understanding Media. The extension of Man*, McGraw-Hill Book Company, New York 1964; tr. it. di E. Capriolo, *Gli strumenti del comunicare*, Il Saggiatore, Milano 1967.

- Marshall MCLUHAN, *D'oeil à oreille*, Hurtubise HMH, Montreal 1977; tr. it. A. Lorenzini, *Dall'occhio all'orecchio*, Armando, Roma 1982.
- Marshall MCLUHAN, *Laws of media. The new science*, Toronto UP, Toronto 1988; tr. it. di A. Roffeni, *La legge dei media. La nuova scienza*, Edizioni Lavoro, Roma 1994.
- Marshall MCLUHAN, *The Man and his Message*, G. Sanderson and F. McDonald (eds.), Fulcrum Inc., Colorado 1989; tr. it. di F. Valente e S. Lepore, *L'uomo e il suo messaggio. Le leggi dei media, la violenza, l'ecologia e la religione*, SugarCo, Milano 1992.
- Marshall MCLUHAN, *Candida conversazione con il sommo sacerdote della cultura pop e metafisico dei media. Intervista di Eric Norden a Marshall McLuhan*, in G. Gamaleri (ed.), *Marshall aveva ragione. Le intuizioni di McLuhan 40 anni dopo*, Armando, Roma 2011, pp. 102-153.
- Andrew MURPHIE, *The World as Medium: A Whiteheadian Media Philosophy*, in Erin Manning, Anna Munster and Bodil Marie Stavning Thomsen (eds.) *Immediation I*, Open Humanities Press, London 2019, pp. 16-46.
- Walter ONG, *Orality and Literacy. The Technologizing of the Word*, Methuen, London and New York 1982, tr. it. di A. Calanchi e R. Loretelli, *Oralità e scrittura. Le tecnologie della parola*, Il Mulino, Bologna 1986.
- Jussi PARIKKA, *A Geology of Media*, Minnesota UP, Minneapolis 2015.
- Jussi PARIKKA, *The Geology of Media: Future archaeologists will have a lot of material to dig through. An Object Lesson*, in “The Atlantic”, 11-10-2013 [Consultato il 24/11/2022: <https://www.theatlantic.com/technology/archive/2013/10/the-geology-of-media/280523/>].
- John D. PETERS, *The Marvelous Clouds: Toward a Philosophy of Elemental Media*, Chicago UP, Chicago 2015.
- George SANTAYANA, *Scepticism and animal faith: introduction to a system of philosophy*, Charles Scribner's sons, New York 1923; tr. it. di Nynfa Bosco, *Scetticismo e fede animale*, Mursia, Milano 1973.
- Matthew T. SEGALL, *Whitehead and Media Ecology: Toward a Communicative Cosmos*, “Process studies”, 48, 2, 2019, pp. 239-253.
- Isabelle STENGERS, *Penser avec Whitehead. Une libre et sauvage création des concepts*, Seuil, Paris 2002.

- Paul STENNER, *James and Whitehead. Assemblage and Systematization of a Deeply Empiricist Mosaic Philosophy*, in “European Journal of Pragmatism and American Philosophy”, 3, 1, 2011, pp. 101-130.
- Adam ROBBERT, *Earth Aesthetics: Knowledge and Media Ecologies*, California Institute of Integral Studies, San Francisco [Consultato il 24/11/2022: <https://knowledgeecology.files.wordpress.com/2013/07/earth-aesthetics-8.pdf>].
- Raymond RUYER, *La superficie assoluta*, (tr. it. e cura di D. Poccia), Textus, L’Aquila 2018.
- Steven SHAVIRO, *Without criteria. Kant, Whitehead, Deleuze and Aesthetics*, Mit Press, Cambridge MA 2009.
- Carlo SINI, *I segni dell’anima. Saggio sull’immagine*, Laterza, Roma-Bari 1999.
- Paul VALÉRY, *Discours sur l’Esthétique*, (1937), Id. in *Variété IV*, Nrf, Gallimard, 1939, pp. 235-265; tr. it. di M. T. Giaveri, *Discorso sull’estetica*, in *La caccia magica*, Guida, Napoli 1985.
- Jean WAHL, *Vers le concret. Études d’histoire de la philosophie contemporaine. William James, Whitehead et Gabriel Marcel*, Vrin, Paris 1932; tr. it. di G. Piatti, *Verso il concreto. Studi di storia della filosofia contemporanea. William James, Whitehead, Gabriel Marcel*, Mimesis, Milano-Udine 2020.
- Alfred N. WHITEHEAD, *Science and Modern world*, Macmillan, New York 1926; tr. it. di A. Banfi, *La scienza e il mondo moderno*, Boringhieri, Torino 2015.
- Alfred N. WHITEHEAD, *Symbolism. Its meaning and effect*, Macmillan, New York 1927; tr. it. R. De Biasi, *Simbolismo*, Cortina, Milano 1998
- Alfred N. WHITEHEAD, *Process and Reality. Essay in Cosmology*, MacMillan, New York 1929; tr. it. di M. R. Brioschi, *Il processo e la realtà. Saggio di cosmologia*, Bompiani, Milano 2019.
- Alfred N. WHITEHEAD, *Adventures of Ideas*, The Free Press, New York 1933.
- Alfred N. WHITEHEAD, *Modes of thought*, Macmillan, New York 1938; tr. it. di P. A. Rovatti, *I modi del pensiero*, Il Saggiatore, Milano 1972.

IMPARARE AD ABITARE LA CATASTROFE ECOLOGICA

Prospettive a partire dall'empirismo radicale e dal metodo speculativo di Alfred N. Whitehead

Valeria CIRILLO

(Università di Roma Tre)

Abstract: This article aims to propose the modalities by which Alfred North Whitehead's metaphysical or speculative period offers practical and situated tools for thinking and practicing new ways of inhabiting the ecological and social crisis we are experiencing. Particularly, I aim to propose how Whitehead's thought can help to create concepts and practices from a decentred anthropocentric perspective, that is open to multispecies coexistence. In the first part, I will explain how the radical empiricism – taken up by Whitehead from James' *Essays in Radical Empiricism* – can offer an ontological model that operates a decentralization of humans in the production of knowledge. In the second part, however, I will focus on the role of speculative philosophy as illustrated by Whitehead: an "important productive method of knowledge". Isabelle Stenger's studies proposes speculative philosophy as a method capable of constructing, rethinking, speculating on new concepts and modes of existence. In this direction I will be suggested how this method can be of absolute importance in the age of the Anthropocene. In the final part, I will explore how the speculative method can be a tool for many feminist authors rethinking how to inhabit climate catastrophe from a multispecies perspective to produce concepts and practices that can account for the co-dependence between humans and nonhumans.

Keywords: Whitehead, Speculative Philosophy, Radical Empiricism, Anthropocene, Stengers.

Come pensiamo, così viviamo.
Questo è il motivo per cui la costruzione delle
idee filosofiche è più di uno studio specialistico.

Alfred North Whitehead, *I Modi del Pensiero*

1. Introduzione

In questo articolo si vuole proporre come il pensiero di Alfred North Whitehead, in particolare il suo periodo metafisico o speculativo che viene individuato con la produzione dei testi *Science and Modern World*, *Process and Reality*, *Adventure of Ideas* e *Modes*

of Thought,¹ offra degli strumenti pratici e situati per pensare e praticare nuovi modi per abitare la crisi ecologica e sociale che stiamo vivendo.

La cosmologia di Whitehead ha faticato ad assumere una rilevanza nel pensiero filosofico nei primi sessant'anni del Novecento, con la grande eccezione dei *Principia Matematica* scritti con Russell, ma negli ultimi decenni il suo pensiero ontologico, metafisico e speculativo sembra aver riattivato un rinnovato interesse verso direzioni multiple e, ci sentiamo di dire rispetto alle prime ricezioni che tendevano a rimarcare le analogie di questo con il pensiero fenomenologico husserliano,² imprevedute. Tra queste si vogliono segnalare la lettura della filosofia dell'organismo in una prospettiva ecologica, sviluppatasi soprattutto in ambito americano, e una lettura invece sviluppatasi soprattutto nel panorama francese-belga³ che ha incentrato la filosofia metafisica di Whitehead, e in particolare il metodo speculativo, in una prospettiva che possiamo definire pragmatica, evidenziando l'importanza del ruolo del *concreto* nel sistema whiteheadiano. Prima di entrare nel vivo dell'argomentazione si vuole proporre come queste due direzioni possano, insieme, produrre nuovi effetti soprattutto nel

¹ Nonostante si stia facendo riferimento a una partizione del pensiero di Whitehead che divide la sua produzione in tre periodi – logico, epistemologico/ filosofia della natura e metafisico – seguiamo gli studi di Victor LOWE, *Understanding Whitehead*, The Johns Hopkins Press, Baltimore 1962; Ivor LECLERC, *Whitehead's Metaphysics. An Introductory Exposition*, G. Allen & Unwin, London 1958, e Wilfrid SELLARS, *Foundations for a Metaphysics of Pure Process*, in ID., *The Carus lectures of Wilfrid Sellars*, “The Monist”, 64, 1, 1981, che evidenziano come l'approdo di Whitehead alla metafisica non sia una bizzarra tarda conversione, ma anzi che, seppur in germe, già nelle opere logico-matematiche emerga una necessità filosofica e speculativa che si definirà con il progredire dell'opera di Whitehead.

² Non si vogliono qui negare le analogie che si possono proporre a posteriori tra il pensiero di Husserl e quello di Whitehead. Nonostante ciò, si vuole sottolineare come probabilmente un mancato approfondimento dell'analisi metafisico/ speculativa di Whitehead dipese, anche, da una tendenza di molti studiosi a proporre il suo pensiero in analogia con la fenomenologia, abbia portato a non focalizzarsi sugli elementi più originali dell'ultima produzione del pensatore.

³ Il primo testo comparso nel panorama francese, che ha però avuto rilevanza anche al di fuori della Francia, ad aver centralizzato la lettura di Whitehead intorno al concetto di concreto è *Verso il Concreto* di Jean Wahl (Jean WAHL, *Vers le concret : études d'histoire de la philosophie contemporaine : William James, Whitehead, Gabriel Marcel*, Vrin, Parigi 2004, trad. it. G. Piatti, *Verso il Concreto. Studi di filosofia contemporanea William James, Whitehead, Gabriel Marcel*, Mimesis edizioni, Milano 2020). Nonostante Wahl proponga ancora una lettura molto husserliana di Whitehead, il testo ha anche influenzato la lettura che di Whitehead ha fatto Deleuze, sia ne *La Piega* (Gilles Deleuze, *Le pli. Leibniz et le Baroque*. Éditions Minuit, Paris 1988; trad. it. D. Tarizzo, *La piega. Leibniz e il Barocco*, Einaudi, Torino 2004), che nel testo *Che cos'è la Filosofia* scritto con Guattari, testo il quale, come propone Isabelle Stengers e come è confermato da alcune lettere scritte da Deleuze stesso negli anni 80, è il più whiteheadiano dell'autore (Gilles DELEUZE, Félix GUATTARI, *Qu'est-ce que la philosophie?*, Éditions Minuit, Parigi 2013; trad. it. A. De Lorenzis, *Che cos'è la filosofia?*, Einaudi, Torino 1996). Spostandoci invece sulla contemporaneità è importante citare le riprese di Whitehead da parte di Isabelle Stengers e Didier Debaise.

periodo storico che alcuni e alcune studiosi hanno scelto di chiamare Antropocene, un termine che non accoglieremo senza evidenziarne le problematichità.

A partire dagli anni 70, il testo di John B. Cobb *Is It Too Late? A Theology of Ecology?* ha dato il via a degli studi che vedono soprattutto in *Process and Reality* una prospettiva ecocentrica.⁴ Questa prospettiva decentra il ruolo dell'umano e della sua coscienza, da intendersi come coscienza cartesiana, nella costruzione del reale proponendo un'ontologia che vede tutte le entità viventi⁵ come centri soggettivi di espressione e produttrici di valore.⁶ In questa direzione è stato visto soprattutto nel panpsichismo o prospettivismo whiteheadiano un pensiero filosofico fautore dell'ecologia profonda (Deep Ecology)⁷ e di un'etica ambientale capace di rendere conto dell'importanza che tutti gli organismi viventi e non assumono nella produzione della realtà.

Queste interpretazioni hanno indagato aspetti originali dell'opera cosmologica di Whitehead, soffermandosi molto sugli aspetti ontologici in particolare di *Process and Reality*, la quale è indubbiamente l'opera magna e più complessa dell'autore.

Nonostante sia fondamentale per una lettura ecologica di Whitehead indagare le implicazioni ontologiche ed etiche che si possono trovare in quello che seguendo la terminologia di William James ci sentiamo di definire un *empirismo radicale*,⁸ riteniamo che sia allo stesso tempo importante mettere in relazione queste con la filosofia speculativa *in quanto* metodo. Si ritiene infatti che le ricezioni ecologiche di Whitehead si siano soffermate sul sistema della filosofia dell'organismo leggendo lo schema

⁴ In questa direzione, segnaliamo dalla scuola di Clermont anche i testi: Brian G. HENNING, *Ethics of Creativity*, University of Pittsburgh Press, Pittsburgh 2014; Brian G. HENNING, *Riders in the Storm. Ethics in an Age of Climate Change*, Anselm Academia, Wimona – Minnesota 2015; Brian G. HENNING, Cinton COMBS, Ronald FABER, *Beyond Metaphysics? Explorations in Alfred Whitehead's Late Thought*, Editions Rodopi B.V, Amsterdam - New York 2010; Ronald FABER, Andrea M. STEPHENSON, *Secrets of Becoming. Negotiating Whitehead, Deleuze, and Butler*, Fordham University Press, New York 2011.

⁵ Abbiamo utilizzato qui entità viventi piuttosto che entità attuali o società perché si sta ancora introducendo all'argomentazione. Abbiamo preferito scegliere la terminologia usata nel capitolo l'"espressione" di *Modes of Thoughts* nel quale Whitehead caratterizza come viventi tutte quelle "regioni di mondo" che, nate da processi di intensificazione, esprimono valore nell'ambiente circostante, tra cui, anche se in minima parte, anche le entità inorganiche.

⁶ In questa parte dell'argomentazione si sta solo accennando a un aspetto della filosofia dell'organismo in realtà molto complesso che amplieremo e problematizzeremo durante lo svolgimento.

⁷ Si rimanda qui a: Pete A. Y. GUNTER, *Whitehead's Contribution to Ecological Thought: Some Unrealized Possibilities*, "Interchange", 31, 2, 2000, pp. 211-223; Leemon MCHENRY, *Whitehead's Panpsychism and Deep Ecology*, in *Conceiving an Alternative: Philosophical Resources for an Ecological Civilization*, a cura di D. Wheeler e D. E. Conner, Process Century Press, Anoka (Minnesota) 2019, pp. 229-251; Steve ODIN, *Whitehead's perspectivism as a basis for environmental ethics and aesthetics*, in *A process view on the Japanese concept of Nature*, a cura di J. B. Callicott e J. McRae, Oxford University Press, Oxford 2017.

⁸ William JAMES, *Essays in Radical Empiricism*, ed. Ralph Barton Perry, Longmans-Green, New York 1912; trad. it. S. Franzese, *Saggi di Empirismo Radicale*, Quodlibet, Macerata 2019.

speculativo proposto nella parte I di *Process and Reality* e in particolare la proposta dei quattro insiemi di categorie e delle nove obbligazioni categoriali, spesso come dato, mancando di dare la giusta attenzione al compito stesso che la filosofia speculativa si pone, ossia: «definire cosa sia la “filosofia speculativa” e di difenderla come un metodo produttivo di conoscenze importanti».⁹

Questa frase di *Processo e Realtà*, che è oltretutto la frase introduttiva a tutta l’opera, ci aiuta a indirizzare l’attenzione su due termini fondamentali per il percorso che si vuole intraprendere. Il primo è il termine produzione, che ci segnala come la filosofia speculativa sia un metodo in costruzione non concluso, ma anche, seguendo soprattutto le intuizioni di Isabelle Stengers e Didier Debaise, che questo metodo in quanto sistema aperto richieda di essere messo alla prova nell’esperienza dalle lettrici e dai lettori che devono rendersi attive e ricettive nei confronti di essa. In questo senso, il lettore o la lettrice di *Processo e Realtà* deve imparare, se vuole mettersi all’avventura nel pensiero speculativo, a risituare lo schema delle categorie nel reale con lo sforzo di costruire un pensiero, o dei concetti, seguendo Deleuze e Guattari in *Che cos’è la Filosofia*, che aiutino a far emergere dall’esperienza che sempre si evolve insieme a noi l’“importanza”. Il secondo termine che si vuole infatti evidenziare, seguendo soprattutto gli studi di Debaise che ne sottolinea il ruolo tecnico, è proprio “importanza”.¹⁰ Se Debaise ci propone infatti che «La philosophie spéculative peut se définir par un fonction: intensifier jusqu’à son point ultime l’importance d’une expérience»,¹¹ è necessario chiedersi non solo quali emergenze importanti dell’esperienza richiedono oggi di essere prese in considerazione, ma ci stimolano a pensare alla filosofia di Whitehead come a uno strumento concreto che richiede a noi umani di attivarci, renderci abili nel trovare un modo di intensificare l’espressione e il valore che le realtà manifestano.

A ricentralizzare l’attenzione sul metodo speculativo mostrandone il ruolo pratico che assume all’interno del sistema whiteheadiano sarà appunto la ripresa di Whitehead nel panorama franco-belga, con una massima originalità nella lettura da parte di Stengers, che ha dedicato al pensiero di Whitehead tre opere fondamentali: *L’effet Whitehead*, *Penser avec Whitehead* e *Réactiver le sens commun: lecture de Whitehead en temps de débâcle*.¹² Stengers, infatti, utilizza il pensiero di Whitehead come strumento pratico per

⁹ Alfred North WHITEHEAD, *Process and Reality: An Essay in Cosmology*, Macmillan, New York 1929; trad. it. M. R. Brioschi, *Processo e Realtà*, Bompiani, Milano 2019, p. 3.

¹⁰ Whitehead dedica il primo capitolo di *Modi del Pensiero* proprio al concetto di “importanza”.

¹¹ Didier DEBAISE, Isabelle STENGERS, *Gestes spéculatifs*, Les presses du réel, Dijon 2015, p. 106.

¹² Isabelle STENGERS, *L’effet Whitehead*, Vrin, Parigi 1994; Isabelle STENGERS, *Penser avec Whitehead : une libre et sauvage création de concepts*, Seuil, Parigi 2002; Isabelle STENGERS, *Réactiver le sens commun: Lecture de Whitehead en temps de débâche*, Éditions La Découverte, Parigi 2020. Sono qui state evidenziate le

avventurarsi con lui nella speculazione, dando il via, inoltre, a una serie di riprese dell'autore tra cui quelle di Bruno Latour, Didier Debaise, con il quale cura nel 2015 *Gestes Speculatif* che sarà in questa direzione di massima importanza, ma anche l'utilizzo del metodo che vogliamo definire "Whitehead/Stengers" da parte di autrici come Donna Haraway.

Se si vuole pensare al pensiero di Whitehead in una prospettiva ecologica, quindi, lo si farà interrogandosi costantemente tenendo presenti alcune questioni: come possiamo produrre delle conoscenze "importanti"? Come possiamo produrle tenendo conto che l'ontologia proposta da Whitehead richiede di essere praticata attraverso la filosofia speculativa e, dunque, potremmo dire seguendo Debaise, tenendo presente che l'empirismo di Whitehead è un empirismo speculativo.

Scegliamo, dunque, di considerare congiuntamente l'empirismo di Whitehead e il metodo speculativo. Quest'ultimo sarà utilizzato come metodo pratico che deve, per essere applicabile, confrontarsi costantemente con il concreto, ovvero situarsi nella realtà dalla quale emerge:¹³ una realtà fortemente intrisa di crisi. In questa sede, ci focalizzeremo in particolare sulla crisi ecologica e sull'urgenza di riabitarla producendo nuovi immaginari in una prospettiva multispecie. Interrogarsi su come abitare la crisi ecologica in una prospettiva pratica significherà non solo chiedersi quali nuove esperienze, come ad esempio la nascita di nuovi ecosistemi oppure eventi pandemici come quello del Covid-19, stanno emergendo nei territori che attraversiamo chiedendoci con urgenza di essere pensati ma significa anche accompagnare i concetti prodotti nell'esperienza per seguirne gli effetti, modificando concetti e pratiche a seconda delle esigenze, sempre diverse, che le emergenze ecologiche ci esprimono.

2. Decentrarci. Il ruolo dell'empirismo radicale e del metodo speculativo per un decentramento dell'umano nella composizione del reale

Abbiamo accennato a come Stengers proponga come *pensare con Whitehead* aiuti a far emergere dei dispositivi di metamorfosi del reale, che in *Réactiver le sens commun: lecture de Whitehead en temps de débâcle* sono definiti "dispositivi generativi", e possa aiutare a

opere che l'autrice ha dedicato direttamente all'autore. Il pensiero di Whitehead, però, è presente in molte delle sue opere anche in maniera indiretta. La relazione con l'autore diviene infatti in Stengers un pensare-con e non un'analisi su/di; in questo senso, spesso se ne sentono gli echi e i movimenti anche quando non citato.

¹³ Seguendo Whitehead, infatti, il pensiero, in quanto processo di astrazione umano di alcuni dati da una esperienza complessa, è situato; ovvero emerge attraverso incontri materiali che compongono l'ambiente nel quale l'umano che pensa abita, e che contribuisce a determinare attraverso la sua presenza.

ripensare il politico, le scienze e le relazioni tra umani e non umani. Già con *Gestes Spéculatifs* Debaise e Stengers avevano proposto come la speculazione di Whitehead, pensata come strumento pratico che necessita di essere immerso nel reale per re-imparare a immaginarlo, potesse, in dialogo con il pensiero di altri autori come James, Sourieau, Leibnitz, aiutarci a ripensare i nostri modi del pensiero in un'epoca di crisi dove ad essere critica è soprattutto l'incapacità di immaginare altri mondi possibili. In questo senso il testo propone di situare e portare avanti dei gesti, appunto speculativi, che per i due autori sono degli strumenti per «mettre la pensée sous le signe d'un engagement par et pour un possible qu'il s'agit d'activer, de rendre perceptible dans le present». ¹⁴

Questa operazione richiede all'umano che la mette in opera di attivarsi nella realtà tenendo conto degli effetti che il suo pensiero produce al fine di verificarne le conseguenze pratiche alla maniera in cui James pensa il suo pragmatismo. Allo stesso tempo altri e altre autrici come, ad esempio, Latour ne *l'Enquête sur les modes d'existence* ¹⁵ o nei suoi studi sui microbi e Pasteur, iniziano a pensare con Whitehead. In questa direzione pensiamo soprattutto a *Staying With The Trouble*, un testo dove Donna Haraway esprime tutta l'urgenza di imparare a re-immaginare il futuro “stando a contatto con il problema”, ¹⁶ una crisi socio-climatica che sta annientando l'abitabilità dei mondi attraverso la distruzione delle terre e del pensiero. Nelle prime pagine del testo Haraway scrive, infatti, che: «[Whitehead] infuses my sense of worlding, wrote *The Adventures of Ideas*. SF ¹⁷ is precisely full of such adventures». ¹⁸

Coloro che si mettono in movimento con Whitehead pensano al metodo speculativo, dunque, come uno strumento per costruire nuovi mondi.

Se il pensiero speculativo ci offre la spinta per ri-immmergerci nel reale per costruire nuove idee adatte ad abitarlo, vogliamo però prima chiederci: chi può ripensarlo? Chi può produrre mondi? Se il metodo speculativo è un metodo filosofico possiamo risponderci che ad utilizzarlo saranno, per quanto ne possiamo sapere, gli umani. Ma quale sarà la posizione dell'umano in questa ri-composizione? O anche, potremo chiederci, che tipo di umano può imparare a dare valore alle esperienze importanti?

¹⁴ DEBAISE, STENGERS, *Gestes spéculatifs*, p. 4.

¹⁵ Questa opera si riferisce in particolare sin dal titolo a Étienne SOURIAU, *I differenti modi d'esistenza. E altri testi sull'ontologia dell'arte*, a cura di F. Domenicali, Mimesis, Milano 2017, ma in più punti è presente anche il pensiero di Whitehead.

¹⁶ Stiamo qui parafrasando il titolo originale del testo di Haraway *Staying with the Trouble*.

¹⁷ Con l'acronimo SF Haraway indica una figura che tiene insieme il genere letterario della fantascienza, la fabula speculativa, il fatto scientifico e il femminismo speculativo.

¹⁸ Donna HARAWAY, *Staying with the Trouble: Making Kin in the Chthulucene*, Duke University Press, Durham 2016, p. 5.

Vogliamo qui seguire la proposta di molte autrici che negli ultimi anni stanno evidenziando l'urgenza di ripensare l'abitabilità del pianeta a partire da prospettive multispecie come Haraway, Tsing, Puig de la Bellacasa, Despret, Stengers, Barad insieme ad altre, e che stanno speculando pensieri e pratiche volte a riattivare una percezione delle altre con cui co-esistiamo nel mondo. Questo risulta loro necessario da un lato per mostrare come la possibilità di agire non sia una prerogativa umana e che anzi insieme a noi, batteri, funghi, microrganismi, lavorano e collaborano costantemente alla composizione di spazi riabitabili, e dall'altro per evidenziare come in questo senso il termine antropocene sia problematico in quanto continua a centralizzare il ruolo dell'umano, anche se in negativo, nella costruzione o distruzione del mondo, e a invisibilizzare tutte le altre agentività che non solo co-agiscono negli ambienti, ma agiscono e ci fanno agire nei nostri corpi e negli spazi che viviamo.

Queste autrici, con approcci e teorie differenti, cercano sia di evidenziare l'importanza di sentire la co-dipendenza dei viventi e non, per rimarcare che l'umano non può salvarsi da solo in quanto dipendente dalle agentività multiple che lo situano, sia di come sia urgente pensare e praticare nuovi modi per ascoltare, allenarci a farci agire e sentire con queste entità. In questa prospettiva mostreremo tutta l'importanza di riattivare e creare quelle che Haraway in *When the Species Meet* chiama "Contact Zone". Quando proveremo a pensare a come imparare a dare importanza all'esperienza, lo faremo, dunque, pensando a degli umani che per rendersene capaci, si allenino a decentrarsi per rendersi abili a sentire e percepirsi insieme ad altre con cui co-costituire contact zone.

La prima proposta che tentiamo di pensare provando a mettere in movimento alcuni spunti dell'opera di Whitehead è: l'umano per imparare a intensificare l'esperienza deve prima sentirsene parte in quanto emergente da essa e in continua co-costituzione con tutte le altre entità che compongono insieme a lui l'ambiente che abita.

L'umano, questa è la nostra ipotesi, deve, per creare nuovi mondi che tengano conto di realtà multispecie, imparare a decentrarsi, e per farlo ha bisogno anche di un empirismo che sia radicale.

Cercheremo dunque di evidenziare come alcuni elementi dell'empirismo di Whitehead attuino allo stesso tempo un movimento di decentramento dell'umano nella costruzione del reale e uno di ibridazione della finitudine di questo come soggetto auto contenuto nella sua epidermide per mostrarne il continuo contatto e la co-dipendenza con le altre realtà che il pensiero moderno ha cercato di tenere al di fuori dal perimetro umano.

L'empirismo di Whitehead mette a critica molti elementi dell'empirismo tradizionale, come quello di Hume, e si avvicina molto invece all'empirismo radicale

teorizzato da James – il quale presuppone come principio ontologico un *mondo di esistenza pura*, dove per esperienza pura si intendono sia le cose, che le cose nel suo farsi, che le relazioni tra esse.

La cosmologia di Whitehead, riprendendo e radicalizzando James, pone come primo principio ontologico l'esperienza stessa formata da *entità attuali*, ovvero gocce di esperienza da intendersi come entità di carattere eventuale, il loro essere-insieme reso possibile dalle *prensioni*, ovvero i movimenti processuali di costituzione intensivi attraverso il quale un'entità attuale prende/sente (*feeling*) altre entità con cui si co-implica, e i nessi, da intendersi come relazioni sia congiuntive che disgiuntive che sono legami esterni tra le entità attuali. I nessi, alcuni di essi e non tutti, possono costituire delle società qualora le entità attuali che prendono parte al nesso abbiano una caratteristica determinante che le accomuni. La società, inoltre, è tale non solo per il carattere comune che lega le entità attuali, ma anche perché quest'ultime perseguono lo scopo di far *persistere*, ossia di riprodurre o trasmettere nelle nuove entità attuali che comporranno la società, quello stesso carattere per mantenerla in esistenza.¹⁹

Secondo il primo principio ontologico ogni entità attuale, anche se individuale, non può pensarsi, né essere pensata senza un legame concreto con tutte le altre entità attuali, processi relazionali assolutamente materiali. Tutte le entità si co-costituiscono insieme sentendosi e prendendosi negli ambienti in cui si *situano* e che contribuiscono a costituire, tanto che in questa direzione possiamo dire che la natura,²⁰ senza preesistere alle entità attuali, ne sia un prodotto costante, immanente e in divenire. Tra le entità attuali, che crescono insieme attraverso centri di intensità, individuazioni e rapporti di presa, emergono centri soggettivi che producono quelli che Whitehead definisce soggetti/supergetti. Tra questi ultimi vi sono quelli umani descritti in *I Modi del pensiero* come regioni di mondo.

Il soggetto, in questa direzione, non è associabile all'individualità umana, ma anzi sono soggetto tutti quei centri intensivi che attraverso processi di presa producono un processo di individuazione capace di esprimersi e di produrre valore nell'ambiente

¹⁹ Non possiamo qui approfondire il concetto di società nonostante questo sia fondamentale soprattutto per una prospettiva ecologica. Per un approfondimento si rimanda a DEBAISE, *Un Emprisme Spéculatif*.

²⁰ Qui con natura non intendiamo un concetto fondativo della realtà. La natura potrebbe essere definita, seguendo *Process and Reality*, come quell'ambiente all'interno del quale sono contenute tutte le società e il loro divenire. Come illustra Debaise in *Un Emprisme Spéculatif*, il ruolo e il concetto di natura muta con il procedere delle opere e si può riscontrare una rilevabile differenza anche tra *Process and Reality* e *Modes of Thought*. Noi, qui, lo utilizzeremo pensandolo come sinonimo di esperienza o di realtà.

circostante.²¹ In questo senso, il soggetto si costituisce attraverso i *feelings*, processi di sentire attraverso i quali il soggetto in costituzione prende le altre entità attuali intorno a lui. Attraverso questi processi si costituisce il reale, e in alcune condizioni specifiche (negli animali superiori e in gradazioni differenti in altre entità), si genera la conoscenza:

Ogni prensione consiste di tre fattori: il soggetto che prende, ossia l'entità attuale in cui quella prensione è un elemento concreto, il dato che è preso, la forma soggettiva che è come quel soggetto prende quel dato. Le prensioni delle entità attuali -ovvero le prensioni in cui dati implicano entità attuali - sono definite prensioni fisiche, e le prensioni di oggetti eterni sono definite prensioni concettuali. La conoscenza non è necessariamente coinvolta nelle forme soggettive di alcun tipo di prensione.²²

La conoscenza è un fattore secondario dell'esperienza tanto che ne è una possibilità di emergenza non necessaria. In questo senso la produzione del reale non è più identificata da una funzione umana, e in particolare dalla sua ragione. L'umano emerge dall'esperienza come ne emerge il pensiero, anche esso da intendersi come materiale. Se infatti «senza le esperienze dei soggetti non c'è niente, niente, niente, il puro nulla»,²³ anche il pensiero è un prodotto di incontri intesivi e assolutamente materiali.

In più punti di *I Modi del Pensiero*, inoltre, Whitehead caratterizza con differenti funzioni e gradazioni di possibilità espressive le società inorganiche, organiche, gli animali inferiori, superiori etc. Nonostante ciò, l'autore sottolinea come la differenza tra quelle che definisce società, che porta poi a una suddivisione in quelle che chiamiamo tradizionalmente specie,²⁴ pur essendo uno strumento di indubbia utilità per la produzione di saperi sia in realtà una convenzione. Risulta infatti impossibile distinguere in maniera netta una specie dall'altra. Ogni individuo vivente è in continua co-costituzione reciproca con l'ambiente in cui è situato e che contribuisce a creare attraverso le relazioni con le altre entità attuali. La nostra costante implicazione di produzione-insieme degli spazi che abitiamo è così in continuo divenire che parlare di individuo, prima ancora che di specie o di società, risulta funzionale alla conoscenza ma inesatto se si fa riferimento all'esperienza. In un passo di *Modi del Pensiero* che riteniamo fondamentale Whitehead scrive:

²¹ Si è qui semplificato un processo complesso. Per un approfondimento sul processo di "individuazione" delle entità attuali si rimanda ancora a DEBAISE, *Un Empirisme Spéculatif*.

²² WHITEHEAD, *Processo e Realtà*, p. 205.

²³ *Ivi*, p. 705.

²⁴ L'autore fa riferimento a una tradizione che individua l'importanza della categorizzazione e della classificazione in specie a partire notoriamente da Aristotele.

Noi pensiamo a noi stessi come così intimamente intrecciati con la vita del corpo che l'uomo risulta un'unità complessa – corpo mente. Ma il corpo è parte del mondo esterno col quale è connesso. Esso è infatti altrettanto parte della natura di qualsiasi altra cosa vi si trovi, un fiume, una montagna o una nuvola. Inoltre, se vogliamo essere esatti fino alla pedanteria, non siamo in grado di definire dove un corpo comincia e dove la natura esterna finisce. Prendiamo in considerazione una molecola definita: essa è parte della natura; essa vi si è mossa per milioni di anni. Forse è cominciata da una lontana nebulosa. Essa entra nel corpo, potrebbe trovarsi in un qualche verdura commestibile come un suo fattore; o entrare nei polmoni come una particella d'aria. A che punto esatto, mentre entra nella bocca o è assorbita dalla pelle essa diventa parte del corpo? Non è qui il caso di parlare di esattezza che del resto, si può soltanto ottenere per mezzo di qualche volgare convenzione.²⁵

Sentiamo qui l'eco della domanda di Haraway che in *Saperi Situati*²⁶ si chiede: dove finisce e dove inizia il corpo?

Nell'ultima produzione di Whitehead rileviamo, infatti, delle riflessioni che muovono verso un decentramento del ruolo dell'umano che co-dipende dall'esperienza dalla quale esso stesso emerge e co-produce. In più punti dell'opera, inoltre, Whitehead favorisce una lettura che, abbandonando il dualismo fra esterno ed interno, ci immerge in una realtà ibrida, che nonostante dia importanza all'individuo e alla sua soddisfazione personale (il concetto di *self-enjoyment* è per Whitehead fondamentale), considera questo sempre come il prodotto di una continua relazione con l'ambiente in cui è situato. Questi individui co-dipendenti ci ricordano la biologia della simbiogenesi di Lynn Margulis e allo stesso tempo le teorie della fisica quantistica Karen Barad, entrambe fondamentali nel testo già citato *Staying with the Trouble* per costruire un pensiero che non escluda le altre entità con cui condividiamo gli spazi del “nostro” corpo né dall'ontologia né dall'epistemologia.

L'empirismo di Whitehead, dunque, può aiutare a evidenziare una co-costituzione da tenere presente per una responsabilità che ci senta co-dipendenti dagli ambienti in cui viviamo. Questa co-dipendenza, che già da sempre abitiamo in una dimensione che potremmo definire fisica, deve però essere sentita, deve essere messa in presenza. La speculazione di Haraway in *Staying with the Trouble* subentra qui: come imparare a sentirci insieme e creare zone di contatto che sappiano rendere conto della nostra co-dipendenza allenandoci a pensare insieme, a percepirci insieme e produrre mondi vivibili per tutte? E seguendo Whitehead potremmo proseguire: qual è il modo del

²⁵ Alfred N. WHITEHEAD, *Modes of Thought, six lectures delivered at Wellesley College, Massachusetts, & two at the University of Chicago*, Macmillan, New York 1938; trad. it. P. A. Rovatti, *I Modi del Pensiero: sei lezioni tenute al Wellesley college del Massachusetts e due lezioni tenute all'Università di Chicago*, Il Saggiatore, Milano 1971, p. 55.

²⁶ Donna HARAWAY; *Situated Knowledge: The science Question in Feminism and the privilege of Partial perspective*, in *Siminas, Cyborg, and Women. The Reinvention of Nature*, Routledge, New York 1991.

pensiero che ci ha allontanati dal sentirci in continua co-emersione dall'ambiente nel quale siamo situati? Possiamo riattivarci a sentire questa distanza?

3. Abitare la biforcazione della natura

La filosofia speculativa è un sistema generale che deve accogliere le esperienze tutte al suo interno e che niente deve escludere, ci dice Whitehead. È importante per lui sottolineare questo ruolo della filosofia soprattutto per distinguerlo dagli altri modi del pensiero, in particolare da quello delle scienze. Le scienze, infatti, si sviluppano attraverso un metodo deduttivo che nasce dall'osservazione del reale; un reale tutt'altro che chiaro e distinto e che l'umano non può cogliere nel suo insieme. Le scienze per produrre conoscenza devono, per loro conformazione, astrarre alcuni elementi, sui quali focalizzano il loro interesse,²⁷ per poi costruirne un modello o un sistema. Questo ruolo astrattivo della ragione, che è necessario per la produzione della scienza, deve però tenere conto, secondo Whitehead, della sua parzialità, potremmo dire con *Saperi Situati*. In questo senso il ruolo della filosofia è quello di vegliare sulle scienze, insieme alla complicità e costante relazione con il senso comune,²⁸ affinché queste non pongano il loro modello come universale, impedendo ad altri modi di pensiero di poter emergere ed escludere alcune realtà dal pensiero. Se questo equilibrio tra filosofia, senso comune e scienza viene meno, a perderne è la creatività stessa del mondo, ovvero la possibilità di un'epoca di poter creare e pensare nuovi immaginari che sappiano tener conto delle realtà. Nell'analisi che Whitehead propone soprattutto in *Avventure di Idee*, questo equilibrio è iniziato a venire meno nel pensiero moderno, in particolare a partire dal modello scientifico proposto da Newton. Questo ultimo, infatti, non solo ha elevato il suo sistema a un modello universale, ma ha anche teorizzato la possibilità di concepire la materia come indipendente, dando vita a quello che Whitehead chiama problema della *localizzazione semplice*. A dare inoltre modo a questo modello di radicarsi nel pensiero è stata la sua complicità con il sistema cartesiano, che proponendo una netta distinzione tra materia e spirito ha contribuito a creare quello che Whitehead chiama: *la fallacia della biforcazione della natura*, ovvero la scissione tra un piano spirituale e soggettivo che produce e dà valore, e un altro piano oggettivo composto da materia bruta, pronto a ricevere il senso dall'umano che lo osserva. Questo modo ha portato a

²⁷ Il concetto di “interesse”, come il termine “importanza”, assume in Whitehead un valore tecnico. Si rimanda per un approfondimento al secondo capitolo di *I Modi del Pensiero* il cui titolo è appunto “interesse”.

²⁸ Non si ha qui modo di approfondire il ruolo fondamentale del senso comune nella filosofia di Whitehead. Per un approfondimento rimandiamo a STENGERS, *Réactiver le Sens Commun*.

un graduale distanziamento tra umano e ciò che è stato posto come suo esterno: la “natura”. Ha inoltre teso a svalORIZZARE sistematicamente tutte le altre produzioni di pensiero che emergevano intorno ad esso, producendo una carenza dell’immaginario che ha gradualmente ridotto la capacità di pensare nuovi modi di fare mondi.

Se già il pensiero moderno, dunque, seguendo l’analisi di Whitehead, ha determinato una distanza tra gli umani e gli altri viventi che compongono insieme a noi gli ambienti, si vuole proporre che l’Antropocene, oggi, come narrazione, imponendo uno scenario assoluto e asfissiante a cui è conseguita un’atrofizzazione del possibile nel senso comune come nel filosofico, stia anche esso contribuendo a bloccare la proliferazione di nuovi immaginari capaci di abitare questa crisi. In questo senso vogliamo proporre che l’Antropocene sia una tra le conseguenze a cui ha portato il pensiero moderno, e che questo stia contribuendo ad aumentare questa distanza adottando la stessa logica di eliminazione dell’altro, nel suo caso di differenti modalità ecologiche di stare al mondo, che già il pensiero scientifico moderno aveva attutito ponendosi come autoritario, vero e universale, sminuendo ed eliminando gli altri modi di esistenza, tra modelli scientifici, modi di pensiero e di vita.

Seguendo dunque la proposta di Whitehead secondo cui la filosofia niente deve escludere dal suo sistema e come essa debba anzi accogliere, e intensificare le esperienze, vogliamo chiederci con lui in che maniera allenare i nostri corpi a riattivarci al fine di toccare e abitare questa distanza.

Secondo Whitehead è stata in particolar modo la scissione tra *res cogitans* e *res extensa* su cui si fonda il sistema cartesiano ad aver promosso la concezione dell’indipendenza tra spirito e corpi. Scindendo la realtà materiale da quella qualitativa, non solo la materia diviene *matter of fact*, dunque, inerte e priva di autonomia, ma viene inoltre spogliata di valore. Il pensiero moderno, dunque, attraverso un doppio movimento, ha privato da un lato la materia della sua capacità di esprimersi nell’ambiente, dall’altro ha elevato l’umano a unico soggetto di potere e di azione capace di dare senso alle altre entità relegando ciò che non è umano al ruolo passivo di oggetto. Questo movimento del pensiero porta con sé differenti conseguenze tra loro legate: da un lato depotenzia la materia della sua agentività svuotandola di senso, ma dall’altro depotenzia anche l’umano, che, capace di dare senso alle cose solo attraverso lo strumento della ragione, che nel moderno assume un ruolo di assoluta predominanza a discapito delle altre capacità ricettive dell’organismo, inizia a perdere gradualmente la capacità di sentirsi parte dell’ambiente dal quale emerge e che è. L’umano perde così l’abilità a sentirsi in contatto con le differenti esperienze che emergono nella realtà insieme a lui e a sentirsi prodotto della/nella natura. Se Whitehead in *I Modi del Pensiero* propone infatti che «[...] questa netta divisione tra spiritualità e natura non ha alcuna base nella nostra

osservazione fondamentale; noi ci troviamo viventi nella natura»,²⁹ vogliamo iniziare a proporre, insieme a Wahl, che il pensiero moderno non ha «prestato attenzione all'organismo che conosce»,³⁰ ma anzi ha favorito un modello di conoscenza che vede solo nella funzione della ragione la possibilità di conoscere. Wahl, propone come sia stato soprattutto quello che Whitehead «chiama il celibato dell'intelletto, [ad aver] tenuto lontano dalla contemplazione vivificante dei fatti completi – [e ad aver portato al] disprezzo dell'ambiente nel quale ci troviamo»,³¹ e come a contribuire a questa distanza sia stata la scelta della filosofia tradizionale di aver favorito come strumento della conoscenza razionale l'organo della vista. Sempre Wahl, riprendendo *Processo e Realtà*, propone infatti che:

I filosofi si sono limitati per la maggior parte del tempo alle sensazioni visive. È per la vista che la teoria di Descartes, secondo la quale la materia si riduce all'estensione, è vera. Essi hanno trascurato le altre sensazioni, non hanno tenuto conto dei sentimenti viscerali, e anzi si può dire più in generale che non hanno tenuto conto del corpo.³²

Vogliamo mettere in relazione questo passo con uno de *I Modi del Pensiero*, dove è riportato: «Vi sono innumerevoli cose viventi che non offrono alcuna prova di possedere la vista. Eppure, esse mostrano con ogni segno di rendersi conto del loro ambiente nel modo proprio alle cose viventi». ³³ Se la vista è stata il senso prediletto dalla conoscenza razionale, sembra invece siano altri sensi a favorire una percezione più immersiva capace di rendere meglio conto della relazione di co-costituzione e co-dipendenza che abbiamo con le molteplicità multispecie. L'organo della vista, infatti, è l'unico che si attiva senza la necessità del contatto e che osserva ponendo una distanza tra il soggetto che guarda e l'oggetto osservato. Questa analisi di Whitehead ci risulta particolarmente interessante anche perché Haraway in *Saperi Situati* proporrà una critica al senso della vista per come utilizzata dalla razionalità scientifica occidentale, mostrando come i dispositivi visivi abbiano ad esempio assunto un ruolo centrale come arma bellica e come le immagini scientifiche, ad esempio prese dai satelliti, si elevino spesso a rappresentazione vera, universale e astratta ponendo l'umano che guarda in una distanza massima rispetto alla realtà di cui fa parte.³⁴

²⁹ WHITEHEAD, *I Modi del Pensiero*, p. 214.

³⁰ WAHL, *Verso il Concreto*, p. 176.

³¹ *Ivi*, p. 174.

³² *Ivi*, p. 140.

³³ WHITEHEAD, *I Modi del Pensiero*, p. 217.

³⁴ Si veda in questa direzione Elisa BOSISIO, Valeria CIRILLO, *Zone di Contatto. Le epistemologie femministe e l'immersione dei corpi nelle relazioni multispecie*, "DWF", 4, 132, 2022, pp. 41-48.

Il dispositivo della vista distanziante, dunque, insieme alla razionalità cartesiana, ha prodotto tanto una distanza tra noi e le altre realtà che un depotenziamento del nostro modo di sentire il mondo. Vogliamo proporre allora, che per accorciare questa distanza possiamo allenare i nostri sensi a ri-sentire.

4. Dal cogito della mente al gusto della lingua

Il corpo è nostro e noi siamo un'attività nel nostro corpo. Questo fatto di osservazione, vago ma imperativo, è il fondamento della connessione del mondo [...]. La mera esistenza non è mai entrata nella coscienza dell'uomo, se non come termine remoto di un'astrazione del pensiero. Il «cogito ergo sum» di Descartes è erroneamente tradotto “io penso dunque sono”. Non siamo mai consapevoli di una pura esistenza o di un puro pensiero. Mi esperisco essenzialmente come una unità di emozioni, godimenti, speranze, timori, rimpianti, valutazione di alternative, decisioni – tutte reazioni soggettive all'ambiente attivo nella mia natura. La mia unità che è dunque, sono di Descartes – è il processo con cui formo questo materiale confuso in un modello di feelings.³⁵

Riteniamo questo passo de *I Modi del Pensiero* fondamentale anche se ha avuto poca rilevanza negli studi su Whitehead. Infatti, l'autore propone come l'espressione *cogito ergo sum* dovrebbe essere tradotta come “io sono” piuttosto che come “io penso”; dove l'io è il processo con cui un individuo si appropria dei diversi stimoli materiali che i suoi sensi raccolgono, creando insieme un modello coerente di feelings. L'unità di questo “io sono”, e dunque la soddisfazione individuale dell'individuo, è che noi siamo nel nostro ruolo di attività umana in quanto conferiamo alle attività dell'ambiente e insieme a esso una nuova creazione, che è nostra in quel momento ma che è antecedente a noi in quanto presa e ricevuta dall'ambiente in cui siamo situate, e futura in quanto ogni nuova creazione soggettiva che emerge nel reale diverrà poi l'oggetto di cui altre potranno fruire.

Stengers nell'ultimo capitolo di *Réactiver le Sens Commun* riprende questo passo di Whitehead per prolungarne la speculazione e pensarlo in una prospettiva multispecie che sappia pensarsi come produttrice di zone contatto. Stengers, infatti, si propone di pensare con Whitehead a cosa venga omesso dal cogito cartesiano. Concentrandosi sulla sua etimologia ci propone come le traduzioni del cogitare si siano concentrate solo sul suo aspetto intellettuale. Cogitare, infatti, potrebbe essere inteso anche sia come co-agitare, ovvero muovere e mescolare continuamente delle idee insieme, sia come *cogere*, ovvero come comporre, assemblare.³⁶

³⁵ WHITEHEAD, *I Modi del Pensiero*, p. 227.

³⁶ Il termine assemblaggio è, inoltre, molto importante per Whitehead che in *I Modi del Pensiero* scrive: «Nulla può essere escluso dalla filosofia: perciò essa non deve mai cominciare con la sistematizzazione. Il suo stadio iniziale può essere definito “assemblaggio”» p. 31.

Dunque, secondo Stengers, il cogito potrebbe essere inteso come l'attività dello spirito che riassume insieme più elementi che vengono dalla percezione dei sensi per produrre, discernendo e dando importanza a una sensazione piuttosto che un'altra, una nuova creazione inedita sia per l'individuo che prende, sia per la realtà che viene presa. In questo senso secondo Stengers il cogito assume il ruolo di un'attività di presa, di messa in relazione e di trasformazione dell'esperienza umana insieme alle molteplici esperienze che percepisce. Il cogito viene, dunque, privato della sua accezione particolarmente astratta di attività legata alla comprensione intellettuale staccata dalla realtà, per essere inteso come un'attività di produzione attraverso il contatto con le altre entità. La proposizione del *cogito ergo sum* viene fatta slittare dal suo significato di "comprendere" legato alla coscienza umana per diventare un "prendere", che Whitehead intende piuttosto come una co-prensione, potremmo dire un *cum*-prendere. Questa speculazione, dunque, apre il cogito a tutte quelle entità, viventi e non, che possono esercitare il processo di presa attraverso il *feeling*, e seguendo Whitehead potremmo dire, dunque, a tutte le entità attuali.

Rifocalizzandoci sull'umano possiamo proporre che se da una parte l'individuo prende e sente le altre entità intorno a lui nel suo ambiente, dall'altra sono le molteplicità che hanno catturato l'esperienza umana suscitando il suo interesse. Comprendendosi, dunque, possiamo proporre che abbiano co-prodotto una zona di contatto che ha creato un nuovo modo di sentirsi.

Il cogito, privato soprattutto del dualismo soggetto e oggetto di cui è divenuto tradizionalmente fautore, terrebbe insieme l'agire e l'essere agito, l'essere sentito e il sentire, il fare e lasciarsi fare, azioni per le quali è sempre necessario essere a contatto con i propri sensi, e i propri sensi nel mondo. Il cogito è sempre un cogitare nella materialità ibrida di cui l'umano fa parte. Inoltre, qui, Stengers, riprendendo la relazione tra Haraway e Cayenne (una delle cagne spesso presenti all'interno dei suoi testi e con cui si allena insieme negli sport di agilità) in *When Species Meet*, mostra come questa ripresa del cogito ci permetta di pensare a una conoscenza reciproca che si genera con il contatto tra umani e non umani decentrando l'importanza dalla conoscenza cartesianamente pensata. Per agire insieme e produrre uno spazio, non c'è dunque bisogno di una comprensione razionale né di una comunicazione verbale che sappia conoscere con esattezza quello che l'altra pensa o sente. Essere in relazione produce uno spazio di azione ma non ne può comprendere i limiti o gli intenti.

Haraway non può sapere, propone Stengers, se Cayenne comprende nel suo stesso modo lo stare insieme nel giocare. Sicuramente però sa che stanno giocando e lo stanno facendo insieme creando uno spazio, una zona di contatto attraverso il loro farsi presa reciproco. Secondo Stengers, Cayenne e Haraway stanno imparando a "gustarsi".

Riflettendo insieme a Whitehead, Stengers si chiede quale senso possa meglio sentire l'azione reciproca delle molteplicità insieme. Come rendere conto della vicinanza che creiamo, degli spazi che si aprono quando cerchiamo di entrare in relazione con altre con cui abitiamo?

In questa direzione Stengers propone la proposizione: *Oser Goûter*. Giocando a ripensare il *Sapere Aude* di Orazio che Kant ha tradotto nel pensiero critico come *osa usare la tua ragione*, Stengers lo muta in *osa gustare*, dove gustare significa conoscersi insieme senza la garanzia che l'altra conosca come noi. L'osa gustare secondo Stengers muove verso un conoscere con la lingua, in una direzione che si propone di creare dispositivi che sappiano aprirsi al gusto delle altre e allo stesso tempo che siano pronti a farsi cambiare da esso. Accogliere il gusto di un cibo significa infatti anche sapersi far stupire, lasciarsi cambiare dal gusto o essere pronti a cambiare gusti, imparando intanto a riconoscere le differenze fra il sapore di una cosa e l'altra.

“Oser Goûter” pourrait bien nous ramener au sens commun, car goûter ce qu'ils préparent appartient à l'art de cuisiniers [...] Savoir goûter ne traduit pas une sagesse immémoriale du corps: cela s'apprend, cela se cultive, cela s'affine et cela passe même par des mots, comme en témoigne le riche vocabulaire des œnologues ou des cuisiniers : [mais le mots ici ne signalent pas le mot de un catégorie] signes verbaux, ils stabilisent une mémoire d'expérience, activant de nouvelles zones de contact, induisant de nouvelles sensibilités.³⁷

Il gustare, dunque, non è una caratteristica o una capacità già data nell'umano ma è piuttosto una pratica che si deve coltivare e affinare costantemente, gustando nuovi sapori e trovando nuovi modi per dirli. In questo senso, si apprende a creare una memoria esperienziale che non è fissa ma che porta l'umano ad arricchirsi costantemente insieme alle altre. Per Stengers questo significato di osare viene inteso come un *faire confiance*, alla maniera di James, dove fare confidenza è una pratica che l'umano deve imparare ad accogliere per aprirsi a un dispositivo generativo di metamorfosi. L'osare gustare significa dunque coltivare un atteggiamento che voglia farsi infettare e affettare dalle altre. Per ingaggiarsi in questo movimento si deve dunque pensare che si potrebbe perdere quella che si crede essere la propria identità, tutta contenuta nell'epidermide diciamo con Haraway; il proprio sapere e la propria ragione.

³⁷ STENGERS, *Réactiver le sens commun*, p. 170.

5. Conclusioni: costruire mondi abitabili

La crisi ecologica pone l'umano di fronte all'urgenza di produrre concetti e pratiche che tengano conto della complessità delle relazioni in cui co-viviamo per costruire futuri abitabili per umani e non. Abbiamo provato a proporre come l'umano per riuscire in questa impresa possa educarsi a decentrarsi dal suo ruolo di *anthropos* che lo pone gerarchicamente come unico produttore di conoscenze. Questa educazione necessita, anche, di un empirismo radicale: un modello ontologico che ci aiuta a considerare le relazioni con le altre entità che ci co-costituiscono e con cui creiamo l'ambiente che ci situa. Allenandosi a un decentramento antropocentrico, l'umano, può adottare il metodo speculativo come strumento per immergersi nella realtà e creare nuovi mondi abitabili, abilitandosi a intensificare le esperienze importanti che gli chiedono con urgenza di essere pensate e ascoltate. Compito dell'umano potrebbe essere quello di vegliare sugli effetti che si producono tra l'incontro di concetti e queste esperienze, in modo da poter costantemente rimodularli a seconda delle esigenze. In questa direzione, dunque, l'empirismo radicale e il metodo speculativo non sono solo degli strumenti teorici per riconcettualizzare e centralizzare la co-relazione con le altre entità ma producono un modello ontologico e un metodo pratico che aiuta a ri-abitare e ripensare le pratiche a seconda degli effetti che si producono in co-relazione negli spazi.

Non si vuole qui proporre un metodo prescrittivo. Pensare con Whitehead ci offre piuttosto la possibilità di speculare e di sperimentare con l'esperienza sempre nuovi modi per accoglierne le sue emergenze. Abbiamo voluto proporre la pratica dell'*oser goûter* di Stengers perché imparare a gustare potrebbe essere una tra le pratiche che ci aiuta e sentire e intensificare le esperienze mettendo da parte lo strumento cartesiano della ragione. Intensificare le esperienze gustando potrebbe significare rendere il corpo superficie di incontro al contatto con le entità con cui sempre siamo già in co-contatto, per imparare a sentirle presenti e per poi praticare quella che Donna Haraway chiama *responso-ability*,³⁸ ossia l'abilità di saper rispondere alle entità non umane con cui co-abitiamo. Seguendo tante autrici dunque come Tsing, Despret o de la Bellacasa, proponiamo che questa pratica sia importante per riabitare la crisi ecologica in varie direzioni. Imparare ad ascoltare e agire insieme con le entità non umane può essere una postura fondamentale per abitare nuovi ecosistemi che ad esempio stanno nascendo nelle nostre città scrive Tsing, o per creare nuovi luoghi abitabili come i *refugia* ci dice Haraway sempre in *Staying with the Trouble*, seguendo Tsing. Questo metodo non è un modello universale, non può indicare cosa imparare a gustare, quali entità non

³⁸ Questo termine viene coniato da Haraway nel testo già citato *Staying with the Trouble*.

umane più di altre ci sono vicine, e non postula la ricostituzione di una morale universale che ci indichi che valore abbiano gli altri non umani negli spazi che abitiamo insieme. Piuttosto, riconcettualizzarsi come co-esistenti e sperimentare nuovi modi per co-abitare negli spazi è un metodo che ci chiede costantemente di mettere in discussione pensiero e pratiche. Come propone Stengers, aprirsi al gusto è anche aprirsi al rischio, il rischio di sbagliare e di fare incontri sbagliati. Gustare può aiutarci a sentire quali alleanze dobbiamo accompagnare e quali incontri invece evitare.

Non si è mai in contatto con le stesse entità e non possiamo identificarci e definirci con le altre in una relazione universale e distaccata dai territori in cui siamo situate. Speculare allora può significare pensare nuovi modi di co-convivenza con le altre che ci manifestano la loro importanza in un determinato luogo. Il metodo speculativo, nelle sue riprese, ci spinge a tentare, pensare e praticare; può spingerci ad allenarci a sentire il contatto e a creare *contact zone* non in generale, ma nelle relazioni che siamo in *un determinato* spazio. Cercare di riabitare la catastrofe ecologica con questo metodo potrebbe significare avere cura delle nuove emergenze climatiche che stanno emergendo senza prescrivere loro una direzione predeterminata ma ponendoci, in quanto umani, in una relazione secondaria, che accompagna e che discute continuamente il suo stare nei mondi imparando ad ascoltare i processi già messi in atto dalle agentività che impariamo a sentire nei territori. In questo senso, il metodo speculativo non risponde a tutti gli interrogativi e alle innumerevoli questioni che la crisi ecologica ci pone. Ci stimola, però, proponendoci un metodo in divenire che cerca di accogliere tutte le esperienze, a complicare continuamente il nostro pensiero. Anna Tsing, ne *Il Fungo alla fine del mondo*, espone che l'epoca dell'Antropocene non è un'epoca uniforme, e per comprenderla e abitarla abbiamo bisogno di produrre pensieri e pratiche il più complesse possibili. In questo senso, il metodo speculativo ci insegna a complicare i nostri “modi del pensiero” per abitare queste crisi: quelle degli ambienti come dell'immaginario.

Nota bibliografica

Elisa BOSISIO & Valeria CIRILLO, *Zone di Contatto. Le epistemologie femministe e l'immersione dei corpi nelle relazioni multispecie*, “DWF”, 4,132, 2022, pp. 41-48.

John B. COBB, *Is it too late? : A theology of ecology*, Fortress Press, Minneapolis 2021.

Brian G. HENNING, *Ethics of Creativity*, University of Pittsburgh Press, Pittsburgh 2014.

- Brian G. HENNING, *Riders in the Storm. Ethics in an Age of Climate Change*, Anselm Academia, Wimona - Minnesota 2015.
- Brian G. HENNING, Clinton COMBS, Ronald FABER, *Beyond Metaphysics? Explorations in Alfred Whitehead's Late Thought*, Editions Rodopi B.V., Amsterdam - New York 2010.
- Didier DEBAISE, *Un empirisme spéculatif: Lecture de Procès et Réalité de Whitehead*, Vrin, Parigi 2007.
- Didier DEBAISE, Isabelle STENGERS, *Gestes spéculatifs*, Les presses du réel, Dijon 2015.
- Didier DEBAISE, Isabelle STENGERS, *Résister à l'amincissement du monde*, « Multitudes » 4, 85, 2021, pp. 129-137.
- Gilles DELEUZE, *Le pli. Leibniz et le Baroque*. Éditions de Minuit, Paris 1988; trad. it. D. Tarizzo, *La piega. Leibniz e il Barocco*, Einaudi, Torino 2004.
- Gilles DELEUZE, Félix GUATTARI, *Qu'est-ce que la philosophie?*, Éditions Minuit, Parigi 2013; trad. it. A. De Lorenzis, *Che cos'è la filosofia?*, Einaudi, Torino 1996.
- Ronald FABER, Andrea M. STEPHENSON, *Secrets of Becoming. Negotiating Whitehead, Deleuze, and Butler*, Fordham University Press, New York 2011.
- Pete A.Y. GUNTER, *Process-Relational Philosophy: The Raw Unabashed Cash Value of a Mere Metaphysical Speculation*, in R. W. Burch e H. J. Saatkamp, *Frontiers in American Philosophy*, vol. II, pp. 277- 282, College Station, A&M University Press, Texas 1996.
- William JAMES, *Essays in Radical Empiricism*, ed. Ralph Barton Perry, Longmans-Green, New York 1912; trad. it. S. Franzese, *Saggi di Empirismo Radicale*, Quodlibet, Macerata 2019.
- Donna HARAWAY, *Situated Knowledge: The science Question in Feminism and the privilege of Partial perspective*, in ID., *Simians, Cyborg, and Women. The Reinvention of Nature*, Routledge, New York 1991.
- Donna HARAWAY, *When Species Meet*, University of Minnesota Press, Minneapolis 2013.
- Donna HARAWAY, *Staying with the Trouble: Making Kin in the Chthulucene*, Duke University Press, Durham 2016.

- Bruno LATOUR, *Enquête sur les modes d'existence : une anthropologie des modernes*, Éditions La Découverte, Parigi 2012.
- Ivor LECLERC, *Whitehead's Metaphysics. An Introductory Exposition*, G. Allen & Unwin, London 1958.
- Victor LOWE, *Understanding Whitehead*, The Johns Hopkins Press, Baltimore 1962.
- Leemon MCHENRY, *Whitehead's Panpsychism and Deep Ecology*, in *Conceiving an Alternative. Philosophical Resources for an Ecological Civilization*, a cura di D. Wheeler & D. E. Conner, Process Century Press, Anoka (Minnesota) 2019, pp. 229-251.
- Steve ODIN, *Whitehead's perspectivism as a basis for environmental ethics and aesthetics*, in *A process view on the Japanese concept of Nature*, a cura di J. B. Callicott, J. McRae, Oxford University Press, Oxford 2017.
- Étienne SOURIAU, *I differenti modi d'esistenza. E altri testi sull'ontologia dell'arte*, a cura di F. Domenicali, Mimesis, Milano 2017.
- Isabelle STENGERS, *L'effet Whitehead*, Vrin, Parigi 1994.
- Isabelle STENGERS, *Penser avec Whitehead : une libre et sauvage création de concepts*, Seuil, Parigi 2002.
- Isabelle STENGERS, *Réactiver le sens commun : Lecture de Whitehead en temps de débâche*, Éditions La Découverte, Parigi 2020.
- Anna TSING, *The Mushroom at the End of the World*, Princeton University Press, Princeton and Oxford 2015, trad. it. G. Tonoli, *Il Fungo alla Fine del Mondo*, Keller, Rovereto 2021.
- Wilfrid SELLARS, *Foundations for a Metaphysics of Pure Process in The Carus lectures of Wilfrid Sellars*, "The Monist", 64, 1, 1981.
- Jean WAHL, *Vers le concret : études d'histoire de la philosophie contemporaine: William James, Whitehead, Gabriel Marcel*, Vrin, Parigi 2004, trad. it. G. Piatti, *Verso il Concreto. Studi di filosofia contemporanea William James, Whitehead, Gabriel Marcel*, Mimesis Edizioni, Milano 2020.
- Alfred North WHITEHEAD, *Science and the Modern World*, Macmillan, New York 1925; trad. it. A. Banfi, *La Scienza e il Mondo Moderno*, Bompiani, Milano 1981.

Alfred North WHITEHEAD, *Process and Reality: An Essay in Cosmology*, Macmillan, New York 1929; trad. it. M. R. Brioschi, *Processo e Realtà*, Bompiani, Milano 2019.

Alfred North WHITEHEAD, *Adventures of Ideas*, Macmillan, New York 1933; trad. it. G. Gnoli, *Avventure di Idee*, Bompiani, Milano 1961.

Alfred North WHITEHEAD, *Modes of Thought, six lectures delivered at Wellesley College, Massachusetts, & two at the University of Chicago*, Macmillan, New York 1938; trad. it. P. A. Rovatti, *I modi del pensiero: sei lezioni tenute al Wellesley college del Massachusetts e due lezioni tenute all'Università di Chicago*, Il Saggiatore, Milano 1971.

Sezione seconda

Laboratorio

IL CORPO AFFETTIVO

L'esperienza sonora nella costituzione della persona

Elia GONNELLA

Abstract: Listening is not an incorporeal experience; we do not listen with our non-extended minds. We listen with all our body, and music can change completely our personal structure. It is through sound experience that we change and asset ourselves. Studies in the doctrine of affects often use sonorous metaphors and concepts such as *Stimmung*, resonance, consonance, that refer to sound experience. In this paper, I try first of all to show how listening is rooted in body experience. Then, I argue for a new consideration of the notion of *person* that takes into account the fundamental sonorous basis – psycho-acoustic – of its constitution. Thanks to sounds we can reach a new conceptualization of emotional relations between persons which we attain through the person's *ordo amoris*. Additionally, with the analysis of sounds we grasp some aspects of emotional experience related to the singular person (intra-personal). So, if sounds are profoundly related to corporeal experience, so strongly involving affects as to modify our personal structure and form a person's constitution, and affects can really do that, their relationship need to be inquired where both sound experience and affection are rooted: corporeity.

Keywords: Listening, Emotions, Affects, Corporeity, Sound Experience.

1. Dimensione corporea dell'ascolto e costituzione acustica della persona

È con tutto il corpo che ci poniamo in ascolto, che i suoni ci pervadono. L'«essere-immagine-corpo integro, ricorda Sloterdijk, non rappresenta quasi nulla di fronte alle certezze pre-immaginarie e non eidetiche della duale integrità sensoriale e emozionale».¹ Vi è uno strato corporeale, sensoriale ed emozionale, che viene coinvolto nell'attività sonora e che annoda nel suo agire l'esperienza emotiva con il sentire, senza che venga coinvolto un livello rappresentazionale, simbolico o immediatamente cognitivo. L'ascolto musicale induce emozioni e può portare ai sentimenti, che con Damasio definiamo come strutturalmente più complessi delle emozioni,² proprio

¹ Peter SLOTERDIJK, *Sphären I. Blasen*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1998, tr. it. Gianluca Bonaiuti, *Sfere I. Microsferologia. Bolle*, Meltemi, Roma 2009, p. 488.

² Cfr. Antonio DAMASIO, *Looking for Spinoza. Joy, Sorrow, and the Feeling Brain*, Harcourt, Orlando 2003, tr. it. Isabella Blum, *Alla ricerca di Spinoza. Emozioni, sentimenti e cervello*, Adelphi, Milano 2003. Anche in

perché passa attraverso una dimensione corporea, una carne vibrante, che si stratifica di complessità a mano a mano che il processo uditivo si consolida e reitera. Tutta una ricerca neuro-fisiologica ha evidenziato la modificazione corporale messa in atto dall'emozione nell'ascolto.

«La risposta emotiva ha effetti su tutto il corpo: la tensione muscolare, la frequenza respiratoria e cardiaca, la sudorazione, l'attività gastrica, la produzione di ormoni».³ Anche se i casi di *anedonia* specificamente musicale, dove l'incapacità di provare piacere è rivolta anche al sonoro, fenomeno che può arrivare fino ai casi di *amusia* e mancato riconoscimento musicale di base, sembrano riconducibili proprio a un problema di collegamento tra il sistema sottocorticale, legato all'esperienza emotiva, e un sistema più percettivo e cognitivo,⁴ è l'intreccio tra le due dimensioni (emotiva e cognitiva) passante per il tessuto corporeo a fondare l'esperienza sonora.

La stratificazione esperienziale non significa, ovviamente, un'eliminazione che vada a favore ad esempio di un riduzionismo biologico o al contrario di un'eliminazione della base corporea via via che si salga di livello cognitivo. Piuttosto è il riconoscimento dell'importanza della base corporea nella pratica dell'ascolto che si impone come imprescindibile. È su di una base corporea, materica e vibrante che si instaurano ad esempio le stesse correnti terapeutiche includenti il sonoro.⁵ Ed è su questa base che emerge la nostra esperienza del sonoro. Proprio perché l'attività percettiva consiste:

ID., *The Feeling of What Happens. Body and Emotion in the Making of Consciousness*, Harcourt, San Diego 1999, tr. it. Simonetta Frediani, *Emozione e coscienza*, Adelphi, Milano 2000, pp. 51 sgg. distingueva per livelli di intensità e consapevolezza, dove l'emozione sarebbe esterna e il sentimento qualcosa di proprio, interno e personale. Cfr. inoltre il più vecchio ID., *Descartes' Error. Emotion, Reason, and the Human Brain*, Avon Books, New York 1994, tr. it. Filippo Macaluso, *L'errore di Cartesio. Emozione, ragione e cervello umano*, Adelphi, Milano 1995, in particolare pp. 187 sgg.

³ Daniel SCHÖN, Lilach AKIVA-KABIRI, TOMASO VECCHI, *Psicologia della musica*, Carocci, Roma 2018 (2007), p. 98. Cfr. inoltre Daniel SCHÖN, *Il cervello musicale. Il mistero svelato di Orfeo*, Il Mulino, Bologna 2018, p. 119.

⁴ Cfr. SCHÖN, AKIVA-KABIRI, VECCHI, *Psicologia della musica*, p. 99.

⁵ Questa dimensione profonda del sonoro è confermata sin dall'uso più antico della musica, cfr. in quest'ottica Antonietta PROVENZA, *La medicina delle muse. La musica come cura nell'antica Grecia*, Carocci, Roma 2016. Il già citato SCHÖN, *Il cervello musicale*, pp. 87-106 e John A. SLOBODA, *The Musical Mind. The Cognitive Psychology of Music*, Oxford University Press, Oxford 1985, tr. it. Gabriella Farabegoli, *La mente musicale. Psicologia cognitivista della musica*, Il Mulino, Bologna 2018 (1998), pp. 23-26, dove sottolinea in particolare l'importanza della musica per la vita emotiva. Il rapporto con le emozioni e l'ambito terapeutico è inoltre ribadito da Steven MITHEN, *The Singing Neanderthals. The Origins of Music, Language, Mind and Body*, Harvard University Press, Cambridge (Massachusetts) 2006, tr. it. Elisa Faravelli e Cristina Minozzi, *Il canto degli antenati. Le origini della musica, del linguaggio, della mente e del corpo*, Codice Edizioni, Torino 2019, pp. 121-143, dove evidenzia l'importanza sociale delle emozioni e il ruolo privilegiato che la musica gioca nell'esprimerle e provarle, giungendo ad affrontare anche la musicoterapia. Sull'importanza, portata all'estremo, del sonoro il classico di Rouget ribadisce come

Not in opening the eyes, since these are open anyway; nor in opening the ears, since they cannot be closed save by stopping them with the fingers. It consists, rather, in a kind of scanning movement, accomplished by the whole body – albeit from a fixed location – and which both seeks out, and responds to, modulations or inflections in the environment to which it is attuned. As such, perception is not an ‘inside-the-head’ operation, performed upon the raw material of sensation, but takes place in circuits that cross-cut the boundaries between brain, body and world.⁶

Coinvolgendo la totalità dell’ascoltatore, il sonoro può istituire relazioni d’intimità e di variazione poetica dell’essere umano. Con Mithen possiamo distinguere tra emozioni (*emotions*) e stati emozionali (*emotional states*) proprio in virtù dell’intensità dei fenomeni. Mentre, ad esempio, la felicità può essere descritta come situazione duratura, come uno stato emozionale o un umore (*mood*), la gioia, che è un’emozione, investe invece un periodo più breve (*very short-lived feeling*) e può portare, dopo la sua esperienza, a uno stato emozionale. La musica, l’ascolto di questa, avrebbe proprio il ruolo di creare stati emozionali, nel modo in cui può indurli in tutte le direzioni. La «musica induce stati emozionali (*emotional states*) sia in chi la produce sia in chi si limita ad ascoltarla».⁷ Le analisi su cui si poggia Mithen si riferiscono proprio alla variazione corporea dell’ascoltatore – conduttanza cutanea, respirazione, battito cardiaco, temperatura cutanea, pressione sanguigna – che definiscono appunto il coinvolgimento corporeo nel sonoro.

Gli stati emozionali, al pari delle caratteristiche individuabili nei sentimenti, avrebbero la caratteristica della durata e dell’intensità mentre, al pari delle emozioni, avrebbero il pregio di sorgere da modificazioni corporee. Lo stato emozionale, inoltre, può sorgere dal *very short-lived feeling* come il sentimento deriva dall’intensificazione e modificazione dell’emozione.

L’ascolto e la produzione sonora genererebbero quindi variazioni profonde, prima di tutto a livello corporale, che possono modificare completamente l’assetto del posizionamento dell’essere umano.

l’emotività, il piacere e il rapporto con un ruolo profondo della manifestazione sonora sia fortemente evidente, cfr. Gilbert ROUGET, *La musique et la transe. Esquisse d’une théorie générale des relations de la musique et de la possession*, Éditions Gallimard, Paris 1990, tr. it. Giuseppe Mongelli, *Musica e trance. I rapporti fra la musica e i fenomeni di possessione*, Einaudi, Torino 2019. Cfr. inoltre Stefan GEBHARDT, Markus KUNKEL, Richard VON GEORGI, *Emotion Modulation in Psychiatric Patients Through Music*, in “Music Perception: An Interdisciplinary Journal”, 31, 5, 2014, pp. 485-493. Per un rapporto tra psicopatologia e musica cfr. la raccolta di studi in R. STEINBERG (Ed.), *Music and the Mind Machine. The Psychophysiology and Psychopathology of the Sense of Music*, Springer Verlag, Berlin und Heidelberg 1995, in particolare i contributi a pp. 153-182.

⁶ Tim INGOLD, *The Perception of the Environment. Essays on Livelihood, Dwelling and Skill*, Routledge, London and New York 2000, p. 244.

⁷ MITHEN, *Il canto degli antenati*, p. 134.

La possibilità di un ascolto inteso come qualcosa di diretto a un comprendere coinvolgente la sfera totale ed emotiva dell'essere umano e rivolto a un livello antropopoietico è dovuta al fatto che al cambiamento «l'orecchio del soggetto gli è già disponibile».⁸ Per la, e soprattutto, nella costituzione psico-acustica della persona (*in psycho-akustischer Auffassung*) l'ascolto intimo (*innige Hören*) «va sempre di pari passo con un cambiamento di attitudine (*Haltungswechsel*) che passa da una capacità di ascolto unidimensionale disposta all'allarme e alla distanza, a una capacità di ascolto disposta alla fluttuazione (*Schwebegehör*)».⁹ Il passaggio dall'ascolto inserito in una dimensione d'allarme e di distanza a una dimensione d'ascolto che sospenda i rapporti contestuali nella fluttuazione apre alle proprietà sonore. Sloterdijk ricorda come l'ascolto sia quindi legato alla commozione (*Ergriffenheit*). Fa questo, possiamo dire, certamente perché è qualcosa che prende (*greift*), che ha fatto presa (*griff*) e che ha presa (*Zugriff*), ma soprattutto perché l'ascolto deve portare l'ascoltatore (*Hörer*) a sé (*zu sich*) ed è attraverso la produzione sonora che si esperisce un'unione tra manifestazione sonora e soggetto che la esperisce, cosicché «canto, voce e soggetto formano sempre un insieme».¹⁰

L'ambito sonoro è attraversato quindi da «antiche potenze che inducono la formazione dell'io attraverso l'orecchio»¹¹ e «il soggetto deve aggrapparsi ad una svolta sonora (*bei einer sonoren Wendung*), al suono di una voce (*Stimmklang*), a un'immagine musicale (*Tonbild*)»,¹² per la formazione e strutturazione di se stesso.

Va da sé allora che questa dimensione sonora è quella a cui è affidato il ristabilimento del soggetto nei casi problematici. Poiché «è nell'intonazione che il soggetto arriva più vicino a se stesso»¹³. Questa funzione terapeutica, questa istanza terapeutica (*therapeutische Instanz*), ossia questo resistere allo scoraggiamento (*Entmutigung*) è ciò che può cambiare il soggetto nelle sue componenti più intime.

Se questo non arriva, l'intima speranza sonora (*intime Klangerwartung*) rimane dietro le quinte, e l'individuo continua, nel senso letterale del termine, ad attendere alle proprie occupazioni senza essere stato toccato (*ungerührt*) spesso, senza presagire nemmeno la possibilità di conoscere un'altra condizione.¹⁴

⁸ SLOTERDIJK, *Sfere I*, p. 444.

⁹ *Ivi*, p. 445.

¹⁰ *Ivi*, p. 454.

¹¹ *Ivi*, p. 455. Sloterdijk per lo sviluppo delle fasi intra-uterine poggia sulle analisi dell'otorinolaringoiatra francese Alfred Tomatis, cfr. *ivi* pp. 462 sgg. L'errore di una non valutazione sonora in questo senso è anche l'errore visuale-centrico di Lacan, e lo *stade du miroir*, nonostante si debba segnalare l'importanza pulsionale della voce.

¹² *Ivi*, p. 455.

¹³ *Ivi*, p. 456.

¹⁴ *Ivi*, p. 462.

Gli insensibili (*Verhärteten*), chi soffre di fissazioni (*Fixierten*), gli infelici (*Unglücklichen*), fino ai casi patologici, possono trovare uno spiraglio nella pratica della dimensione sonora. Ascoltare è ascoltar-si (*hören heißt »sich« hören*), comporta un vibrare (*ein Vibrieren*) che attraverso procedimenti psico-acustici (*psycho-akustischen Verfahren*) può arrivare a una rinascita acustica (*akustische Wiedergeburt*).¹⁵ Tutto ciò perché nella produzione sonora e nell'ascolto si istituiscono relazioni di intimità e prossimità, sconosciute alle altre pratiche, in cui si manifesta la proprietà cardine dell'intimità, cioè la trasmissione (*Weitergabe*). Quando sorgono conflitti, disturbi e poi convalescenze risulta più chiaro l'aspetto sonoro dell'uomo, una vera e propria soggettività musicale (*musikalische Subjektivität*) invitante al recupero del rapporto con il sonoro. Qualcosa che suona del vecchio invito nietzschiano che «il cantare è infatti per i convalescenti; chi è sano può parlare». ¹⁶ L'uomo nella sua quotidianità e nelle sue problematicità permette l'emergere di un'evidenza sonora che lo accompagna e costituisce, per cui si dovrebbe «quindi dire che la permanenza dell'uomo nel mondo, più che per qualsiasi altra creatura vivente, è determinata dalla necessità di mantenersi e svilupparsi in un *continuum* psicoacustico». ¹⁷ Il soggetto in ascolto è quindi coinvolto *da* e *in* manifestazioni sonore: l'emissione-ricezione sonora e l'esecuzione-ricezione musicale si profilano come un coinvolgimento totale anche perché «dal punto di vista acustico l'isola dell'essere è in permanenza in fase di trasmissione e ricezione». ¹⁸

Il riconoscere questa dimensione sonora e vibrante della persona si collega al riconoscere lo strato profondo delle emozioni e della variazione d'assetto che inducono. Attraverso di esse si può dare una variazione del posizionamento, una variazione che dall'ascolto porta al coinvolgimento totale dell'ascoltatore. Come vedremo, il livello affettivo in atto nell'ascolto coordina e indirizza l'ascoltatore coinvolgendone la totalità complessa della sua persona. Il sonoro, in questo modo, diviene strumento e mezzo privilegiato della variazione, in quanto fondamento e basso continuo dell'esperienza.

Per argomentare l'indagine sui processi sonori alla base dei movimenti affettivi e sul ruolo di questi per la costituzione della persona si attingerà inizialmente dalle ricerche fenomenologiche sull'*ordo amoris* definendo l'assetto affettivo un elemento cardine per l'individuazione della persona. Qui l'ambito sonoro farà da sfondo materico necessario

¹⁵ Cfr. *ivi*, p. 470.

¹⁶ Friedrich NIETZSCHE, *Also sprach Zarathustra. Ein Buch für Alle und Keinen* (ed. or. Verlag von E. Schmeitzner, Chemnitz 1883) in *Werke*, Kritische Gesamtausgabe, hrsg. von G. Colli und M. Montinari, VI Abt., 1 Band, W. de Gruyter & Co., Berlin 1968, S. 271, tr. it. Sossio Giammetta, *Così parlò Zarathustra*, Parte III, Bompiani, Milano 2010, p. 633.

¹⁷ SLOTERDIJK, *Sfere I*, p. 477.

¹⁸ ID., *Sphären III. Schäume*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 2004, tr. it. Gianluca Bonaiuti e Silvia Rodeschini, *Sfere III. Schiume. Sfereologia plurale*, Raffaello Cortina, Milano 2015, p. 357.

per una concettualizzazione delle forme affettive (empatia, unipatia, risentire, ma anche discordia). La necessaria classificazione di quanto rientra nel grande insieme degli affetti vedrà un continuo confronto con il campo esperienziale dei suoni. Emozioni, umori, sentimenti, stati d'animo conducono a una fenomenologia dell'esperienza affettiva densa di questioni che nel suono trovano un terreno di stabilità. In particolare, l'analisi fenomenologica ci permette di analizzare le forme del sentire in base ai fenomeni della coscienza permettendo di delineare una dimensione intenzionale dell'esperienza affettiva. È poi con la *Befindlichkeit* heideggeriana che lo schema affettivo individuante dell'*ordo amoris* si arricchisce di un tassello in più per l'analisi dell'esperienza affettiva. Non a caso Heidegger traduceva nel 1924 l'agostiniano *affectio* con la *Befindlichkeit*,¹⁹ mentre nello stesso anno, con lo stesso termine, traduceva l'aristotelica *διάθεσις*. Attraverso questa costellazione affettiva (*ordo amoris*, *Stimmung*, *Befindlichkeit*, ma anche umore, passione, sentimento ed emozione) si delinea sia la descrizione dell'esperienza affettiva e dei suoi oggetti in relazione all'esperienza sonora, sia la storia di un rapporto fondamentale tra l'affetto e il suono che non ha solo il pregio terminologico e analogico-metaforico, ma guarda al momento fondativo della genesi delle esperienze affettivo-sonore: la relazione con il mondo data nella corporeità. È nella corporeità, infatti, che troviamo gli elementi da rintracciare per coprire i pezzi mancanti del mosaico “persona” nel suo fondamentale assetto affettivo, senza dimenticare, di passaggio, un'immagine sonora la cui eco risuona nel *per-sonare*, suonare attraverso.

I movimenti sono quindi due: da una parte scandire alcune tappe dell'imprescindibile materialità dell'esperienza sonora che modifica e struttura, attraverso un filtro affettivo, l'integrità psicofisica della persona, dall'altra evidenziare che il legame fondamentale che intercorre tra esperienza affettiva e dimensione sonora si affaccia nei modi in cui cerchiamo di concettualizzarne le forme. Il tutto, in conclusione, a partire dall'incontro corporeo dove esperienza sonora e affetti originano.

2. Persona e ordine del cuore

Essendo la costante dell'esperienza umana, il sonoro si pone come chiave d'accesso alle corde più intime della soggettività. Il livello affettivo coordina l'esperienza e al contempo è quanto viene costantemente formato e modificato dal sonoro che coinvolge

¹⁹ Cfr. Martin HEIDEGGER, *Der Begriff der Zeit. Vortrag vor der Marburger Theologenschaft (Juli 1924)*, Max Niemeyer, Tübingen 1989 (*HGA*, Band 64, hrsg. von F.-W. von Hermann, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 2004, S. 105-125), tr. it. Franco Volpi, *Il concetto di tempo*, Adelphi, Milano 1998, p. 30.

l'ascoltatore. La potenza con cui il suono si inserisce nell'esperienza riesce infatti a spostare il posizionamento della persona.

Per comprendere questo passaggio occorre riferirci alle riflessioni fenomenologiche di Max Scheler. L'*ordo amoris* scheleriano si inserisce proprio a questo livello affettivo coordinante le forme dell'esperienza. Come sottolinea Zambrano ci sono dimensioni che sfuggono alla ragione, vi è «una realtà che la ragione non può comprendere ma che può essere captata in altro modo»,²⁰ qualcosa che precede la ragione e che la direziona, una «sopravvivenza di qualcosa di anteriore al pensiero».²¹ Per Scheler si tratta di un a priori affettivo, del cuore e delle passioni che struttura l'agire della persona. L'*ordo amoris* struttura la persona e la definisce sia per quanto riguarda il suo agire che per una sua individuazione.²²

Per Scheler la dimensione dell'a priori non riguarda solo l'intelletto; essa appartiene anche alla vita emotiva, che ha infatti un proprio contenuto specifico del tutto indipendente e non derivabile a posteriori dall'esperienza empirico-induttiva.²³

Un a priori affettivo, questo, che definisce la persona perché «[c]hi ha l'*ordo amoris* di un uomo ha l'uomo stesso. Ha per l'uomo inteso come soggetto morale ciò che è la formula di cristallizzazione per il cristallo».²⁴

Bisogna tener presente, per delineare l'importanza delle analisi di Scheler, che l'umano si posiziona nel mondo come organismo, quindi con uno schema corporeo e un livello unipatico,²⁵ come sé sociale, attraverso un senso comune e un livello empatico, e come singolarità personale che definisce l'ambito proprio dell'*ordo amoris*, il quale può essere legato a una sintonizzazione a livello solidaristico.²⁶ La stratificazione è pertanto tripartita: abbiamo un *ordo carnis*, un *ordo socialis* e un *ordo amoris* (a cui

²⁰ María ZAMBRANO, *Hacia un saber sobre el alma*, Fundación María Zambrano 1991 (Alianza Editorial, Madrid 2000), tr. it. Eliana Nobili, *Verso un sapere dell'anima*, Raffaello Cortina, Milano 1996, p. 44.

²¹ *Ibidem*.

²² Cfr. Guido CUSINATO, *Mi emoziono, dunque esisto. Un'ipotesi antropogenetica nella prospettiva di Max Scheler*, in L. M. NAPOLITANO VALDITARA, *Curare le emozioni, curare con le emozioni*, Mimesis, Milano-Udine 2020, pp. 167-191, particolare pp. 171 sgg.

²³ Edoardo SIMONOTTI, *Introduzione a Max SCHELER, Ordo amoris*, in *GW X, Schriften aus dem Nachlass. Bd. I: Zur Ethik und Erkenntnislehre*, hrsg. von Maria Scheler, Francke Verlag, Bern und München 1957, S. 345-376, tr. it. Edoardo Simonotti, *Ordo amoris*, Morcelliana, Brescia 2008, pp. 5-44, qui p. 19.

²⁴ SCHELER, *Ordo amoris*, p. 52.

²⁵ L'*unipatia* (*Einsfühlung*) è la componente primordiale di unione da cui emerge la possibilità fondamentale di comunicazione espressiva tra gli esseri viventi. Cfr. Max SCHELER, *Wesen und Formen der Sympathie*, Verlag von Friedrich Cohen, Bonn 1923, tr. it. Luca Oliva e Silvia Soannini, *Essenza e forme della simpatia*, Franco Angeli, Milano 2010.

²⁶ Cfr. Guido CUSINATO, *Biosemiotica e psicopatologia dell'ordo amoris. In dialogo con Max Scheler*, Franco Angeli, Milano 2018, p. 219.

corrispondono rispettivamente schema corporeo, sé sociale e centro personale). La persona è il suo *ordo amoris*, ossia «l'*ordo amoris* è il *principium individuationis* della persona»,²⁷ poiché quest'ultima «non è un ente di ragione»²⁸ è un *ordo amoris*, come testimonia il fatto che nei casi in cui vi sia un disturbo del livello affettivo si assiste alla «decostruzione e alla frammentazione della persona».²⁹ L'*ordo amoris*, «in definitiva, è ciò che conferisce il timbro inconfondibile alla singolarità».³⁰ Questo anche perché attraverso l'*ordo amoris* si innescano i riposizionamenti della persona, come dello stesso *ordo amoris*.

La caratteristica più straordinaria dell'*ordo amoris* è quella di funzionalizzare non solo l'esperienza e i posizionamenti ma anche sé stesso: è l'organo che – di fronte a una crisi, a una sconfitta grave, a un lutto e più in generale a qualsiasi trasformazione rilevante dell'esistenza – metabolizza una metamorfosi e rinasce nello spazio trans-soggettivo dell'incontro con l'altro.³¹

Quando vi sono disturbi dell'*ordo amoris* questi sono collegati a disturbi dell'ambito dell'*emotional sharing*, poiché «l'*ordo amoris* non è l'organo di una cura ripiegata su sé stessa, ma l'organo di un'*emotional sharing* solidaristica che si svolge sul piano trans-soggettivo dell'incontro con l'altro nella co-attuazione dell'atto».³² Questi disturbi sono ad esempio l'infatuazione che «indica una forma di *amare cieco*, in cui un umano viene rapito da un bene finito, fino a rimanere intrappolato in esso, in quanto crede illusoriamente “d'aver raggiunto in un bene finito il definitivo appagamento e il pieno soddisfacimento della ricerca del proprio amare”».³³ L'infatuazione è legata alla *delusion*, ma se ne differenzia in quanto:

l'impressione è che qui l'errore del giudizio sia un problema secondario e che invece primaria sia una distorsione a livello assiologico, che risulta inconfutabile. In altri termini, la *delusion* non è qualcosa di accessorio o di contingente rispetto al modo di essere di quell'individuo, ma costituisce il suo *principium individuationis*.³⁴

Vi è poi il risentimento il quale struttura una modalità di sentire distorta e accecata, che «tratta di illusioni che falsano il modo di comprendere l'altro, portando a ipotizzare

²⁷ *Ivi*, p. 192.

²⁸ *Ivi*, p. 199.

²⁹ *Ivi*, p. 225.

³⁰ *Ivi*, p. 259.

³¹ *Ibidem*.

³² *Ivi*, p. 194.

³³ *Ivi*, p. 195.

³⁴ *Ivi*, p. 220.

una superiorità dell'evidenza della percezione interna rispetto a quella esterna».³⁵ Questi disturbi compromettono quella funzione particolare che nella fenomenologia contemporanea viene individuata con l'espressione di *funzione enattiva*, e comportano in particolare storture nella *forma mentis*.

Il risentimento, infatti, è un avvelenamento, un *autoavvelenamento*, in cui si dà il caso che:

una particolare violenza di queste passioni [odio, invidia] vada di pari passo con il sentimento dell'incapacità di tradurle in atto, da cui deriva il "morso avvelenato" dovuto vuoi a una debolezza di natura corporea e spirituale vuoi ad angoscia e timore nei confronti di coloro ai quali tali affetti si rivolgono.³⁶

Si può pertanto parlare di un vero e proprio *ordre du cœur* e una particolare *logique du cœur* a cui si deve rivolgere l'attenzione. Un livello che, se inquinato, può dar origine a tutta questa gamma di disturbi. La *visione del cuore*,³⁷ se indagata, permette di incontrare ordini di ragione differenti, poiché la «ragione, anche se legata a un organo fisiologico, il cervello, non consiste in esso. Non sappiamo esattamente cosa fa il cuore nella vita psichica; se fa qualcosa, questo qualcosa gli è talmente connaturato che non risulta separato come il pensiero dal cervello».³⁸ Allora, sottolinea Zambrano, piuttosto «[] a ragione è pura manifestazione, è la comunicazione stessa».³⁹ La ragione si dà in una dimensione comunicativa e inter-relazionale e l'interiorità, lungi dall'essere uno spazio rinchiuso, è apertura e un offrirsi che la esalta rendendola manifesta. Essa «[s]i offre perché è interiorità e per continuare a esserlo; l'interiorità che si offre per continuare a essere interiorità, senza annullarla, è la definizione dell'intimità».⁴⁰

³⁵ *Ivi*, p. 196. Scheler in *Essenza e forme della simpatia* parla di *ordo amoris* – nel testo e non nelle note – esplicitamente per ben due volte. A p. 38, nella *Premessa alla seconda edizione* (scritta nel 1922), parlando di «"corretto *ordo amoris*", cioè della *corretta* "cooperazione delle funzioni simpatetiche" nella psiche umana, cui attribuisco anche un significato culturale e pedagogico» (SCHELER, *Essenza e forme della simpatia*, p. 38), presentando quanto scritto nel capitolo A VII. A p. 122. dopo aver parlato delle leggi di fondazione ci dice che «è dunque possibile, conoscendo ormai le leggi di fondazione appena formulate, delineare un quadro normativo del "retto" *ordo amoris*, che si fondi sull'ordine gerarchico dei valori di quelle» (*ivi*, p. 122).

³⁶ Max SCHELER, *Über Ressentiment und moralisches Werturteil. Ein Betrag zur Pathologie der Kultur*, in *GW III, Vom Umsturz der Werte. Abhandlungen und Aufsätze*, hrsg. von Maria Scheler, Francke Verlag, Bern-München 1955, pp. 33-147 (or. in "Zeitschrift für pathologische Psychologie", vol. I, nn. 2-3, Engelmann Verlag, Leipzig 1912), tr. it. Angelo Pupi rivista da Laura Boella, *Il risentimento*, Chiarelettere, Milano 2019, p. 8.

³⁷ Cfr. ZAMBRANO, *Verso un sapere dell'anima*, pp. 44 sgg.

³⁸ *Ivi*, pp. 45-46.

³⁹ *Ivi*, p. 48.

⁴⁰ *Ivi*, p. 49.

L'individuazione che è definita attraverso l'*ordo amoris* si inserisce così a un livello affettivo fatto di rapporto e incontro con l'altro. Più che all'equilibrio omeostatico, o al *somatic marker* di Damasio, vicino a una tendenza all'invarianza, ci si sposta verso proprietà di *trasduttività*.⁴¹ È attraverso la risonanza affettiva con l'altro che si costituisce lo spazio e l'attività propria di un livello affettivo che definisce la persona. L'esempio più calzante è, ovviamente, ancora sonoro.

Prendiamo come termine di riferimento la risonanza acustica di un metallo: essa è tanto maggiore quanto più la frequenza dell'oggetto che lo colpisce è vicina alla frequenza di risonanza naturale del metallo. Come fanno due individui a risuonare affettivamente? Innanzitutto tale risonanza affettiva può aver luogo solo se c'è una vicinanza della "frequenza" emotiva, il che esclude che si possa parlare di risonanza empatica in quanto l'empatia (sempre che si utilizzi il termine nella sua originaria accezione fenomenologica, quindi nel senso di Husserl, Scheler e Stein) permette di mettersi anche su d'una lunghezza d'onda diversa dalla propria. Se si rimane sulla stessa lunghezza d'onda fino a fondere le due frequenze si tratta invece d'unipatia.⁴²

Il livello affettivo della persona, il suo *ordo amoris*, ri-suona in modi differenti con altre singolarità. Si fonde completamente nei casi particolari di contagio affettivo condiviso e in quelli d'unipatia, in cui vi è appunto un sentire unico, mentre si inter-relaziona e inter-penetra negli altri. L'uso di termini ed espressioni vicine all'ambito sonoro non manifesta solo un ambito d'applicazione puramente metaforico. Non sono solo analogie, principalmente perché il modo in cui i suoni si relazionano ha molto a che fare con le dimensioni affettive umane. Questo non tanto perché vi siano analogie strutturali e relazioni simboliche tra i due membri quanto piuttosto perché le relazioni sonore, quelle *tra* suoni, ci informano delle relazioni personali, quelle *tra* le persone. Il modo in cui i suoni si relazionano parla del modo in cui si relazionano coloro che i suoni li usano e attraverso i quali in particolare sono definite le loro ossature relazionali, non tanto per tornare al rapporto persona-suono come se si parlasse di un'analogia, piuttosto per affondare nella dimensione affettiva e inter-relazionante che definisce gli uni quanto gli altri. Le persone ri-suonano e si inter-relazionano come i suoni. Ma quel "come" è da intendersi in quanto modalità di manifestazione con la quale siamo direttamente coinvolti, e non in quanto tramite dell'analogia. La postulazione di un'analogia non reggerebbe perché il rapporto è saldato a un livello fondamentale: la persona è sonora. Come il caso del contagio e dell'unipatia mostra chiaramente, vi può essere una risonanza fondente i membri, in alternativa vi è una inter-penetrazione e una coordinazione polifonica come nei casi di empatia o nel ri-suonare come ri-sentire

⁴¹ Cfr. CUSINATO, *Biosemiotica e psicopatologia dell'ordo amoris*, p. 41.

⁴² *Ivi*, p. 153.

emotivo. Inoltre, l'analisi affettiva in chiave sonora può spiegare anche i casi di riconoscimento e comprensione di situazioni emotive non comportanti l'unione e la concordia. Nei casi di incontro di situazioni contrarie o contrastanti la propria si dà la possibilità di esperire la dissonanza ancora a un livello affettivo, il che si collega nuovamente con forza alla dimensione sonora. Come esperiamo dissonanze tra suoni così non vi è tra persone un esperire solo consonanze e risonanze in cui la relazione si fa unione o assonanza con gli altri, ma anche e soprattutto il suo esatto contrario: le dissonanze dell'incontro. Esperiamo i contrasti come dissonanze.

Infine, essendo l'ambito del sonoro inevitabilmente connesso con un'esperienza emotiva esso si trova intimamente legato a un'azione indirizzatrice e coordinatrice dell'attività affettiva dell'ascoltatore. L'ascoltatore che è già in un rapporto sonoro con gli altri trova nell'espressione sonora una possibilità per la sua esperienza sonora che lo stravolge, lo calma o lo agita. Attraverso il suono si può quindi cambiare il modo di sentire e, così, modificare il rapporto con gli altri e con ciò che definisce, individualizzandola, la persona. Per una ragione dei legami intrinseci indagati tra dimensione affettiva e sonora, nella loro duplice accezione di cogenza descrittiva dei fenomeni concernenti la sfera del sentire e nella possibilità di concorrere all'esperienza emotiva nei suoi intrecci con l'espressione emotiva, il sonoro risulta spazio fertile per la comprensione dei frutti del sentire.⁴³

3. Una teoria degli affetti

Abbiamo usato il termine affetti e, lo si sarà notato, l'utilizzo si fondava su di un impiego ampio e generico all'interno della sfera del sentire. Effettivamente questo si è basato sul senso basilare dell'affetto, ossia come participio passato latino del verbo *afficere*, un essere toccato, che però si collega inevitabilmente all'agire attivo, alla risposta al patire. Infatti, la sfera generale dell'affetto può includere fenomeni classificabili come passivi, ossia ciò che riceviamo e a cui può non seguire un'azione specifica, e attivi, nel modo in cui coinvolgono la risposta totale della persona. È così che si può parlare di teoria degli affetti come grande insieme coinvolgente manifestazioni differenti, da una parte quindi le emozioni e i sentimenti, dall'altra il sentire e il far esperienza più generale nel modo in cui l'affetto dirige e indirizza il posizionamento dell'essere umano.

Tuttavia occorre distinguere, nell'ordine dei problemi affrontati, tra i fenomeni dell'affetto. Abbiamo ricordato la distinzione tra emozioni e sentimenti in virtù della stratificazione di complessità. Il sentimento in tal senso è un sentimento *di* qualcosa,

⁴³ Un'ontologia della dimensione sonora degli affetti così delineata potrebbe rivelarsi utile, oltre che decisamente interessante, per un'indagine dei casi patologici a cui abbiamo accennato sopra.

in questo senso è intenzionale. Il sentimento è un sentire coinvolgente sia un consentire, che un assentire o dissentire questo stesso sentire, nel modo in cui si riferisce a ciò che lo suscita.⁴⁴ In questo senso è attivo e comporta un agire che coordina delle scelte. È proprio in virtù di una simile condizione che si può parlare di un sentimento nazionale o implicante valori e idee frutto di analisi, riflessioni e coinvolgimenti storici.

Le emozioni vi si distinguono principalmente perché sono, «a differenza dei sentimenti, *vettori d'azione (impulsiva)*, e a differenza delle passioni, *vettori di azione immediata, eventualmente solo occasionale*».⁴⁵ L'emozione investe il momento e a differenza del sentimento può svanire. Da quelle basilari (rabbia, gioia, paura, disgusto, tristezza), a quelle implicanti un coinvolgimento più duraturo con l'altro, come nel caso della compassione, del rimpianto e del rimorso, vi si possono installare, e quindi collegare direttamente, sentimenti. Oltre al rapporto della gioia con la felicità, è anche il caso dello sgomento altrui (emozione) che diviene inadeguatezza o colpa propria (sentimenti).⁴⁶ Essendo gli intrecci e le stratificazioni complessi, le analisi si prestano a numerose e differenti pieghe. De Monticelli nega ad esempio che vi sia un fondamento corporeo dell'emozione, quindi anche che sia implicato un necessario coinvolgimento di un livello corporeo per il suo emergere.

In questo momento sto ascoltando i *Notturmi* di Chopin, e nonostante io ritrovi, ogni volta che li ascolto, fusa a un vivo moto di gratitudine, quella sorta di danza interiore insieme sognante, esattissima e leggera, simile a una fiamma che bruci solo cielo – l'emozione estetica in me suscitata da Chopin, insomma, per inadeguate che siano le mie parole a esprimerla – non riscontro nessun tipo di fenomeno somatico concomitante.⁴⁷

La funzione dell'ascolto, però, è tale da coinvolgere la totalità della persona. È qualcosa che si inserisce senz'altro negli spazi dell'immaginazione trasportante al di là dell'esperito, quindi nella dinamica di un suono come vettore dell'immaginazione,⁴⁸ ma è qualcosa che comporta sempre al contempo un vibrare della corporeità tutta. Non è solo una descrizione da laboratorio che ci informa della variazione della pulsazione, del battito cardiaco, della sudorazione. È la nostra esperienza che, anche quando prende la forma particolare dell'immaginazione, ci parla di una base vibrante e corporea. È da questa che si erge la potenza dell'esperienza sonora dell'ascolto e dell'esecuzione, e che consente all'immaginazione di instaurarsi. Nel sentire vibrante

⁴⁴ Cfr. Roberta DE MONTICELLI, *L'ordine del cuore. Etica e teoria del sentire*, Garzanti, Milano 2012, p. 121.

⁴⁵ *Ivi*, p. 126.

⁴⁶ Cfr. *ibidem*.

⁴⁷ *Ivi*, p. 124.

⁴⁸ Cfr. Giovanni PIANA, *Filosofia della musica*, Guerini e Associati, Milano 2005 (1991), p. 329.

con la pelle le vibrazioni sonore, la carne dell'udibile, si installano immaginazioni, pensieri e affetti che danno forma e che prendono forma da quel vibrare.

Se si vuole fare fenomenologia dell'esperienza e del sentire bisogna essere rigorosi nel recepire il darsi dei fenomeni sonori. Quando ascoltiamo un brano, lo ascoltiamo con tutto il corpo, la pulsazione entra in noi e iniziamo a scandirne il ritmo, anche involontariamente sorprendendoci ad esempio a battere o a oscillare il piede. Il corpo ci coordina con il suono che ascoltiamo e con gli ascoltatori che vi co-partecipano, e si modificano in modo evidente i nostri movimenti e il nostro sentire. Siamo affetti e questo lo vediamo nella cinesi e nelle modificazioni corporee che ne derivano. L'ascolto coinvolge la muscolatura variando l'attività corporea, somatizzando in questo senso il flusso sonoro. Questo lo si nota anche senza arrivare a prendere in considerazione le riprove violente, quelle poggianti sul fatto che alcune torture consistono proprio nell'estremizzare gli aspetti corporei del sonoro. Ai prigionieri a cui veniva effettuata la tortura dell'ascolto, consistente nella ripetizione continua degli stessi brani per giorni, venivano inflitti danni consistenti a riprova del fatto che, insieme all'altra tecnica violenta della deprivazione sensoriale che testimonia come un corretto movimento e percezione relazionata a un ambiente in modo dinamico siano elementi necessari per la salute psicofisica, il sonoro è strumento di incidenza corporea che può arrivare fino a minare alla salute. Dimostrando quindi al contempo la potenza dell'ascolto,⁴⁹ questo prova la base corporea dell'effetto del sonoro. Senza prendere in considerazione tali casi estremi la proprietà materiale e corporea dell'ascolto si impone nell'ordinario in quanto proprietà più semplice da esperire.

Riconfermata la natura corporea dell'esperire emotivo nel caso più forte rappresentato dal sonoro, occorre quindi continuare la pulizia terminologica e distinguere all'interno della sfera del sentire gli altri stati riguardanti gli affetti.

Le passioni, ad esempio, che in un linguaggio comune vengono assimilate o semplicemente accostate alle emozioni, si distinguerebbero da quest'ultime proprio perché indicano una disposizione, un volere che si estende nel tempo e nelle modalità d'attuazione. In questo senso gli animali, che condividono con noi la presenza emotiva, non avrebbero passioni.⁵⁰ Queste infatti non indicano un mero tendere pulsionale e istintivo, ma si impongono in quanto vettore dell'azione, in una modalità e una «forma

⁴⁹ Cfr. ad esempio David PEISNER, *Strumenti di tortura*, La Repubblica, 8 maggio 2013 e *Cile, la tortura a suon di musica: da Harrison a Iglesias nei campi di Pinochet*, La Repubblica, 11 settembre 2013. Cfr. in questo senso Steve GOODMAN, *Sonic Warfare. Sound, Affect, and the Ecology of Fear*, The MIT Press, Cambridge (Massachusetts) 2010.

⁵⁰ Cfr. DE MONTICELLI, *L'ordine del cuore*, p. 129.

concreta che assume il volere». ⁵¹ Se il sentimento pondera, misura e motiva l'agire, la passione riempie di intensità l'azione. Un problema fenomenologico inerente al sentire affettivo sorge nell'adoperare lemmi appartenenti alla spazialità, in particolare alla relazione dicotomica tra il dentro e il fuori. Per Damasio, ad esempio, l'emozione è fuori, esterna mentre il sentimento è interno, personale. L'emozione si genererebbe a un livello epidermico notevole e riconoscibile mentre il sentimento sarebbe quello stesso livello ma interiorizzato e maggiormente strutturato a livello di consapevolezza e quindi avente una chiara determinazione intenzionale. Anche la De Monticelli riconosce che le emozioni «alterando lo stato al quale sopravvengono, si fanno notare da chi le vive, oltre che dagli altri». ⁵² Mentre il sentimento, coinvolgendo un assentire e un dissentire, comporterebbe un livello di interiorità maggiore. Tuttavia ciò è abbastanza fuorviante. Fenomenologicamente parlando anche gli umori presentano un'istanza intenzionale in quanto istituiscono legami con gli orizzonti e la coscienza a questi intrecciata. ⁵³ In altre parole non è solo il sentimento a presentare un legame intenzionale con il mondo. Inoltre, la lettura di un sentimento, il suo riconoscimento ed esperire, è gettato come una sfera intorno a sé e ai propri atti. ⁵⁴ L'interno, quindi, è piuttosto un avvolgente fuori che ne consente la condivisione. Ed è proprio una scala di intensità e trascendenza dell'immanenza che distingue un perdurare degli affetti dalla loro transeunte natura manifestante, generando le distinzioni tra i sentire. Mentre l'emozione dura un periodo breve, l'umore e il sentimento si stendono nel tempo dilatato, attuando, tramite quindi intensità e permanenze differenti, delle nette distinzioni.

Il sentimento che si avvicina all'umore per la durata maggiore rispetto all'emozione se ne distingue però velocemente. Il sentimento come coscienza di qualcosa, percezione chiara e distinta, si differenzia dall'umore per l'oggetto in funzione nell'atto di coscienza. Il sentimento è sentimento *di qualcosa*, l'umore no. L'oggetto intenzionale non si dà nell'umore e molti dei problemi inerenti a una fenomenologia degli affetti si inseriscono proprio qui, nella possibilità di rendere o no tematica una posizione del

⁵¹ *Ivi*, p. 130.

⁵² *Ivi*, p. 124.

⁵³ Per un'analisi del rapporto tra *horizons* e *moods* per una costituzione intenzionale, di contro a tesi eliminanti l'intenzionalità, cfr. Ignacio QUEPONS RAMÍREZ, *Intentionality of Moods and Horizon Consciousness in Husserl's Phenomenology*, in M. UBIALI, M. WEHRLE (Editors), *Feeling and Value, Willing and Action. Essays in the Context of a Phenomenological Psychology*, Springer, Heidelberg-New York-Dordrecht-London 2015, pp. 93-103.

⁵⁴ Cfr. Giovanni PIANA, *Barlumi per una filosofia della musica*, 2007, disponibile all'indirizzo: http://www.filosofia.unimi.it/piana/index.php/component/docman/doc_download/17-barlumi-per-una-filosofia-della-musica., pp. 162-163.

sentire affettivo.⁵⁵ L'umore non trova un oggetto determinato su cui costituire un rapporto più o meno intensificato, esso si stende come un velo che avvolge il sentire senza essere diretto a qualcosa. Il fatto che l'umore non abbia un oggetto intenzionale non significa tuttavia che esso non abbia una causa. È utile distinguere, pertanto, tra causa e motivo, dove quest'ultimo si lega in particolare a un oggetto. «Un umore può senz'altro non avere un motivo, a differenza di un'emozione come la collera, o la paura».⁵⁶ Se vi è un motivo, quindi un legame di fondazione con altri atti, lo stato affettivo presenta anche un oggetto intenzionale, se questo in particolare non è solo uno *stato* generale o un sentirsi in un certo qual modo.⁵⁷ Se tuttavia non vi è un motivo, questo non significa però che non ci sia una causa, «uno stato sentito di corpo o d'animo è indubbiamente in un legame di dipendenza causale, diretta o indiretta, con il mondo esterno».⁵⁸ L'esperienza umorale, come quella dello stato d'animo, è legata proprio all'esperienza di una dipendenza causale. Quest'esperienza, proprio nel suo inspiegabile collegamento causale vissuto come tale ma non riconosciuto, o riconosciuto ma incontrollabile, può generare ad esempio angoscia e perpetuare una condizione umorale non piacevole. È proprio il vivere fenomenologicamente la causalità come fondamento dell'esperienza umorale ciò che la contraddistingue, anche e soprattutto se il rimandare alla causa non trova uno sbocco – e se ne alimenta o a partire da questo si genera angoscia.

Pertanto un motivo è un singolo o un insieme di fattori e accadimenti che vengono vissuti da un soggetto il quale «per divenire, da semplicemente possibile, effettivo o efficace ha bisogno di una presa di posizione».⁵⁹ Una causa, a differenza del motivo, «non ha bisogno di alcuna presa di posizione di un soggetto per divenire efficace».⁶⁰

Con questa distinzione comprendiamo come l'esperienza sonora reiterata e riprodotta possa essere causa di uno stato emotivo, di un umore, e come all'affievolirsi dell'intensità e del tempo dell'ascolto possa modificarsi la portata e l'intensità dello stato emotivo o umore. Parimenti, l'esperienza sonora può essere motivo, riconosciuto e ricercato ad esempio, per il sorgere di un'emozione.

⁵⁵ Per un'analisi sulle posizioni di Geiger e Husserl in rapporto all'intenzionalità tematica e non-tematica di quest'ultimo cfr. Michele AVERCHI, *Husserl and Geiger on Feelings and Intentionality*, in UBIALI, WEHRLE, *Feeling and Value, Willing and Action*, pp. 71-91.

⁵⁶ DE MONTICELLI, *L'ordine del cuore*, p. 101.

⁵⁷ Cfr. *ibidem*.

⁵⁸ *Ivi*, p. 102.

⁵⁹ *Ivi*, p. 103.

⁶⁰ *Ivi*, p. 104.

4. La dimensione sonora del sentire: la tonalità emotiva

Abbiamo continuato a distinguere le emozioni dai sentimenti in virtù della caratteristica intenzionale cosciente di quest'ultimi. In particolare, le altre forme affettive sono state distinte grazie all'evidente presenza di un oggetto intenzionale definito. L'oggetto del sentimento è identificabile, distinto e presente a se stesso. Tuttavia esiste un'altra condizione esperienziale affettiva a cui si è già accennato, la quale estende il suo orizzonte di senso ed emotività all'intorno senza implicare un oggetto intenzionale, ma mantenendo un forte legame con le riflessioni sonore fin qui riportate.

Le tonalità emotive (*Stimmungen*) si differenziano dai sentimenti (*Gefühle*) in virtù della loro profondità ed estensione, quindi per il loro essere stato fondamentale dell'esistenza umana.⁶¹

Il sentimento, infatti, si riferisce intenzionalmente a un oggetto determinato, mentre le tonalità emotive «non hanno un oggetto determinato. Sono modi di essere».⁶² La *Stimmung* ha in un certo qual modo una sua musicalità, un rapporto con la dimensione sonora. Come uno strumento è accordato (*gestimmt*) e intonato (*abgestimmt*), ogni tonalità emotiva (*Stimmung*) e ogni tonalità dello stato d'animo (*Gemütsstimmung*) sono accordo (*Übereinstimmung*) continuo di tutto l'uomo.⁶³ Non è quindi una determinazione dettata dall'ascolto del sonoro, ma piuttosto un modo sonoro di stare al mondo.

La risonanza con l'altro consente dunque l'incontro, dove la tonalità di fondo costituisce la singolarità fondamentale dell'essere umano. Ogni essere umano in questo senso è sonoro: nel modo in cui emerge come l'insieme di armoniche che costituiscono la singolarità "suono". La fondamentale come tonica della tonalità emotiva di ogni singolarità umana contraddistingue e particularizza gli atti. Un uomo così posto è sonoro anche nel modo in cui si accorda emotivamente con l'altro, risuona, consuona o è in dissonanza. Lo è quindi, da un lato in quanto ha un'accordatura che lo fa vibrare con qualità e intensità differenti e in quanto ha una potenza vibrante di frequenze che ne definiscono la tonalità emotiva particolare, dall'altro in quanto queste possono sintonizzarsi o meno con gli altri a un livello di risonanza non più intrapersonale ma interpersonale. In tal senso, allora, la tonalità di fondo definisce la singolarità e le sue peculiarità (livello intrapersonale), la quale in quanto sonora può entrare in risonanza con gli altri (livello interpersonale).

⁶¹ Cfr. Otto Friedrich BOLLNOW, *Das Wesen der Stimmungen*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1956, tr. it. Daniele Bruzzone, *Le tonalità emotive*, Vita e Pensiero, Milano 2009, p. 27.

⁶² *Ivi*, p. 28.

⁶³ Cfr. *ivi*, p. 32.

Parlando della tonalità emotiva emerge ancora l'importanza della relazione con l'esterno e con la corporeità. «L'importanza dello stato corporeo per la tonalità e motiva è straordinaria. I disturbi del benessere fisico e la loro eliminazione influiscono immediatamente anche sulla tonalità emotiva».⁶⁴ In base a un cattivo co-vibrare nell'incontro con cose e persone, eventi e accadimenti, la tonalità emotiva cambia frequenza, si modifica, generando un'evidenza esteriore e spostando sia la frequenza sia il vibrare emotivo. È così che quando qualcuno che sta male fisicamente, e non riesce a superarne la condizione, è impossibilitato all'incontro vibrante con l'altro, è chiuso in uno stato limitante come una corda bloccata al vibrare. Ed è così in particolare che la sua situazione emotiva è evidente e spalmata nell'intorno.

Queste situazioni emotive (*Befindlichkeiten*), con Heidegger diventano modo fondamentale di presenza. La *Befindlichkeit*, nota quotidianamente come *Stimmung*,⁶⁵ è caratterizzata dal fatto che «[n]ella situazione emotiva l'Esserci è sempre condotto innanzi a se stesso, si è già sempre “sentito” (*gefunden*), non però sotto forma di autopercezione, bensì di autosentimento situazionale (*gestimmtes Sichbefinden*)».⁶⁶

Il compito arduo secondo Heidegger restava proprio il risvegliare tale stato d'animo, che è qualcosa che non si dà per mezzo della mera osservazione, ma va portato a manifestarsi nei suoi propri modi. Per destarlo ci si deve porre in un ascolto che è distinto dal constatare (*feststellen*). Lo stato d'animo, lo si è detto, fa parte dell'uomo, del suo essere,⁶⁷ e nel suo destarlo non lo si deve constatare poiché ogni constatare è un portare-alla-coscienza (*Zum-Bewußtsein-bringen*), il che significherebbe distruggerlo.⁶⁸ Mentre, piuttosto, lo stato d'animo deve essere così come deve essere (*sein soll*). Nella apparentemente bizzarra tautologia risiedono riflessioni rilevanti per un'analisi del sentire. Sia una concezione psicologica – che ponga gli stati d'animo come i sentimenti, dopo il pensare e il volere, nell'ambito del sentire – sia la constatazione che gli stati d'animo non siano enti, propongono una via negativa alla delineazione dello stato emotivo. In realtà lo stato emotivo non è fugace (*flüchtig*) o inconsistente (*unbeständig*), ma piuttosto ciò che dà consistenza (*Bestand*) e possibilità (*Möglichkeit*). Lo stato d'animo,

⁶⁴ *Ivi*, p. 35.

⁶⁵ Cfr. Martin HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, Max Niemeyer, Tübingen 1967 [1927] (*HGA*, Band 2, hrsg. von F.-W. von Herrmann, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1977), tr. it. Pietro Chiodi, *Essere e tempo*, Longanesi, Milano 1976, p. 172. Già Heidegger riconobbe l'importanza delle analisi di Scheler di cui abbiamo parlato sopra, cfr. *ivi*, p. 178.

⁶⁶ *Ivi*, p. 173.

⁶⁷ Cfr. ID., *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt – Endlichkeit – Einsamkeit*, *HGA*, Band 29/30, hrsg. von F.-W. von Herrmann, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1983, tr. it. Paola Coriando, *Concetti fondamentali della metafisica. Mondo – finitezza – solitudine*, Il melangolo, Genova 1992, p. 87.

⁶⁸ Cfr. *ivi*, pp. 84 e 88.

nuovamente, non è l'interiorità, né è dentro l'interiorità (*darinnen in einer Innerlichkeit*), è una sfera affettiva che espande un clima, che si posa su tutto (*legt sich nun über alles*) poiché «è il “modo” del nostro esser-ci-assieme». ⁶⁹

Lo stato d'animo è una maniera (*Weise*) e come una melodia «dà il tono a questo essere, cioè dispone e determina il modo (*Art*) e il “modo” (*Wie*) del suo essere», ⁷⁰ ossia, come scrive de Maistre, «come il diapason con cui accordo il complesso variabile e discorde delle sensazioni e delle percezioni, che formano la mia esistenza». ⁷¹ Pertanto, se non è un ente lo stato d'animo è un modo fondamentale, una maniera fondamentale dell'esser-ci ed essendo fondamentale non è inconsistente, ma possibilità. Gli stati d'animo definiscono il modo in cui l'uomo si posiziona, si relaziona e quindi sente e confermano ancora una volta il fondamento sonoro del sentire affettivo, che non si pone solo al livello di una istanza metaforica. Come per Zambrano la ragione e l'intimità appartengono all'aperto e si offrono alla comunicazione, parimenti gli stati emotivi che coordinano e precedono la ragione – «una realtà che la ragione non può comprendere ma che può essere captata in altro modo», ossia una sopravvivenza di qualcosa di anteriore al pensiero – si danno nell'esterno della comunicabilità.

In conclusione, abbiamo notato come una distinzione netta tra fenomeni si trovi in difficoltà scontrandosi con la divisione metafisica tra esterno e interno, tra ciò che è fisico e ciò che appartiene alla sfera dello psichico, tra movimenti emotivi e stati emotivi. Un'ontologia dell'esperienza affettiva che non poggi sul rigore esperienziale, sul metodo fenomenologico, si scontra con le aporie del dogmatismo.

5. Conclusioni

Tralasciando l'inutilità di alcuni sforzi, dato il particolare oggetto sfumato dell'esperienza affettiva, si è preferito riconoscere come l'intenzionalità concorra a una distinzione fenomenologica tra dati del sentire, e quindi tra stati affettivi. Per quanto concerne l'esperienza sonora possiamo tuttavia ribadire nuovamente che il riconoscimento di una condizione emotiva propria di una manifestazione sonora non necessariamente comporta, o è coordinata con, il sentire dell'ascoltatore. Questo perché, affinché l'espressione emotiva del brano diventi emozione dell'ascoltatore, che da qui, nel suo solidificarsi ed esprimersi nella condivisione verbale, può divenire

⁶⁹ *Ivi*, p. 90.

⁷⁰ *Ivi*, p. 91.

⁷¹ Xavier DE MAISTRE, *Voyage autour de ma chambre*, Torino 1794 (Losanna 1975), tr. it. *Viaggio intorno alla mia camera*, Infilaindiana, Milano 2020, p. 79.

esperienza condivisibile o addirittura un sentimento corrispettivo, vi deve essere un'evocazione intensamente consona all'essere affetto.

Si sa infatti che l'espressione delle emozioni si manifesta mediante tutta una serie di atteggiamenti corporei, mimici, mediante gradi diversi del tono muscolare. Tra le manifestazioni corporee e lo stato emozionale del soggetto si stabilisce perciò una relazione significativa sufficientemente forte da ricomparire, durante un ascolto musicale che evochi sia uno schema corporeo che un atteggiamento o uno stato psichico, nell'elaborazione verbale.⁷²

La nozione di schema corporeo qui si riferisce proprio a una dimensione operativo-corporea che si estende allo spazio esterno. Lungi dall'essere esperienze soggettive, le dimensioni del sentire si estendono fuori comunicandosi e generandosi per mezzo di filtri corporei che intessono la carne delle emozioni, sia umane che sonore (espressione emotiva). È nella carne ritmica e movimentata, vibrante e timbrica, che suonano e risuonano le espressioni emotive sonore. Ed è con il corpo vivo e reagente che sorgono e si formano le esperienze emotive emergenti dal sonoro. Inoltre, la dimensione affettiva, dalle emozioni alle tonalità emotive, passando per un livello affettivo coordinante l'esperienza e costituente la singolarità come è l'*ordo amoris*, si avvicina a un'esplicazione e chiarificazione quanto più viene accostata alla dimensione a lei più relata e istituyente: il sonoro.

Il ritmo, e la sua matericità corporea, si presenta infatti come fondo interrelazionante dell'esperienza, e dell'esperienza sonora nello specifico. Gardner, parlando dell'intelligenza musicale ricorda come il ritmo sia elemento fondante l'esperienza musicale, come, inoltre, sia quanto si irradia presentandosi anche a chi non fa esperienza completa del fenomeno sonoro.

Non c'è dubbio che il senso dell'udito sia cruciale a ogni partecipazione musicale: qualsiasi argomentazione in contrario sarebbe pretestuosa. È però altrettanto chiaro che almeno un aspetto centrale della musica – l'organizzazione ritmica – può esistere a prescindere da ogni percezione uditiva. Taluni individui sordi hanno citato, in effetti, gli aspetti ritmici della musica come il loro punto di ingresso a esperienze musicali. [...] È quindi probabilmente giusto dire che certi aspetti dell'esperienza musicale sono accessibili persino a individui che (per una qualche ragione) non possono apprezzarne gli aspetti uditivi.⁷³

⁷² Michel IMBERTY, *Suoni Emozioni Significati. Per una semantica psicologica della musica*, a cura di Laura Callegari e Johannella Tafuri, CLUEB, Bologna 1986, p. 108.

⁷³ Howard GARDNER, *Frames of Mind. The Theory of Multiple Intelligences*, Basic Books, New York 1983, tr. it. Libero Sosio, *Formae mentis. Saggio sulla pluralità dell'intelligenza*, Feltrinelli, Milano 2013 (1987), pp. 161-162.

Ciò che si esperisce “suono” per mezzo dei canali uditivi è fatto di una componente ritmica e vibrante la quale si manifesta a tutto il corpo tanto da essere ricevuta anche da chi non può sentire, ne è impossibilitato o non consapevole in quel momento. Coordinando la relazione tra persone e gestendo la comunicazione di stati affettivi, la dimensione sonora affida la sua intensità a un’istanza vibrante e ritmica che consente tanto l’una quanto l’altra. Il suono, attraverso la sua dimensione materica, può quindi raggiungere chiunque, anche chi non può udire, confermando così la persistenza sonora nell’esperienza umana. Le emozioni e gli stati affettivi che sorgono nell’ascolto, in quanto fondati su di una dimensione corporale, possono allora stravolgere e modificare l’assetto anche di un ascoltatore disinteressato. Tale potenza costituisce l’unità peculiare del sonoro.

Nota bibliografica

- Michele AVERCHI, *Husserl and Geiger on Feelings and Intentionality*, in M. UBIALI, M. WEHRLE (Editors), *Feeling and Value, Willing and Action. Essays in the Context of a Phenomenological Psychology*, Springer, Heidelberg-New York-Dordrecht-London 2015, pp. 71-91.
- Otto Friedrich BOLLNOW, *Das Wesen der Stimmungen*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1956, tr. it. Daniele Bruzzone, *Le tonalità emotive*, Vita e Pensiero, Milano 2009.
- Guido CUSINATO, *Biosemiotica e psicopatologia dell’ordo amoris. In dialogo con Max Scheler*, Franco Angeli, Milano 2018.
- Guido CUSINATO, *Mi emoziono, dunque esisto. Un’ipotesi antropogenetica nella prospettiva di Max Scheler*, in L. M. NAPOLITANO VALDITARA, *Curare le emozioni, curare con le emozioni*, Mimesis, Milano-Udine 2020, pp. 167-191.
- Antonio DAMASIO, *Descartes’ Error. Emotion, Reason, and the Human Brain*, Avon Books, New York 1994, tr. it. Filippo Macaluso, *L’errore di Cartesio. Emozione, ragione e cervello umano*, Adelphi, Milano 1995.
- Antonio DAMASIO, *Looking for Spinoza. Joy, Sorrow, and the Feeling Brain*, Harcourt, Orlando 2003, tr. it. Isabella Blum, *Alla ricerca di Spinoza. Emozioni, sentimenti e cervello*, Adelphi, Milano 2003.

- Antonio DAMASIO, *The Feeling of What Happens. Body and Emotion in the Making of Consciousness*, Harcourt, San Diego 1999, tr. it. Simonetta Frediani, *Emozione e coscienza*, Adelphi, Milano 2000.
- Xavier DE MAISTRE, *Voyage autour de ma chambre*, Torino 1794 (Losanna 1975), tr. it. *Viaggio intorno alla mia camera*, Infilaindiana, Milano 2020.
- Roberta DE MONTICELLI, *L'ordine del cuore. Etica e teoria del sentire*, Garzanti, Milano 2012.
- Howard GARDNER, *Frames of Mind. The Theory of Multiple Intelligences*, Basic Books, New York 1983, tr. it. Libero Sosio, *Formae mentis. Saggio sulla pluralità dell'intelligenza*, Feltrinelli, Milano 2013 (1987).
- Stefan GEBHARDT, Markus KUNKEL, Richard VON GEORGI, *Emotion Modulation in Psychiatric Patients Through Music*, in “Music Perception: An Interdisciplinary Journal”, 31, 5, 2014, pp. 485-493.
- Steve GOODMAN, *Sonic Warfare. Sound, Affect, and the Ecology of Fear*, The MIT Press, Cambridge (Massachusetts) 2010.
- Martin HEIDEGGER, *Der Begriff der Zeit. Vortrag vor der Marburger Theologenschaft (Juli 1924)*, Max Niemeyer, Tübingen 1989 (HGA, Band 64, hrsg. von F.-W. von Hermann, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 2004, S. 105-125), tr. it. Franco Volpi, *Il concetto di tempo*, Adelphi, Milano 1998.
- Martin HEIDEGGER, *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt – Endlichkeit – Einsamkeit*, HGA, Band 29/30, hrsg. von F.-W. von Herrmann, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1983, tr. it. Paola Coriando, *Concetti fondamentali della metafisica. Mondo – finitezza – solitudine*, Il melangolo, Genova 1992.
- Martin HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, Max Niemeyer, Tübingen 1967 [1927] (HGA, Band 2, hrsg. von F.-W. von Herrmann, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1977), tr. it. Pietro Chiodi, *Essere e tempo*, Longanesi, Milano 1976.
- Michel IMBERTY, *Suoni Emozioni Significati. Per una semantica psicologica della musica*, a cura di Laura Callegari e Johannella Tafuri, CLUEB, Bologna 1986.
- Tim INGOLD, *The Perception of the Environment. Essays on Livelihood, Dwelling and Skill*, Routledge, London and New York 2000.

Steven MITHEN, *The Singing Neanderthals. The Origins of Music, Language, Mind and Body*, Harvard University Press, Cambridge (Massachusetts) 2006, tr. it. Elisa Faravelli e Cristina Minozzi, *Il canto degli antenati. Le origini della musica, del linguaggio, della mente e del corpo*, Codice Edizioni, Torino 2019.

Cile, la tortura a suon di musica: da Harrison a Iglesias nei campi di Pinochet, La Repubblica, 11 settembre 2013 (Ultima consultazione 17/11/2022), https://www.repubblica.it/esteri/2013/09/11/news/cile_torture_musica-66302756/.

Friedrich NIETZSCHE, *Also sprach Zarathustra. Ein Buch für Alle und Keinen* (ed. or. Verlag von E. Schmeitzner, Chemnitz 1883) in *Werke, Kritische Gesamtausgabe*, hrsg. von G. Colli und M. Montinari, VI Abt., 1 Band, W. de Gruyter & Co., Berlin 1968, tr. it. Sossio Giammetta, *Così parlò Zarathustra, Parte III*, Bompiani, Milano 2010.

David PEISNER, *Strumenti di tortura*, La Repubblica, 8 maggio 2013.

Giovanni PIANA, *Barlumi per una filosofia della musica*, 2007, disponibile all'indirizzo: http://www.filosofia.unimi.it/piana/index.php/component/docman/doc_download/17-barlumi-per-una-filosofia-della-musica.

Giovanni PIANA, *Filosofia della musica*, Guerini e Associati, Milano 2005 (1991).

Antonietta PROVENZA, *La medicina delle muse. La musica come cura nell'antica Grecia*, Carocci, Roma 2016.

Ignacio QUEPONS RAMÍREZ, *Intentionality of Moods and Horizon Consciousness in Husserl's Phenomenology*, in M. UBIALI, M. WEHRLE (Editors), *Feeling and Value, Willing and Action. Essays in the Context of a Phenomenological Psychology*, Springer, Heidelberg-New York-Dordrecht-London 2015, pp. 93-103.

Gilbert ROUGET, *La musique et la transe. Esquisse d'une théorie générale des relations de la musique et de la possession*, Éditions Gallimard, Paris 1990, tr. it. Giuseppe Mongelli, *Musica e trance. I rapporti fra la musica e i fenomeni di possessione*, Einaudi, Torino 2019.

Max SCHELER, *Ordo amoris*, in *GW X, Schriften aus dem Nachlass. Bd. I: Zur Ethik und Erkenntnislehre*, hrsg. von Maria Scheler, Francke Verlag, Bern und München 1957, S. 345-376, tr. it. Edoardo Simonotti, *Ordo amoris*, Morcelliana, Brescia 2008.

- Max SCHELER, *Über Ressentiment und moralisches Werturteil. Ein Betrag zur Pathologie der Kultur*, in *GW III, Vom Umsturz der Werte. Abhandlungen und Aufsätze*, hrsg. von Maria Scheler, Francke Verlag, Bern-München 1955, pp. 33-147 (or. in “Zeitschrift für pathologische Psychologie”, vol. I, nn. 2-3, Engelmann Verlag, Leipzig 1912), tr. it. Angelo Pupi rivista da Laura Boella, *Il risentimento*, Chiarelettere, Milano 2019.
- Max SCHELER, *Wesen und Formen der Sympathie*, Verlag von Friedrich Cohen, Bonn 1923, tr. it. Luca Oliva e Silvia Soannini, *Essenza e forme della simpatia*, Franco Angeli, Milano 2010.
- Daniel SCHÖN, *Il cervello musicale. Il mistero svelato di Orfeo*, Il Mulino, Bologna 2018.
- Daniel SCHÖN, Lilach AKIVA-KABIRI, Tomaso VECCHI, *Psicologia della musica*, Carocci, Roma 2018 (2007).
- Edoardo SIMONOTTI, *Introduzione a Max SCHELER, Ordo amoris*, in *GW X, Schriften aus dem Nachlass. Bd. I: Zur Ethik und Erkenntnislehre*, hrsg. von Maria Scheler, Francke Verlag, Bern und München 1957, S. 345-376, tr. it. Edoardo Simonotti, *Ordo amoris*, Morcelliana, Brescia 2008, pp. 5-44.
- John A. SLOBODA, *The Musical Mind. The Cognitive Psychology of Music*, Oxford University Press, Oxford 1985, tr. it. Gabriella Farabegoli, *La mente musicale. Psicologia cognitivista della musica*, Il Mulino, Bologna 2018 (1998).
- Peter SLOTERDIJK, *Sphären I. Blasen*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1998, tr. it. Gianluca Bonaiuti, *Sfere I. Microsferologia. Bolle*, Meltemi, Roma 2009.
- Peter SLOTERDIJK, *Sphären III. Schäume*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 2004, tr. it. Gianluca Bonaiuti e Silvia Rodeschini, *Sfere III. Schiume. Sfereologia plurale*, Raffaello Cortina, Milano 2015.
- Reinhard STEINBERG (Ed.), *Music and the Mind Machine. The Psychophysiology and Psychopathology of the Sense of Music*, Springer Verlag, Berlin und Heidelberg 1995.
- María ZAMBRANO, *Hacia un saber sobre el alma*, Fundación María Zambrano 1991 (Alianza Editorial, Madrid 2000), tr. it. Eliana Nobili, *Verso un sapere dell'anima*, Raffaello Cortina, Milano 1996.

PROPAGANDA, VERITÀ E MASS MEDIA: UNO STUDIO WEILIANO

Edoardo RAIMONDI

(Università di Chieti-Pescara)

Abstract: The aim of my article is to show how Eric Weil (1904-1977) tried to problematize the relationship between propaganda, truth, mass media and modern democracy. I shall focus on his essay *Propagande, vérité and mass media*, first published in 1953. To this end, I will divide my article into two parts. In the first one, we will see that the objects of the Weilian analysis are two fundamental questions that effectively marked the post-war Europe, namely violence in history and the revolt of the particular individual against a systematic and all-encompassing conception of “truth”. From here, it will be clarified the reason why understanding the nature of the relationship between “propaganda” and “mass media”, in the context of modern Western democracies, reveals itself as one of the necessary conditions for grasping the structural link between “fact”, “value” and ways of interpreting reality. In the second part, we will see to what extent the dissolution of a notion of universally acceptable and yet historically situated “truth” can in turn undermine the very concept of modern democracy.

Keywords: Eric Weil, propaganda, mass media, truth, modern democracy.

Seppur in Italia gli studi su Eric Weil siano andati progressivamente scemando almeno nel corso degli ultimi trent’anni, egli rimane nondimeno non solo un lucido e originale interprete di Aristotele, di Kant, di Hegel e di Marx, ma anche un filosofo che ha cercato di comprendere criticamente il proprio presente, elaborando coordinate storico-concettuali per noi di certo ancora utili. Ebreo-tedesco, allievo di Ernst Cassirer all’Università di Amburgo, Weil approdò in Francia nel corso del 1933, iniziando così ad assistere ai celebri seminari kojèveiani sulla *Fenomenologia dello spirito* di Hegel tenuti all’École Pratique des Hautes Études sino al 1939.¹ Attraversata la stagione della

¹ Sulla vita e sulla formazione culturale di Weil cfr. Massimo PALMA, *Foto di gruppo con servo e signore. Mitologie hegeliane in Koyré, Strauss, Kojève, Bataille, Weil, Queneau*, Castelveccchi, Roma 2017, pp. 100-103; Marco FILONI, *Eric Weil. Pensare il mondo. Filosofia, Dialettica, Realtà*, C.R.T., Pistoia 2000, pp. 143-147; Livio SICHIROLLO, *Eric Weil e la sua opera oggi*, in *Masse e individui storici*, tr. it. Massimo Venturi Ferriolo, Editori Riuniti, Roma 2000, pp. 7-30; ID., *La dialettica degli antichi e dei moderni. Studi su Eric Weil*, Il Mulino, Bologna 1997, pp. 13-18; Marcelo PERINE, *Filosofia e Violência. Sentido e Intenção da Filosofia de*

francese *Hegel renaissance*, poco dopo la guerra, precisamente nel corso del 1950, Weil dava alle stampe due delle sue opere capitali: *Hegel e lo stato*, a mostrare in modo innovativo uno Hegel anti-metafisico e anti-teologico, e la *Logica della filosofia*, che fu definita da Jean Wahl come un'autentica «Fenomenologia dello spirito 1950».²

E così, a partire dal '51, Weil si concentrò sull'analisi dei regimi democratici europei e occidentali che avevano tragicamente attraversato gli orrori del conflitto mondiale, assistendo all'ascesa e alla caduta del nazionalsocialismo.³ Nel '53, dunque, uscì il saggio weiliano *Propaganda, Truth and the Mass Media* (poi tradotto in francese dallo stesso Weil) che intendeva rivolgersi ai gruppi dirigenti europei per tentare di stimolare una seria riflessione sui problemi e sulle criticità rimaste irrisolte delle democrazie moderne.⁴ Il rifiuto della discussione ragionevole, di una nozione universalmente riconoscibile di verità, un sistema mediatico sempre più tendente a farsi mezzo “violento” di propaganda, svelavano le tendenze culturali e politiche che Weil iniziava a scorgere nel suo tempo. A partire dall'analisi di questo testo, dunque, vedremo come il “rifiuto” contemporaneo della ricerca della verità, l'incapacità di riconoscere la natura già e sempre ideologica e valoriale delle narrazioni mediatiche, il rigetto della discussione ragionevole e sistematicamente regolata, si riveleranno i fattori cruciali in grado di indicare i pericoli autoritari cui rischiavano di incorrere le democrazie moderne del secondo dopoguerra.

Éric Weil, Loyola, São Paulo 1987, cap. I. Sui seminari kojèveiani, cfr. innanzitutto Alexandre KOJÈVE, *Introduction à la lecture de Hegel. Leçons sur la «Phénoménologie de l'Esprit» professées de 1933 à 1939 à l'École des Hautes Études réunies et publiées par Raymond Queneau*, Gallimard, Paris 1947, 1968², tr. it. Gian Franco Frigo, *Introduzione alla lettura di Hegel. Lezioni sulla «Fenomenologia dello Spirito» tenute dal 1933 al 1939 all'École Pratique des Hautes Études raccolte e pubblicate da Raymond Queneau*, Adelphi, Milano 1996.

² Cfr. PALMA, *Foto di gruppo con servo e signore*, p. 103. Si veda quindi Eric WEIL, *Hegel et l'Etat*, Vrin, Paris 1950, tr. it. Lidia Morra, *Hegel e lo Stato*, prima in L. Morra, *Eric Weil. Filosofia e politica*, Vellechi, Firenze 1965, pp. 105-211, poi in A. Burgio, *Eric Weil. Hegel e lo Stato e altri scritti hegeliani*, Guerini e Associati, Milano 1988, pp. 37-152; ID., *Logique de la philosophie*, Vrin, Paris 1950, tr. it. Livio Sichirollo, *Logica della filosofia*, Il Mulino, Bologna 1997 (d'ora in poi: *LF*). La *LF* si proponeva, quindi, di ricomprendere attraverso categorie eminentemente “filosofiche” (non più “metafisiche”) tutta la storia del pensiero filosofico occidentale, assumendo così una prospettiva sistematica e dialettica: per un'analisi esaustiva dell'opera, non esauribile in questa sede, cfr. sicuramente Patrice CANIVEZ, *Weil*, Les Belles Lettres, Paris 2004, pp. 17-100; Gilbert KIRSCHER, *La philosophie d'Eric Weil. Systématique et ouverture*, Presses Universitaires de France, Paris 1989.

³ Cfr. in part. Eric WEIL, *La démocratie dans un monde de tensions*, tr. fr. in AA. VV., *Cahiers Eric Weil IV. Essais sur la philosophie, la démocratie et l'éducation*, Presses Universitaires de Lille, Lille, 1993, pp. 115-132.

⁴ Cfr. Eric WEIL, *Propaganda, Truth and the Mass Media*, in “Confluence: An International Forum”, vol. 2, n. 1, anno 1953, pp. 69-79, tr. fr. E. Weil, *Propagande, vérité e mass media*, in E. Weil, *Essais et conférences*, 2 voll., Plon, Paris 1970-71, vol. II, pp. 351-364.

1. Verità e propaganda nella modernità

«La propaganda fa parte definitivamente del nostro mondo ed è diventata uno dei problemi più grandi della nostra vita politica». ⁵ Così esordiva Weil nel suo saggio del '53, constatando il fatto che nell'immaginario comune del suo tempo la "propaganda" era ormai considerata, «perlomeno in Europa», come una forza «essenzialmente demoniaca», diretta «da uomini malvagi in vista di oscure macchinazioni». ⁶ Tuttavia, Weil ricordava anche che il termine in questione aveva assunto una simile connotazione del tutto negativa solo in tempi relativamente recenti: esso, piuttosto, era stato già introdotto «nel 1622, quando la *Congregatio de propaganda fide* fu fondata con l'intento di *diffondere* [*propager*] ciò che papa Gregorio XV e i dirigenti della Contro Riforma credevano essere la *verità*». ⁷ Ebbene, come si intuisce sin da subito, ciò che i *leader* della *Congregatio* intendevano propagandare era una dottrina considerata "vera" in senso universale e assoluto, che doveva esser resa accessibile e comprensibile per le masse al fine di promuoverne una precisa educazione etica e morale. Naturalmente, gli artefici di una simile operazione di propaganda, aggiungeva Weil, «è probabile che si siano sbagliati. Ma sarebbe assurdo negare che abbiano agito in piena buona fede o che abbiano considerato la loro dottrina come la sola giustificazione possibile alle tecniche della sua diffusione». ⁸ Ebbene, per Weil, l'accezione di "propaganda" che si era imposta sulla coscienza collettiva delle moderne società europee si caratterizzava, al contrario, precisamente «per l'assenza di buona fede» ⁹, dal momento che nessuna verità universalmente accettabile avrebbe potuto più giustificare le tecniche di diffusione. All'interno dei meccanismi della moderna società del lavoro, del resto, ciò che noi continuiamo a chiedere «ai redattori e agli editori di giornale, ai commentatori della radio o ai direttori delle case editrici» non sono "opinioni" o "interpretazioni" sulla e della realtà, ma esclusivamente «i *fatti*». ¹⁰ A imporsi, insomma, era un nuovo atteggiamento verso il mondo e verso la nozione stessa di "verità". Non si trattava più di rincorrere narrazioni ideologiche della realtà storica presente, ma di individuare "oggettivamente" i fattori costitutivi e determinanti di una data situazione. Ciò che restava sotteso a questo nuovo atteggiamento teorico e pratico, in effetti, era un mutato paradigma epistemologico più o meno consapevole di sé, che implicava di necessità l'ulteriore svalutazione del concetto stesso di "ideologia". Ad affermarsi, in buona

⁵ *Ivi*, p. 351.

⁶ *Ibid.*

⁷ *Ibid.*

⁸ *Ibid.*

⁹ *Ibid.*

¹⁰ *Ivi*, p. 352.

sostanza, era una nozione esclusiva di “scientificità” capace di imporre la postulazione di metodi “obiettivi” e “neutri” finalizzati a descrivere e a spiegare una notizia, un fatto o un avvenimento, sottraendoli, così, da ogni controversia e da ogni disputa interpretativa.¹¹ Tuttavia, Weil rintracciava subito i limiti di un simile scientismo sostanzialmente “neopositivista”: «C’è un’assurdità teorica nel voler inseguire i fatti, i soli fatti», giacché «un autore può fornirci un numero massimo di essi, ma è costretto a selezionarli, dal momento che il loro numero è infinito; e per questo deve distinguere tra i fatti che importano e quelli che non importano».¹²

Insomma, operando «distinzioni e scelte», questo o quell’autore segue sempre «una teoria – anche solo inconsciamente – e la sua presentazione di quei fatti che contano è, inevitabilmente, un’operazione di propaganda a sostegno della sua teoria».¹³ In buona sostanza, qualsiasi tipo di agente linguistico riconosciuto pubblicamente nella sua funzione politica o istituzionale restava già e sempre «un propagandista» dei contenuti che propone, tanto più che si cadrebbe in contraddizione con se stessi se si reclamassero «comunicazioni di massa libere da tutta la propaganda»: i *mass media* «sono strumenti di propaganda di massa perché non potrebbero essere che questo».¹⁴ Ciò significa che gli individui di una data epoca e di una data società, già e sempre parte del proprio essere sociale, non potrebbero prescindere dalle narrazioni più o meno dominanti attraverso cui diviene possibile pensare concretamente una specifica realtà storica e politica, lì dove “fatto” e “valore”, accadere e interpretazione, non potrebbero mai esser scissi in modo assoluto. Si trattava allora di capire perché «la propaganda abbia finito per assumere la sua cattiva reputazione».¹⁵ Una prima risposta a questa domanda non può che trovarsi su un piano essenzialmente teorico. Essa riguarda precisamente il rifiuto di un modo “sistematico” e “dialettico” di pensare, che pretende di poter

¹¹ Weil, in tal senso, ha in mente soprattutto la lezione sociologica di Marx Weber, che ben descriverebbe l’atteggiamento “razionalizzatore” sorto sul terreno del mondo moderno. Weil ne aveva già parlato esaurientemente nella *LF*, in particolare nell’ambito della categoria dell’*Intelligenza*: cfr. *LF*, pp. 363-388. Sul rapporto teorico tra il pensiero weiliano e quello weberiano cfr. André TOSEL, *Action raisonnée et science sociale dans la philosophie d’Eric Weil*, in “Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa”, vol. 11, n. 4, anno 1981, pp. 1157-1186; Patrice CANIVEZ, *La politique et sa logique dans l’œuvre d’Eric Weil*, Kimé, Paris 1993, pp. 136-137, 153-156.

¹² WEIL, *Propagande, vérité e mass media*, p. 352. Questa medesima posizione è ribadita in altri termini in Eric WEIL, *Dignità e virtù della narrazione storica*, tr. it. Giuseppe Ciafrè, in Livio Sichirollo, *Dell’interesse per la storia e altri saggi di filosofia e storia delle idee*, Bibliopolis, Napoli 1982, pp. 55-69. A riguardo, mi sia consentito rimandare a Edoardo RAIMONDI, *Eric Weil: la storia come problema filosofico*, in “Materialismo Storico”, vol. 4, n. 1, anno 2018, pp. 128-145.

¹³ WEIL, *Propagande, vérité e mass media*, p. 352.

¹⁴ *Ibid.* Su questo punto cruciale, Weil aggiungeva: «È bene ammetterlo una volta per tutte, perché solo così diventa possibile discutere delle responsabilità dei *mass media*» (*ibid.*).

¹⁵ *Ivi*, p. 353.

afferrare esaustivamente e coerentemente le vere strutture fondamentali che regolano in ogni momento il proprio discorrere, il proprio vivere e il proprio agire. Si trattava, insomma, del rifiuto della Ragione “onnicomprensiva” da parte degli individui concreti e particolari. Fatto che, in termini propriamente filosofici, non faceva altro che mostrare, sul piano della storia, il rigetto del Sapere assoluto di hegeliana memoria. Non a caso, nella *LF*, era stata già la categoria de *L’Opera* a svelare il senso di un simile rifiuto.¹⁶ Dopo il fallimento del Sapere assoluto, che sul piano storico aveva tradito le speranze di riconciliazione “reale” tra se stessi e il proprio mondo lasciando dilagare, piuttosto, conflitti mondiali e ideologie deumanizzanti, i dubbi dell’uomo concreto non potevano che farsi ancor più radicali, sino a chiedersi: «Bisogna pensare? L’uomo è un essere pensante?». ¹⁷ La domanda era stata formulata, ormai, in tutta la sua importanza: la *Théoria* che aveva voluto comprendere il mondo nella sua totalità, evidentemente, non aveva condotto l’uomo in carne ed ossa ad alcuna soddisfazione reale.¹⁸ In poche parole, la filosofia non si era affatto realizzata e l’individuo storico che pensa – e che «non può non pensare perché è il suo modo di essere» – qui «farebbe bene a limitarsi al ragionamento, a quel pensiero con la minuscola che è il servitore del lavoro». ¹⁹ Egli, infatti, «non ha niente da guadagnare a innalzarsi all’Assoluto, se non far tacere tutte le voci che gli promettevano una dignità più grande, un valore più autentico, un distacco più completo». ²⁰ Il raggiungimento della Verità di se stessi e del proprio mondo si rivelava, così, un’inutile illusione.

Alla luce di tutto ciò, in *Propagande, vérité e mass media* Weil arrivava alla conclusione per cui la persistente scissione dell’uomo moderno tra «ragione e passione» (riconciliata solo “in teoria”), così come

¹⁶ Cfr. *LF*, pp. 473-503. Nella *LF*, la categoria del *L’Opera* mostra dal punto di vista concettuale il superamento dialettico de *L’Assoluto*, il quale ricomprende, in modo decisamente problematico, la figura dell’hegeliano Sapere assoluto. Il rifiuto consapevole di quest’ultimo da parte dell’individuo concreto e particolare, così, aveva dato luogo alle categorie della “violenza” e della “rivolta” (quelle de *L’Opera* e de *Il finito*, quest’ultima la categoria propriamente “esistenzialista”: cfr. *LF*, pp. 505-536).

¹⁷ *LF*, p. 475.

¹⁸ Una simile interpretazione del Sapere assoluto hegeliano risentì inevitabilmente delle correnti “hegelo-marxiste”, decisamente eterodosse, che si affermarono nella Francia degli anni Trenta. È evidente, in tal senso, come questa lettura weiliana di Hegel intendesse, tra le altre cose, rispondere criticamente alla famosa teoria “hegelo-kojèveiana” sulla *fin de l’histoire* (di cui Weil aveva potuto prender nota durante i seminari sulla *Fenomenologia dello spirito* tenuti da Kojève a Parigi). A riguardo, si veda almeno PALMA, *Foto di gruppo con servo e signore*, pp. 119-130. Mi sia consentito rimandare anche a Edoardo RAIMONDI, *Eric Weil e la «fine della storia»*, in “Perspectivas”, vol. 6, n. 1, anno 2021, pp. 204-229.

¹⁹ Cfr. *LF*, p. 479.

²⁰ *Ibid.*

la tradizione cristiana e la sua visione dell'uomo come caduto da uno stato originario in cui poteva contemplare proprio la verità, la psicologia moderna e l'accento che essa pone sui processi subcoscienti e incoscienti, tutto ciò insegna all'uomo moderno che egli non può fidarsi di se stesso e che, per riprendere espressioni desuete ma calzanti, in lui la passione è più forte della ragione.²¹

In questo scenario, non si potrebbe credere neppure alla buona fede o alla ragionevolezza del propagandista che, al contrario, finiva per suscitare diffidenza, sospetto, paura: se la propaganda, in un primo momento, doveva difendere e diffondere una verità universalmente concepita così da farla comprendere ai più, ora quel che qui si mette radicalmente in discussione è la stessa ragion d'essere di un simile obiettivo. A tale livello, di fronte al dilagare della violenza nella storia, a fronte di una pervasiva *insoddisfazione* degli individui della società moderna, «si tratta, semplicemente, del rifiuto di mettersi in cerca della verità»,²² giacché essa ha ormai perso ogni significato che possa pretendersi universalmente condivisibile, accettabile, “discutibile”. Ed è così che il «il propagandista moderno crede nella *sua* verità perché questa gli rivela un *valore*: tutte le altre considerazioni, compresa quella sulla verità che potrebbe contenere la sua propaganda, è subordinata alla vittoria del valore che egli serve». ²³ Si mostra, in tal modo, il regno della violenza pura: «Il propagandista, nel senso moderno del termine, è un tecnico»²⁴ il quale, per definizione, non deve curarsi della ragionevolezza o del contenuto di senso di ciò che egli diffonde, ma deve piuttosto preoccuparsi di utilizzare i suoi mezzi retorici e divulgativi in modo “efficace”, così da annientare “altri” valori e “altre” narrazioni altrettanto particolari. Per Weil, si chiarirebbero così i sentimenti contemporanei verso gli agenti della propaganda: costoro posseggono delle tecniche per «imbrogliare gli altri, per indurli ad agire nel modo in cui lui (o coloro che sono alle sue spalle) vuole vederli agire – sebbene questa maniera d'agire sia contraria a tutti i loro interessi autentici, e che non avrebbero mai scelto autonomamente se non fossero stati indotti in errore». ²⁵

Tutto ciò non faceva altro che mostrare la paura e il sospetto di chi era rimasto privo di ogni coordinata universale per poter giudicare criticamente e sistematicamente gli accadimenti del proprio mondo, così come le loro rispettive narrazioni.²⁶ Ed è

²¹ Cfr. WEIL, *Propagande, vérité e mass media*, p. 354.

²² *Ivi*, p. 355.

²³ *Ivi*, p. 356.

²⁴ *Ibid.*

²⁵ *Ivi*, p. 353.

²⁶ Cfr. in proposito l'introduzione della *LF*, in cui, tra le altre cose, si sviluppa il paragrafo: «L'abbandono dei discorsi ontologici come risultante delle condizioni storiche della nostra comunità. La nostra situazione», pp. 57 sgg.

precisamente in relazione a quest'aspetto che, secondo Weil, «non si può affatto dubitare della responsabilità dei *mass media*». ²⁷ Se, infatti, il «propagandista di vecchio tipo» credeva di rappresentare «la *verità* assoluta», e perciò si sentiva «obbligato a convincere gli uomini ad una buona causa attraverso qualsiasi mezzo»²⁸, il propagandista moderno finiva per negare persino la possibilità di principi comuni “dialetticamente” definibili: egli sa che esistono soltanto molti interessi “personali”, “individuali” o di “gruppo”, costantemente in lotta fra loro non per convincere o per educare a una determinata visione del mondo chiaramente definita, ma per imporre violentemente il proprio particolare interesse, camuffato attraverso linguaggi retorici, svuotati di qualsiasi contenuto realmente comprensibile. Ed è proprio questo fatto, in sé «già sufficientemente grave», che rivelava «che neppure il propagandista crede alla propaganda», vale a dire alla «persuasione»: la propaganda moderna, piuttosto, finisce per creare «un clima nel quale la sua influenza e la paura di questa influenza minano gli stessi fondamenti di tutta la vita democratica». ²⁹

In buona sostanza, agli albori degli anni '50, Weil iniziava ad accorgersi che i *mass media* a lui contemporanei avevano anch'essi rinunciato a “educare” le società europee e occidentali alla pratica democratica della “discussione” ragionevole, in vista dell'universalizzazione dei modi di pensare e di agire della maggior parte dei cittadini (incapaci, ormai, di fidarsi persino di loro stessi). ³⁰ Come concludeva Weil:

Il risultato al quale siamo così pervenuti è alquanto peculiare della nostra situazione. La propaganda fa paura a tutti, tutti cercano di evitare l'impressione di esserne vittime – e la conseguenza è che, per puro timore di essere intrappolati in un imbroglio, la maggior parte di noi non è in grado di formulare una qualche opinione coerente sui problemi politici e sociali. Ognuno sa, o crede di sapere, ciò che non vuole; ma non riesce più a indicare ciò che si vuol difendere – a meno che non si sia pronti ad accettare, anziché un programma concreto d'azione, una litania di nobili parole, come quelle di *giustizia*, *libertà*, *pace*, di cui l'assenza di significatività si mostra nel fatto che tutti pretendono di far propri questi ideali... ³¹

²⁷ WEIL, *Propagande, vérité e mass media*, p. 360.

²⁸ *Ivi*, p. 356.

²⁹ *Ibid.*

³⁰ Quella de *La discussione*, non a caso, è una delle prime categorie della *LF*. Essa è definita come segue: «La certezza non può affermare il proprio contenuto contro un'altra certezza se non mediante la sua distruzione violenta. Là dove l'uso della violenza è escluso, gli uomini regolano la loro vita in comune grazie al linguaggio formalmente uno: *discutono*». *LF*, p. 171 sgg.

³¹ WEIL, *Propagande, vérité e mass media*, p. 355.

2. Verità, ragione, discussione, violenza: fondamenti e pericoli della democrazia moderna

Il problema democratico, così, finisce per apparire in tutta la sua importanza, se non altro perché la nostra democrazia, per Weil, non potrebbe che fondarsi su principi diametralmente opposti a quelli su cui, al contrario, si basa la propaganda in senso moderno. Da qui la conclusione per cui «la democrazia conserva un rapporto essenziale con la verità e con la ragione».³² Un sistema di governo che possa definirsi realmente democratico, del resto, non potrebbe che promuovere la pratica “universalizzatrice” della discussione, poiché in tale contesto bisogna sempre ipotizzare «che individui e gruppi abbiano opinioni differenti», ma che, lungi dal far prevalere in modo violento istanze assolutamente parziali, credano all’esistenza di «una via per risolvere i conflitti», a condizione che «tutte le parti in causa (a) dichiarino apertamente ciò che si prefiggono e ciò che vogliono; (b) si sottomettano all’obbligo di proporre solo soluzioni di portata universale» – che assumano, per dirla in termini politici, «l’ottica dell’uomo di Stato», capace di guardare al bene collettivo, dunque alla “verità” – e infine «(c) convengano di non accettare alcun progetto incoerente», che violerebbe «il principio logico di non contraddizione».³³ In buona sostanza, i regimi democratici non potrebbero non condividere il presupposto prettamente antropologico secondo cui l’uomo come tale è un essere essenzialmente “ragionevole”, in grado, cioè, «di accettare e di rispettare queste condizioni»³⁴ e di “farsi” ragionevole attraverso la garanzia d’accesso all’educazione, finalizzata all’“universalizzazione” dei propri modi di pensare, di discorrere, di vivere e di agire.

Weil, a tal punto, sgomberava il campo da possibili fraintendimenti: «Non si prenda quanto precede per lo sconforto di un moralista: il problema è di ordine politico».³⁵ D’altra parte, se si trattasse esclusivamente di parteggiare per questo o quel gruppo politico particolare, al fine di difendere interessi puramente personali o “irragionevoli” a fronte del bene comune; se le nostre scelte dovessero esser determinate esclusivamente «dai nostri sentimenti o dai nostri interessi personali e non dal bene della comunità», allora non ci sarebbero molte possibilità «che il mondo diventi cosa diversa da un campo di battaglia tra passioni cieche».³⁶ Pericolo che, con l’avanzare della Guerra

³² *Ivi*, p. 356. In quest’ottica, l’importanza della “discussione” e della “ragionevolezza” per l’effettiva costruzione della vita democratica era già stata messa in luce in WEIL, *La démocratie dans un monde de tensions*, in part. p. 118.

³³ Cfr. WEIL, *Propagande, vérité e mass media*, p. 357.

³⁴ *Ibid.*

³⁵ *Ivi*, p. 358.

³⁶ *Ibid.*

Fredda all'inizio degli anni '50, incombeva soprattutto sul dominio della politica internazionale:

Nel campo della politica mondiale sembriamo aver raggiunto il punto in cui nessuno dei partiti contrapposti si domandi più se ciò che dice il partito avversario sia vero o falso, in cui entrambi suppongono che il governo che si trovano di fronte non parli che per seminare confusione e per vincere, se possibile, grazie a coloro che non hanno ancora una posizione definita rispetto alla loro *querelle*.³⁷

Si capisce allora perché, su quest'ulteriore terreno, fosse «la diplomazia» ad aver «perso tutto il suo significato». ³⁸ Per Weil, anche «la politica estera» non era di «certo migliore: ciò che resta è la strategia, la ricerca dei punti di forza da cui sostenere gli attacchi del nemico o da cui infliggergli, il più rapidamente possibile, una sconfitta decisiva». ³⁹ Va da sé che la propaganda “negativa” perpetuata dai diversi *mass media* del tempo non poteva che ridursi a sua volta a uno strumento di guerra, non certo di chiarificazione e di comprensione delle vere strutture regolatrici della propria situazione storica. Tanto più che, per Weil, la sua realtà sociale e politica (ma non solo) risulterebbe «sconcertante» proprio per il fatto che

sarebbe impossibile comprenderla senza ricerca della verità e senza l'utilizzo dei criteri della ragione; e la propaganda, nel suo senso positivo, si trova davanti a un compito essenziale ogniqualvolta si tratti di spiegare questa situazione a uomini e a donne la cui maggioranza ha acquisito, solo in un periodo relativamente recente, il diritto di prender parte alle decisioni politiche.⁴⁰

Al contrario, quando le «passioni», la «paura, il rigido egoismo, l'aggressività miope, l'odio ossessivo diventano i fattori determinanti della vita politica, la democrazia corre un grave pericolo». ⁴¹ È per queste principali ragioni che Weil, a tal punto, intese rivolgersi direttamente agli apparati dirigenti che orientavano, più o meno direttamente, i *mass media* dell'epoca. Quest'ultimi, se avessero voluto preservare davvero sistemi di governo effettivamente democratici, avrebbero dovuto rinunciare a

³⁷ *Ibid.*

³⁸ *Ibid.*

³⁹ *Ibid.*

⁴⁰ Cfr. *ivi*, p. 359.

⁴¹ *Ivi*, p. 360. Avendo di certo presente la ben nota dottrina “maccartista” che si diffuse negli Stati Uniti degli anni '50 (ancora agli inizi della Guerra Fredda), Weil aggiungeva: «Non saprei dire fino a che punto quest'osservazione riguardi anche gli Stati Uniti; ma tutto porta a credere che lì il fatto si osserva meglio che altrove, se è vero che spesso non si osa più dire ad alta voce ciò che si pensa per il timore di essere scambiati per un agente di propaganda o per una delle vittime dei “fronti” organizzati e allestiti dai propagandisti». *Ivi*, p. 359.

difendere e a propagandare soli «interessi particolari», così da assumere, piuttosto, «l'ottica dell'uomo di Stato», ossia «la prospettiva dell'interesse della comunità considerata come un tutto», la quale, di contro, «può opporsi all'interesse (l'interesse immediato) di ciascun partito».⁴² Solo mettendo in pratica questo radicale cambiamento di prospettiva, la democrazia moderna avrebbe potuto scongiurare il rischio di ridursi a un mero «involucro vuoto [*coquille creuse*]».⁴³ In buona sostanza, senza mirare all'«universabilità» dei modi di pensare e di agire degli individui particolari, ossia senza garantire le condizioni di possibilità materiali e culturali di accesso all'educazione e agli spazi della discussione «mediatamente» regolata, a orientare la prassi della maggior parte degli individui resterebbero «gli interessi privati, la semplice e sola tradizione o la passione cieca».⁴⁴ A queste sole condizioni, piuttosto, «nessun governo, quali che siano le sue proprie convinzioni, potrà fondare decisioni responsabili sulla base delle opinioni dei cittadini».⁴⁵ Simili decisioni, al contrario, non potranno che diventare «sempre più difficili da trovare», a meno che non si voglia «sottrarre ai cittadini persino l'illusione di una loro influenza sugli affari dello Stato».⁴⁶ Tenendo ben a mente l'esperienza dei regimi dittatoriali europei, Weil aggiungeva:

La storia recente ci insegna che questa possibilità non dovrebbe essere scartata: abbiamo visto nazioni di prima grandezza votare con entusiasmo poteri dittatoriali a favore di uomini che pretendevano d'incarnare la volontà popolare, e che in effetti l'incarnavano per la semplice ragione che il popolo (in quanto comunità nazionale) non aveva affatto volontà e doveva affidare a quest'uomini l'accortezza di dir loro ciò che volevano.⁴⁷

Ecco i pericoli autoritari in cui i sistemi democratici moderni rischiavano di incorrere, come la storia della prima metà del Novecento europeo aveva già dimostrato. Si tenga presente che quattro anni dopo l'uscita di *Propaganda, verità e mass media*, nel saggio *Masses et individus historique*, Weil sarebbe tornato su questi punti in modo ancor più esplicito. Ponendo l'accento su un preciso tipo di rapporto che, nella società del lavoro, si sarebbe potuto instaurare tra masse popolari e capi politici, l'autore conclude:

La massa si caratterizza per la sua opposizione più o meno cosciente agli strati superiori con la sua concentrazione, mobilità, emotività, il suo senso dell'insicurezza (presente o pronto a riaffiorare dalla memoria) [...]. Quindi l'azione della massa non è positiva e non

⁴² *Ivi*, p. 360.

⁴³ *Ibid.*

⁴⁴ *Ibid.*

⁴⁵ *Ibid.*

⁴⁶ Cfr. *ibid.*

⁴⁷ *Ivi*, pp. 360-361.

mira a un fine ben definito. Essa è essenzialmente negativa: la massa sa opporsi e sa lottare contro un destino che le appare insopportabile, ingiusto, inumano.⁴⁸

Ciò implicava, di conseguenza, che questa massa «disorientata, esasperata, pronta alla rivolta violenta, ha e (sente) il bisogno di un capo di cui possa fidarsi e sappia utilizzare la sua forza in vista di un fine positivamente determinato».⁴⁹ Sta di fatto che:

Una volta preso il potere, quando potrà disporre dei mezzi di repressione contro i quali ha diretto l'assalto della massa, lo stesso capo se ne servirà contro le masse vittoriose e la loro persistente negatività: egli non saprebbe dar loro le soddisfazioni promesse (soprattutto: una sicurezza e un reddito reale accresciuto) se non a condizione di impiantare una organizzazione più perfetta di quella che è appena caduta, e un'organizzazione più perfetta significa, nella realtà della società industriale, organizzazione meglio centralizzata, più e meglio pianificata, più calcolatrice, maggiormente contraria a ogni valore che potrebbe essere d'ostacolo al progresso.⁵⁰

Nel '53, a fronte di tutto ciò, Weil già si chiedeva: «Che possiamo fare?».⁵¹ La risposta era chiara: «Abbiamo bisogno di una propaganda per combattere la propaganda e l'ossessione per la propaganda»,⁵² occorreva recuperare, cioè, un autentico «spirito partigiano [*esprit partisan*]]»⁵³ a favore della verità e della ragionevolezza. Ma cosa significava tutto ciò in termini concreti, se sul terreno della prassi, dato lo stato di cose presenti, «siamo costretti ad appellarci alle passioni e agli interessi privati?».⁵⁴ Per Weil, sarebbe stato possibile trovare una risposta efficace solo se le classi dirigenti francesi, europee e occidentali a lui contemporanee avessero tenuto fede a un autentico atteggiamento democratico, che deve già e sempre presupporre che “tutti” gli uomini (non solo una piccola parte di essi) siano essenzialmente esseri “ragionevoli” almeno in potenza. Pertanto, occorreva innanzitutto assumere «*l'oreille du public*», per tornare a capirne esigenze, bisogni, aspirazioni e aspettative senza pretendere di «decidere *per* la gente».⁵⁵ I *mass media* dei paesi democratici, se

⁴⁸ Eric WEIL, *Masse e individui storici*, tr. it. Massimo Venturi Ferriolo, Editori Riuniti, Roma 2000, p. 85.

⁴⁹ *Ivi*, p. 86.

⁵⁰ *Ivi*, pp. 86-87. È chiaro come qui Weil avesse in mente le grandi realtà politiche dittatoriali del Novecento europeo. Si badi bene, però: il punto della questione qui non era tanto la “centralizzazione” dell'economia, quanto le modalità “plebiscitarie”, avallate da nuovi capi politici, finalizzate a legittimare la loro presa del potere. A riguardo, si vedano i due paragrafi successivi: «Ricerca dei “colpevoli”» e «Le parole d'ordine» (*ivi*, pp. 86-92).

⁵¹ WEIL, *Propagande, vérité e mass media*, p. 361.

⁵² *Ibid.*

⁵³ *Ivi*, p. 362.

⁵⁴ *Ivi*, p. 361.

⁵⁵ *Ivi*, p. 362.

intendevano rinunciare a una propaganda violenta e irragionevole, fautrice di frammentazione e odio sociale, avrebbero dovuto limitarsi a fornire i mezzi e gli strumenti intellettuali per spingere i propri concittadini «a decidere in autonomia e a mettersi nei panni del responsabile uomo di Stato». ⁵⁶ Occorreva, insomma, elaborare una contro-strategia educativa finalizzata a smascherare ciò che i *mass media* del tempo propagandavano sotto le vesti di un’“oggettività”, in verità, solo apparente, troppo spesso «messa al servizio di cause che non sono oggettivamente valide» ⁵⁷, ossia di interessi solo parziali che con “l’orecchio del pubblico” nulla avevano a che vedere. Per scongiurare derive autoritarie nel proprio presente, infine, Weil esortava così le classi dirigenti:

Siate partigiani; ma dite chiaramente qual è il vostro partito e le ragioni che vi spingono a ritenere che è ragionevole sostenere l’esclusione di altri partiti, e ditelo piegandovi alle regole della discussione ragionevole. Agendo in questo modo, voi avrete reso il più grande servizio possibile alla causa della democrazia: avrete contribuito alla difesa della sola forma di discussione che possa condurre a un’attitudine ragionevole. ⁵⁸

Non si trattava, dunque, di neutralizzare qualsiasi forma di propaganda, ma di farne emergere l’unica funzione davvero positiva: quella di ingenerare nelle coscienze della maggior parte dei cittadini l’idea che la lotta sempre possibile tra “interessi”, “visioni del mondo”, “civiltà”, deve e può esser risolta attraverso la discussione ragionevole, che non potrebbe che fondarsi su principi “comuni” universalmente riconosciuti come tali. Inversamente, correremmo il rischio di cadere in quei pericoli autoritari su cui Weil volle tornare a insistere in *Masses et individus historique*. L’azione delle masse, infatti, se diventasse puramente “negativa”, riducendosi così a mera protesta, non farebbe altro che tradire la mancanza strutturale di strumenti e di spazi di discussione, idonei a elaborare una società positivamente autonoma e sinceramente democratica. ⁵⁹

⁵⁶ *Ibid.*

⁵⁷ *Ivi*, p. 363.

⁵⁸ *Ibid.*

⁵⁹ Non a caso, Weil concludeva: «Non essendo un profeta, non posso sapere se ci sia una possibilità reale che i *mass media* comprendano un giorno la loro responsabilità, così come la *chance* che li si offre. Inversamente, c’è la possibilità che essi anziché educare i cittadini e loro stessi, si trasformino sempre più in imprese puramente commerciali, che alimentano in modo meschino i gusti e le passioni di una moltitudine sempre meno interessata a questioni politiche, sempre meno capace di riconoscere i problemi della comunità come tale, sempre più incline a giudicare una politica determinata dal semplice punto di vista dei vantaggi e degli inconvenienti che essa comporterebbe per i loro interessi individuali o per un gruppo particolare. Un simile mutamento finirebbe per dar ragione agli autoritari e torto ai democratici». *Ibid.*

Ebbene, se ci volessimo focalizzare per un attimo sulla nostra contemporaneità, alla luce della critica weiliana qui analizzata non apparirebbero affatto scontate le attuali analisi del sociologo Collin Crouch, che, come noto, si è interrogato con rigore scientifico sulle derive “postdemocratiche” oggi in atto nei paesi occidentali. In certa misura, infatti, Crouch sembra oggi constatare la prevalenza di tendenze regressive in senso politico e culturale che, in Occidente, hanno finito per investire precisamente la qualità della partecipazione alla vita democratica: quelle stesse tendenze su cui Weil già metteva in guardia negli anni ‘50, seppur in un diverso contesto storico e da una prospettiva inevitabilmente differente. In tal senso, secondo Crouch, il concetto di cittadinanza “democratica” assume un’accezione

positiva quando gruppi e organizzazioni di persone sviluppano insieme identità collettive, ne percepiscono gli interessi e formulano autonomamente richieste basate su di esse che poi girano al sistema politico. È attivismo nell’accezione negativa, protesta e accusa, quando lo scopo principale della discussione politica è vedere i politici chiamati a rendere conto, messi alla gogna e sottoposti a un esame ravvicinato della loro integrità pubblica e privata [...]. Il modello negativo, con la sua aggressione contro la classe politica, condivide con l’approccio passivo alla democrazia l’idea che la politica sia essenzialmente un affare che riguarda le élite [...].⁶⁰

Mi pare evidente che, anche da queste brevi considerazioni di Crouch, emerga la preoccupazione per possibili e “inedite” derive autoritarie tendenti a dissolvere, oggi come ieri, la fiducia nella democrazia, minando, innanzitutto, lo sviluppo di un’autonoma capacità di giudizio nella maggior parte delle coscienze “democratiche” d’Occidente. A queste condizioni, del resto, la sfiducia e la diffidenza verso quei “corpi” sociali e politici che, al contrario, dovrebbero garantire l’accesso universale alla discussione ragionevole, all’educazione, all’emancipazione materiale e morale diventa inevitabile. Non possiamo spingerci oltre: i mutamenti storici che hanno attraversato tutta la seconda metà del ‘900 europeo e non, per arrivare sino ai nostri giorni, sono troppo ampi e complessi per poter essere analizzati in questa sede. Tuttavia, credo che queste riflessioni finali possano ben mostrare l’attualità delle categorie storico-filosofiche di matrice weiliana, ancora certamente utili per tentare di comprendere criticamente la complessità del nostro presente.

⁶⁰ Colin CROUCH, *Postdemocrazia*, tr. it. Cristina Paternò, Laterza, Roma 2022, pp. 18-19.

Nota bibliografica

Patrice CANIVEZ, *La politique et sa logique dans l'œuvre d'Eric Weil*, Kimé, Paris 1993.

Patrice CANIVEZ, *Weil*, Les Belles Lettres, Paris 2004.

Colin CROUCH, *Postdemocrazia*, tr. it. Cristina Paternò, Laterza, Roma 2022.

Marco FILONI, *Eric Weil. Pensare il mondo. Filosofia, Dialettica, Realtà*, C.R.T., Pistoia 2000.

Gilbert KIRSCHER, *La philosophie d'Eric Weil. Systématique et ouverture*, Presses Universitaires de France, Paris 1989.

Alexandre KOJÈVE, *Introduction à la lecture de Hegel. Leçons sur la «Phénoménologie de l'Esprit» professées de 1933 à 1939 à l'École des Hautes Études réunies et publiées par Raymond Queneau*, Gallimard, Paris 1947, 1968², tr. it. Gian Franco Frigo, *Introduzione alla lettura di Hegel. Lezioni sulla «Fenomenologia dello Spirito» tenute dal 1933 al 1939 all'École Pratique des Hautes Études raccolte e pubblicate da Raymond Queneau*, Adelphi, Milano 1996.

Massimo PALMA, *Foto di gruppo con servo e signore. Mitologie hegeliane in Koyré, Strauss, Kojève, Bataille, Weil, Queneau*, Castelvecchi, Roma 2017.

Marcelo PERINE, *Filosofia e Violência. Sentido e Intenção da Filosofia de Éric Weil*, Loyola, São Paulo 1987.

Edoardo RAIMONDI, *Eric Weil e la «fine della storia»*, in “Perspectivas”, vol. 6, n. 1, anno 2021, pp. 204-229.

Edoardo RAIMONDI, *Eric Weil: la storia come problema filosofico*, in “Materialismo Storico”, vol. 4, n. 1, anno 2018, pp. 128-145.

Livio SICHIROLLO, *Eric Weil e la sua opera oggi*, in *Masse e individui storici*, tr. it. Massimo Venturi Ferriolo, Editori Riuniti, Roma 2000, pp. 7-30.

Livio SICHIROLLO, *La dialettica degli antichi e dei moderni. Studi su Eric Weil*, Il Mulino, Bologna 1997.

André TOSEL, *Action raisonnable et science sociale dans la philosophie d'Eric Weil*, in “Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa”, vol. 11, n. 4, anno 1981, pp. 1157-1186.

Eric WEIL, *Hegel et l'Etat*, Vrin, Paris 1950, tr. it. Lidia Morra, *Hegel e lo Stato*, prima in *Eric Weil. Filosofia e politica*, Vellecchi, Firenze 1965, pp. 105-211, poi in A. Burgio,

Eric Weil. *Hegel e lo Stato e altri scritti hegeliani*, Guerini e Associati, Milano 1988, pp. 37-152.

Eric WEIL, *Logique de la philosophie*, Vrin, Paris 1950, tr. it. L. Sichirolo, *Logica della filosofia*, Il Mulino, Bologna 1997.

Eric WEIL, *Masses et individus historique*, in *Encyclopédie Française*, vol. XI, La vie internationale, 1957, poi in *Essai et conférences*, 2 voll., Plon, Paris 1970-71, vol. II, pp. 255-325, tr. it. Massimo Venturi Ferriolo, *Masse e individui storici*, prefazione di Livio Sichirolo, Editori Riuniti, Roma 2000.

Eric WEIL, *Propaganda, Truth and the Mass Media*, in “Confluence: An International Forum”, vol. 2, n. 1, anno 1953, pp. 69-79, tr. fr. E. Weil, *Propagande, vérité e mass media*, in Eric WEIL, *Essais et conférences*, vol. II, pp. 351-364.

Eric WEIL, *Response to the Unesco Questionnaire on ideological conflicts concerning democracy*, in R. MCKEON, *Democracy in a world of tensions: a symposium prepared by Unesco*, University of Chicago Press, Chicago 1951, tr. fr. di Jean-Michel Buée, *La démocratie dans un monde de tensions*, in AA.VV., *Cahiers Eric Weil IV. Eric Weil. Essais sur la philosophie, la démocratie et l'éducation*, Presses Universitaires de Lille, Lille 1993, pp. 115-132.

Eric WEIL, *Wert und Würde der erzählenden Geschichtsschreibung*, conferenza tenuta il 4 maggio del 1976 presso la Joachim Jungius-Gesellschaft der Wissenschaften (Hamburg), I ed. nelle «Veröffentlichungen» dell'associazione (Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1976), tr. it. di Giuseppe Ciafrè, riveduta con Livio Sichirolo, *Dignità e virtù della narrazione storica*, in *Dell'interesse per la storia e altri saggi di filosofia e storia delle idee*, Bibliopolis, Napoli 1982, pp. 55-69. La versione francese *Valeur et dignité du récit historiographique* è in *Philosophie et réalité. Essais et conférences*, 2 voll., Beauchesne, Paris 2003, vol. I, pp. 177-191.

«SAPIENZA OCCULTA»

Due note sulla magia campanelliana

Ilenia RUSSO

(Istituto Nazionale di Studi sul Rinascimento, Firenze)

Abstract: This paper examines some features of Tommaso Campanella's theory of magic. First, it considers the various stages of composition and revision of Campanella's main work on the subject, *Del senso delle cose e della magia*, on the one hand focusing on the differences between the Italian text (around 1604) and the following Latin translations (1620; 1636-1637), on the other hand highlighting the existing link between the work on magic too in the XIVth book of the *Theologicorum libri*. Consequently, it addresses Campanella's understanding of spirit, soul and motion, pointing out the role of these concepts in his idea of magical action.

Keywords: Renaissance magic, Campanella, Spirit, Soul, Motion.

1. Esercizi di riscrittura. Dal *Senso delle cose* al libro XIV della *Theologia*

L'interesse per la magia, direttamente connesso a un articolato quadro di filosofia naturale dove si raccolgono in un intreccio ricco quasi esorbitante, istanze culturali più disparate – dal decisivo e amato naturalismo telesiano, alla tradizione platonica ed ermetica mediata dai testi di Marsilio Ficino, al sapere medico antico, all'autorità dei Padri della Chiesa, fino alle acquisizioni dei moderni (Cardano, Galilei) –, rappresenta un carattere costitutivo del pensiero di Tommaso Campanella. Lo dimostrano le stesse vicende redazionali del *Senso delle cose e della magia*, la cui "composizione" impegna il filosofo per oltre quarant'anni: l'opera nella sua versione volgare redatta intorno al 1604 (quando Campanella è rinchiuso nelle carceri napoletane) costituisce una riscrittura del giovanile opuscolo latino (la cui divulgazione è annunciata nella *Prefatio* apposta alla stampa della *Philosophia sensibubus demonstrata* del 1591) andato perduto durante il sequestro di manoscritti eseguito a Bologna nel 1592 per volere dell'Inquisizione; sfumata la possibilità della pubblicazione del testo volgare, su suggerimento di Kaspar Schoppe, Campanella ne appronta quindi una traduzione latina (1609) che ne garantisca la maggiore diffusione. La versione latina uscirà solo nel 1620 a Francoforte, ma il filosofo lamenterà più volte la scorrettezza della stampa secentesca patrocinata dall'Adami e curerà in prima persona le riedizioni parigine del

1636 e 1637, non senza apportarvi alcune modifiche e premettendo al testo dell'opera la *Defensio* redatta nel 1626 in risposta alle censure del domenicano Niccolò Riccardi, l'ostile Padre Mostro.¹

Uno studio sistematico che confronti le diverse *facies* testuali dell'opera potrebbe aiutare a precisare le molteplici “esigenze” che guidano gli interventi campanelliani, illuminando luoghi dello scritto particolarmente delicati. In alcuni casi il testo latino sembra approntato per chiarire espressioni brachilogiche o involute, come accade per il rapido riferimento alla spinosa questione del rapporto tra spirito corporeo e mente immortale inserito nel capitolo X (XI nelle stampe latine del 1620 e del 1636-1637), discutendo «de' morsicati da cane arrabbiato, o gatto».² Campanella spiega la peculiare forma di metamorfosi subita da tali soggetti – che «alla fine baiano come cani o gatti e perono arrabbiando, e gittano dal membro seme come cagnolini o gattelli, e si trasformano tutti in cani, e muoiono rabbiosi e miseri pensando essere cani» – con una “conversione” dello spirito umano in canino ad opera dell'«ardente spirito e umore del cane» introdotto nel corpo con la ferita.³ Così il malato, «già cane interiormente», «si crede esser cane» e nulla può, a dissuaderlo da tale «prava credenza», la «mente infusa da Dio», la quale, perché «involta» in uno spirito fino a tal punto alterato, subisce quelle medesime passioni che potrebbe correggere solo possedendo un'«operazione propria».⁴ E Campanella chiosa: «né «si» può difendere ella immortale senza lui», formulazione che nella sua brevità risulta di ardua comprensione. La traduzione latina, identica nelle stampe secentesche, lascia emergere con meno incertezze il pensiero campanelliano, ma è allo stesso tempo testimone delle difficoltà connaturate alla convivenza nel

¹ Sullo scritto dedicato al senso universale e alla magia si veda almeno Germana ERNST, *Tommaso Campanella. Il libro e il corpo della natura*, Laterza, Roma-Bari 2002, pp. 108-120; Guido GIGLIONI, *Magia naturale*, in *Enciclopedia bruniana e campanelliana*, diretta da E. Canone, G. Ernst, 2 voll., Pisa-Roma 2006-10, I, Giornate di studi 2001-2004, Fabrizio Serra Editore, Pisa-Roma 2006, coll. 265-277; Germana ERNST, *Magia, divinazione e segni in Tommaso Campanella*, in *La magia nell'Europa moderna. Tra antica sapienza e filosofia naturale, Atti del Convegno (Firenze, 2-4 ottobre 2003)*, a cura di F. Meroi, con la collaborazione di E. Scapparone, 2 voll., Olschki, Firenze 2007, II, pp. 589-611; ID., *Introduzione a Tommaso CAMPANELLA, Del senso delle cose e della magia*, a cura di G. Ernst, Roma-Bari 2007, pp. V-XXII. Dell'edizione parigina del 1637 esistono due «emissioni simultanee» (secondo le osservazioni di Conor FAHY, *Saggi di bibliografia testuale*, Editrice Antenore, Padova 1988, pp. 74 e sgg.), che presentano differenti designazioni dell'editore sul frontespizio (una riporta l'indicazione «apud Dionysium Bechet, via Iacobea, sub Scuto Solari», l'altra recita «apud Ioannem Du Bray, via Iacobea, sub Spicis Maturis») e una diversa collocazione della dedica al cardinal Richelieu (nella stampa di Bechet il testo segue la pagina con la *Licentia Romana*, le *Approbationes Romanae* e l'*Approbatio et Licentia Parisiensis*, mentre in quella Dubray figura dopo la nota del tipografo al lettore). Sugli editori parigini del *De sensu rerum* cfr. Luigi FIRPO, *Ricerche campanelliane*, Sansoni Editore, Firenze 1947, pp. 73-75.

² CAMPANELLA, *Del senso delle cose*, p. 192.

³ *Ibid.*

⁴ *Ibid.*

pensiero dello stilese di uno spirito corporeo, soggetto di tutti i processi fisiologici e condizione di ogni passione e forma di conoscenza, e una mente immortale di origine divina, prerogativa dell'essere umano. La formulazione latina «ut videas non posse sustineri eius immortalitatem nisi mortalis spiritus hae passiones agnoscantur»,⁵ suggerisce che l'immortalità della mente umana può essere argomentata considerando lo spirito come il soggetto corporeo e quindi mortale delle passioni, ma non esclude che lo strettissimo vincolo tra spirito e mente su cui Campanella si sofferma anche in altri punti dell'opera renda problematico definire l'indipendenza della seconda rispetto al primo.

Un diverso tipo di intervento – che segna anche una differenza tra l'edizione latina dell'Adami e le successive stampe parigine – riguarda la pratica divinatoria di carattere popolare eseguita tramite forbici e setaccio al fine di smascherare il colpevole di un furto, descritta da Campanella nel capitolo XVII della versione volgare (XVIII nelle stampe latine). Mentre nel testo italiano e nella stampa latina del 1620 si fa menzione in via esclusiva dell'esperienza personale dell'autore, che ammette in modo esplicito di aver assistito a tale forma di divinazione,⁶ nelle stampe parigine alla testimonianza di Campanella si affianca quella autorevole e ben più congeniale all'ortodossia cattolica del cardinal Gaetano,⁷ secondo una strategia difensiva messa in campo nelle *Risposte alle censure dell'Ateismo trionfato* (1631)⁸. È probabile, dunque, che l'inasprirsi dei rapporti con la censura abbia indotto il filosofo a intervenire in modo analogo sulle riedizioni parigine.

In linea con queste osservazioni, meriterebbe uno studio specifico anche la *Defensio* campanelliana stesa all'indomani delle obiezioni del Riccardi al *De sensu rerum*. A tal proposito, mette conto di segnalare che rispetto a una nozione controversa come quella di *anima mundi* – riguardo la quale già nel corso dell'opera Campanella si perita di richiamare la discussione avvenuta con l'Inquisizione, probabilmente durante la fase romana del processo iniziato a Padova allo scadere del 1593 o forse all'inizio del 1594⁹ –, nella *Defensio* l'autore schiera le medesime autorità filosofiche, analizzate rilevandone

⁵ F. Thomae CAMPANELLAE *De sensu rerum et magia libri quatuor, pars mirabilis occultae philosophiae...*, Tobias Adami recensuit et nunc primum evulgavit, Francfurti, apud Egenolphum Emmelium, impensis Godefridi Tampachii, 1620, p. 311; Thomas CAMPANELLA, *De sensu rerum, et magia. Libros quatuor*, Parisiis, apud Ioannem du Bray, via Iacobaea sub spicis maturis, 1637, p. 182.

⁶ CAMPANELLA, *Del senso delle cose*, pp. 216-217; CAMPANELLAE *De sensu rerum*, 1620, p. 342.

⁷ CAMPANELLA, *De sensu rerum*, 1637, p. 199.

⁸ Tommaso CAMPANELLA, *Risposte alle censure dell'Ateismo trionfato*, in ID., *Opuscoli inediti*, a cura di L. Firpo, Firenze 1951, p. 44: «[...] anzi il Caietano dice che ha fatto una prova di superstizione con le formiche e il breviario solo per sperimentare se sono vere le fattucchiere, e queste prove io non l'ho fatte, se ben mi piace averle viste in altri e d'aver patuto danno per far bene ad altri».

⁹ CAMPANELLA, *Del senso delle cose*, p. 120.

la continuità con la sapienza biblica, in precedenza discusse nella terza disputa della *Philosophia sensibus demonstrata*.¹⁰

L'uso divinatorio del cribro si ripresenta anche nell'altro scritto campanelliano segnato in misura determinante dalla riflessione magica, il libro XIV della *Theologia*, dedicato alla grazia *gratis data*. Definito da Romano Amerio «un secondo *De sensu rerum et magia*, [...] composto dopo il 1616, cioè almeno dodici anni dopo il primo», il libro XIV della *Theologia* risulta effettivamente legato a doppio filo al libro IV dell'opera sul senso universale secondo una molteplicità di relazioni ancora da indagare, che andranno tuttavia circostanziate muovendo oltre la tesi per cui la «metabasi della crisi religiosa» campanelliana rappresenti il reale spartiacque tra i due testi.¹¹ Certo è innegabile che un maggiore intento classificatorio guidi l'organizzazione del materiale magico nel libro XIV della *Theologia*, secondo quanto emerge fin dalla distinzione dei miracoli in naturali, artificiali, diabolici e divini, da cui discende direttamente la ripartizione della magia – definita «sapienza occulta»¹² – in naturale, artificiale, diabolica e divina.¹³ Così, l'articolazione di non sempre facile decifrazione del discorso

¹⁰ Cfr. Thomae CAMPANELLAE *Defensio libri sui De sensu rerum*, in ID., *De sensu rerum*, 1637, pp. 33-35; F. Thomae CAMPANELLAE *Philosophia sensibus demonstrata*, Neapoli, apud Horatium Salvianum, 1591, p. 632.

¹¹ Cfr. Romano AMERIO, *Avvertenza* a Tommaso CAMPANELLA, *Magia e grazia. Inediti. Theologicorum liber XIV*, testo critico e traduzione di R. Amerio, Padova 1957. La posizione di Amerio sulla “conversione” di Campanella avvenuta in seguito alla crisi religiosa degli anni 1602-1606, in virtù della quale il filosofo calabrese abbandonerebbe le sue idee giovanili più estreme in favore dell'ortodossia cattolica, non può essere applicata se non con estrema difficoltà a un testo dalla lunga storia redazionale come il *Senso delle cose* (e con problemi ancora maggiori potrebbe essere fatta valere in merito rapporto tra lo scritto magico e il successivo libro XIV delle *Theologia*), la cui riscrittura volgare si collocherebbe esattamente nel mezzo, e non prima, della crisi spirituale campanelliana.

¹² La medesima espressione ricorre anche nel *Senso delle cose*, p. 162, ma si veda anche p. 163, dove il lemma «occulto» appare nella definizione dei Magi che apre il quarto libro dell'opera: «Magi s'appellano gli antichi savii dell'Oriente, in particolare i Persiani, che investigavano le cose occulte di Dio e della natura, sua arte, e poi operavano cose maravigliose applicandole all'uso umano, come scrive sant'Agostino»; p. 189, dove Campanella sta discutendo del tarantismo e delle metamorfosi dovute al morso di cani rabbiosi: «Non solo rimanere il senso lontano del senziente o poi ch'è sfatto, ma anco moltiplicarsi, e altri in sé convertire, si prova nella morsura della tarantola di Puglia e de' cani rabbiosi, e si scuopre gran magia occulta da nullo fin mo intesa». Le rare occorrenze del termine vanno integrate con quelle di «ignoto», «ignorare» e «secreto», cfr. ad esempio *ivi*, pp. 171, 174, 176, 183, 189, 198, 204.

¹³ CAMPANELLA, *Magia e grazia*, p. 163. Ben più sfumata appare la classificazione approntata da Campanella in chiusura del primo capitolo del quarto libro del *Senso delle cose*, dove la magia naturale – sebbene sia distinta da quella divina e da quella diabolica – in qualità di forma mediana, appare capace tanto di elevarsi, tramite l'esercizio di «pietà e riverenza» verso il Creatore, alla magia soprannaturale, potendo così «partecipare con li superiori», tanto di degenerare nella malvagia pratica inferiore, divenendo preda degli inganni del demonio (cfr. CAMPANELLA, *Del senso delle cose*, p. 165).

sviluppato nel *Senso delle cose* si risolve nel rigido incedere degli argomenti illustrati nel testo teologico, che se per un verso acquista in chiarezza e definizione, per l'altro manca della ricchezza dell'opera precedente, dove i diversi piani del ragionamento campanelliano si avvicendano senza risolversi sempre in una sintesi definitiva. Lo suggerisce il caso della pratica divinatoria con il cribro, che nel *Senso delle cose* è sì spiegata attraverso il ricorso «al senso dell'aria», capace di rendere lo strumento «consapevole» dell'identità del malfattore, ma non senza racchiudere l'intera discussione in ben due riferimenti al grave e reale rischio dell'intromissione del demonio in simili attività.¹⁴ Diversamente, nel libro XIV della *Theologia*, Campanella non solo riconosce in modo netto il ruolo del demonio nel fenomeno in questione – considerato esempio di profezia diabolica – ma ammette di aver mutato opinione in proposito.¹⁵

Un simile intento di “precisazione” sembra governare il riuso delle medesime fonti del *Senso delle cose* nel testo della *Theologia*. Anche in questo frangente, converrà presentare almeno un esempio. In apertura del libro IV del *Senso delle cose*, Campanella cita con approvazione l'opinione di Plinio (*Naturalis historia* XXX, 1-2), secondo il quale la magia consta di tre scienze: la religione, la medicina e l'astrologia, per poi precisare il duplice compito della religione, che serve tanto «per purgar l'animo per farsi atto alle conoscenze e amico della prima causa», quanto «per imporre fiducia, timore e riverenza negli animi di quelli ai quali s'applica».¹⁶ Nel libro XIV della *Theologia* si offusca il riferimento al tirocinio etico e intellettuale atto ad avvicinare l'uomo alla divinità – probabilmente a causa del significato potenzialmente “teurgico” che

¹⁴ CAMPANELLA, *Del senso delle cose*, pp. 216-217: «Ma io sono di parere che il diavolo per sue astuzie mette ad esecuzione molte cose tali; e con gran ragione sono proibite da ogni legge. [...] Ma gran pericolo è che non intervenga il diavolo, ancorché si dica per san Pietro e san Paolo, che queste sono le sue arti e modi d'arrivare ad ingannare altrui, come insegna la santa teologia». Per i riferimenti al demonio nel quarto libro del *Senso delle cose* si veda ad esempio la definizione di magia diabolica: «ci è la magia diabolica di coloro che per arte del demonio fan cose mirabili a chi non l'intende, e questa senza demonio spesso si fa da cantambanchi in presenza di sciocchi; ma sono cose d'astuzia e non di sapienza». Va osservato che le pratiche “magiche” messe in atto dai «bagattellieri» descritte nel capitolo IV del libro IV del *Senso delle cose* saranno considerate nel libro XIV della *Theologia* come casi di magia «illusoria», una particolare forma di «magia artificiale» (CAMPANELLA, *Magia e grazia*, p. 179). Per alcune considerazioni sulla natura dei demoni nel *Senso delle cose* si vedano le pp. 208-210.

¹⁵ CAMPANELLA, *Magia e grazia*, p. 102: «Alii cribro forcipe suspenso, qui ad nomen furis vel rei de qua interrogas sponte movetur, quod ipse vidi primum cum admiratione putavique mundi animam respondere, quoniam per verba sancta fiebat a pueris obsecratio, ut palli fur, dum nomina suspectorum recitabant, palam fieret: nec cribrum movebatur, nisi ad unius nomen, qui tamen fateri noluit, licet a me seorsum pretio et blanditiis, ut veritatem hanc pernossem, allectus. At successu temporis doctior factus intellexi daemonem intervenire, com signa ponuntur a nobis absque Dei vel naturae institutione».

¹⁶ CAMPANELLA, *Del senso delle cose*, p. 164.

considerazioni di questo genere potevano assumere – e la testimonianza di Plinio sul rapporto tra religione e magia è in prima battuta rubricata sotto la categoria dell’errore, salvo intendere la religione esclusivamente nella sua capacità di generare «fiducia» in «chi fa o subisce il prodigio»,¹⁷ vale a dire in quanto versione semplificata del secondo compito attribuite nel *Senso delle cose*.

2. Spirito, anima e moto nel *Senso delle cose*

Tra i concetti presi in esame, quello di spirito occupa una posizione di assoluta preminenza nel *Senso delle cose* – dove si contano oltre seicento occorrenze del termine – essendo intimamente connesso alla tesi di fondo dell’opera, secondo cui l’intera realtà naturale è dotata di senso. A partire dal principio per cui «ente nullo potere ad altri dare quel ch’egli in sé non ha», Campanella sostiene che se gli animali, come universalmente riconosciuto, «hanno sentimento» e questo senso non può essere nato dal nulla, allora anche gli elementi, cause della vita animale, sentono. Allo stesso modo sentono «il cielo e la terra e il mondo, e stan gli animali dentro a loro come i vermi dentro il ventre umano, che ignorano il senso dell’uomo, perché è sproporzionato alla loro conoscenza picciola».¹⁸ Lo spirito – la cui analisi occupa gran parte del libro II – è condizione assolutamente necessaria perché abbia luogo il processo sensitivo, in quanto il senso non richiede il semplice possesso di organi adeguati a mettere in comunicazione gli enti gli uni con gli altri, ma si realizza grazie a quella «passione ch’esso spirito riceve».¹⁹

Nel definire i caratteri dello spirito, Campanella si serve di un vasto arsenale di fonti – di matrice stoica, neoplatonica, ermetica, medica – tra cui spiccano per importanza le dottrine di Ficino e Telesio, rielaborate in una sintesi peculiare. In linea con Ficino, infatti, Campanella attribuisce allo spirito una natura ignea – sempre dai testi del filosofo fiorentino è desunta nei suoi termini principali la nozione di uno spirito quale «soffio caldo» che pervade ogni particella dell’universo, la cui funzione è assimilabile a quella dell’*anima mundi*²⁰ –, mentre da Telesio eredita l’attenzione per le funzioni

¹⁷ CAMPANELLA, *Magia e grazia*, p. 163.

¹⁸ CAMPANELLA, *Del senso delle cose*, pp. 3-4.

¹⁹ *Ivi*, p. 39.

²⁰ In *Del senso delle cose*, pp. 119-120, Campanella attribuisce al mondo: un’anima «da Dio creata, infusa nel tutto», che «mira nella prima mente quel che ha da fare, e secondo quelle idee opera nella materia e forma particolari»; uno spirito, identificato con il cielo, e un «grosso corpo», cioè la terra. La presenza di una «mente così divina» nell’intero universo è argomentata a partire dalla sua esistenza nell’uomo, facendo valere da un lato il celebre motivo dell’uomo microcosmo e dall’altro il principio per cui il tutto non può essere inferiore alla parte: «l’uomo dunque sarà epilogo e compendio del

fisiologiche che esso svolge negli esseri viventi e i termini in cui è descritto il suo rapporto con l'anima/mente infusa da Dio negli uomini.²¹

Per Campanella lo spirito, prodotto dal calore solare, è «caldo, sottile, ingenerato nell'umore, dentro una grossa materia», da cui non può sfuggire e che quindi organizza nelle sue diverse parti e funzioni, donando unità all'organismo.²² Inoltre, la sua origine ignea ne determina anche un'altra qualità fondamentale, il «moto»,²³ che lo spirito imprime agli enti cui presiede. Tutte queste caratteristiche, cui va aggiunta la «passività», cioè l'essere «atto a patir di ogni cosa, e imprendersi di quella molto o poco a tutte le maniere»,²⁴ fanno dello spirito non solo il soggetto di ogni affezione e forma di conoscenza (dalla memoria, all'immaginazione fino all'intelletto) ma anche il motore dell'azione magica.

L'abilità di operare in modo efficace sullo spirito servendosi di «erbe, azioni e altre cose opportune» è, per l'appunto, la cifra fondamentale del mago campanelliano.²⁵ Ad esempio, conoscendo i ritmi dei processi fisiologici, e sapendo «che lo spirito continuamente esala e ha bisogno di ristoro, non solo esso, ma tutto il corpo, perché, sendo tutto caldo, sempre s'assottiglia e fa pori nella cote ed esala in aria»,²⁶ il mago è in grado di predisporre tutte le pratiche utili a preservare e addirittura allungare la vita, purgando «le fecce del sangue, delli spiriti e della carne», secondo un processo di purificazione che si esercita sul corpo dell'uomo all'esterno, tramite la gestione della sudorazione e l'uso di «oli preziosi», e all'interno, con «vini e aromati blandi». Il fine dell'operazione è una generale trasformazione di tutto il «temperamento», che, reso oramai puro, garantisce la «vittoria dello spirito sopra il corpo» e «lunga vita

mondo, come alcuni teologi lo chiamano, e i greci picciolo mondo l'appellano; e se il mondo non avesse mete così divina, saria inferiore all'uomo, il tutto alla parte».

²¹ Su questi temi cfr. Germana ERNST, «*Contra l'ombra di morte accesa lampo*». *Echi ficiniani in Campanella*, in *Forma e memoria. Scritti in onore di Vittorio Stella*, a cura di R. Bruno, S. Vizzardelli, Quodlibet, Macerata, 2005, pp. 297-316; Jean-Paul DE LUCCA, *Corpo, spirito, anima-mente: l'antropologia della libertà in Campanella*, in *Anima-Corpo alla luce dell'etica. Antichi e moderni*, a cura di E. Canone, Olschki, Firenze 2015, pp. 247-263; Roberto BONDÌ, *Il termine «spiritus» nella «Philosophia sensibus demonstrata» di Campanella*, «*Filologia Antica e Moderna*», XXXI, 52, 2021, pp. 35-47; restano sempre importanti le osservazioni di Eugenio GARIN, *Relazione introduttiva*, in *Spiritus*, IV Colloquio internazionale del Lessico Intellettuale Europeo (Roma, 7-9 gennaio 1983), Atti a cura di M. Fattori, M. Bianchi, Edizioni dell'Ateneo, Roma 1984, pp. 3-14.

²² *Ivi*, p. 38.

²³ Proprio intorno al tema dello spirito si addensano le occorrenze più significative del termine moto, cfr. ad esempio, *ivi*, pp. 189-191, 193.

²⁴ *Ivi*, p. 177.

²⁵ *Ibid.*

²⁶ *Ivi*, p. 178.

mantiene», come illustra l'esempio dei «temperati monaci antichi», moderati nella dieta e continenti nelle passioni.²⁷

La presenza capillare dello spirito nella natura, dove l'aria svolge l'importante funzione di *medium*, spiega i numerosi fenomeni meravigliosi analizzati da Campanella, come nel caso dei cadaveri che sanguinano e «bollono quasi d'ira o di timore» in presenza dell'assassino. Alla morte, la maggior parte dello spirito, negli animali raccolto nel cervello, abbandona il corpo e, esalando, si trasforma in aria, mentre una piccola parte rimane intrappolato nei vasi più stretti e nei nervi che non lo lasciano uscire, dotando il cadavere di una sorta di «senso ottuso», come si vede «nelle code d'anguille e di lacerte», capaci di continuare a muoversi anche se rescisse dal resto del corpo. Questi due fattori – la trasfusione dello spirito dell'animale nell'aria e il permanere nel corpo di una forma, per quanto limitata, di sensibilità – rendono comprensibile il prodigio: «talché resta l'effetto non solo nell'esalante spirito, ma nella corpulenza in cui è sangue e sottilezza», il cadavere può quindi riconoscere il proprio assassino reagendo in modo analogo a quanto fanno i vivi, che davanti a una persona ostile bollono d'ira o tremano di paura.²⁸

Un'altra tipologia di operazioni che si fonda sulla sapiente manipolazione dello spirito e sulla presenza dell'aria come veicolo comune riguarda la «forza magica» dei suoni. Si tratta di riti particolarmente incisivi perché capaci di sfruttare la naturale tensione dello spirito al movimento, di cui quello gode «come di sua operazione per la quale si serba nel suo essere, si purga, attenua, diffonde, cresce e avviva».²⁹ I suoni, quindi, sono in grado di operare prodigi in quanto «muovono a diversi affetti secondo la varietà», «perché il suono muove lo spirito d'una foggia, né lo lascia che possa il corpo egli muovere d'un'altra», come chiarisce il riferimento a Pitagora, capace di sanare la follia con «moti dolci» e ai tarantolati di Puglia, che possono essere curati inducendo con la musica «il piacevole moto allo spirito che poi muove il corpo e suda e sana».³⁰

In definitiva, sulla base del grande numero di fatti meravigliosi di cui lo spirito rende conto – il morto resuscitato da Asclepiade,³¹ i morti che riprendono vita nella grotta di Agnano,³² l'unguento armario,³³ il tarantolismo,³⁴ i rapporti tra le streghe e il

²⁷ *Ivi*, p. 183.

²⁸ *Ivi*, pp. 184-185.

²⁹ *Ivi*, pp. 210-211.

³⁰ *Ivi*, p. 211.

³¹ *Ivi*, p. 170.

³² *Ibid.*

³³ *Ivi*, p. 188.

³⁴ *Ivi*, pp. 189-191.

demonio,³⁵ – è possibile sostenere che la centralità di tale nozione nell’architettura teorica del libro IV del *Senso delle cose* risponde all’esigenza, espressa nel capitolo di apertura, di imbastire un discorso sulla magia che superi le pur lodevoli indagini di Giovan Battista della Porta, reo di aver indirizzato le forze della sua mente a «revocar questa scienza, ma solo historicamente, senza render causa».³⁶

Nota bibliografica

Romano AMERIO, *Avvertenza a Tommaso CAMPANELLA, Magia e grazia. Inediti. Theologicorum liber XIV.*

Roberto BONDÌ, *Il termine «spiritus» nella «Philosophia sensibus demonstrata» di Campanella*, in “Filologia Antica e Moderna”, vol. XXXI, n. 52, anno 2021, pp. 35-47.

F. Thomae CAMPANELLAE *Philosophia sensibus demonstrata*, Neapoli, apud Horatium Salvianum, 1591.

F. Thomae CAMPANELLAE *De sensu rerum et magia libri quatuor, pars mirabilis occultae philosophiae...*, Tobias Adami recensuit et nunc primum evulgavit, Francfurti, apud Egenolphum Emmelium, impensis Godefridi Tampachii, 1620; Thomas CAMPANELLA, *De sensu rerum, et magia. Libros quatuor*, Parisiis, apud Ioannem du Bray, via Iacobaea sub spicis maturis, 1637.

F. Thomae CAMPANELLAE *Defensio libri sui De sensu rerum*, in ID., *De sensu rerum*, 1637, pp. 33-35.

Tommaso CAMPANELLA, *Risposte alle censure dell’Ateismo trionfato*, in ID., *Opuscoli inediti*, a cura di L. Firpo, Firenze 1951, pp. 7-54.

Tommaso CAMPANELLA, *Magia e grazia. Inediti. Theologicorum liber XIV*, testo critico e traduzione di R. Amerio, Padova 1957.

³⁵ *Ivi*, pp. 209-210

³⁶ *Ivi*, p. 162. Nel *Syntagma*, Campanella sostiene di aver composto il *De sensu rerum* durante il suo soggiorno presso Girolamo del Tufo, a seguito di una disputa pubblica e perché stimolato dalla lettura e discussione della *Phytognomica* di Giovan Battista Della Porta, dove, a suo dire, si sosteneva che «sympathiae et antipathiae rerum [...] non posse reddi rationem» (Tommaso CAMPANELLA, *Syntagma dei miei libri e sul corretto modo di apprendere*, a cura di G. Ernst, Fabrizio Serra Editore, Pisa-Roma 2007, p. 34).

- Tommaso CAMPANELLA, *Del senso delle cose e della magia*, a cura di G. Ernst, Roma-Bari 2007.
- Tommaso CAMPANELLA, *Sintagma dei miei libri e sul corretto modo di apprendere*, a cura di G. Ernst, Fabrizio Serra Editore, Pisa-Roma 2007.
- Jean-Paul DE LUCCA, *Corpo, spirito, anima-mente: l'antropologia della libertà in Campanella*, in *Anima-Corpo alla luce dell'etica. Antichi e moderni*, a cura di E. Canone, Olschki, Firenze 2015, pp. 247-263.
- Germana ERNST, *Tommaso Campanella. Il libro e il corpo della natura*, Laterza, Roma-Bari 2002.
- Germana ERNST, «*Contra l'ombra di morte accesa lampo*». *Echi ficiniani in Campanella*, in *Forma e memoria. Scritti in onore di Vittorio Stella*, a cura di R. Bruno, S. Vizzardelli, Quodlibet, Macerata 2005, pp. 297-316.
- Germana ERNST, *Magia, divinazione e segni in Tommaso Campanella*, in *La magia nell'Europa moderna. Tra antica sapienza e filosofia naturale, Atti del Convegno (Firenze, 2-4 ottobre 2003)*, a cura di F. Meroi, con la collaborazione di E. Scapparone, 2 voll., Olschki, Firenze 2007, II, pp. 589-611.
- Germana ERNST, *Introduzione a Tommaso CAMPANELLA, Del senso delle cose e della magia*, a cura di G. Ernst, Roma-Bari 2007, pp. V-XXII.
- Conor FAHY, *Saggi di bibliografia testuale*, Editrice Antenore, Padova 1988.
- Luigi FIRPO, *Ricerche campanelliane*, Sansoni Editore, Firenze 1947.
- Eugenio GARIN, *Relazione introduttiva*, in *Spiritus, IV Colloquio internazionale del Lessico Intellettuale Europeo (Roma, 7-9 gennaio 1983)*, Atti a cura di M. Fattori, M. Bianchi, Edizioni dell'Ateneo, Roma 1984, pp. 3-14.
- Guido GIGLIONI, *Magia naturale*, in *Enciclopedia bruniana e campanelliana*, diretta da E. Canone, G. Ernst, 2 voll., Pisa-Roma 2006-10, I, Giornate di studi 2001-2004, Fabrizio Serra Editore, Pisa-Roma 2006, coll. 265-277.

Sezione terza

Culture

L'IO, IL SÉ, L'ALTRO: ESSENZA, ESPERIENZA E CONOSCENZA SECONDO GAO XINGJIAN

Simona GALLO

(Università degli Studi di Milano)

Abstract: Gao Xingjian is a Chinese-born (1940) exile writer, a French citizen since 1998, and a Nobel Prize winner for Literature (2000), but also a multifaceted contemporary artist and essay writer who stands as a globally respected intellectual. This paper aims to shed light on a specific part of his critical thinking, primarily expressed through the essays, that is the reflection on the “self”, as an ontological entity, as a gnoseological experience, and as an aesthetic phenomenon. Moreover, it attempts at showing the consistency of the polyphony in the texts, namely the explicit or concealed relationship with the Chinese heritage and with other linguistic and cultural codes.

Keywords: Gao Xingjian; literature; critical thinking; philosophy of the “self”; polyphony.

1. Gao Xingjian e la gnoseologia del soggetto

C'est dans et par le langage que l'homme se constitue comme sujet; parce que le langage seul fonde en réalité, dans sa réalité qui est celle de l'être, le concept d'“ego”. La “subjectivité” dont nous traitons ici est la capacité du locuteur à se poser comme “sujet”. [...] Or nous tenons que cette “subjectivité”, qu'on la pose en phénoménologie ou en psychologie, comme on voudra, n'est que l'émergence dans l'être d'une propriété fondamentale du langage. Est “ego” qui dit “ego”. Nous trouvons là le fondement de la “subjectivité”, qui se détermine par le statut linguistique de la “personne”.¹

L'esigenza di mettere in luce il proprio io, nelle sue sfumature, come già scriveva Benveniste, costituisce un'esperienza comune. Essa abita in maniera consistente la saggistica di Gao Xingjian 高行健 (Ganzhou, 1940), artista poliedrico di origini cinesi, narratore, drammaturgo, teorico e critico, Premio Nobel per la Letteratura 2000, *persona non grata* per il governo di Pechino e cittadino naturalizzato francese.² In quanto

¹ Émile BENVENISTE, *Problèmes de linguistique générale I*, Gallimard, Paris 1976, pp. 259-260.

² Gao Xingjian lascia la Cina continentale, ossia il proprio Paese, nel 1987 e si trasferisce in Europa. Risiede stabilmente a Parigi dal 1988, dove ha vissuto da apolide per quasi 10 anni. Per approfondire

figura intellettuale, oltre che personalità estetico-letteraria e filosofica, Gao Xingjian riflette per decenni sulle svariate configurazioni della soggettività e dell'individualità, le quali, secondo la mia lettura, possono essere sussunte in una triplice coniugazione: come entità autonoma, come prodotto discorsivo, nella dimensione empirica del rapporto con l'“altro”. Appare utile anticipare che, per l'artista-scrittore, la dimensione soggettiva prelude a quella individuale e con essa si interseca da un punto di vista discorsivo, ontologico e cognitivo. Per tale ragione, l'entità soggettiva del *zìwǒ* 自我 – che in lingua cinese traduce l'“io” e il “sé”, dunque la sede della coscienza – descrive, per così dire, l'essenza del *geren* 個人, ossia l'“individuo” collocato nel tempo e nello spazio.

A partire dagli anni '90, Gao Xingjian scrive di tali tematiche, ponendo dapprima il focus sull'uso dei pronomi in letteratura, che sono, appunto, il «premier point d'appui pour cette mise au jour de la subjectivité dans le langage»: ³

Io credo che la coscienza⁴ dell'uomo, sino a ora, sia conoscibile solo attraverso il linguaggio: se non considerassimo la distinzione “io”, “tu”, “lui” all'origine della coscienza umana, potremmo almeno intendere i tre pronomi quale unico segno chiaro e tangibile. Per conoscere il comportamento umano è pressoché impossibile fare a meno dell'indicazione pronominale.⁵

L'autore dà quindi avvio a un'esplorazione dell'espressione del sé – in origine attraverso la via privilegiata della sperimentazione narrativa – e, secondo Zarader,⁶ finisce per concepire nella dimensione letteraria e artistica una sorta di edonismo, da attribuirsi geneticamente al passato in una Cina maoista, ma probabilmente anche al presente in un Occidente confinato da e in logiche differenti. Infatti, se dapprima il discorso si sostanzia nella ferma volontà di respingere la sottomissione della soggettività dell'individuo alla modernizzazione nazionale, e dunque di rifiutare la relazione di interdipendenza promossa dal pensiero maoista e, in una certa misura, persino quello confuciano, in seguito esso si declina in un'epoca descritta dall'autore come

il profilo bio-bibliografico dell'autore, si rimanda ai capitoli 1 e 2 del mio studio monografico, menzionato alla nota n.1.

³ BENVENISTE, *Problèmes de linguistique générale I*, p. 262.

⁴ A proposito del concetto di “coscienza” (*yishi* 意識), si veda il contributo precedentemente pubblicato sulla stessa rivista, ossia: Simona GALLO, *Le declinazioni della “coscienza” nella cultura cinese*, “InCircolo”, 12, 2022, pp. 276-291.

⁵ GAO Xingjian, *Wo de xiju he wo de yaoshi* 我的戲劇和我的鑰匙 (Chiavi per il mio teatro), in GAO X., *Mei you zhuyi* 沒有主義 (Non avere -ismi), Linking books, Taipei (1996)2001, p. 281. Le traduzioni dal cinese, se non diversamente indicato, sono mie.

⁶ Jean-Pierre ZARADER, *Gao et la philosophie*, in *Gao Xingjian. Appel pour une nouvelle Renaissance*, Centre d'Arts et de Nature, Domaine de Chaumont-sur-Loire 2019, pp. 33-43.

postmoderna, di spaesamento ideologico e di disseminazione della coscienza individuale.

La rielaborazione dell'extraterritorialità, esperita dalla fine degli anni '80, funge per Gao da ulteriore stimolo al profondo ripensamento della soggettività individuale e di un nuovo genere di individualismo che non poggia né sul soggettivismo né sull'oggettivismo, come pure della figura dell'individuo-creatore, tanto da una prospettiva teorico-ideale quanto da una prospettiva pratico-esperienziale, prima sul piano empirico dell'esistenza nel mondo reale e poi sul piano etico-estetico. E dunque, in prospettiva diacronica, questa riflessione subisce una maturazione; l'approccio dell'autore si arricchisce di numerose implicazioni e si rivela interdisciplinare e transculturale, frutto di un'esperienza di deterritorializzazione fisica e culturale, per giungere a una chiave creativa inedita. Di ciò le pagine a seguire tentano di restituire un breve ritratto.

2. Il soggetto caotico

Il discorso sull'“io” è trattato da Gao Xingjian in termini costitutivamente filosofici, seppur collocato nell'ambito della discussione sulla creazione letteraria e sul rapporto dell'artista-scrittore con il reale. Già negli anni '90, come anticipato, l'autore interviene sul problema dell'articolazione del concetto di *ziwo*, identificandolo con un tema sorto attorno alla discussione sulla modernità intellettuale e letteraria, ossia in un contesto post-nietzschiano, in particolare quando afferma che «il problema dell'“io” è il problema nodale della “modernità”». ⁷ Sarà utile mettere brevemente in luce il fatto che, nella lingua cinese, il termine *ziwo* (come quello di *xiaowo* 小我, “piccolo io”) diventa d'uso comune nel lessico degli scrittori cinesi della fine degli anni '70 che tornano⁸ – dopo i primi decenni del XX secolo – a porsi il problema della soggettivizzazione della scrittura, strettamente connessa alla modernità letteraria cinese; tutto ciò emerge anche grazie al confronto con alcune correnti letterarie e filosofiche di matrice occidentale. E dunque, quando la voce del singolo comincia a rivelarsi rispetto alla voce nazionale, a emanciparsi dal “noi” collettivo della pluralità sociale (il *dawo* 大我, “grande io”), ecco che si rende manifesta anche l'estensione

⁷ GAO Xingjian, *Liuwang shi women huode shenme?* 流亡使我們獲得什麼? (A cosa ci ha portato l'esilio?), in GAO X., *Mei you zhuyi*, p. 115.

⁸ I due termini erano centrali anche nel primo Novecento cinese, con l'avvento della modernità letteraria.

soggettiva, la riaffermazione dell’“io” romantico e simbolista, assieme al discorso individualista.⁹

Ebbene, la configurazione ontologica e cognitiva del “sé” (*zìwo*) nel discorso critico di Gao Xingjian si fonda su una rilettura delle riflessioni elaborate nel tempo, in particolare attraverso la consapevolezza acquisita e maturata durante l’esperienza di dislocazione e dell’esilio, come già accennato. L’esilio, quale insanabile frattura scavata tra un essere umano e un luogo natio, tra il sé e la sua vera casa, la cui intima tristezza non può mai essere sormontata – come teorizza Edward Said¹⁰ – è per l’autore dapprima pratica di alienazione, di disgregazione. L’esilio conduce allo spaesamento, ovvero, per dirla con Todorov, «alla rinuncia alle illusioni egocentriche ed etnocentriche, al distaccamento da sé stessi». ¹¹ In tale contesto Gao riformula una semantica individuale: obbligato a ripensare le categorie fondanti di “io” e “altro”, attraversa un processo di “alterizzazione”, “de-identificazione” e di comprensione del mondo interiore del sé-pensante. L’esito di tale processo di “uscita dal sé”, da una prospettiva ontologica, è la definizione di una soggettività (*zhutixing* 主體性) plurale e al tempo stesso caotica.

Privando il proprio discorso di ogni eco confuciana – ossia scindendo l’esistenza individuale dall’intrinseca relazionalità sociale e familiare – Gao fonda la struttura del soggetto sulla convinzione che esso esiste al di fuori della relazione sociale, la quale non è fondante né centrale nella dottrina buddhista e nel buddhismo *Chan* 禪 (meglio noto come Zen) a cui si indebita. L’io concepito è pertanto “caotico” e plurale, conoscibile attraverso l’osservazione, il dislocamento e l’espressione. È pensabile come un’unità psico-fisica, non situata empiricamente nella dimensione della temporalità, in grado di autodeterminarsi ed esistere per sé.

Questa conoscenza coincide anche con il risveglio dell’io, che è l’origine del libero arbitrio. Nell’istante in cui l’io si risveglia, oscurità e luce, bene e male, Dio e demonio, tutto, in quest’io caotico, gradualmente si fa più distinto. Ciò che orienta il destino dell’uomo non è per nulla determinabile dal solo ambiente esistenziale, perché ancor di più dipende dalla conoscenza dell’io. La complessità della natura umana non può assolutamente essere chiarificata da giudizi semplicistici come vero e falso, buono e cattivo, e ciò spiega anche che la conoscenza dell’io è un processo ininterrotto: le sette emozioni e i sei piaceri sensoriali dell’uomo si susseguono incessantemente, sino al

⁹ JIN Siyan, *L’écriture subjective dans la littérature contemporaine*, “Perspectives chinoises”, 83, 2004, pp. 58-67.

¹⁰ Edward SAID, *Reflections on Exile and Other Essays*, Granta Books, London 2012, p. 225.

¹¹ Tzvetan TODOROV, *L’uomo spaesato. I percorsi dell’appartenenza*. Donzelli, Roma 1997, p. 159.

termine della vita terrena. La letteratura prende cognizione dell'uomo affacciandosi alla vita reale.¹²

Nel descrivere l'“io caotico” quale luogo d'azione delle “sette emozioni” e dei “sei piaceri”¹³, l'autore riverbera le configurazioni ontologiche del buddhismo delle origini, il quale individuava nell'io la sede della “sofferenza” (*duḥkha*) determinata dal desiderio – altrimenti chiamato “brama” o “sete” – di soddisfazione sensoriale, di esistenza o di inesistenza. Il “caos” appartiene naturalmente a un “io” maschile, quanto femminile, su cui l'autore ha cercato di indagare, come rivela la stessa produzione. Nel capitolo 58 del suo romanzo monumentale *Lingshan* 靈山, *La Montagna dell'anima*, ossia la sua opera narrativa più importante¹⁴, si legge infatti:

Nel creare l'uomo, Nügua¹⁵ ha creato la sua sofferenza. Sorto dalle viscere di Nügua, nato dal sangue di una donna, l'uomo non si potrà mai purificare. Non serve a nulla scandagliare l'anima, non occorre ricercare le cause, non bisogna dannarsi a cercare il senso. Tutto è Caos. [...] Tanto vale continuare ad amare perduto le immagini, naufragare nel mare del desiderio. I presunti bisogni dello spirito sono pura masturbazione.¹⁶

Sarà forse curioso rilevare che alcuni studiosi hanno rilevato una certa dose di misoginia legata alla rappresentazione femminile all'interno delle opere di Gao, soprattutto nella narrativa – e a partire dalla dea Nüwa e dal suo mito della genesi – che addirittura “rinforza” gli stereotipi di genere; Carlos Rojas¹⁷ attribuisce un tale approccio, e in particolare l'assenza di restrizioni legate al desiderio sessuale, a un esercizio di libertà esteso a ogni ambito della vita umana. Altri critici, invece, hanno

¹² GAO Xingjian, *Libertà e letteratura*, in GAO X., *Per un nuovo Rinascimento* (traduzione e cura di Simona Gallo), La Nave di Teseo, Milano 2018, pp. 37-38.

¹³ Secondo il buddhismo del piccolo Veicolo (in lingua pāli *Hīnayāna*, *xiaosheng* 小乘 in cinese), felicità, ira, dolore, paura, amore, odio e desiderio corrispondono alle “sette emozioni” (*qi qing* 七情), mentre i “sei piaceri” (*liu yu* 六欲) derivano dai sei organi di senso (cui si include la mente) che stanno all'origine dei desideri mondani.

¹⁴ Alla cui composizione Gao Xingjian dedica diversi anni della sua vita in Cina, dal 1982 al 1987. Il romanzo è anche occasione di ritrovamento del sé, di ricostruzione di un'individualità tormentata e frammentata, di ridimensionamento dei modi di interpretare la realtà e di elaborazione di una nuova identità di artista.

¹⁵ O Nüwa 女媧, ossia la divinità creatrice dell'umanità, nella mitologia tradizionale cinese, spesso raffigurata come un serpente con un volto di donna. La figura di Nüwa non interviene in qualità di strumento per criticare la società e la contraddizione fra vecchio e nuovo mondo; qui incarna, piuttosto, l'amara disillusione sull'esistenza, per un Gao degli anni '80.

¹⁶ GAO Xingjian, *La montagna dell'anima* (traduzione dal cinese di Mirella Fratamico), Rizzoli, Milano 2002, p. 449.

¹⁷ Carlos ROJAS, *Without [Femin]ism: Femininity as Axis of Alterity and Desire in Gao Xingjian's One Man's Bible*, “Modern Chinese Literature and Culture (MCLC)”, 14, 2, 2002, pp. 163-206.

ipotizzato che una simile di rappresentazione, benché spesso schizofrenica, risponda a ragioni biologiche ed estetiche, ritenendo che l'autore costruisca una proiezione femminile per raffigurare il proprio *altro* da sé.

3. Il soggetto come alterità

Pensando l'io come il centro pulsionale del desiderio e l'origine di una conflittualità permanente, Gao Xingjian rielabora consapevolmente anche il discorso freudiano sull'*Es*, che sta alle origini della vita psichica.

Il risveglio dell'io, o meglio, l'espansione incontrollata dell'io è un tema sempre più importante per la letteratura contemporanea. Con «l'enfer c'est les autres», Sartre dice del rapporto fra l'uomo e la società; eppure, agli occhi degli altri anche noi stessi siamo l'inferno. L'io caotico è una catastrofe non solo per l'altro, poiché porta persino alla distruzione del sé. Mettendo in luce quest'io, Freud ha inaugurato la psicoanalisi e insieme ha anche offerto una grande rivelazione alla letteratura moderna.¹⁸

La connessione della perifrasi della celebre asserzione di Sartre, dell'esistenzialismo letterario, con l'approccio psicanalitico freudiano rinsaldano l'idea che il vero pericolo da cui fuggire e insieme l'*altro*, per usare termini lacaniani, siano proprio l'abisso indiscernibile che è il soggetto stesso. Il rapporto duale “io/altro” esiste dunque nel medesimo soggetto, nel sé individuale, oggetto di desiderio e soggetto desiderante al contempo. Il metodo per sottrarsi a questa perenne conflittualità, che risolve una costitutiva schizofrenia, è fornito dall'attività estetica: nell'atto creativo il soggetto vive ed è conoscibile a se stesso. Ciò può essere assimilabile al fenomeno che Todorov, commentando Bachtin, chiama “esotopia”:¹⁹

questa alienazione di sé presenta due varianti: l'empatia, o l'identificazione (tendenza individuale), e l'astrazione, tendenza universale. [...] Bachtin afferma la necessità di distinguere due stadi in ogni atto creativo: prima quello dell'empatia, o dell'identificazione, poi quello di un movimento inverso, con cui il romanziere recupera la propria posizione. A questo secondo aspetto dell'attività creatrice Bachtin riserva un neologismo: *vnenachodimost'* – letteralmente “il fatto di trovarsi al di fuori”, e che io tradurrò, ancora letteralmente, ma con l'aiuto di una radice greca, “esotopia” (*exotopie*).

E a tal proposito, Olivieri osserva:

La coscienza soggettiva ha come atto fondante il rapporto io-tu: solo nell'essere-per-l'altro il soggetto raggiunge una forma di obiettivazione e una forma di comunicazione non

¹⁸ GAO Xingjian, *Ambiente e letteratura: cosa scrivere oggi?*, in GAO X., *Per un nuovo Rinascimento*, p. 104.

¹⁹ Tzvetan TODOROV, *Michail Bachtin. Il principio dialogico*, Einaudi, Torino 1990, p. 136.

solipsistica. L'attività estetica è una forma di *Selbstentwertung*, di perdita del sé nella rappresentazione dell'altro e si realizza come totalità costruttiva solo se l'autore fornisce una realtà eterologica al materiale che crea. L'atteggiamento dell'autore serve quindi a manifestare, a livello della costruzione interna dell'opera, l'esotopia che caratterizza le opere artistiche.²⁰

Per Gao, conoscere l'io attraverso l'atto estetico equivale a fuggire e salvarsi dall'abisso dell'io. Questa salvezza non ha nulla a che vedere con l'idea cristiana di redenzione²¹ né con il processo di metempsicosi dell'anima: la salvezza ha inizio con l'osservazione del sé nel mondo reale e si compie nell'atto e nel fatto estetico.

L'individuo fa fronte a un'ondata di follia che travolge ogni cosa, che si tratti della violenta rivoluzione del comunismo o delle guerre mosse dal fascismo poco importa: probabilmente la sola via di salvezza è la fuga, o meglio ancora sarebbe acquisire una lucida consapevolezza delle catastrofi prima che queste siano già in atto. Fuggire significa salvarsi, ma ancor più difficile, forse, è fuggire dall'ombra del proprio io. Senza una lucida conoscenza dell'io si finisce anche per sprofondare in questo inferno e non rivedere la luce del sole. L'inferno dell'io è fatto da pensieri incontrollati che soffocano l'uomo fino ad annientarlo. La letteratura, pertanto, può ridare lucidità, ridestare la conoscenza intuitiva dell'uomo, orientarlo verso l'introspezione. La letteratura induce l'uomo a osservare gli infiniti volti di questo universo sconfinato e a scrutare l'oscurità in fondo al sé. Benché la letteratura tragga sostegno dalla vita dell'uomo e dalle sue esperienze sensibili, la capacità di discernimento così raggiunta supera di molto ogni previsione.²²

Come nella configurazione ontologica, così nel metodo della conoscenza dell'io – inintelligibile universo sensoriale ed emotivo – Gao adotta una prospettiva interdiscorsiva e transculturale, per parlare dell'osservazione del sé fuori dal sé. Non si tratta del “controllo” del *xiaoti* 小體, il piccolo “io” da coltivare, confucianamente parlando, quel sé della dimensione fisica, privata e indipendente che partecipa dell'esistenza del suo altro, il *dadi* 大體, ossia il sé sociale e relazionale. Questo genere di osservazione somiglia piuttosto alla pratica buddhista della contemplazione trascendentale, che Gao Xingjian già dai primi anni '90 chiama *jingguan* 靜觀, “osservazione calma” o “contemplazione distaccata”. Essa consiste nell'adozione di una prospettiva ulteriore, in cui vigila il “terzo occhio” (*di san zhi yanjing* 第三隻眼睛), ossia l'“occhio di sapienza” e della conoscenza, nonché l'organo dell'innata facoltà di discernimento. Si tratta di uno degli approcci adottati durante il primo buddhismo *Chan*

²⁰ Ugo Maria OLIVIERI, *Lo specchio e il manufatto. La teoria letteraria in M. Bachtin, Tel Quel e H.R. Jauss*, Franco Angeli, Milano 2011, pp. 42-43.

²¹ LIU Zaifu 劉再復, *Gao Xingjian yin lun* 高行健引論 (Introduzione a Gao Xingjian), Dashan wenhua, Hong Kong 2011, 217.

²² GAO Xingjian, *Libertà e letteratura*, in GAO X., *Per un nuovo Rinascimento*, p. 43.

per la contemplazione della mente, quella attività mentale sensoriale e intellettuale che prepara il percorso verso l'illuminazione. Dal punto di vista gnoseologico, questa coincide con il “risveglio” (*jue* 覺) dello spirito, con l'abbandono delle illusioni materiali e del sé, con la conquista di una saggezza che va oltre limitazioni spaziali e temporali.²³ In un testo fondante della tradizione filosofica Chan, il *Liuzutanjing* 六祖壇經 (il Sutra dell'altare del sesto patriarca)²⁴ si legge appunto della metafora della “mente allo specchio”, all'interno di una lirica proposta (6, 2-3) da Shenxiu 神秀²⁵ (606?-706):

身是菩提樹，
心如明鏡臺，
時時勤拂拭，
勿使惹塵埃。

il corpo è l'albero del risveglio (bodhi)
lo spirito come un limpido specchio,
continuamente ci sforziamo di pulirlo,
affinché sia senza polvere.²⁶

La densità semantica del passo lascia spazio a un'esegesi complessa: in senso stretto la quartina potrebbe significare lo sforzo del mantenimento della natura del Buddha, in senso lato, lo sforzo per raggiungere la Buddhità.²⁷ Non per il fine ma per il metodo della pratica sembra rilevante il riferimento. Gao, infatti, sostiene un approccio cognitivo fondato sulla contemplazione del sé-pensante da una prospettiva ulteriore, come dislocazione dall'unità soggettiva e indagine meditativa sul soggetto “riflesso”: il soggetto diventa il proprio oggetto. Già nella *Montagna dell'anima* l'autore scriveva:

²³ William Edward SOOTHILL e Lewis HODOUS, a cura di, *A Dictionary of Chinese Buddhist Terms* (Digital version), 2003, (Consultato in data 5/12/2022) <https://mahajana.net/texts/soothill-hodous.html>

²⁴ Che segna il passaggio del buddhismo cinese dalla speculazione sul nirvana all'attenzione verso l'illuminazione, raggiungibile da chiunque. Il sesto patriarca è riconosciuto nella figura di Huineng 慧能 (638-713), di cui si dice fosse illetterato; perciò, è verosimile che il Sutra sia stato composto da discepoli riunitisi attorno alla figura di Shenhui 神會 (684-758), uno dei discepoli del sesto patriarca.

²⁵ Anche noto come Yuquan Shenxiu 玉泉神秀, uno dei più importanti e influenti maestri Chan del suo tempo, persino invitato dall'imperatrice Wu Zetian 武則天 (624-705) presso l'allora capitale dell'impero, Luoyang 洛陽, ed eletto maestro del Regno.

²⁶ Traduzione proposta da Amina Crisma in Anne CHENG, *Storia del pensiero cinese, vol. II: Dall'introduzione del buddhismo alla formazione del pensiero moderno*, Einaudi, Torino 2000, p. 428.

²⁷ La “natura-del-Buddha”, o “Buddhità” (*foxing* 佛性), è definita da Demiéville come “la capacité virtuelle de devenir des Buddhas, qui est innée à tous les êtres et par laquelle ils participent en puissance à la nature des Buddhas, lequel ils participent en puissance à la nature des Buddhas, laquelle est une pure essence absolue”. Paul DEMIÉVILLE, *Choix d'études bouddhiques: 1929-1970*, Brill, Leiden 1973, p. 134.

L'“io” nel “tu” non è altro che il riflesso nello specchio, l'immagine capovolta del fiore nell'acqua. Se non entri nello specchio non riuscirai a tirar fuori nulla. Innamorato invano dell'immagine, non farai che compatirti.²⁸

L'autocontemplazione non conduce a un'autocoscienza in senso confuciano, ma porta, piuttosto, a una “metacoscienza” delle strutture latenti dell'io, ossia all'acquisizione di un punto di vista ulteriore che consente di non soccombere al caos e al desiderio dell'interiorità. Per poter acquisire questo genere di coscienza soggettiva – che pur non rinuncia all'esistenza del sé²⁹ – secondo l'autore è necessario ottenere una visione olistica, integra e quanto più tangibile della multiformità dell'io. Per tale ragione, la chiave della conoscenza del sé non può essere costruita su basi analitiche, come spiegato dall'autore già nel saggio *Wo de xiju he wo de yaoshi* 我的戲劇和我的鑰匙 (Chiavi per il mio teatro):

L'“io” non è altro che caos. Freud, con l'indagine sulla psicologia sessuale, non è riuscito a dissipare questa fitta nebbia. La moderna psicoanalisi e la psicologia del linguaggio ricorrono a un approccio analitico: certo hanno fornito diverse metodologie, ma nessuna in grado di sciogliere questo enigma dell'io. L'approccio cognitivo orientale dell'osservazione trascendentale tende alla metafisica, mentre gli “otto sensi” del sé, nel buddhismo filosofico, tendono al misticismo. Io invece cerco di spiegare l'io, seppur limitandomi a presentare un genere di performance teatrale.³⁰

Kwok-kan Tam paragona la contemplazione trascendentale al lacaniano “stadio dello specchio”, fase in cui il soggetto è dislocato e oggettificato, così che possa trascendere se stesso e trasformarsi in soggetto cognitivo.³¹ L'attività contemplativa, che pure richiama la metafora buddhista dello specchio, non è però pensabile in termini psicoanalitici, in quanto il sé polisemico dello strutturalismo lacaniano implica l'alienazione del soggetto, che Gao Xingjian dichiaratamente rifiuta. Nel saggio del 1993 *Mei you zhuyi* 沒有主義 (Non avere -ismi), infatti, si legge del fallimento dell'approccio psicoanalitico rispetto alla sua esperienza di creazione in lingua cinese.

In cinese, realtà, ricordo e immaginazione appaiono in un eterno presente, che supera i concetti grammaticali, e diventano allora un flusso di lingua che trascende il concetto stesso di tempo. La riflessione e la percezione, la coscienza e la subcoscienza, la narrazione e il dialogo e il soliloquio non sono altro che l'alienazione della coscienza. Non uso il

²⁸ GAO Xingjian, *La montagna dell'anima*, p. 449.

²⁹ L'obiettivo non è l'annullamento del sé in senso confuciano, per un bene superiore, nemmeno in senso taoista, dell'esistenza nell'unità o nella “non-differenza” (*qiyi* 齊一) con il tutto.

³⁰ GAO Xingjian, *Wo de xiju he wo de yaoshi* (Chiavi per il mio teatro), in GAO X., *Mei you zhuyi*, p. 281.

³¹ Kwok-kan TAM, *Language and Subjectivity in One Man's Bible*, in K. TAM, *Soul of Chaos: Critical Perspectives on Gao Xingjian*, The Chinese University Press, Hong Kong 2001, p. 304.

metodo della psicoanalisi e dell'analisi semantica adottato dal romanzo occidentale, ma ricorro alla contemplazione distaccata, così che tutto è unificato nel flusso lineare della lingua.³²

Il sé, dunque, non è conoscibile se non attraverso il non-sé, o meglio, attraverso ciò che sta “fuori di sé”. Da ciò deriva un'ulteriore consapevolezza, sviluppata negli anni più recenti: la creazione estetica non si identifica più tanto con una sfida verso la società,³³ quanto piuttosto con una sfida individuale di conoscenza e di autoaffermazione del soggetto stesso. Alla letteratura, come all'arte, sono quindi attribuite le stesse facoltà dell'attività contemplativa: il soggetto, l'artista-scrittore, da una dimensione ulteriore conosce sé stesso, acquisisce una chiara visione del sé e del reale, e tramite questo “terzo occhio” dà vita all'opera. Come si legge nel saggio *Yishixingtai yu wenxue* 意識形態與文學 (Ideologia e letteratura):

Se lo scrittore riesce ad affrancarsi da simili illusioni, se con umiltà e chiaroveggenza osserva lucidamente gli infiniti aspetti dell'universo, e se contempla con sguardo distaccato l'io caotico, l'opera generata dalla sua penna potrà allora resistere alla prova del tempo e continuerà a essere letta, ancora e ancora.³⁴

In tal senso, l'artista-scrittore sembra godere di facoltà privilegiate, di un intuito e di una sensibilità straordinari: qui si compie un'interpretazione spiritualistica del fatto estetico, che quasi trascende l'esperienza terrena e si colloca in una dimensione “etera”, irraggiungibile dall'uomo comune.³⁵

Della coscienza e della subcoscienza, osservate attraverso questa facoltà ulteriore, Gao parla anche attraverso il linguaggio della pittura, che lascia sulla tela accenni di impulsi psichici e di impressioni che offrono suggestioni sfumate.³⁶ Nell'atto creativo, di conseguenza, si intersecano la dimensione soggettiva e individuale, dal momento

³² GAO Xingjian, *Mei you zhuyi* 沒有主義 (Non avere -ismi), in GAO X., *Mei you zhuyi*, p. 7.

³³ Nei primi anni 2000, l'autore descriveva la sfida che l'opera, più che l'autore, lancia alla società quale atto di libertà creativa, di affermazione del sé, una volta che l'autore si sia svincolato dall'ideologia e da costrizioni formali, e si trovi pienamente immerso nell'osservazione e nella raffigurazione del reale.

³⁴ GAO Xingjian, *Ideologia e letteratura*, in GAO X., *Per un nuovo Rinascimento*, p. 51.

³⁵ La visione dell'artista-scrittore quale individuo dalle facoltà eccezionali, dedito all'introspezione, e distante dalle convenzioni sociali pare far eco alla concezione dell'intellettuale taoista, poeta o filosofo, seppur privata del distintivo misticismo e posta al di fuori di un pantheon spirituale.

³⁶ Nel 2015, i Musées Royaux des Beaux-Arts de Belgique hanno inaugurato una mostra, intitolata “L'éveil de la conscience”, che per cinque anni ha ospitato in una sala dedicata sei tele monumentali create dall'artista appositamente per l'occasione.

che, come rileva anche Gilbert Fong³⁷, la contemplazione trascendentale, quale osservazione distaccata, è anche l’atteggiamento dell’artista-individuo nei confronti della società.

4. L’artista-individuo e la società

Nel processo creativo, l’artista-scrittore instaura un dialogo con la propria soggettività: quando il soggetto diventa oggetto di sé stesso raggiunge quella distanza indispensabile per osservare il sé e arriva a possedere e cristallizzare la propria coscienza.

Il senso di vuoto e di smarrimento, la paranoia e l’inquietudine, la follia e la conoscenza innata, come la solitudine e l’intuitività, dipendono in primo luogo dalla cognizione del sé. Se l’uomo è in grado di scrutare dentro di sé, di ridere di sé, di trovare la propria armonia interiore, non può forse contemplare la miriade sfaccettata di aspetti di questo mondo infinito e frastornante? E non può forse contemplare con distacco quest’io caotico e irrequieto? È necessario che lo scrittore, con intuizione e discernimento, veda chiaramente luci e ombre, e che le riveli attraverso la letteratura. È vero, lo scrittore non è un saggio ma un comune mortale, e come tutti ha debolezze e malesseri a cui non può sottrarsi. Ma la meraviglia della letteratura risiede proprio in questo: nel processo di creazione letteraria, con sguardo lucido, lo scrittore diventa un altro. Ciò gli consente di raggiungere una prospettiva trascendente sul sé – che potremmo chiamare “terzo occhio” o “occhio della saggezza” – con la quale vigila su ciò che scrive. Di conseguenza, il processo di scrittura letteraria partecipa della purificazione interiore dell’autore; il momento creativo coincide con l’abbandono di ogni interesse materiale e diventa una necessità profonda.³⁸

Al primo livello di conoscenza, quello della propria dimensione psicologica ed emotiva, segue l’indagine sul “reale”. L’indagine sul reale – che per Gao coincide con un universo sensibile fuori dal sé, collocato nel tempo e nello spazio – è l’indagine stessa sulla condizione umana e sui drammi da cui essa è attraversata. E ancor di più, come in un rapporto osmotico, il mondo esteriore sembra riprodurre la coscienza di una soggettività caotica e inafferrabile: il reale, dunque, è intrinsecamente mutevole.

Dall’osservazione della realtà e dell’esistenza umana deriva la consistente scoperta che il caos e l’ineffabilità della condizione del reale non sono soltanto tratti distintivi della coscienza soggettiva, ma anche attributi della stessa condizione umana. Avvolto

³⁷ Gilbert FONG, *Gao Xingjian and the Idea of Theatre*, in K. TAM, *Soul of Chaos: Critical Perspectives on Gao Xingjian*, The Chinese University Press, Hong Kong 2001, p. 147.

³⁸ GAO Xingjian, *Ambiente e letteratura: cosa scrivere oggi?*, in GAO X., *Per un nuovo Rinascimento*, pp. 104-105.

in ogni sorta di dramma, l'uomo si rivela impotente nei confronti del presente e dell'avvenire, intrappolato nell'"assurdo" (*huangmiu* 荒謬):

Che cosa rende uomo l'uomo? Si può conoscere il mondo? Tali grandi quesiti sfuggono alla ragione, nemmeno la razionalità strumentale scientifica o la deduzione logica arrivano a dare risposta. Questo inconoscibile, anche chiamato Dio, che è immagine personificata dell'uomo, o destino, che guida l'uomo e predetermina la sua sorte, tutto ciò che in epoca moderna è chiamato "assurdo" è la vera condizione dell'uomo. L'assurdo non è soltanto una percezione, è anche un attributo della realtà, il disagio dell'uomo incapace di cambiare questo mondo.³⁹

La porzione inconoscibile e immutabile della vita umana è chiamata "l'assurdo" ed è descritta come il principale attributo della condizione esistenziale. Ma secondo l'autore, l'intelligibilità del mondo non è affare di filosofi: egli cita infatti Kafka, che per primo ha rivelato la reale condizione dell'uomo nella civiltà moderna, e poi Camus e Beckett, che meglio hanno dato espressione al senso dell'assurdo. Nel pensiero di Gao, questo senso dell'assurdo subisce una riformulazione rispetto all'atmosfera culturale e filosofica esistenzialista, giacché non deriva dallo spaesamento materiale e spirituale del secondo dopoguerra. Tuttavia, l'analogia fra l'uomo kafkiano – schiacciato sotto il peso dell'insignificanza e della banalità della vita, e dell'insicurezza fondamentale – e l'uomo contemporaneo della società postindustriale di cui parla l'autore è la medesima condizione di incapacità di dominare la propria vita e il proprio destino. L'inafferrabilità del destino non lascia all'individuo altra scelta che vivere nel momento presente, ma ciò non ha nulla del sentimento oraziano del *carpe diem* né del decadentismo occidentale, come osserva Liu Zaifu.⁴⁰ L'inconoscibile conduce l'individuo, l'artista-scrittore, a elaborare un'eterna filosofia del presente; intrappolato fra un mondo interiore infernale e una realtà immutabile dominata dall'assurdo, la cifra precipua dell'individuo-creatore è dichiaratamente la fragilità, quanto meno in via di principio.⁴¹

³⁹ *Ivi*, p. 101.

⁴⁰ LIU Zaifu 劉再復, *Gao Xingjian yin lun* 高行健引論 (Introduzione a Gao Xingjian), pp. 129-130.

⁴¹ L'idea di essenziale fragilità dell'artista-scrittore si sviluppa già negli anni '90 come dura critica al superomismo nietzschiano, considerato responsabile della follia totalitaria del nazifascismo in Europa e del comunismo di Mao Zedong in Cina. Gao Xingjian, che già prima della Rivoluzione culturale aveva letto Nietzsche nelle traduzioni francesi disponibili presso la biblioteca universitaria, al contrario di gran parte degli intellettuali cinesi non si lascia travolgere, negli anni '80, dal vigoroso fascino dell'individualismo imperante di Zarathustra. Al contrario, si oppone all'immagine dell'io ipertrofico, all'idea dell'individuo onnipotente capace di sfidare Dio e con esso l'autorità della tradizione.

E soprattutto, lo scrittore non è un superuomo, non può sostituirsi a Dio, sebbene questa malattia dell'io ipertrofico, come pure dell'ideologia di cui si è detto, abbia segnato un'epoca.⁴²

L'individuo-creatore di cui l'autore fornisce il ritratto certamente si fonda innanzitutto sul rifiuto del paragone alla figura del santo, del creatore, del redentore e del superuomo, reiterando l'essenziale impotenza nei confronti della realtà e del destino. Eppure, la vena di rassegnazione di fronte alla propria condizione è soltanto un punto di partenza. Seppur perennemente aggrovigliato nelle emozioni e nei desideri, ed esposto alla drammaticità imprevedibile dell'esistenza, rispetto all'uomo comune egli possiede una possibilità di riscatto: con la sua facoltà di discernimento e la sua sensibilità al bello, osserva, conosce e trasfonde in un'opera. Nella creazione, quindi, il soggetto empirico individuale dell'artista-scrittore si concretizza in qualità di dispositivo discorsivo e compie un atto di autodeterminazione.

Se accettiamo il paradigma ontologico fondato sull'equazione espressione-esistenza, che si ricongiunge al discorso sulla lettura della soggettività, dovremo anche ammettere, d'accordo con l'autore, che l'atto estetico sia affare totalmente individuale. Come si pone, dunque, in relazione con il mondo?

5. L'artista-individuo e il mondo: per un nuovo Rinascimento

La letteratura può rivelare in modo penetrante i drammi e le angosce, le speranze e i fallimenti dell'esistenza umana, può manifestarne tutta la vacuità e può risvegliare la coscienza dell'uomo.⁴³

L'espressione dell'interezza della dimensione soggettiva e individuale sotto ogni profilo – ontologico, cognitivo, letterario ed estetico – è pensabile dapprima in termini di obiezione a una dimensione collettiva, quindi di strategia di fuga da un'alterità, materiale e immateriale, e in seguito in termini di riconfigurazione della funzione dell'attività estetica.

Dopo aver ragionato sulla funzione soggettiva e individuale della creazione, bisogna interrogarsi su quale sorte sia riservata idealmente all'opera, che è materializzazione dell'indagine soggettiva e individuale. Detto altrimenti, oltre al dialogo interiore fra l'individuo-creatore e la propria soggettività, oltre al dialogo esteriore fra l'artista-scrittore e il reale, esiste un dialogo con il fruitore dell'opera? Da un punto di vista formale, si potrebbe sostenere, seguendo Borges⁴⁴, che l'opera stessa sia un dialogo con

⁴² GAO Xingjian, *Ideologia e letteratura*, in GAO X., *Per un nuovo Rinascimento*, p. 51.

⁴³ *Ivi*, pp. 52-53.

⁴⁴ Jorge Luis BORGES, *Sette notti*, Feltrinelli, Milano 1983, p. 148.

il pubblico, poiché rappresenta la materializzazione del pensiero dell'autore: in ciò si compie il “fatto estetico”, che è una forma di relazione fra la voce del fruitore e la voce depositata nella forma estetica compiuta. Dai testi critici anche più recenti si percepisce il rifiuto di qualsiasi funzione che non sia l'esigenza di espressione dell'individuo, ma non si può affermare che l'autore propugni un concetto d'arte “pura”, ossia che «respinge qualsivoglia funzione sociale ma anche qualsiasi determinazione da parte di un elemento oggettivo». ⁴⁵

La componente individualistico-emozionale appare uno degli elementi della sintassi creativa, assieme agli irrinunciabili fattori ontologico e cognitivo, che rappresentano nell'insieme la novità nella formulazione teorica dell'autore. L'ampiezza pluriprospectica dell'indagine psicologico-antropologica oltrepassa la sfera dell'esperienza edonistica del soggetto e lascia già presagire che l'autore preveda una dimensione dialogica con un destinatario ideale. Nella riflessione fondata sui testi critici, dalla figura dell'individuo solitario – e idealmente fragile – emerge una voce vibrante e solida, consapevole del potenziale individuale e della responsabilità della creazione estetica nei confronti del mondo esterno. Superata la conflittualità fra la figura autoriale e l'ambiente circostante, l'espressione estetica si tramuta in una continua negoziazione fra coscienza individuale e coscienza sul mondo, in una precisa scelta di condivisione di una consapevolezza derivante già dall'uomo. In questo passaggio comunicativo la voce dell'autore non si disperde, anzi, rimane viva nell'opera: Gao Xingjian, contestando Barthes, afferma che l'opera rimane sempre, innanzitutto, dell'autore. ⁴⁶

La materializzazione della personale indagine fenomenologica si realizza in tutte le opere dell'autore, poiché questo è dichiaratamente il lavoro dell'artista-scrittore con cui lui stesso si identifica. La responsabilità dell'artista-scrittore, di cui Gao è sineddoche, è perciò etica, in un certo senso: le opere che rispondono alla vocazione originaria di occuparsi della poliedricità del mondo interiore, della verità emotiva e della vita stessa sono da considerarsi autentiche (*zhenshi* 真實) e “genuine” (*zhencheng* 真誠). Se dunque l'essenza dell'opera “autentica” è l'indagine sull'esistenza dell'uomo e sulla natura umana, universalmente condivisa, va da sé che l'opera che di essa si occupa

⁴⁵ Walter BENJAMIN, *L'opera d'arte nell'epoca della sua riproducibilità tecnica. Arte e società di massa*, Einaudi, Torino 1998, p. 13.

⁴⁶ Roland Barthes, nel saggio del 1968 *La morte dell'autore*, sancisce la morte dell'autore, che coincide con la libertà del lettore di fronte al testo, ridotto a mero luogo di incontro di linguaggio, citazioni, ripetizioni, echi e referenze, il cui lettore è libero di aprire e chiudere processi di significato del testo. Gao rifiuta questa prospettiva e menziona “l'autore è morto” (*zuojia yi si* 作家已死), in un contesto di critica agli esiti letterari delle ideologie del XX secolo fondate sulla sovversione dell'esistente.

arriva a trascendere la dimensione storica, e le frontiere linguistiche e geografiche per abbracciare ogni tempo e luogo. L’opera “autentica” acquisisce quindi uno stato di universalità, un “valore cognitivo senza fine” che resiste alla prova del tempo.

Con l’opera autentica, l’individuo-creatore offre all’umanità intera la possibilità di cogliere i meccanismi che governano l’esistenza umana e mettere in luce gli aspetti più critici che dominano la realtà, anche nel momento attuale. L’opera autentica, già nella sua creazione, dà sollievo in una condizione di perenne angoscia, data dall’indomabilità della natura umana e dall’assurdo della realtà, mentre nella sua fruizione, dunque da una posizione speculare, offre una via di fuga e una possibilità di salvezza.

Raccontare il vero volto del presente, rivelare bellezza, alleviare le angosce esistenziali in un’epoca di prostrazione spirituale: in ciò si compie la personale sfida dell’artista-scrittore quanto la responsabilità (etica) dell’espressione estetica. Questa responsabilità di ritornare all’uomo, ritornare alla realtà e generarne una testimonianza risulta concretizzata e sistematizzata nell’appello al “nuovo Rinascimento”, ossia la più recente conquista intellettuale dell’autore:

Ritornare all’origine dell’arte e della letteratura: rappresentare una conoscenza profonda dell’umanità, affrontare le angosce esistenziali, abbracciare l’intimità e la complessità della natura umana, e lasciarne un’intensa testimonianza. Tutto, sempre nel contesto di uno spirito puro. [...] La più dura prova che gli artisti e gli scrittori oggi devono affrontare consiste nel trovare il coraggio di accettare la sfida di impegnarsi in questo tipo di creazione.⁴⁷

Da qui, da queste conquiste deriva la proposta del “nuovo Rinascimento” – generosa ambizione di un artista fuori dal tempo e sopra lo spazio – con cui Gao propone a tutti gli artisti e gli scrittori di travalicare e trascendere i confini, del sé, dell’io, e dell’identità culturale, per aprirsi all’universalità.

Nota bibliografica

Émile BENVENISTE, *Problèmes de linguistique générale I*, Gallimard, Paris 1976.

Jorge Luis BORGES, *Sette notti*, Feltrinelli, Milano 1983.

Anne CHENG, *Storia del pensiero cinese, vol. II: Dall’introduzione del buddhismo alla formazione del pensiero moderno*, Einaudi, Torino 2000.

⁴⁷ GAO Xingjian, *Appello a un nuovo Rinascimento*, in GAO X., *Per un nuovo Rinascimento* (traduzione e cura di Simona Gallo), La Nave di Teseo, Milano 2018, pp. 19-20.

- Paul DEMIÉVILLE, *Choix d'études bouddhiques: 1929-1970*, Brill, Leiden 1973.
- Gilbert FONG, *Gao Xingjian and the Idea of Theatre*, in K. TAM, *Soul of Chaos: Critical Perspectives on Gao Xingjian*, The Chinese University Press, Hong Kong 2001, pp. 147-156.
- Simona GALLO, *Le declinazioni della "coscienza" nella cultura cinese*, "InCircolo", 12, 2022, pp. 276-291.
- GAO Xingjian, *Liuwang shi women huode shenme? 流亡使我們獲得什麼?* (A cosa ci ha portato l'esilio?), in GAO X., *Mei you zhuyi 沒有主義* (Non avere -ismi), Linking books, Taipei (1996)2001, pp. 108-119.
- GAO Xingjian, *Mei you zhuyi 沒有主義* (Non avere -ismi), in GAO X., *Mei you zhuyi 沒有主義* (Non avere -ismi), Linking books, Taipei (1996)2001, pp. 3-14.
- GAO Xingjian, *Wo de xiju he wo de yaoshi 我的戲劇和我的鑰匙* (Chiavi per il mio teatro), in GAO X., *Mei you zhuyi 沒有主義* (Non avere -ismi), Linking books, Taipei (1996)2001, pp. 264-284.
- GAO Xingjian, *La montagna dell'anima* (traduzione dal cinese di Mirella Fratamico), Rizzoli, Milano 2002.
- GAO Xingjian, *Ambiente e letteratura: cosa scrivere oggi?*, in GAO X., *Per un nuovo Rinascimento* (traduzione e cura di Simona Gallo), La Nave di Teseo, Milano 2018, pp. 89-112.
- GAO Xingjian, *Appello a un nuovo Rinascimento*, in GAO X., *Per un nuovo Rinascimento* (traduzione e cura di Simona Gallo), La Nave di Teseo, Milano 2018, pp. 17-30.
- GAO Xingjian, *Ideologia e letteratura*, in GAO X., *Per un nuovo Rinascimento* (traduzione e cura di Simona Gallo), La Nave di Teseo, Milano 2018, pp. 45-62.
- GAO Xingjian, *Libertà e letteratura*, in GAO X., *Per un nuovo Rinascimento* (traduzione e cura di Simona Gallo), La Nave di Teseo, Milano 2018, pp. 31-44.
- JIN Siyan, *L'écriture subjective dans la littérature contemporaine*, "Perspectives chinoises", 83, 2004, pp. 58-67.
- LIU Zaifu 劉再復, *Gao Xingjian yin lun 高行健引論* (Introduzione a Gao Xingjian), Dashan wenhua, Hong Kong 2011.

- Ugo Maria OLIVIERI, *Lo specchio e il manufatto. La teoria letteraria in M. Bachtin, Tel Quel e H.R. Jauss*, Franco Angeli, Milano 2011.
- Carlos ROJAS, *Without [Femin]ism: Femininity as Axis of Alterity and Desire in Gao Xingjian's One Man's Bible*, "Modern Chinese Literature and Culture (MCLC)", 14, 2, 2002, pp. 163-206.
- Edward SAID, *Reflections on Exile and Other Essays*, Granta Books, London 2012.
- William Edward SOOTHILL e Lewis HODOUS, a cura di, *A Dictionary of Chinese Buddhist Terms* (Digital version), 2003, (consultato in data 5/12/2022) <https://mahajana.net/texts/soothill-hodous.html>
- Kwok-kan TAM, *Language and Subjectivity in One Man's Bible*, in K. TAM, *Soul of Chaos: Critical Perspectives on Gao Xingjian*, The Chinese University Press, Hong Kong 2001, pp. 201-212.
- Tzvetan TODOROV, *L'uomo spaesato. I percorsi dell'appartenenza*. Donzelli, Roma 1997.
- Tzvetan TODOROV, *Michail Bachtin. Il principio dialogico*, Einaudi, Torino 1990, p. 136.
- Jean-Pierre ZARADER, *Gao et la philosophie*, in *Gao Xingjian. Appel pour une nouvelle Renaissance*, Centre d'Arts et de Nature, Domaine de Chaumont-sur-Loire 2019, pp. 33-43.

Sezione quarta

Intersezioni

FRANCO BASAGLIA E IL PROBLEMA DEL DEVIANTE

Una lettura de *La maggioranza deviante* alla luce delle *Conferenze Brasiliane*

Luigiandrea LUPPINO

(Università degli Studi di Trento)

Abstract: Through the analysis of some fundamental works by Basaglia, such as *La maggioranza deviante* (1971) and the *Conferenze Brasiliane* (1979), this short essay aims not only to illustrate Basaglia's themes *par excellence*, but also to stress the philosophical and political value of his critical appraisal of the “total institutions” of our society based on the ideas contained in the program of his political movement *Psichiatria Democratica*, founded in 1973. Particular emphasis will be placed on the idea of the “concretely true”, which can only be pursued in a democratically oriented context, and of “political action”, a form of action that is capable of opening the way to a new world – a world where, finally, there can be space for a renewed humanism, where oppositions meet under the sign of the *value of everyone's life*. Franco Basaglia and his reflections about society can help us to clearly understand that monsters do not exist. And if they exist, society is primarily responsible, given its violence and coercive methods. What is certain is that society needs insanity, madness and deviants, as an enemy is always needed. Through his most important essays, researches and conferences, we will be able to distinguish ideology from politics, the produced reality from actual reality.

Keywords: Society, Democracy, Deviant, Ideology, Politics.

1. Introduzione

Il primo tentativo che ci si prefigge nel presente articolo è di snocciolare i punti salienti di *La maggioranza deviante*. *L'ideologia del controllo sociale totale*, testo che Franco Basaglia (1924-1980), psichiatra e fondatore del movimento *Psichiatria Democratica* (1973), pubblica insieme alla moglie e collega Franca Ongaro nel 1971. A questo scopo, sarà utile realizzare alcuni collegamenti con la vicina *Storia della follia nell'età classica* di Michel Foucault (1961) – che, peraltro, loro stessi hanno già sott'occhio. I due testi, per quanto diversissimi nella forma, nello stile e nella metodologia di ricerca, avendo inoltre differenti presupposti e obiettivi programmatici, schiudono al lettore che vi si accosta la medesima vasta gamma di temi e problematiche. E, forse, anche la stessa difficoltà

nel porre una soluzione definitiva ad uno dei principali problemi costitutivi della nostra cultura e società moderna e contemporanea, ovvero quello dell'istituzione come luogo di riproduzione della violenza.

Chi è il folle? Chi è il deviato? Sono figure coincidenti? Qual è il confine fra chi è malato e chi non lo è? Come ci si deve comportare con chi devia dalla norma? Bisogna rinchiuderlo, escluderlo da ogni forma di vita sociale e collettiva perché potenzialmente pericoloso per sé e per gli altri? Oppure si rende necessario un approccio di altro tipo, in una società che voglia dirsi davvero civile? Inoltre, non è che la società e il sistema stessi, in qualche misura, contribuiscano a creare i propri “candidati all'esclusione”? Queste domande sono esemplificative solo di alcuni dei principali temi che verranno qui discussi e argomentati.

Infine, attraverso le *Conferenze Brasiliane* (1979), si tenterà un approccio pratico alla teoria critica di Basaglia, evidenziando come egli, rispetto ai precedenti liberatori della follia, William Tuke (1732-1822) prima e Philippe Pinel (1745-1826) poi, già demitizzati da Foucault, abbandoni il terreno dell'”ideologico-reale” per rispondere al “concretamente vero”.

2. Per un *identikit* del deviante

Il saggio preso qui in esame, *La maggioranza deviante. L'ideologia del controllo sociale totale*, scritto dai coniugi Basaglia e pubblicato nel 1971, è un'opera complessa e lo è sotto molteplici aspetti. L'opera si compone, infatti, di testi scritti da diversi autori i quali, anch'essi, negli anni Sessanta, indagavano la sfera sociale in rapporto alla dimensione della devianza dalla norma. I contributi presi a prestito dai Basaglia per le loro acute riflessioni sono saggi brevi, articoli, interviste e dichiarazioni, in un *corpus* eterogeneo che esalta, fin dall'inizio della lettura, la particolare tonalità “democratica” che il testo si prefigge, con l'emergenza di un coro di voci diversissime tra loro che pure mirano tutte a far luce sui medesimi problemi. Primo fra tutti, l'individuazione del “deviante”.

Fin dal capitolo introduttivo, intitolato *L'ideologia della diversità*, Basaglia cerca di delineare quelli che sono i tratti costitutivi del deviante nella specifica situazione socioculturale ed economica italiana, affermando che «da noi, il *deviante*, come colui che si trova al di fuori o al limite della norma, è mantenuto o all'interno dell'ideologica medica o di quella giudiziaria che riescono a contenerlo, spiegarlo, controllarlo»¹. Già da questa prima frase emerge il tema del controllo, operato di concerto dalla psichiatria e dalla giustizia, le quali, strette in un'alleanza che Basaglia definisce “originaria”, si

¹ Franca ONGARO BASAGLIA, Franco BASAGLIA, *La maggioranza deviante. L'ideologia del controllo sociale totale*, Baldini+Castoldi, Milano 2018, p. 16.

prefiggono l'obiettivo irrinunciabile della «tutela e difesa della norma»². Ma il punto fondamentale, su cui i coniugi Basaglia vogliono qui soffermarsi, sembra essere la modalità coercitiva attraverso cui le istituzioni vorrebbero impedire la mescolanza dell'*abnormità originaria* con la normalità. Infatti:

Se si analizzano le posizioni teoriche su cui si fonda l'apparato psichiatrico tradizionale, la definizione di malattia (esattamente come le istituzioni deputate alla sua custodia e cura) è tuttora impostata sulla violenza e la repressione. [...] *ideologia della diversità come esasperazione della differenza fra gli opposti, salute e malattia, norma e devianza.*³

Quello che infatti Basaglia definisce come il “problema delle devianze” nella nostra cultura rimane di competenza della psichiatria. Ovvero, «l'abnorme continua [...] a essere inglobato in una sintomatologia clinica che si mantiene all'interno dei parametri nosografici classici, di natura positivista».⁴ Non così negli Stati Uniti, economicamente più avanzati, dove è il capitale a dare orientamento a tutto e a tutti e tenta di riassorbire nel sistema le devianze per evitare la loro totale improduttività, sicché il problema si estende e diventa eminentemente sociale.

Fa scalpore oggi pensare che ancora negli anni Settanta del Novecento, per determinare le cosiddette “personalità psicopatiche”, «definite come personalità al limite della norma, caratterizzate da turbe del comportamento, disturbi affettivi, con tendenza a condotte antisociali, il tutto genericamente ricondotto ad anomalie caratteriali, riportabili a particolari tipologie»,⁵ ci si rifaceva, più o meno esplicitamente, alle classificazioni del criminologo Cesare Lombroso (1835-1909), secondo cui

ci sono gli *psicopatici volubili o instabili*; gli *anetici* (mancano di ogni sentimento superiore e di ogni capacità di apprezzamento morale...) [...] L'*istrionico* viene anche definito come *maniaco della notorietà*. Lo psicopatico, insomma, è *privo di volontà*, ha un *cattivo adattamento dentro il gruppo socio-culturale... insufficienza di empatia, cioè di una partecipazione affettiva con il prossimo... è freddo, privo di morale [...], non accusa mai senso di colpa, è incapace di lealtà, fermezza... ogni azione e decisione sa di improvvisato, di frammentario, di discontinuo... manca, insomma, di stile nel suo modo di esistere, nel suo essere nel mondo.*⁶

Possiamo qui provare ad individuare i termini fondamentali del discorso per poi operare una prima ricognizione di questi all'interno del testo di Foucault. Dalle

² *Ivi*, p. 17.

³ *Ivi*, pp. 23-24.

⁴ *Ivi*, p. 24.

⁵ *Ivi*, p. 25.

⁶ *Ivi*, p. 27.

considerazioni appena effettuate emergono tre principali colonne portanti fra le polveri di questo edificio sepolto che è la struttura tragica della follia.

La prima colonna è il tema della mescolanza, che Foucault individua fin dall'inizio del terzo capitolo della prima parte della sua opera e che storicamente comincia con l'avvento del Mondo Correzionario e del Grande Internamento, con la creazione dell'Hôpital général nel 1657. Infatti, l'autore della *Storia della follia nell'età classica*, afferma:

Dall'altra parte delle mura dell'internamento, non si trovano solo la povertà e la follia, ma dei volti assai più variati e delle sagome di cui non è sempre facile riconoscere la comune statura. [...] Da questo a supporre che il significato dell'internamento si esaurisca in un'oscura finalità sociale che permette al gruppo di eliminare gli elementi che gli sono eterogenei o nocivi, non c'è che un passo. L'internamento sarebbe allora l'eliminazione spontanea degli "asociali".⁷

Il primo punto richiama immediatamente il secondo, ovvero quello del comune accordo fra "psichiatria" e morale, che Foucault individua proprio a partire dall'età classica della follia, in quanto:

inventando lo spazio dell'internamento nella geometria immaginaria della sua morale, aveva trovato tanto una patria quanto un luogo di redenzione comuni ai peccati della carne e agli errori della ragione. La follia comincia a convivere col peccato, e forse a questo punto comincia a formarsi quella parentela secolare della sragione e della colpevolezza che l'alienato sente oggi come un destino e che il mondo medico scopre come una verità di natura. In questo spazio fittizio, creato tutto d'un pezzo in pieno XVII secolo, si sono costituite delle alleanze oscure che cento anni e più di psichiatria detta "positiva" non sono riusciti a infrangere.⁸

Un'alleanza, la precedente, che ne richiama immediatamente un'altra, ovvero quella fra giustizia e psichiatria, che nasce nella fase più tarda dell'internamento in epoca classica tra la fine del XVII e l'inizio del XVIII secolo, dove prevale sempre, in virtù del filo conduttore ideologico che vi sta dietro e che arriva quasi fino ai nostri giorni, l'aspetto della custodia su quello della cura. Ciò emerge in particolare nel IV capitolo della prima parte dell'opera di Foucault che, attraverso la sua archeologia documentaria, può affermare che

i parenti che vogliono mettere un membro della famiglia tra gli insensati di Bicêtre devono rivolgersi al giudice, che "ordinerà in séguito la visita dell'insensato da parte del medico e

⁷ Michel FOUCAULT, *Histoire de la folie à l'âge classique, suivi de Mon corps, ce papier, ce feu et La folie, l'absence d'oeuvre*, Éditions Gallimard, Parigi 1972; trad. it. a cura di Maria Galzigna, *Storia della follia nell'età classica*, Rizzoli, Milano 2020, p. 158.

⁸ *Ivi*, p. 168.

del chirurgo, i quali stenderanno il loro rapporto e lo depositeranno alla cancelleria del tribunale”. [...] Sembra di osservare uno sbalzo tra una teoria giuridica della follia, abbastanza elaborata per discernere, con l’aiuto della medicina, i limiti e le forme, e una pratica sociale, quasi poliziesca, che se ne appropria in modo massiccio, utilizzando forme di internamento che sono state preparate già per la repressione.⁹

Possiamo notare, forse, come l’opera di Foucault, scritta circa dieci anni prima rispetto a *La maggioranza deviante*, possa aver in qualche modo influenzato e sostanziato le basi teoriche per la ricerca in campo pratico dei Basaglia. Riprendendo ora il filo del discorso, bisogna ricordare che quello delineato in queste prime pagine del testo sulla devianza – lo abbiamo puntualizzato – è il quadro della situazione nell’Italia del periodo, dove il capitale non si esprimeva ancora in tutta la sua piena potenza, e dove, dunque, «nel caso specifico delle devianze, è evidente che l’ideologia della diversità serve ancora a sancire la forma di controllo più adeguata».¹⁰

Vediamo ora, attraverso il saggio del sociologo Edwin Lemert, intitolato *La paranoia e la dinamica dell’esclusione*,¹¹ (primo della una serie di contributi riportati, come accennato, nel corpo dell’opera), cosa accade nella vita sociale di uno stato economico più avanzato come gli Usa, quando cioè «la vecchia ideologia custodialistico-punitiva risulta [...] insufficiente alla totalizzazione del controllo».¹²

Ciò che emerge con forza, qui, è l’idea, formulata per la prima volta da un altro sociologo, Norman Cameron, di *pseudocomunità paranoide*:

Paranoide è colui che, in situazioni di stress inusuale, è spinto – a causa della sua insufficiente capacità di apprendimento sociale – a reazioni sociali inadeguate. [...] Le sue reazioni a questa *comunità immaginata* che vede densa di minaccia, lo spingono a un conflitto aperto con la comunità reale [...] che, [...] incapace di prender parte alle sue attitudini e reazioni, entra in azione per mezzo di un energico controllo o come risposta-rappresaglia *dopo* che il paranoide espone azioni difensive o vendicative”.¹³

Capiamo subito che, in questo diverso contesto socioeconomico e culturale – nel quale «è ora possibile mettere a nudo, attraverso analisi sociologiche e socio-psichiatriche, ciò che non è più necessario nascondere»¹⁴ – si attua «un’esplicita frattura con il concetto di paranoia intesa come disturbo, stato, condizione o sindrome costituita

⁹ *Ivi*, pp. 221-224.

¹⁰ ONGARO BASAGLIA, BASAGLIA, *La maggioranza deviante*, p. 31.

¹¹ Edwin LEMERT, *Paranoia and the Dynamics of Exclusion*, dal volume *Human Deviance, Social Problems and Social Control*, Prentice Hall Inc., Englewood Cliffs 1967.

¹² ONGARO BASAGLIA, BASAGLIA, *La maggioranza deviante*, cit. p. 32.

¹³ *Ivi*, p. 37.

¹⁴ *Ivi*, p. 34.

da sintomi»¹⁵. L'autore del saggio afferma, inoltre, che «più è completa l'investigazione dei casi, più frequentemente appaiono circostanze esterne intollerabili».¹⁶ Ed ecco, finalmente, venire a delinearsi un altro tipo di deviante rispetto a quello che avevamo visto inizialmente, ovvero un “deviante deviato”, in qualche modo, dalla società stessa e dalle circostanze esterne. Infatti,

mutamenti nelle norme e nei valori, spostamenti, ambienti estranei, isolamenti e separazioni linguistiche [...] possono creare una disposizione paranoide, in assenza di qualsiasi particolare struttura di carattere [...] in persone anziane, alcolizzati, sordi [...] profughi, sottoposti a un alto stress durante la guerra e la prigionia [...] in ambienti stranieri.¹⁷

Insomma, sembra proprio che la paranoia suggerisca, «più di qualunque altra forma di disturbo mentale, la possibilità di un'utile analisi sociologica».¹⁸ Analisi dalla quale emerge una struttura complessa, che necessita di essere esaminata sia dal punto di vista dell'individuo escluso, sia da quello del gruppo sociale escludente. Ciò che ne deriva è l'identità generale del “deviante” che, «nel rapporto paranoide [...] mostra: disprezzo per i valori e le norme del gruppo primario [...]; disprezzo per l'implicita struttura dei gruppi, che si rivela nell'appropriare di privilegi non accordatigli e nella minaccia, o nel ricorso reale, a mezzi formali per ottenere ciò che vuole».¹⁹ D'altro canto, per il gruppo escludente, l'individuo che si intende isolare «è una persona della quale non ci si può fidare, perché minaccia di smascherare strutture di potere irregolari».²⁰

In questa situazione, inizialmente di stallo e reciproco sospetto, si insinua la dinamica dell'esclusione, fatta di interruzione volontaria della comunicazione da parte del gruppo dominante nei confronti dell'escluso, di una pianificata e organizzata cospirazione alle sue spalle, e, dall'altra parte, di *reazioni* dell'individuo sempre più eccessive e difformi rispetto alla norma come unico modo per ottenere qualche *feedback* comunicativo dagli altri, i quali, a loro volta, *ingigantiscono la minaccia*, finché «il paranoide conquista quindi un'identità attraverso la notorietà».²¹

¹⁵ *Ivi*, p. 38.

¹⁶ *Ivi*, p. 39.

¹⁷ *Ibidem*.

¹⁸ *Ivi*, p. 40.

¹⁹ *Ivi*, p. 44.

²⁰ *Ivi*, p. 45.

²¹ *Ivi*, p. 61.

3. La maggioranza deviante e il controllo sociale totale

In realtà, dunque, è proprio attraverso il contesto sociale che «i deliri vengono consolidati e rafforzati».²² Nel contesto socioculturale più ampio di riferimento, ovvero

nella nostra società basata sull'organizzazione, vi è l'enfasi posta sul conformismo e la tendenza sempre crescente delle élite organizzative a far assegnamento, per le loro finalità, sul potere diretto. Questo viene abitualmente esercitato allo scopo di isolare e neutralizzare gruppi e individui che oppongono la loro condotta, sia all'interno che all'esterno dell'organizzazione. Le strutture formali possono essere manipolate o deliberatamente riorganizzate in modo che i gruppi e gli individui che oppongono resistenza, vengano allontanati o sia loro impedito l'accesso al potere o ai mezzi disponibili per favorire gli scopi e i valori devianti da essi perseguiti.²³

Nel contributo successivo presente nel testo – la relazione dal titolo *L'inabilità sociale. Il problema del disadattamento nella società*,²⁴ presentata al congresso «Towards a healthy community» a Edimburgo nel settembre del 1969 – l'autore Jurgen Ruesch riporta l'esempio degli *hippies* e degli attivisti sociali, ma il problema reale del deviante è, in verità, molto più ampio, e non si limita ad alcune categorie di persone, ben delimitate da confini precisi. Possono essere anche i *neri*, che ora sempre più reclamano a gran voce i propri diritti e oppongono la propria *controcultura* alla cultura dominante. O, analogamente, i *poveri*, che oppongono alle istituzioni la *cultura della povertà* teorizzata da Oscar Lewis. Anzi, si può dire che, se è vero che la definizione di norma, nella nostra società industriale, coincide esplicitamente con la produzione, allora «chiunque ne resti ai margini, risulta deviante».²⁵

Capiamo, da questo ragionamento, che il deviante non equivale al folle, in realtà; il legame è solo ideologico, come afferma Foucault.

Proprio per questo, è chiaro che l'ideologia della diversità non basta più in un contesto come quello statunitense, dove ad essere deviante, per un motivo o per l'altro, sembra essere una buona fetta della popolazione, *La maggioranza deviante* appunto, e dove il deviante risulta sfuggire ad una precisa categorizzazione. Allora capiamo bene che «occorrono nuove forme di organizzazione sociale che garantiscano il dominio».²⁶ Nel

²² *Ibidem.*

²³ *Ivi*, p. 67.

²⁴ Jurgen RUESCH, *Social Disability: the Problem of Misfits in Society*. Relazione presentata al Congresso «Towards a healthy community» organizzato dalla World Federation for Mental Health and Social Psychiatry, Edimburgo, Maggio 1969.

²⁵ ONGARO BASAGLIA, BASAGLIA, *La maggioranza deviante*, p. 70.

²⁶ *Ivi*, p. 82.

capitolo del libro *L'obiettività del potere*, i Basaglia prendono come esempio la situazione degli afroamericani negli Stati Uniti e affermano:

Essi diventano meno minacciosi quando se ne riconoscono i diritti e se ne ammette l'esclusione. Ma ciò non significa che si assista a un reale processo di trasformazione: attraverso le ideologie che ne sono state fatte, il negro, il malato di mente, il deviante, il povero – facce diverse dello stesso problema – sono riconosciuti dalla nuova sociologia come parte integrante del sistema sociale. Ma non si tratta della conquista di una loro partecipazione attiva. Essi diventano solo strumenti utili all'intera società.²⁷

Altrimenti detto,

l'analisi del ruolo del deviante negli Stati Uniti ci permette di comprendere quanto la loro esistenza possa risultare minacciosa, quando non venga riassorbita all'interno del gioco sociale [...]; è quindi necessario assorbire il deviante facendolo entrare, proprio in quanto tale, in una categoria ideologica che deve definirlo [...] e insieme controllarlo». ²⁸

Allora, proprio per questo,

in fase di capitalismo avanzato l'ideologia della diversità che sanciva l'inferiorità dell'*altro* attraverso l'affermazione della propria superiorità, non è dunque più necessaria: la finalità principale essendo ora il controllo totale». ²⁹

Infine, dunque, si può parlare di una vera e propria *ideologia della devianza* attraverso la quale «il potere riesce [...] a conservare sotto controllo le forze di opposizione ed è ciò che rende possibile la manipolazione della situazione». ³⁰ E, lapidariamente, i Basaglia assumono che

la tolleranza nei confronti delle forze antagoniste risulta direttamente proporzionale alla sicurezza e alla forza del controllo. ³¹

La domanda sorge allora spontanea. Se, infatti, la “controcultura deviante” non ha mai la forza di prevalere sulla “cultura dominante” e anzi il capitalismo ha questo potere di assorbire al suo interno il deviante in modo che anch'esso, invece di ergersi ad opposizione, possa contribuire a perpetrare l'illusione del Sogno Americano, come si esce dal giogo del potere istituzionalizzato?

²⁷ *Ivi*, pp. 78-79.

²⁸ *Ivi*, p. 71.

²⁹ *Ivi*, p. 79.

³⁰ *Ivi*, p. 71.

³¹ *Ibidem*.

Il *network* di Londra, ovvero «un'azione antipsichiatrica svincolata dalle limitazioni e dalle influenze delle forze istituzionali»,³² tenta di trovare una soluzione a questo dilemma. Dopo un'intervista fatta ad alcuni componenti del gruppo, fra cui lo stesso David Cooper (fondatore dell'approccio antipsichiatrico), lo psichiatra americano Leon Redler, l'assistente sociale Sidney Briskin, il regista cinematografico Roy Battersby e Ronald Laing – che insieme, nel luglio del 1967, organizzarono a Londra il congresso *La dialettica della liberazione* – i Basaglia rilevano che, nonostante l'approccio tenti effettivamente una diversa strada, solo apparentemente l'antipsichiatria riesce a svincolarsi dalla dialettica di cui vorrebbe liberarsi. In effetti, le contraddizioni emergono anche dalle testimonianze degli stessi partecipanti all'esperimento di Kingsley Hall, ovvero «una delle principali comunità antipsichiatriche organizzate dal Network».³³

Ripercorrendo brevemente il filo del discorso, Briskin afferma che

tutte le istituzioni sono basate su un sistema binario: un “noi” e un “loro”. [...] “Noi” siamo gli psichiatri, assistenti sociali, psicologi; e “loro” sono le persone che sono state diagnosticate come aventi una forma di malattia mentale, e sono lì per essere curate. La differenza essenziale tra questo e Kingsley Hall e le altre “case” che abbiamo organizzato, è che non c'è questo sistema binario.³⁴

A tal proposito David Cooper sembra rincarare la dose, assumendo la posizione per cui, nell'approccio psichiatrico tradizionale, «il medico sostiene che il paziente è pazzo e la cosiddetta sanità del medico dipende dalla cosiddetta pazzia del malato. Ognuno conferma l'altro reciprocamente».³⁵

Dunque, al contrario della psichiatria tradizionale al servizio della norma istituzionale e del capitalismo avanzato, dove «il criterio con il quale viene giudicato il successo della terapia, è la velocità con la quale si rimanda la gente al lavoro e in famiglia [...], la rimettiamo a posto e ributtiamo [...] nella società per essere nuovamente usata»,³⁶ l'antipsichiatria afferma che «ciò che gli altri possono chiamare normalità o ritorno alla normalità, è nella maggior parte dei casi un tipo di travestimento, una situazione falsa, confusa e violenta».³⁷ In definitiva, afferma ancora Briskin,

³² *Ivi*, p. 107.

³³ *Ivi*, p. 108.

³⁴ *Ivi*, p. 110.

³⁵ *Ivi*, p. 113.

³⁶ *Ivi*, p. 118.

³⁷ *Ivi*, p. 111.

quello che ci interessa è far sì che questa persona, attraverso l'esperienza della sua crisi, sia capace di trovare un modo più autentico di essere. Penso che la psichiatria dei cosiddetti malati in ospedale, eserciti in realtà un metodo di controllo sociale per rimettere la persona nuovamente nella situazione precedente il ricovero, [...] per farlo ridiventare un ingranaggio confuso della macchina, un confuso automa che prende ordini dai computer capi. La crisi non è guardata come qualcosa di potenzialmente liberatorio, e penso che sia proprio questo il punto essenziale su cui noi non siamo d'accordo con la maggior parte dei medici e delle istituzioni della medicina tradizionale.³⁸

Eppure, ciò non esenta alcuni membri del gruppo dal porre una lucida autocritica. Lo stesso Briskin, per esempio, in un altro passaggio dell'intervista, afferma:

La nostra diagnosi della situazione era molto chiara, ma ci è anche apparso chiaro che noi stessi eravamo stati così minati dal sistema al quale ci opponiamo, che solo parzialmente possiamo operare come esseri umani, integri, perché una parte della corruzione è in noi, e anche noi siamo corrosi e impotenti. [...] E la tragedia è che molti di noi, anche se parliamo come se conoscessimo qualcosa di diverso, siamo coinvolti in modo tale che la cosa sembra senza speranza.³⁹

Perciò, a fronte della consapevolezza dei limiti di questo tipo di intervento, che con enormi difficoltà tenta di opporsi a questa “nuova ideologia della totalità”, sembra farsi strada una tanto cosciente quanto dolorosa impotenza individuale. È a questo punto dell'intervista che lo psichiatra scozzese Ronald Laing riporta un esempio concreto di questo fallimento rispetto alle premesse iniziali di cui abbiamo detto sopra. Parlando dei ruoli di “*leader*” e “*subalterno*” o di “*psichiatra*” e “*paziente*”, categorie che non fanno assolutamente problema nel sistema istituzionale tradizionale, Laing dice: «All'interno del network noi cerchiamo di non cadere nei ruoli o, almeno, di evitare alcuni ruoli che la società impone». ⁴⁰ Eppure, continua, «non è così facile abbandonare tutto». ⁴¹ Facendo esplicito riferimento ad alcune leggi che, in Inghilterra, vietano le relazioni sessuali fra uno psichiatra e il suo paziente – e, in caso di trasgressione, possono anche condurre il medico all'incarcerazione – si evidenzia, allora, come «la dissoluzione della distinzione fra pazienti e personale possa portare all'apertura di problemi di questo tipo, difficili da mediare con il mondo esterno [...] e fondamentali». ⁴²

In definitiva, l'annullamento di suddette categorie sembra non approdare al risultato sperato. Perché se, da un lato, è vero che «*la società occidentale ha generato degli esperti che*

³⁸ *Ibidem.*

³⁹ *Ivi*, p. 112.

⁴⁰ *Ivi*, p. 120.

⁴¹ *Ivi*, p. 121.

⁴² *Ibidem.*

sono riusciti a trovare un modo per invalidare certe persone e certe esperienze, che non hanno posto nel giardino ben ordinato del paesaggio della società»,⁴³ d'altro canto viene da chiedersi: «In che cosa è diverso il dominio del terapeuta che si dichiara non-terapeuta, nel rapporto con il paziente non-paziente, nel suo essere colui per mezzo del quale il malato può vivere la propria esperienza?».⁴⁴

Ed è proprio qui che, a seguito di una lunga analisi in cui si rilevano le strutture di potere e la questione intrinsecamente politica dell'élite psichiatrica atta a perpetuare il mantenimento del sistema e il controllo della classe lavoratrice in Europa e America, si inserisce la conclusione di Ronald Laing sull'approccio antipsichiatrico, a proposito del quale, in maniera quasi drammatica e senza via d'uscita, afferma:

Il rovescio della devianza è qui la malattia come valore; la crisi psicotica come salute; l'integrazione della pazzia nella società, dopo la sua secolare segregazione; la convivenza con la follia dopo la sua totale esclusione. La conferma dell'exasperazione dei contrari.⁴⁵

Ora capiamo più facilmente perché i Basaglia hanno intitolato il capitolo, dedicato a questo *excursus* sull'esperienza antipsichiatrica inglese, *L'impossibile strategia*. Impossibile anche perché, in questo nuovo sistema ideologico, «si vive la realtà prodotta come realtà reale»⁴⁶ e, dunque, per dare così un senso anche al titolo del nostro articolo, «la maggioranza deviante è ora l'ultimo ritrovato ideologico-reale del nostro mondo produttivo».⁴⁷

4. Mai confondere il “praticamente vero” con il “simbolo”

L'ultimo contributo riportato nel testo, ovvero l'articolo di Gianni Scalia intitolato *La ragione della follia*,⁴⁸ non è altro che, scrivono i Basaglia,

la ricerca della possibilità – nel nostro contesto sociale fondato sulla netta divisione dei ruoli – di una contemporaneità fra analisi teorica e analisi pratica, dove la teoria sia la comprensione globale della realtà pratica e, insieme, prefigurazione e progettazione di un'altra realtà che la trascenda; e la pratica la base su cui fondare e verificare ogni progettazione teorica.⁴⁹

⁴³ *Ivi*, p. 132.

⁴⁴ *Ivi*, p. 134.

⁴⁵ *Ibidem*.

⁴⁶ *Ivi*, p. 136.

⁴⁷ *Ivi*, p. 143.

⁴⁸ Gianni SCALIA, *La ragione della follia*, pubblicato in una prima versione in “Classe e Stato”, n. 5, dicembre 1968.

⁴⁹ ONGARO BASAGLIA, BASAGLIA, *La maggioranza deviante*, p. 144.

Infatti, dopo un breve *excursus* sulla storia della ragione e, insieme, della follia, – in quanto, riprendendo la stessa *Storia della follia* di Foucault, essi affermano che «parlare della ragione è parlare della follia e viceversa»⁵⁰ – si passano in rassegna, in dialogo alternato fra di loro e in successione cronologica, le trasformazioni e le continue “riforme” della ragione:

- la *ragione illuministica* di Hegel, che insieme si scopre “critica” e “dogma” di se stessa, “antisuperstiziosa” ed “autosuperstiziosa”, che «continua a prodursi e a riprodursi come interpretazione di sé; continua a costruire, nelle forme razionali e irrazionali, lo spettacolo del suo potere e della sua impotenza».⁵¹ Ed è nelle sue stesse variabili che la ragione critica diventa “scienza positiva” e stabilisce da lei cosa rimane al suo interno e cosa no;

- la *ragione ermeneutica* di Freud che, secondo l’interpretazione qui fornita, pur distruggendo la presunzione della scienza della follia come scienza positiva e ragione affermativa, riconoscendo la follia come «parte interna della ragione, o meglio della “natura” dell’uomo»,⁵² e attribuendo a se stessa il compito di dare ascolto alla follia, si viene a costituire, sostanzialmente, come *linguistica dell’Inconscio*. Infatti, «la ragione si è “decentrata”, non si è superata. Di fronte alla follia si è ristabilita come dialettica interna di *ratio* e *irratio*, come strategia “binaria” e combinatoria di salute e malattia»;⁵³

- la *ragione dialettica negativa* che, teorizzata, per l’appunto, dai cosiddetti dialettici negativi della Scuola di Francoforte (Adorno, Horkheimer, Marcuse, ...), «“una volta che ha riconosciuto per malato l’universale dominante e le sue proporzioni, vede la sola cellula di guarigione in ciò che, commisurato a quell’ordine, appare malato, eccentrico, paranoide o addirittura folle”»;⁵⁴ la *ragione dialettica strutturale*, dove allo strutturalismo positivo di Foucault si contrappone lo strutturalismo negativo di Lacan. Per cui, «se, nello strutturalismo positivo, la ragione della follia consiste nella follia razionalizzata; in Lacan, consiste nella ragione che porta in sé lo “spacco” permanente della follia, come ragione “resa folle”». ⁵⁵

Sia ben chiaro che non si tratta di un affastellamento di teorie filosofiche o un riassunto di storia delle idee fine a se stesso. Infatti, questo percorso è necessario a comprendere gli atteggiamenti della ragione moderna nei confronti della follia. La ragione critica, dunque, «riconoscendo la follia come parte di sé e negazione

⁵⁰ *Ivi*, p. 145.

⁵¹ *Ivi*, p. 147.

⁵² *Ivi*, p. 153.

⁵³ *Ivi*, p. 155.

⁵⁴ *Ivi*, p. 164.

⁵⁵ *Ivi*, p. 169.

dell'”ordine” razionale, ha negato questa negazione e ha finito per escludere la follia da sé, dalla storia, dalla società»;⁵⁶ nell'esperienza ermeneutica, in particolare con la psicanalisi di Freud, la ragione «ha dubitato di se stessa, del suo fondamento, della sua legittimità e “sovranità”, della sua possibile giustificazione»;⁵⁷ infine, la ragione dialettica «ha concluso nel riconoscere nella follia un problema non più teorico ma pratico, non più conoscitivo ma *reale*».⁵⁸

Il problema è che, per i Basaglia, nonostante la ragione moderna – in particolare con l'esperienza dialettica, la quale, appunto, «continua a giocare su un sistema di “differenze” o di “alterità”, cioè in una dialettica della propria contraddittorietà»⁵⁹ – arrivi a riconoscere nella follia, come parte di sé, un problema pratico e reale, «è sempre rimasta, tuttavia, chiusa nel suo circolo ermeneutico o simbolico, nella scoperta, cioè, di essere sé come altro in quanto altro come sé»,⁶⁰ bloccata, dunque, nella sua *struttura tragica*.

Ecco dunque che, riprendendo la critica dell'economia politica come critica totale, attraverso i *Manoscritti del '44* del giovane Karl Marx (1818-1883), gli autori insistono sul fatto che non si possa dare ragione né alla ragione critica di Hegel, né agli anti-Hegel, poiché entrambi, sia il razionale che l'irrazionale, «sono aspetti del mondo rovesciato, riprodotto, allargato, che produce la *ratio* e l'*irratio*, l'ordine e il disordine».⁶¹ Infatti, a ben guardare,

sono ancora gli psichiatri che hanno l'ultima parola nella negazione della psichiatria. E [...] la risoluzione del discorso specifico nel discorso generale politico, apre il problema sul discorso politico. [...] Le nuove teorizzazioni e le nuove pratiche lasciano aperti i problemi, non risolti dalla demitizzazione e dalla ribellione. Le difficoltà si presentano come domande. Non si possono negare *con la negazione*.⁶²

Qui vi è un rimando, piuttosto esplicito, rivolto all'antipsichiatria, che sembra concludere, per l'appunto, il suo discorso nel politico, ovvero «in un discorso di “opposizione” alla società razionale e sana, nella presunzione di una “dialettica della liberazione”. [...] Si direbbe che la follia finisca per apparire [...] come il simbolo della

⁵⁶ *Ivi*, p. 178.

⁵⁷ *Ibidem*.

⁵⁸ *Ibidem*.

⁵⁹ *Ivi*, p. 179.

⁶⁰ *Ivi*, p. 178.

⁶¹ *Ivi*, p. 180.

⁶² *Ivi*, p. 186.

“libertà”». ⁶³ Possiamo notare quanto sia dura la critica nei confronti di tale approccio nel seguente passaggio del capitolo intitolato *La ragione della follia*:

La ragione si rovescia *razionalisticamente* nel suo contrario. È l’operazione estrema della ragione che inverte le parti, scambia i termini, cambia il “significato” ai termini della relazione secondo una logica dell’antitesi e non della sintesi. Il rovesciamento è, piuttosto, un capovolgimento. Nel suo estremismo polemico contro la società degli “altri”, o, forse, per disperazione epistemologica, in cui la *praxis* è la “politica dell’esperienza”, propone il “mutamento” delle prospettive, attraverso la dialettica antidialettica dell’antinomia reversibile, del ribaltamento dei concetti e delle definizioni del “nemico”, con la conclusione di raddrizzare, rovesciandolo specularmente, il rapporto funzionale di sano e malato proprio della società capitalistica organizzata. ⁶⁴

Come uscire, allora, da questo cortocircuito, da questo circolo continuo di affermazione-negazione? Ebbene, per gli autori, l’imprescindibile «compito della critica è rispondere alle domande che sono problemi reali». ⁶⁵ Il compito, cioè, è quello di risolvere una metafora, ovvero «la metafora del mondo rovesciato come simbolo esso stesso, come *quid pro quo* ontologico-sociale, come produzione materiale e riproduzione simbolica. Il compito è [...] non confondere il “concreto”, il “praticamente vero”, con il “simbolo”, con la simbolizzazione sociale e politica». ⁶⁶

E qui i Basaglia stabiliscono un’analogia con un certo tipo di intellettualismo che potremmo definire ideologico-reale, assumendo la posizione per cui

se non è sul *praticamente vero* che l’intellettuale agisce, la sua azione resta una risposta ideologico-reale in un contesto ideologico-reale, dove le contraddizioni sono, ancora una volta, razionalizzate in nome di una speranza metafisica che rimanda a un domani sempre inseguito e mai raggiunto, la Soluzione. [...] Del resto, la cosa è evidente nell’uso di un linguaggio esoterico da parte di certi gruppi di intellettuali, dove l’intellettualismo stesso diventa strumento di dominio sulla classe che presumono di liberare. ⁶⁷

5. La riflessione basagliana sul “concretamente vero” porta alla legge 180, ad un’umanità più conforme ai suoi stessi principi

Come abbiamo avuto modo di capire, attraverso i paragrafi precedenti, Basaglia non ha affatto l’intenzione di creare una struttura teoretica e architettonica per poter definire il problema della devianza. Anzi, è solo sulla base del piano pratico, e dell’esperienza concreta, effettiva, che si può affrontare (non più solo delineare e

⁶³ *Ivi*, p. 174.

⁶⁴ *Ivi*, p. 175.

⁶⁵ *Ivi*, p. 187.

⁶⁶ *Ibidem*.

⁶⁷ *Ivi*, p. 141.

organizzare) la *situazione reale*. Dunque, è solo focalizzandoci sul “*praticamente vero*” che potremo trovare delle soluzioni che siano all’altezza di tale situazione.

Ma facciamo, ora, un passo indietro, e chiediamoci: come arriva Basaglia a questa conclusione? Se abbiamo compreso il suo ragionamento e la sua modalità d’approccio, allora, ipotizziamo che non possa esserci arrivato se non attraverso delle “concrete esperienze di vita”. Ed effettivamente scopriamo che è proprio ciò che accade. Lo capiamo bene dalle parole espresse, nel 1979, durante le sue *Conferenze Brasiliane*, tenute fra giugno e novembre, in cui *si* racconta, mettendosi in gioco egli stesso, in prima persona:

Quando sono entrato per la prima volta in un carcere ero studente di medicina. Lottavo contro il fascismo e sono stato incarcerato. Mi ricordo della situazione allucinante che mi sono trovato a vivere. Era l’ora in cui venivano portati fuori i buglioli dalle varie celle. C’era un odore terribile, un odore di morte. Mi ricordo di aver avuto la sensazione di essere in una sala di anatomia mentre si dissezionano i cadaveri. Tredici anni dopo la laurea sono diventato direttore di un manicomio e quando vi sono entrato per la prima volta ho avuto quella stessa sensazione. Non c’era odore di merda ma c’era come un odore simbolico di merda. Ho avuto la certezza che quella era un’istituzione completamente assurda, che serviva solo allo psichiatra che ci lavorava per avere lo stipendio a fine mese. A questa logica assurda, infame del manicomio noi abbiamo detto *No*.⁶⁸

In questo brevissimo estratto dell’intervento *Analisi critica dell’istituzione psichiatrica* nelle *Conferenze a San Paolo*, è contenuto, praticamente, il nucleo fondativo della critica basagliana che aveva dato vita, già molti anni prima, precisamente nel 1973, al movimento noto come *Psichiatria Democratica*. Ritroviamo, infatti, i termini di maggior rilevanza, primo fra tutti, quello del simbolo, dell’ideologia, cui ci si può opporre solo attraverso un secco *No*, che è proprio la parola con cui si conclude questo passaggio fondamentale. E qui, una prima plausibile contestazione, rispetto a ciò che abbiamo precedentemente detto, potrebbe essere la seguente: non si era criticata l’antipsichiatria perché la sua riflessione sembrava sconfinare nel campo politico? E non è comunque, la stessa democrazia, un’ideologia politica?

Per rispondere a queste domande occorre allora fare una precisazione, operando una distinzione fra i due termini, ovvero fra “ideologia” e “politica”. Per farlo utilizzeremo ancora un passaggio illuminante dell’introduzione alle suddette *Conferenze*, in cui viene scritto, nero su bianco, che

Basaglia si scontra ripetutamente, anche in queste conferenze, con “il pessimismo degli intellettuali che pensano che non si può far nulla, che si può solo scrivere libri.” A questo

⁶⁸ Franco BASAGLIA, *Conferenze Brasiliane*, edizione a cura di Franca Ongaro Basaglia e Maria Grazia Giannichedda, Raffaello Cortina Editore, Milano 2000, p. 24.

pessimismo egli contrappone la volontà politica “ottimista” di immaginare, costruire, testimoniare possibilità nuove, “lavorando nell’ideologia perché ci viviamo immersi” e usando il potere del proprio ruolo sociale, ma cercando di trasformare questo ruolo e i suoi esiti attraverso la trasformazione della pratica, cioè del fare e del modo di essere.⁶⁹

Cioè a voler dire, forse, che dove c’è umanità e sistema sociale c’è, almeno in minima parte, ideologia. Tuttavia, la risposta alle situazioni e ai problemi concreti non può essere di tipo ideologico, come ci aveva già detto, ma concreto, ossia pratico. Questa è la distinzione implicita, dunque, fra ideologia e politica, che è la sfera deputata all’azione, alla pratica effettiva, dedita alla ricerca di una soluzione reale a problemi reali. Questa è la distinzione caratterizzante la *Psichiatria Democratica* rispetto all’*Antipsichiatria* che, per quanto riesca ad individuare le strutture malate del potere istituzionale, non riesce a trasformare se stessa e rimane vittima, in qualche modo, dello stesso sistema ideologico-reale. E ancora,

per Basaglia, lavorare al cambiamento sociale significa essenzialmente superare i rapporti di oppressione e “vivere la contraddizione del rapporto con l’altro”, accettare la contestazione, dare valenza positiva al conflitto, alla crisi, alla sospensione del giudizio, all’indebolirsi dei ruoli e delle identità. Solo in queste situazioni di contraddizione aperta, “quando il medico accetta la contestazione del malato, quando l’uomo accetta la donna nella sua soggettività”, può nascere quello “stato di tensione che crea una vita che non si conosce” e che rappresenta “l’inizio di un mondo nuovo”.⁷⁰

Ed è da questo passaggio che possiamo muovere un passo ulteriore, comprendendo appieno perché la democrazia sia il valore fondamentale e irrinunciabile per Basaglia. Ovvero, contro l’ideologia che tutto vuole controllare, incasellare, definire, al modo del tiranno, non può che esservi l’atteggiamento democratico, quello che, anti-ideologico per eccellenza, *vive la contraddizione del rapporto con l’altro, accetta la contestazione, dà valenza positiva al conflitto, alla crisi, alla sospensione del giudizio, ecc..* Basaglia dà valore a quelli che l’economista e filosofo politico indiano Amartya Sen, chiamerà «confronti *interpersonali* di benessere»⁷¹ resi possibili solo all’interno di un contesto democratico, poiché solo un regime che sia tale realizza le condizioni di un confronto pubblico che consente il flusso informativo, cosicché ciascuno possa formarsi un’idea sulle opportunità mancate, e dunque possibili, spingendo per un rinnovamento. Un rinnovamento che non sia a

⁶⁹ *Ivi*, pp. 5-6.

⁷⁰ *Ivi*, p. 6.

⁷¹ Amartya SEN, *Development as Freedom*, Anchor Books, New York 2000, trad. it. a cura di Gianni Rigamonti, *Lo sviluppo e la libertà. Perché non c’è crescita senza democrazia*, Oscar Mondadori, Milano 2000, p. 67.

favore di una classe determinata della società o di chi ricopre un certo ruolo istituzionale, ma che vada a beneficio di tutti.

Insomma, emergono i temi filosofici per eccellenza della libertà e della dignità dell'uomo che esplodono con formidabile dirompenza nella parte finale della *Storia della follia* di Foucault. In particolare, la demitizzazione della liberazione solo ideologico-reale della follia da parte di William Tuke e Philippe Pinel fra la fine del XVIII secolo e l'inizio del XIX, compiuta dall'autore nel quarto capitolo della terza parte dell'opera, orienterà tutta la “psichiatria critica” degli anni '60 e '70 del Novecento.

Dunque, ora lo sappiamo, per Basaglia il modo di uscire dal cerchio ideologico-reale che si ripete nella sua struttura è quello di opporre una politica pratica, democraticamente orientata. In questo senso si muovono gli obiettivi di Psichiatria Democratica, che si propone, *in primis*, di «rinnovare e mantenere vivo l'impegno etico-politico contro l'emarginazione, l'esclusione, la segregazione perseguendo in particolare il superamento delle istituzioni totali, pubbliche e private, sia civili che giudiziarie»,⁷² così da spezzare, anche, quel tragico sodalizio fra giustizia e psichiatria, di cui Foucault ci ha mostrato le origini e l'evoluzione.

Ed ecco che questo assiduo impegno negli anni ha portato, il 13 maggio del 1978, alla legge 180 – “Accertamenti e trattamenti sanitari volontari e obbligatori”, detta anche Legge Basaglia, in cui si dispone la chiusura dei manicomi. Questo condurrà, successivamente, ad un profondo rinnovamento della Sanità Italiana.

A proposito di ciò, sempre nelle *Conferenze Brasiliane* – tenute quindi ad un anno dall'approvazione della legge – la curatrice Maria Grazia Giannichedda, nell'introduzione al testo, ribadisce come

si può restare colpiti dal fatto che un uomo che ha appena conseguito una vittoria politica importante ribadisca, come Basaglia fa in queste conferenze, che è necessario capire le nuove contraddizioni che si aprono “fuori dalla logica della vittoria e della sconfitta”, che sottolinei come valore principale la testimonianza, la forza del messaggio pratico, dell'”aver dimostrato che l'impossibile diventa possibile”.⁷³

E infatti, ad una domanda esplicita su questo, Basaglia afferma:

La cosa importante è che abbiamo dimostrato che l'impossibile diventa possibile. Dieci, quindici, vent'anni fa era impensabile che un manicomio potesse essere distrutto. [...] Noi abbiamo dimostrato che si può assistere la persona folle in un altro modo, e la

⁷²http://www.psichiatriademocratica.com/index.php?option=com_content&view=article&id=39&Itemid=165&lang=it

⁷³ BASAGLIA, *Conferenze Brasiliane*, p. 5.

testimonianza è fondamentale. Non credo che il fatto che un'azione riesca a generalizzarsi voglia dire che si è vinto. Il punto importante è un altro, è che ora *si sa cosa si può fare*.⁷⁴

E qui un altro interrogativo potrebbe sorgere spontaneo: quello di Basaglia è un nuovo mito, oppure si tratta di qualcosa di diverso rispetto ai “liberatori” della follia Tuke e Pinel demitizzati da Foucault?

La differenza sostanziale la si può forse cogliere attraverso le stesse parole di Basaglia in un altro passaggio delle *Conferenze*, in cui afferma:

Non è vero che lo psichiatra ha due possibilità, una come cittadino dello Stato e l'altra come psichiatra. Ne ha una sola: *come uomo*.⁷⁵

Per Basaglia è l'umanità a dover trionfare, non il ruolo sociale, istituzionale e, infine, ideologico-reale. Al contrario di Tuke e Pinel, dunque, che ancora agivano sotto questo segno, nella struttura per cui i folli dovevano comunque vergognarsi di essere *non conformi* al “mondo giusto”. Si vuole concludere con un'ultima significativa citazione tratta dal testo principale in esame, *La maggioranza deviante*, in cui gli autori, a tal proposito, scrivono:

Per noi, prigionieri di una vita che *deve* apparire priva di contraddizioni e di conflitti, questo messaggio è la speranza di una realtà vera, dove non si possano risolvere ideologicamente le contraddizioni che continuano a conservare la faccia drammatica e vitale della necessità. Vittoria e sconfitta, successo e fallimento sono termini che scompaiono all'interno di una *lotta comune per una vita umana*. Ciò che si vuole *per l'uomo* non è la divisione e la definizione delle doti, dei privilegi, dei premi e delle punizioni: ma una vita che presenti per l'uomo lo stesso carattere totalizzante che il capitale tende a creare *per sé*: il più e il meno unificati in un unico rispetto e valore, *la vita di tutti*.⁷⁶

Nota bibliografica

Franco BASAGLIA, *Conferenze Brasiliane*, edizione a cura di Franca Ongaro Basaglia e Maria Grazia Giannichedda, Raffaello Cortina Editore, Milano 2000.

⁷⁴ *Ivi*, p. 3.

⁷⁵ *Ivi*, p. 4.

⁷⁶ ONGARO BASAGLIA, BASAGLIA, *La maggioranza deviante*, pp. 142-143.

Michel FOUCAULT, *Histoire de la folie à l'âge classique, suivi de Mon corps, ce papier, ce feu et La folie, l'absence d'oeuvre*, Éditions Gallimard, Parigi 1972; trad. it. a cura di Maria Galzigna, *Storia della follia nell'età classica*, Rizzoli, Milano 2020.

Edwin LEMERT, *Paranoia and the Dynamics of Exclusion*, in *Human Deviance, Social Problems and Social Control*, Prentice Hall Inc., Englewood Cliffs 1967.

Franca ONGARO BASAGLIA, Franco Basaglia, *La maggioranza deviante. L'ideologia del controllo sociale totale*, Baldini+Castoldi, Milano 2018.

Jurgen RUESCH, *Social Disability: the Problem of Misfits in Society*. Relazione presentata al Congresso «Towards a healthy community» organizzato dalla World Federation for Mental Health and Social Psychiatry, Edimburgo, Maggio 1969.

Gianni SCALIA, *La ragione della follia*, pubblicato in una prima versione in “Classe e Stato”, n. 5, dicembre 1968.

Amartya SEN, *Development as Freedom*, Anchor Books, New York 2000, trad. it. a cura di Gianni Rigamonti, *Lo sviluppo e la libertà. Perché non c'è crescita senza democrazia*, Oscar Mondadori, Milano 2000.

Sitografia

Statuto online della Società Italiana *Psichiatria Democratica* (consultato il 5 maggio 2021)
http://www.psichiatriademocratica.com/index.php?option=com_content&view=article&id=39&Itemid=165&lang=it

Sezione quinta

Controversie

CULTURE COME ONTOLOGIE O L'ONTOLOGIA COME CULTURA?

A proposito di “Controversie” sulla svolta ontologica

Francesco REMOTTI

(Università di Torino)

In uno scritto di alcuni anni or sono mi è capitato di definirmi – e tuttora mi capita spesso di presentarmi – non come antropologo, ma come “aspirante antropologo”. Non si tratta di un gesto di falsa modestia, in attesa delle rassicurazioni di astanti e interlocutori. Che non si tratti di ciò, lo si intuisce dallo scritto ora evocato, là dove si sostiene che sarebbe opportuno se, «almeno sul piano personale», un po' tutti gli antropologi non si considerassero antropologi finiti e compiuti, ma appunto «aspiranti antropologi», a prescindere dalle posizioni accademiche occupate.¹ Se qualche lettore volesse poi indagare motivi, scopi, implicazioni di questa proposta, mi sia consentito rinviare a due altri miei scritti: un libro pubblicato nel 1990 e poi riedito un ventennio dopo, e un saggio presentato a un convegno in onore del centenario di Claude Lévi-Strauss.²

Partiamo dal titolo del saggio or ora citato: sfruttando il tema dell’“imperfektionamento” vorrei avvicinarmi al dibattito sulla “svolta ontologica” in antropologia. Ho infatti l'impressione che il ricorso esplicito e sistematico al termine “ontologia” da parte di importanti esponenti del sapere antropologico contemporaneo – e con loro numerosi altri aspiranti antropologi – sia da intendersi come un desiderio di “perfezionamento”, un modo dunque per ovviare alle imperfezioni che rendono questo sapere tanto precario e instabile (forse il sapere più instabile e precario tra le scienze umane e sociali in cui di necessità viene collocato). È abbastanza significativo,

¹ Francesco REMOTTI, *Per un'antropologia inattuale*, Elèuthera, Milano 2014, p. 11.

² Francesco REMOTTI, *Noi, primitivi. Lo specchio dell'antropologia*, Bollati Boringhieri 1990 (n.e. accresciuta 2009); Francesco REMOTTI, *L'imperfektionamento in antropologia*, in Wolfgang KALTENBACHER (a cura di), *Simposio Lévi-Strauss. Uno sguardo dall'oggi*, Il Saggiatore, Milano 2013, pp. 57-94.

sotto questo profilo, che i fautori della svolta ontologica abbiano voluto prendere le distanze dall'antropologia interpretativa di Clifford Geertz, un'antropologia che rifuggiva da velleità nomotetiche, che amava presentarsi come null'altro che etnografia, intesa a sua volta come una ricerca dei “significati indigeni”.³ Le culture erano concepite da Geertz come interpretazioni di ciò che capita nel mondo, della vita, degli eventi: compito dell'antropologo era dunque quello di interpretare, a sua volta, le interpretazioni che esseri umani in carne ed ossa elaborano nei loro contesti particolari, in questo o quell'angolo di mondo.

Philippe Descola, uno dei maggiori esponenti della svolta ontologica, dichiara espressamente che l'antropologia non può essere ridotta a etnografia: l'etnografismo sarebbe un vero e proprio vicolo cieco dell'antropologia, ridotta a essere un ammasso scomposto di saperi locali (il sapere etnografico sugli Achuar, studiati da Descola, si aggiungerebbe al mucchio delle etnografie prodotte via via dagli antropologi nelle più diverse parti del mondo).⁴ Per usare una vecchia terminologia, potremmo dire che nella storia del pensiero antropologico è abbastanza agevole constatare un'oscillazione periodica tra propensioni nomotetiche e inclinazioni idiografiche. Lo strutturalismo di metà del Novecento (A. R. Radcliffe-Brown, G. P. Murdock, C. Lévi-Strauss) può essere concepito come una reazione di tipo nomotetico all'impostazione prevalentemente idiografica di Franz Boas e della sua scuola, così come l'etnografismo di Geertz (a partire dagli anni '70) si oppone alle presunzioni scientifiche fatte valere dallo strutturalismo. A Geertz sembrava una follia pensare di trasformare l'antropologia in un sapere in grado di produrre generalizzazioni scientifiche, assumendo come modello le scienze naturali. L'antropologia interpretativa e, di seguito, l'antropologia autoriflessiva finivano così per aumentare il senso di precarietà e di instabilità epistemologica, e quindi il disagio di un sapere che, pur in una sorta di consapevole autocompiacimento, rinunciava a pratiche di comparazione e di generalizzazione.

Philippe Descola e Eduardo Viveiros De Castro hanno manifestato, e persino dichiarato, in diverse occasioni il loro legame con lo strutturalismo di Lévi-Strauss. Uno degli insegnamenti più significativi di Lévi-Strauss è consistito nel porre in discussione

³ Clifford GEERTZ, *The Interpretation of Cultures*, Basic Books, New York 1973; tr. it. *Interpretazione di culture*, Il Mulino, Bologna 1987. Chi scrive aveva redatto l'Introduzione all'edizione italiana con il titolo *Clifford Geertz: i significati delle stranezze* (pp. 9-33), introduzione che l'Editore decise però di sostituire nelle edizioni successive.

⁴ Philippe DESCOLA, *Par-delà nature et culture*, Gallimard, Paris 2005; tr. it. *Oltre natura e cultura*, a cura di Nadia Breda, Cortina, Milano 2021. Ho dedicato all'importante lavoro di Descola la seguente nota critica: Francesco REMOTTI, *Philippe Descola: strutturalismo e ontologia*, “Iride. Filosofia e discussione pubblica”, XXIX, n. 79, 2016, pp. 649-660.

il valore di pensiero universale, o universalizzabile, che la filosofia occidentale si è così spesso autoattribuito. Negli anni '60 del Novecento (*La Pensée sauvage* è del 1962) fu un gesto dirompente la relativizzazione dell'intera filosofia occidentale e, di conseguenza, l'apertura verso altri possibili modi (pur sempre culturali) di elaborare forme di pensiero aventi valore scientifico e/o significato filosofico.⁵ Del resto, sarà bene non dimenticare che già nel 1927 Paul Radin, facente parte della scuola boasiana, aveva pubblicato *Primitive Man as Philosopher* e in Francia Lucien Lévy-Bruhl era disposto a riconoscere al “pensiero primitivo” nel suo complesso una notevolissima incidenza filosofica.⁶

Ma, com'è che spunta l'ontologia – termine che (a quanto mi risulta) è fondamentalmente estraneo al lessico di Lévi-Strauss? Due anni prima di *La Pensée sauvage*, dunque nel 1960, Alfred Irving Hallowell pubblica un saggio intitolato *Ojibwa Ontology, Behavior and World View*, dove troviamo espressioni come «natura del mondo dell'essere [*the nature of the world of being*]» o «metafisica dell'essere [*metaphysics of being*]», anche se, a ben vedere, molti aspetti del pensiero degli Ojibwa rispondono più all'idea del divenire, della dinamicità della vita, che non a quella dell'essere.⁷ In un'attenta ricostruzione di questi primi passi di un'ontologia indigena o nativa, Alessandro Mancuso fa poi notare che, qualche anno dopo, ontologia affiora come termine chiave in un testo di William Stanner, *On Aboriginal Religion* del 1966: l'ontologia si esprime attraverso assiomi ontologici, da intendersi come elementi irriducibili e fondamentali della vita sociale degli Australiani.⁸

Dall'etnografia del Nord America a quella dell'Australia l'ontologia comincia dunque a farsi strada. Ma la domanda di fondo riguarda l'adozione generalizzata di questo termine da parte degli antropologi. La prima risposta consiste nel fare notare che con “ontologia” si conferisce al pensiero nativo (quello degli Ojibwa del Nord America o quello degli Aranda australiani) un grado di nobiltà e di consistenza ben maggiore del più generico “filosofia”: significa far salire il pensiero dei nativi al livello più elevato che il pensiero occidentale abbia raggiunto in ambito filosofico. I nativi,

⁵ Claude LÉVI-STRAUSS, *La Pensée sauvage*, Plon, Paris 1962; tr. it. *Il pensiero selvaggio*, Il Saggiatore, Milano 1964.

⁶ Paul RADIN, *Primitive Man as Philosopher*, Dover, New York 1927; tr. it. *L'uomo primitivo come filosofo*, Editore Ei, Roma 2001. Tra i numerosi libri che il filosofo francese aveva dedicato al pensiero primitivo sotto il profilo filosofico il più interessante per le problematiche attuali dell'antropologia è il seguente: Lucien LÉVY-BRUHL, *L'Âme primitive*, Alcan, Paris, 1927; tr. it. *L'anima primitiva*, Einaudi, Torino 1948 (ora Bollati Boringhieri, Torino 2013).

⁷ Alfred Irving HALLOWELL, *Ojibwa Ontology, Behavior, and World View*, in S. DIAMOND (a cura di), *Culture in History. Essays in Honor of Paul Radin*, Columbia University Press, New York 1960, pp. 19-52.

⁸ Alessandro MANCUSO, *Altre persone. Antropologia, visioni del mondo e ontologie indigene*, Mimesis, Milano 2018, pp. 70-73; William E.H. STANNER, *On Aboriginal Religion*, University of Sidney, Sidney 1966 (n.e. Sidney 2014).

ancorché privi di scrittura, non si arrabattano maldestramente nei problemi che inevitabilmente i casi della vita pongono loro, ma organizzano il loro mondo mediante una visione lucida di ciò che “è” (o di ciò che essi ritengono che sia). I sostenitori della svolta ontologica sono molto chiari e perentori su questo punto. Essi rifiutano ciò che gli antropologi hanno da sempre sostenuto, e cioè che le culture elaborano visioni diverse del mondo, come se davvero esistesse *il* mondo (la realtà, la vita) da un lato e, dall’altro, le culture che lo rappresentano ciascuna a suo modo, in tanti modi diversi. Gli antropologi ontologisti sostengono, al contrario, che ogni ontologia è il mondo e che dunque ogni società vive o abita il proprio mondo, quel mondo che coincide con la propria ontologia (la parte più significativa, il nucleo sostanziale di ogni cultura). Non solo, ma dire ontologia significa anche dire un pensiero netto, per niente fumoso: un pensiero sistematico, coerente, oltre che potente. È forse concepibile un’ontologia imperfetta, slabbrata, manchevole?

E qui forse possiamo intravedere la seconda risposta alla domanda relativa al perché un buon numero di antropologi ha ormai adottato il termine ontologia per designare il proprio sapere (si parla di antropologia ontologica, di onto-antropologia, di onto-grafia, al posto di etno-grafia ...). Se è vero che l’ontologia che ogni società è tenuta ad esprimere non è una rappresentazione più o meno arbitraria del mondo, ma è *il* mondo che essa vive, l’antropologia avrebbe trovato la roccia, il terreno solido, consistente, stabile su cui poggiano non soltanto le società che essa studia, ma di riflesso il suo stesso sapere. L’ontologia è la risposta alla brama di stabilità che contraddistingue non soltanto gli umani, ma anche coloro che di questi tempi si sono attribuiti il titolo di antropologi. Non per nulla Eduardo Viveiros De Castro – come leggiamo nel contributo di Claudio D’Aurizio – ha avuto la temerarietà di sostenere che «l’antropologia è destinata ad occupare, in questo secolo, lo stesso ruolo, come scienza modello e paradigma epistemico, che la fisica ha occupato nel secolo passato. L’antropologia sarebbe dunque in grado di fornire la nuova metafisica dell’“antropocene”». ⁹

Pur avendo avuto una formazione filosofica, nei miei soggiorni di studio presso i BaNande del Nord Kivu (Repubblica Democratica del Congo) non ho mai avuto l’impressione che il loro pensiero avesse interessi o inclinazioni di tipo ontologico. Aggiungo che quando toccavamo argomenti di ordine vagamente “meta-fisico” dubbi, perplessità, ammissioni di ignoranza contraddistinguevano i loro discorsi. Ciò che – sul piano filosofico – credo di avere imparato da questi disboscatori e coltivatori è

⁹ Claudio D’AURIZIO, *Breve nota sul concetto di mondo in Viveiros De Castro*, “InCircolo”, n. 13, giugno 2022, p. 191.

esattamente il ruolo del dubbio che si annida nella loro cultura, intaccandone i presupposti fondamentali.¹⁰ A mio modo di vedere, l'ontologia è del tutto estranea alla cultura nande. Ho invece operato un altro tipo di accostamento. Ho colto nella cultura nande una convergenza significativa con il pensiero scettico, il pensiero del dubbio e dell'*epoché*, della “sospensione”.¹¹ Fa impressione una cultura che periodicamente sospende sé stessa, la propria economia, i propri rapporti di base con l'ambiente circostante (gli ontologisti direbbero: i propri assiomi ontologici). Dalla cultura nande ho imparato quanto sia importante – per ogni cultura – avere la possibilità di saltare fuori, ogni tanto, dalla propria gabbia.

Dalla cultura nande, e più in generale dalle società africane, ho imparato quanto sia decisivo un altro aspetto: l'umorismo applicato a sé stessi, ai propri rituali, persino ai propri dèi. Tutto ciò non si concilia per niente con l'ontologismo (trattare la propria cultura e quelle degli altri come impianti ontologici). E dire che un allievo di Lévi-Strauss, anche lui studioso degli Amerindiani del Sud (come Descola e come Viveiros De Castro), aveva già messo in guardia gli antropologi a non prendere «troppo “sul serio”» i miti che essi raccolgono nelle società native: un carattere comune a molti miti – egli sosteneva – e non tale da diminuirne l'importanza, è il loro *humour*. Questo antropologo era Pierre Clastres e l'articolo in cui esponeva queste sue considerazioni era del 1967 (il decennio dell'emergere di ontologia in campo antropologico).¹² E come potremmo dimenticare a questo punto Paul Radin, non solo studioso degli Indiani del Nord America, sostenitore della filosofia tra i “primitivi”, ma anche scopritore della figura del *trickster* (il briccone divino), della sua presenza nelle mitologie di un po' tutti i continenti. Anche recuperando questi autori, di recente ho partecipato alla scrittura di un libro in cui abbiamo voluto sostenere la rilevanza pressoché universale dell'umorismo teologico.¹³ Pure leggendo i contributi ospitati nella sezione *Controversie* del numero 13 di *InCircolo*, si ricava l'impressione che la svolta ontologica sia del tutto refrattaria, anzi estranea (forse anche ostile) alla dimensione umoristica che invece percorre in lungo e in largo miti e riti di Amerindiani, Africani, Oceaniani e così via.

¹⁰ Su questo punto ritengo di poter rinviare il lettore all'analisi dell'*olusumba*, il rituale di iniziazione maschile tra i BaNande, contenuta in Francesco REMOTTI, *Fare umanità. I drammi dell'antropo-poiesi*, Laterza, Roma-Bari 2013, cap. VI (“Ma un uomo, che cos'è?”).

¹¹ Francesco REMOTTI, *Cultura. Dalla complessità all'impovertimento*, Laterza, Roma-Bari 2011, cap. VIII (“Sospensione”).

¹² Pierre CLASTRES, *De quoi rient les Indiens?*, “Les Temps modernes”, 253, 1967 (tr. it. in P. CLASTRES, *La società contro lo Stato*, Feltrinelli, Milano 1977, pp. 100-113).

¹³ Maurizio BETTINI - Massimo RAVERI - Francesco REMOTTI, *Ridere degli dèi, ridere con gli dèi. L'umorismo teologico*, Il Mulino, Bologna 2020.

In effetti, che cosa di più serio dell’Essere? Con questo insistere sull’ontologia – con il ritenere che ogni cultura che si rispetti è basata su un impianto ontologico – non abbiamo forse proiettato sulle altre culture un’impostazione e una scelta tematica tipiche della nostra tradizione filosofica? Col vedere ontologia dappertutto, in tutte le culture, non dimentichiamo forse che ontologia è una cultura, una prospettiva, una modalità di intendere e praticare la ricerca filosofica, storicamente datata e culturalmente connotata? Anziché sparpagliare ontologie a destra e manca, in ogni angolo di mondo, gli antropologi – al seguito o in compagnia di certi filosofi – non dovrebbero forse liberarsene e chiedersi perché mai e come questo interesse per l’essere (e per gli enti, anziché per il divenire e per i processi) è divenuto così ossessivo e soverchiante? Mi limito a citare due filosofi compagni in questa impresa: Michel de Montaigne e Friedrich Nietzsche. E di quest’ultimo mi limito a citare la seguente frase: «Della realtà era stata fatta un’“apparenza”; un mondo completamente *inventato*, quello dell’essere, era stato fatto realtà ...». ¹⁴

Nota bibliografica

Maurizio BETTINI - Massimo RAVERI - Francesco Remotti, *Ridere degli dèi, ridere con gli dèi. L’umorismo teologico*, Il Mulino, Bologna 2020.

Pierre CLASTRES, *De quoi rient les Indiens?*, “Les Temps modernes”, 253, 1967, pp. 100-113.

Claudio D’AURIZIO, *Breve nota sul concetto di mondo in Viveiros De Castro*, “InCircolo”, n. 13, giugno 2022.

Philippe DESCOLA, *Par-delà nature et culture*, Gallimard, Paris 2005; tr. it. *Oltre natura e cultura*, a cura di Nadia Breda, Cortina, Milano 2021.

Clifford GEERTZ, *The Interpretation of Cultures*, Basic Books, New York 1973; tr. it. *Interpretazione di culture*, Il Mulino, Bologna 1987.

Alfred Irving HALLOWELL, *Ojibwa Ontology, Behavior, and World View*, in S. Diamond (a cura di), *Culture in History. Essays in Honor of Paul Radin*, Columbia University Press, New York 1960, pp. 19-52.

¹⁴ Friedrich NIETZSCHE, *L’Anticristo*, in F. NIETZSCHE, *Il caso Wagner, Crepuscolo degli Idoli, L’Anticristo*, a cura di Giorgio Colli e Mazzino Montinari, Mondadori, Milano 1975, pp. 131-205 (cit. a p. 140, corsivo di F. N.).

- Wolfgang KALTENBACHER (a cura di), *Simposio Lévi-Strauss. Uno sguardo dall'oggi*, Il Saggiatore, Milano 2013.
- Lucien LÉVY-BRUHL, *L'Âme primitive*, Alcan, Paris, 1927; tr. it. *L'anima primitiva*, Einaudi, Torino 1948 (ora Bollati Boringhieri, Torino 2013).
- Claude LÉVI-STRAUSS, *La Pensée sauvage*, Plon, Paris 1962; tr. it. *Il pensiero selvaggio*, Il Saggiatore, Milano 1964.
- Alessandro MANCUSO, *Altre persone. Antropologia, visioni del mondo e ontologie indigene*, Mimesis, Milano 2018.
- Friedrich NIETZSCHE, *L'Anticristo*, in F. Nietzsche, *Il caso Wagner, Crepuscolo degli Idoli, L'Anticristo*, a cura di Giorgio Colli e Mazzino Montinari, Mondadori, Milano 1975.
- Paul RADIN, *Primitive Man as Philosopher*, Dover, New York 1927; tr. it. *L'uomo primitivo come filosofo*, Editore Ei, Roma 2001.
- Francesco REMOTTI, *Cultura. Dalla complessità all'impoverimento*, Laterza, Roma-Bari 2011.
- Francesco REMOTTI, *Fare umanità. I drammi dell'antropo-poiesi*, Laterza, Roma-Bari 2013.
- Francesco REMOTTI, *Noi, primitivi. Lo specchio dell'antropologia*, Bollati Boringhieri, Torino 1990.
- Francesco REMOTTI, *Per un'antropologia inattuale*, Elèuthera, Milano 2014
- Francesco REMOTTI, *Philippe Descola: strutturalismo e ontologia*, "Iride. Filosofia e discussione pubblica", XXIX, n. 79, 2016, pp. 649-660
- William E.H. STANNER, *On Aboriginal Religion*, University of Sidney, Sidney 1966 (n.e. Sidney 2014)

Sezione sesta

Corrispondenze

«ДОБРОГО ВЕЧОРА, МИ З УКРАЇНИ!» «BUONASERA, VENIAMO DALL'UCRAINA!»

Vitalii MUDRAKOV**

(Klassik Stiftung Weimar)

1. Introduzione: senza il diritto di dimenticare il contesto

La filosofia è ovunque la stessa ed è diversa allo stesso tempo: unisce, creando degli universali, ma traccia anche dei confini, quando forma una certa tradizione di autorappresentazione. Questo è ciò che posso dire di questo meraviglioso mondo intellettuale, avendo trascorso un po' di tempo tra le sponde educative e intellettuali dell'Ucraina e della Germania. Questo mio testo non riguarda solo e non tanto la filosofia in quanto tale, ma la filosofia del cambiamento. Vorrei tracciare qui due linee parallele: parlare della mia conoscenza della filosofia e della mia esperienza di studio tenendo sempre ben presente lo sfondo della maturazione sociale e dell'inasprimento della situazione politica della società ucraina. Per essere più precisi, vorrei raccontare la mia esperienza di studio della filosofia, poichè sono convinto che una migliore comprensione di questa esperienza sia essenziale per analizzare più a fondo la mutata visione del mondo e dei processi sociali di oggi, nella speranza di farli progredire. In questo senso, non posso chiamarmi fuori dal contesto attuale – il contesto della guerra in Ucraina; non posso e probabilmente non ho il diritto morale di aggirare questo contesto, perché esso è presente ed attuale nella mio fare filosofia oggi, e parlarne fa parte del mio compito di filosofo. Pertanto, il racconto del mio progredire filosofico sarà in qualche modo intrecciato con alcune riflessioni sulle caratteristiche degli eventi recenti e sui mutamenti nello spazio educativo e socio-politico ucraino. Sono infatti convinto che questi mutamenti spieghino bene tanto il modificarsi delle filosofie e del

* Testo tradotto dall'Ucraino all'Italiano (con l'ausilio di strumenti di traduzione e la mediazione del Tedesco) da Carlotta Santini e Vitalii Mudrakov.

** Vitalii Mudrakov è autore e filosofo ucraino. Ha studiato Musica, Filosofia e Religione. È borsista presso il Kolleg Friedrich Nietzsche della Klassik Stiftung Weimar e studia i problemi che sono legati alla conservazione dell'identità.

fare filosofia in Ucraina, quanto la “filosofia del cambiamento”, il fenomeno dell’autodeterminazione e il manifestarsi di una nuova esigenza, del “coraggio di usare la propria ragione” degli ucraini.

2. Il compleanno, Marx e il colore arancione

Il mio incontro con la filosofia, se così si può chiamare, è avvenuto nella mia infanzia. Ad ogni compleanno (il 5 Maggio) mia madre diceva sempre: «Sei nato lo stesso giorno di Karl Marx, il grande filosofo, e chissà, forse un giorno diventerai un filosofo o almeno un economista». Non sapendo chi fosse Marx e se fosse importante, avvertivo comunque una certa sacralità nelle sue parole. In seguito ho imparato a conoscere meglio Marx e il suo ruolo nel mondo intellettuale, e la mia graduale conoscenza della filosofia è proseguita nel *contesto marxista*, o per meglio dire, nel contesto marxista della svolta sovietica. Parlo della filosofia come materia a sé stante, che ho studiato quando sono entrato al Liceo (la Facoltà di Lettere e Filosofia dell’Accademia Umanistica e Pedagogica) nel centro urbano più importante della mia regione, Khmelnytskyi, all’inizio degli anni 2000. Per *contesto marxista* intendo l’eco della tradizione pedagogica sovietica che si dispiegava davanti agli occhi della giovane generazione di musicisti, artisti e coreografi che eravamo. Questa eco non era forse di stampo filosofico, ma resa bella dai migliori anni di vita – la vita da studente – e dalla gentilezza di nature individuali non congelate nella prigionia delle nazioni, ci ha instillato i più alti concetti filosofici – l’arte quotidiana di essere un essere umano. Oggi capisco che quell’eco era il risultato di un processo naturale di transizione tra epoche, tra visioni del mondo e già un incontro tra mentalità diverse: tra chi cerca il cambiamento e lotta per la libertà e chi è mosso dall’inerzia dell’autostrada politica ed educativa sovietica, e riproduce schemi educativi talvolta nostalgici dei modelli del passato.

La filosofia veniva insegnata come storia della filosofia ed era una disciplina obbligatoria per le giovani generazioni di insegnanti d’arte. I principi dei modelli metodologici e didattici del materialismo storico e dialettico, del comunismo scientifico, erano diventati ormai un ricordo del passato; resistevano tuttavia sui vecchi spalti del fondo dell’aula come inventario estetico ed educativo. L’approccio storico si esercitava a sua volta in quei tentativi di auto-comprensione (nazionale), che miravano ad una trasformazione del pensiero profondo, e trasmettevano libertà di pensiero e il bisogno di non ideologizzare la scienza storica e filosofica. Questa istanza storica era in realtà rappresentata ancora solamente da alcuni grandi progetti di ricerca e formazione promossi dai professori della capitale – veicolati da libri di testo e manuali che sono stati gradualmente introdotti nel sistema pedagogico di tutto il paese e sono diventati

modelli didattici per l'istruzione nazionale ad ogni livello. Tuttavia, questo processo di miglioramento qualitativo non ha potuto attuarsi immediatamente. Si è progressivamente creata una rete nazionale che permise di sviluppare alcuni punti di questo processo di riforma. Un impulso importante è stato dato dall'ondata di aperture di nuove istituzioni educative, anche private. Gli indicatori quantitativi in questo processo sono risultati nettamente superiori a quelli qualitativi. Combinando la tesi di Marx e le nostre aspettative: «La quantità deve necessariamente trasformarsi in qualità». Ma l'attuazione dell'idea era chiaramente solo allo stadio iniziale. L'approccio storico è stato messo in pratica esclusivamente da storici, e nell'insegnamento della filosofia sono stati coinvolti quasi esclusivamente degli specialisti nel campo della “storia mondiale”, perché mancavano insegnanti con una *vera* formazione filosofica. Questa mancanza si era vista ancor più chiaramente nell’“età rossa”, quando le facoltà di filosofia erano sotto l'occhio ideologico dei servizi segreti e i loro laureati erano per lo più educatori comunisti.

La storia della filosofia è un'indubbia necessità, poiché permette di conoscere i profondi cambiamenti storici alla base dei fondamenti ideologici che intervengono nella spiegazione dell'uomo e del mondo. Tuttavia la storia della filosofia non dovrebbe essere priva di *approcci problematici*: dovrebbe cioè rispondere alla domanda *perché?* si verificano questi cambiamenti, e non solo limitarsi ad una *affermazione!* di queste metamorfosi. La mia prima esperienza in filosofia è piena di esempi che riflettono purtroppo questa seconda attitudine, piuttosto che la prima. La filosofia era costituita per la maggior parte da indovinelli ordinati cronologicamente e da complessi di parole astruse, piuttosto che dalla consapevolezza delle profonde trasformazioni mentali che occorrono nel corso della storia. Tutti i miei progressi come studente liceale e universitario sono stati determinati da alcuni libri di testo (nella proporzione approssimativa di 10 libri per 40 studenti) e si sono svolti esclusivamente all'interno di classi di 25-30 persone. La mancanza di mobilità studentesca all'interno della regione, per non parlare dei contatti internazionali, non contribuiva certo alla formazione dello spirito intellettuale. E sono sicuro che questa esperienza riflette la tendenza generale in Ucraina. E se ci sono stati casi isolati che non rispecchiano questa tendenza, si è trattato piuttosto di eccezioni, legate agli ambienti delle università più grandi e prestigiose, e sono stati considerati infatti dei risultati straordinari.

Nonostante questa *pedagogia da camera* – come è stata chiamata – *dal sapore vagamente storico*, permaneva una certa fame, sempre crescente, all'interno delle pratiche educative ed intellettuali: un desiderio di verità si rifletteva nella richiesta pubblica di comprendere e avvicinarsi alle priorità valoriali della vecchia Europa. Alla fine, questo movimento ha acquisito il suo colore socio-politico: l'arancione. La “rivoluzione

arancione” del 2004 è stata la reazione dei giovani all’*affermazione!* delle elezioni presidenziali truccate, e la speranza per un futuro pro-europeo ha nutrito la rivoluzione del *perché?*, che sarebbe diventata uno dei marcatori chiave del destino storico dell’Ucraina. Sono convinto che il fervore rivoluzionario di cambiamento degli ucraini avrebbe ispirato anche Marx se solo avesse potuto immaginarlo! Le rivendicazioni sul piano dell’istruzione non si limitavano in quell’epoca a vuoti proclami, di quelli che pretendono che «la soluzione sia nell’avere più personale» o che «i nostri ideali siano garanzia sufficiente». Rimaneva certo il problema delle effettive capacità finanziarie del sistema educativo e scientifico del Paese, che allora stava appena iniziando a imboccare una nuova strada e ad ottenere dei risultati.

3. La Facoltà di Filosofia, la “piccola Parigi” e la Rivoluzione della Dignità

Il desiderio di approfondire lo studio della filosofia a livello di attività professionale, si è trasformato nella passione dominante del mio radicalismo giovanile. Occorreva scegliere un luogo: la regione orientale del Paese l’ho subito esclusa, perché all’epoca vi era tensione tra l’Est “blu” filorusso, politicamente diviso, e l’Ovest “arancione” filo-europeo; anche Kiev è stata esclusa, perché era il simbolo delle arroganti storie di successo che si potevano ottenere presumibilmente solo nella capitale. Rimanevano Lviv o Chernivtsi – città di confine che dovevano il prestigio delle loro tradizioni universitarie ancora all’Impero asburgico e dove, di fatto, si trovavano delle facoltà di filosofia. Per questo, dopo la prima visita a Chernivtsi, ho deciso immediatamente di entrare nella Facoltà di Filosofia e Teologia (era il 2006). La bellezza dell’architettura dell’università, la biblioteca con esemplari austriaci unici e la prima discussione che ebbi con il decano hanno influenzato moltissimo la mia decisione. La facoltà era piccola, ma stava vivendo un boom di sviluppo con l’apertura delle specializzazioni in “studi religiosi”, “studi culturali” e “comunicazioni sociali”. Queste innovazioni colmavano il vuoto intellettuale ed educativo esistente, e rispondevano alla visione del mondo attuale e alle esigenze educative della società. Inoltre, la facoltà aveva rinnovato la sua tradizione di formazione di specialisti in filosofia e teologia e già allora aveva una grande reputazione la specializzazione in sociologia, di recente apertura. La bellezza intellettuale di questa combinazione di studi si rifletteva nella bellezza artistica degli edifici dallo spirito eclettico, che ospitavano non solo una biblioteca filosofica, un laboratorio sociologico, una classe di computer con accesso gratuito a Internet, ma anche una chiesa ortodossa attiva!

In quegli anni all'Università si incominciava a parlare dei principi del processo di Bologna e successivamente ad attuarli. Mentre studiavo per una laurea in filosofia e studi religiosi, per qualche tempo non sono riuscito ad abituarli alle complicate denominazioni e al sistema dei crediti. Ho però subito avvertito i vantaggi che mi venivano forniti dalla possibilità di scegliere liberamente le componenti didattiche e di formazione per la mia traiettoria educativa e di ricerca. È chiaro che la componente di scelta libera non poteva andare a discapito dei blocchi fondamentali delle istituzioni della filosofia – ontologia, epistemologia o teoria dei valori – ma la possibilità di esprimere questi fondamenti disciplinari da prospettive diverse, o di applicarli diversamente nei seminari, reinterpretandoli, discutendo e disputando sulla rilevanza di precise tematiche, aveva dato origine ad una feconda competizione che divenne molto popolare tra i nostri professori. Va detto che la possibilità di dividere i blocchi di corsi a scelta e quelli fondamentali nel curriculum ha portato talvolta a delle frammentazioni eccessive. Durante la settimana scolastica, ad esempio, potevano svolgersi più di 9 seminari e più di 8 lezioni, con la conseguenza di un sovraccarico eccessivo e di una potenziale dispersione dell'attenzione da parte degli studenti.

Ad ogni modo, fu allora che, mentre partecipavo al mio seminario preferito di “Filosofia della religione”, Kierkegaard chiese con molta insistenza di partecipare insieme a Marx ai festeggiamenti per il nostro comune compleanno. È grazie a Kierkegaard che mi sono divenute chiare *questioni religiose* come “il cavalierato della fede” e “il cavalierato della politica”, che da allora e fino ad oggi sono al centro delle dispute con il Patriarcato di Mosca in Ucraina, che determinano la tensione socio-politica del Paese.

L'eclittismo della Facoltà di Filosofia e Teologia è un'aggiunta e quasi una continuazione organica della città di Chernivtsi. La sua varietà e policromia ha portato alla creazione di un ambiente unico e sorprendente, e grazie al suo fascino la città ha ricevuto il secondo nome di “piccola Parigi”. L'atmosfera straordinaria della città è data dai caffè e dalle librerie, dalle piazze e piazzette accoglienti, dalle case in stile ebraico ed austriaco; ma il punto forte della “piccola Parigi” è il colorato popolo di Chernivtsi, la cui mentalità riflette uno speciale spirito di tolleranza, che non poteva non formarsi in una città tanto multiculturale, al confine tra paesi, culture e visioni del mondo. Chernivtsi è una città ideale non solo per i percorsi turistici, ma anche per chi voglia studiare la cultura, la filosofia e la religione, poiché il pluralismo dei monumenti culturali, delle confessioni religiose e delle forme di libero pensiero offre un vero e proprio materiale di ricerca empirica oltre ad un'atmosfera arricchente e stimolante di diversità comunicativa, rivolta tanto verso il passato che al presente.

I nostri giovani insegnanti – le prime generazioni di laureati della facoltà restaurata nell’Ucraina libera che costituivano una buona metà del numero totale dei professori – hanno contribuito alla mia formazione e ad introdurmi tanto allo spirito della città che alle tradizioni della facoltà. L’età e la vicinanza di mentalità hanno permesso che nascessero progetti di ricerca comuni e anche solo che si formasse una buona amicizia nel quotidiano. La differenza nella comunicazione (altrimenti verticale) con gli studenti era particolarmente tangibile grazie al sistema di supervisione per piccoli gruppi accademici – tra le 8 e le 15 persone – che ha permesso di ottenere ottimi risultati nel coinvolgimento degli studenti nei vari aspetti della vita della facoltà: scienza, certamente, ma anche ricreazione, tempo libero, ecc. I gruppi di studio si sono però formati soprattutto sulla base di un comune interesse scientifico, legati al campo di studio di questo o quel professore. Si sono costituiti dunque gruppi legati allo studio della filosofia di Kant, altri alla filosofia postmoderna o alla sociologia della religione. Questa pratica è stata per me una vera scoperta in termini di discussione *aperta* e ricerca collettiva. Tuttavia, i miei interessi, più che accettati, potrei dire che sono stati quasi pazientemente tollerati dai tutor senior o dai professori della facoltà. Quello che mi interessava non era infatti molto popolare: prima la filosofia del buddismo, poi quella di Nietzsche. Rimane il fatto, e questa è la cosa principale, che il progresso scientifico e culturale che viveva l’università in quel momento mi ha aperto la via alla comprensione di molti segreti, sulla mia personalità, sulla consapevolezza di me stesso e sulla dignità umana.

Le opportunità di studiare le lingue sono diventate un indispensabile *lusso intellettuale*. Presso la Facoltà di Filosofia e Teologia si possono studiare più di 5 lingue: il latino, il greco antico, lo slavo antico e la lingua straniera principale erano obbligatori, ed era anche possibile iscriversi a una lingua straniera aggiuntiva. Nel mio caso si è trattato del tedesco come lingua principale e dell’inglese come lingua straniera aggiuntiva. Secondo gli standard del panorama educativo ucraino, nemmeno tutte le facoltà di lingue straniere offrivano tali opportunità, e si limitavano principalmente a fornire corsi delle principali lingue europee, come l’inglese, il tedesco e il francese. L’incontro con Rafael Carrión Arias, un borsista spagnolo di una grande fondazione tedesca nella nostra facoltà, che stava traducendo Nietzsche in spagnolo, ha risvegliato in me un interesse ancora maggiore per questo filosofo e mi ha incoraggiato a studiare seriamente la lingua, in modo da poterne fare un uso scientifico.

Accanto agli stimoli che mi offrivano questa efficace comunicazione scientifica e le opportunità emergenti di ricerca a livello internazionale, restavo sempre cosciente della situazione socio-politica del mio Paese. In quel periodo il potere politico in Ucraina era diventato autoritario e “blu”, ma i giovani volevano dei “cambiamenti arancioni” e

libertà, e queste aspirazioni sono state accolte da tutto il mondo civilizzato. Le aspettative di firmare un'associazione di libero scambio con l'UE si sono concluse con il pestaggio degli studenti di Kiev da parte delle forze di sicurezza e la brutale dispersione delle proteste pacifiche. Così è iniziata la Rivoluzione della Dignità (2013-2014)!

L'organizzazione costante da parte della mia facoltà di eventi che promuovessero la comunicazione scientifica, incontri, conferenze e concorsi pubblici, ha fatto sì che si creassero non solo reti di interesse scientifico, ma anche di giovani socialmente responsabili. Ne sono una conferma l'attivismo di giovani intellettuali e la formazione di movimenti di protesta in tutti i centri grandi e piccoli dell'Ucraina, che hanno proliferato anche grazie a questi nuovi canali creati a livello accademico. L'attivismo dei giovani ha sollevato le generazioni più anziane, che si sono battute per i loro diritti, la loro libertà e, soprattutto, per la loro dignità! La Rivoluzione della Dignità, in particolare a partire dalla mobilitazione di Maidan, ha preso slancio fino a raggiungere molte decine di milioni di persone. Sembrava che la tolleranza di Chernivtsi si fosse diffusa in tutto il Paese, che fosse riuscita a riconciliare e unire persone di identità completamente diverse, e che la nietzscheana “volontà di potenza” avesse acquisito una nuova interpretazione: il potere dello spirito nazionale degli ucraini su se stessi: è stato allora, a mio parere, che si è formata la vera nazione politica ucraina, che è divenuta per filosofi, studiosi di cultura, sociologi e politologi un grande campo aperto nel quale cimentarsi e spiegare le basi storiche e le ragioni ideologiche della rinascita ucraina.

4. Nietzsche, la guerra e la Germania

La protesta filosofica nietzscheana e le proteste nella vita reale hanno caratterizzato lo stato d'animo e lo spirito dei miei studi universitari: la mattina a Maidan, poi all'università, poi il pranzo, la sera le proteste e la notte il lavoro sulla tesi. In questo periodo si è affermata un'altra forma di protesta: il graduale allontanamento dalle varie influenze scientifiche e filosofiche sovietico-russe. In particolare vi è stata una grande rivalutazione delle traduzioni russe della letteratura filosofica classica. È stata avviata anche la realizzazione di un grandioso progetto per lo spazio filosofico ucraino, con la traduzione dal francese del *Vocabulaire européen des philosophies - Dictionnaire des Intraduisibles* in più volumi. Questi volumi offrivano sia un panorama completo delle ultime ricerche sullo sviluppo dei concetti filosofici chiave nel discorso europeo, sia un nuovo approccio pedagogico all'insegnamento della filosofia, che prima non era praticato in Ucraina: la storia dei concetti (*Begriffsgeschichte*). Questo vero e proprio evento di portata storica ha

inaugurato in Ucraina una stagione di grande popolarità della traduzione in ambito filosofico, che ora sta prendendo slancio. In quel periodo mi sono concentrato soprattutto sull'apprendimento del tedesco, perché stare al passo con i tempi è una cosa importante, e la necessità pratica di leggere Nietzsche mi metteva davanti ad una scelta: o leggere i testi originali oppure accontentarsi delle cattive traduzioni russe, perché esistono solo poche traduzioni ucraine di alta qualità delle sue opere.

Nietzsche diveniva per me sempre più complicato, e le proteste nel mondo reale, d'altro canto, crescevano con dinamiche frenetiche. All'inizio sembrava che la filosofia nietzscheana fosse piuttosto semplice e trasparente, ma sotto il primo e il secondo strato di contenuti si rivelavano nuovi significati e nuove possibilità di interpretazione. La situazione nel Paese si andava complicando, perché le proteste si erano trasformate in uno scontro violento tra la popolazione e le autorità politiche del Paese, che avevano iniziato a usare le armi contro di noi. Probabilmente, sarebbe stato impossibile studiare un altro filosofo in quel periodo, ma non Nietzsche, che sembrava chiarire alcuni aspetti della difficile situazione del rapporto tra la *politica repressiva del governo* nei confronti del suo popolo e il *valore dell'auto-determinazione* del popolo stesso. Questo periodo è stato segnato dalla scoperta di sé, tanto personale che collettiva, attraverso la protesta. Ho accettato tutte le provocazioni della vita, e gli ucraini si sono finalmente accettati in quanto tali e non come un'appendice dell'impero. Tuttavia, questa prova di autocoscienza identitaria e di vita era appena all'inizio: le prime uccisioni di manifestanti a Maidan, l'annessione dei territori ucraini (Crimea, Donetsk, Luhansk), l'inizio della guerra. È stato nel mezzo di questi eventi turbolenti che ho dovuto discutere le mie tesi di laurea. In Ucraina la tesi di dottorato non viene discussa presso la propria *Alma Mater*: il candidato si sposta nell'Università che ospita i maggiori specialisti del proprio ambito di ricerca, che faranno parte del suo *jury*. Nonostante dunque la mia discussione di tesi si svolgesse in un'altra regione – nella prima università dell'Europa orientale, l'Università Nazionale dell'Accademia di Ostroh – le peculiarità della regione si avvertivano solo leggermente nel dialetto: tutto ovunque allora parlava all'unisono in quei momenti difficili per tutta la nazione.

La guerra ha dato impulso ad una serie di pubblicazioni in ambito ucraino sulla giustificazione della nostra identità nazionale, sulle questioni etiche dei conflitti moderni, sul concetto per noi estremamente attuale di guerra ibrida. In linea con la mia volontà di interpretare i cambiamenti etici e le perturbazioni della visione del mondo moderno, è con l'aiuto della filosofia di Nietzsche che mi sono mosso nel mio lavoro pedagogico all'università e mi sono consacrato al mio nuovo progetto di ricerca. Dopo qualche tempo, il mio progetto ha riscosso attenzione ed ho ricevuto una borsa di studio (2017) presso il Nietzsche Kolleg di Weimar (Klassik Stiftung Weimar). Questa

occasione è stata per me una finestra su una diversa comprensione della filosofia, di me stesso e del mondo. Un sentimento speciale di gioia mi ha investito quando ho compreso che l'establishment intellettuale tedesco guardava con estremo favore alle trasformazioni ucraine, e quando le persone sentivano le parole “sono ucraino”, si dimostravano chiaramente aperte alla comunicazione. Così, grazie alla filosofia di Nietzsche sono approdato alla casa di Nietzsche a Weimar (oggi il Nietzsche Archiv) e a conoscere una nuova dimensione delle questioni filosofiche proprio nel Paese celebre per la sua tradizione di educazione filosofica, culturale e scientifica.

La cosa per me più insolita, o sarebbe meglio dire del tutto incomprensibile, era il formato della borsa di studio di cui godevo, dal momento che non ne esistevano di analoghe in Ucraina. In altre parole, tutto si basava esclusivamente sulla responsabilità dei borsisti e sui loro piani di ricerca personali, per i quali avevano a disposizione tutto il necessario per svolgere bene il proprio lavoro. Con la mia esperienza di ricerca in Germania, ho capito quanto fosse grande la differenza di approccio con il mio paese: più libertà accademica significava più responsabilità scientifica e anche risultati qualitativamente migliori. In Germania, tutto parla di filosofia, perché questa attività secolare non costituisce soltanto l'orario di lavoro di un normale dipendente, ma un modo di vivere e di presentarsi. Questo tratto caratteriale, se si vuole, di rigidità mentale, che riconoscevo negli ucraini, era stato indurito dal protrarsi delle diverse fasi della guerra, che all'epoca durava già da 4 anni: l'intero Paese era in uno stato di tensione costante a causa delle continue notizie dall'Est sulle perdite umane e i danni civili.

La vita scientifica in Germania si fonda sull'intreccio di grandi reti di scienziati che si occupano delle stesse aree di studio e che condividono comuni interessi: queste modalità accademiche in Ucraina hanno meno occasione di formarsi. Queste reti hanno condotto e conducono ancora a luoghi, città ed eventi diversi, fornendo occasione di nuove conoscenze e contatti. È grazie a questa esperienza che ho capito come sono organizzati i programmi di borse di studio, che ho imparato a sceglierli e a realizzare correttamente dei progetti scientifici di differente portata. In questo senso, la Germania è una *fonte benefica* di libera scienza, e questa scienza viene sostenuta dalle istituzioni per la sua rilevanza e offerta formativa. È dunque in Germania che mi sono prefisso di tornare con un progetto un po' più ampio e per ottenere risultati più significativi. La realizzazione di questa speranza non si è fatta attendere: si è concretizzata sotto forma di un progetto ambizioso di comprensione filosofica delle relazioni tra l'Ucraina, la Russia e il mondo. Queste regioni si trovavano già allora in uno stato di guerra, sebbene non tutti l'avessero compreso e avessero riconosciuto come tale quella particolare forma ibrida di guerra. Il mio progetto si intitolava *Comunicazione*

interculturale e scontro di identità ed ho potuto svilupparlo presso l'Istituto di Filosofia della TU di Berlino con il sostegno della Studienstiftung – Abgeordnetenhaus di Berlino. Così, la filosofia come strumento nietzscheano di protesta e come professione mi ha condotto a sviluppare un'analisi critica della realtà storica e politica del mio paese, che non a caso risuona ovunque anche in questo mio testo, quasi fosse una seconda voce.

Berlino è probabilmente il luogo ideale per esplorare l'incontro tra culture e identità, ma certo non lo è in tempi di pandemia. Solo il 18% circa degli incontri previsti dal programma della borsa di studio è stato realizzato. Oltre a questo il “Corona” non mi ha permesso di godere appieno delle collezioni delle biblioteche della capitale tedesca. Tuttavia, il sostegno personale e la consulenza scientifica che mi venivano dal mio supervisor alla TU, il Prof. Rainer Adolphi, hanno costituito per me uno stimolo continuo. Ho cominciato a riflettere sull'importanza della metodologia nella ricerca umanistica, e di come spesso non si possa fare a meno dell'interpretazione. Questo ripensamento non ha solo modificato il focus della mia ricerca, ma anche il mio atteggiamento nei confronti della scrittura filosofica: sono diventato molto più attento alla mia sintassi, alla punteggiatura e allo stile. Durante il periodo in cui godevo del sostegno di borse di studio infatti, la mia “grammatica”, o forse dovrei dire la mia “semantica”, non era molto apprezzata. A causa delle dinamiche della guerra e della reazione del mondo esterno che osservavo di fronte ad essa, ero solito sostenere che l'Europa in quel momento stesse dando un prezzo ai valori. Ad oggi questa tesi si è rivelata giusta e corretta. L'idea di un'opposizione indipendente all'invasione russa e la necessità di proteggere la mia identità sono sfociate in un libro, un volume collettivo, di cui ho curato la pubblicazione: *Феномен безпеки: соціально-гуманітарні виміри* (*Fenomeno della sicurezza: dimensioni sociali e umanitarie*, Melnyk 2022). Il giorno previsto per la presentazione del libro, il 24 febbraio 2022, non ho potuto dire altro agli studenti che queste parole: «Dobbiamo restare calmi». Era infatti iniziata l'invasione su larga scala dell'Ucraina da parte della Russia.

5. Oggi

Ho vissuto in condizioni di guerra nel mio paese per tre mesi, ma le *condizioni di guerra* vivono *in me* ad oggi da oltre dieci mesi. Avere le condizioni di *guerra in me* significa permanere in uno stato in cui si diventa molto sensibili alla vita, ma non sempre è possibile articolarlo e spiegarlo chiaramente. È uno stato in cui la filosofia è ridotta all'osso, in cui l'ontologia è sempre al primo posto, l'epistemologia è spesso solo cieca e l'assiologia si mette in gioco. Nel desiderio di sopravvivere, infatti, spesso si trascurano molte cose e a volte, ridotti all'osso, bisogna cambiare se stessi. Ed in tutto questo,

stiamo stati salvati da Nietzsche! L'ironia della sorte ha voluto che il mio ritorno a Weimar sia avvenuto per mezzo della guerra. Sono diventato nuovamente borsista presso il Nietzsche Kolleg di Weimar e questo mi ha permesso di salvare mia figlia di quattro mesi dalla terribile guerra che sta divorando la psiche umana. Ora sono un rifugiato ucraino in Germania e qui cerco di essere utile al mio Paese in diversi modi. E così forse questo testo non racconterà solo le particolarità di un'esperienza singola di studio della filosofia, ma anche la storia della salvezza attraverso la filosofia e i suoi benefici pratici.

Oggi in Ucraina le discipline umanistiche, quelle cioè che formano il pensiero creativo e critico, sono particolarmente importanti. Dopo tutto, difendere la propria identità culturale e affrontare la propaganda russa è per i filosofi lo stesso che abbattere missili sulle teste dei militari. Voglio dire con questo che la filosofia è in questo caso la prima arma. Essa forma gradualmente la tradizione nazionale. E poiché oggi il mondo è con l'Ucraina, sono sicuro che presto il mio Paese sarà in grado di salutare il mondo con la propria voce filosofica, con una frase semplice, ma ben nota e ispirata dalle vittorie degli ucraini, che è diventata un simbolo della resistenza odierna: «Buonasera, veniamo dall'Ucraina!».

Weimar, 7.12.2022

Sezione settima

Lecture e Eventi

RECENSIONE A “LA FORCE COLLECTIVE DE L’INDIVIDU. HISTOIRES DE TRAVAIL ET CLINIQUE DE L’ACTIVITÉ”

Livia Scheller, *La force collective de l’individu. Histoires de travail et clinique de l’activité*, La Dispute, Paris, 2022

Gianni TRIMARCHI

Livia Scheller è *maîtresse de conférences* in psicologia del lavoro e clinica dell’attività, presso il *Conservatoire National des Arts et Métiers* (CNAM) di Parigi. Questo libro contiene tutta una serie di testimonianze sui problemi che sono stati affrontati in diverse realtà lavorative, ma il senso complessivo del discorso consiste nel dichiarare una serie di enunciati teorici, che definiscono la dimensione storica e relazionale dell’uomo, inteso come *zoón politikón*.

La Scheller ricava un primo enunciato da L. S. Vygotskij: «Ciò che c’è di personale nell’individuo non è il contrario del sociale, ma la sua forma superiore».¹ Attorno a questa definizione di Vygotskij, l’autrice propone una riflessione sullo sviluppo delle funzioni elementari (quelle infantili della fase preverbale) che si trasformano in funzioni superiori (quelle nate in seguito all’appropriazione del linguaggio). L’integrazione della parola nel pensiero diventa lo strumento psicologico socialmente costruito che, trasformando il pensiero preverbale, amplia quegli stati di potenza sensoriale e affettiva esistenti prima dell’acquisizione del linguaggio. Questa potenza sensoriale e affettiva può essere associata all’emergenza del “personale nell’individuo” come forma superiore. Per spiegare questa formula vygotkiana, Livia Scheller prende ad esempio il lavoro del poeta: «Cos’è l’impatto emotivo dei suoi poemi e gli effetti di pensiero che sa provocare, se non la capacità di trasmettere questa potenza sensoriale e i sentimenti che veicola creando con delle parole delle combinazioni inusuali tra loro?». Le parole

¹ Lev S. VYGOTSKIJ, *Istorija razvitija vyssih psichicenskikh*, Mosca 1960; tr. it. *Storia dello sviluppo delle funzioni psichiche superiori*, Giunti-Barbera, Firenze 1974.

del poeta portano così una carica significativa che le parole convenzionali, quelle utilizzate da tutti per veicolare un senso comune, non riescono ad assicurare (p.135).

In maniera certo complessa, ma più diretta, troviamo altri elementi di questo discorso nella teoria di G. Simondon.² Per lui «il soggetto umano è un essere di relazione in costante divenire che, nei collettivi che costituiscono il suo ambiente, mobilita dei processi d'individuazione, i quali trasformano tanto l'individuo che il collettivo» (p. 72). In questa prospettiva l'individuo è privo di verità collocate «in interiore homine». Per Simondon, tuttavia, l'individuazione costituisce un processo di sviluppo collocato all'interno delle relazioni che «obbliga l'essere a superarsi, quindi ad estrarsi dal già conosciuto» (p 176).

Per articolare l'uso di questi indicatori teorici, il libro usa come terreno clinico degli interventi in zone di lavoro scosse da problemi o conflitti e che domandano implicitamente un cambiamento. Il metodo d'intervento consiste nel proporre un dispositivo atto a permettere ai lavoratori che ne accettano le condizioni di poter discutere degli aspetti più soggettivi della loro attività per confrontarli a quelli dei propri pari. Il confronto avviene grazie all'uso di video girati direttamente nell'ambiente di lavoro, filmando l'attività del lavoratore che si è reso disponibile. Dopo aver commentato in un primo tempo con i clinici i suoi modi di fare, egli potrà in seguito scambiare – in presenza di questi – il suo punto di vista con un altro operatore (cfr. i tre esempi d'intervento riportati nel libro). Si assicura così una descrizione precisa dei gesti di lavoro, che sono pieni di esperienza e spesso di abitudini incorporate (p. 104). Appare allora, oltre l'aspetto soggettivo dell'attività del lavoratore, anche la dimensione transpersonale che nutre il suo agire. Questo grazie alla compenetrazione con l'ambiente di lavoro, creata negli anni dall'attività comune, che forgia a suo modo una storia condivisa. Qui il soggetto libera il suo discorso da ogni intenzione precostituita, per esempio quella di “arrangiare” in maniera difensiva la sua maniera di lavorare (p. 104).

Quando la dinamica dell'attività soggettiva è messa al centro dell'attenzione, non pensiamo a una traduzione di ciò che egli è, ma piuttosto «ai possibili che ha scelto a un momento dato, con quelle persone là, per cercare di fare il suo lavoro malgrado tutto» (p. 105). Questo gli permetterà di rivedere i sensi unici delle sue azioni e scoprire altri sensi possibili, che diventeranno oggetto di elaborazione anche per gli altri membri del gruppo. Ne troviamo una verifica negli esempi che ora prenderemo in esame.

² Gilbert SIMONDON, *L'individuazione psichica e collettiva à la lumière des notions de Forme, Information, Potentiel et Métastabilité*, Aubier, Paris 1989; tr. it. P. Virno (a cura di), *L'individuazione psichica e collettiva*, DeriveApprodi, Roma 2001.

La dirigenza della Renault aveva chiesto al gruppo di ricercatori clinici del CNAM di arbitrare un conflitto fra direzioni e sindacati. I clinici, rifiutando il ruolo di arbitri, proposero piuttosto di creare un dialogo sulla qualità del lavoro, che rompa con la regola per cui «gli ordini sono dati agli operatori dall'alto, nel silenzio del basso» (p. 39).

Si vedrà in questa prima storia d'intervento che la sperimentazione realizzata dagli operatori delle linee di montaggio nel quadro proposto dai clinici, permetterà di «costruire le condizioni tecniche e sociali di un dialogo dove la conflittualità propria al rapporto tra potere gerarchico e l'esperienza convalidata metodologicamente dagli operatori si trasformerà in una tensione produttiva» (p. 52).

In questo contesto il collettivo di operatori è cresciuto: ha saputo non solo farsi ascoltare, ma ha potuto mettere formalmente in discussione le forme di lavoro prescritte trovando un dispositivo per renderle meno problematiche. Si può dire che “i difetti dell'organizzazione”, che i video hanno mostrato, hanno stupito e scosso le direzioni. «L'intelligenza degli operatori nelle discussioni realizzate durante le riunioni con direzioni, capi squadra, sindacalisti e managers ha colpito l'insieme dei partecipanti» (p. 82).

Sono emersi anche singoli operatori, che hanno acquisito una forza propria, grazie allo sviluppo della situazione collettiva. Mme L., un'operatrice alla catena di montaggio delle porte, aveva iniziato il suo discorso nei primi incontri con i clinici dicendo con disgusto: «Si ha l'impressione di essere dei robot. Sempre gli stessi gesti... siamo degli esseri umani, abbiamo un cervello, sappiamo pensare» (p. 79). Proprio lei, dopo l'esperienza d'analisi della sua attività e di quella dei suoi colleghi di linea, seppe proporre la nuova figura del “referente”, capace di accogliere tutte le note critiche provenienti dai suoi pari per renderle operative, imponendo un dialogo concreto con la direzione. La creatività di Mme L. si definisce in pieno come “forza collettiva dell'individuo”.

Ritoveremo temi analoghi anche nell'esempio seguente, dedicato ad un intervento effettuato presso un centro di servizio di un grande organismo sindacale in cui grossi problemi organizzativi penalizzavano l'attività (p. 99). Si è potuto stabilire che le impiegate si erano trovate a moltiplicare le loro prestazioni, un po' per fini opportunistici, ma soprattutto per rispondere alla domanda di un certo numero di responsabili. Questi le avevano scelte perché svolgessero certi compiti al loro posto, portandole così a trascurare il lavoro che normalmente dovevano realizzare (p. 100).

Particolarmente rilevante, nel dibattito, è il contributo di una segretaria, Mme C., che riuscirà a elaborare il proprio vissuto, uscendo da una pesante dipendenza affettiva e lavorativa con uno dei suoi capi. La sua elaborazione non è stata soltanto solipsistica.

Le constatazioni succinte di Mme C. svelano solo gli aspetti dicibili pubblicamente della sua elaborazione. Tuttavia esse costituiscono una traccia valida e significativa del processo di elaborazione, che le ha permesso di riprendere in mano la sua condizione professionale e di contribuire a una *trasformazione della situazione collettiva* (p. 115).

Alla fine, tutti i ruoli, ridotti inizialmente a una forma assai nebulosa, sono stati riformulati con più chiarezza dagli stessi salariati, avvantaggiando le relazioni fra i dipendenti, ma anche l'efficacia del lavoro. Più in generale, gli impiegati e i dirigenti hanno potuto sperimentare una via nuova: si può lavorare bene senza che una parte definisca unilateralmente le forme di lavoro degli altri (p. 121).

Concludendo, Livia Scheller prende in considerazione un nuovo aspetto preoccupante delle attività lavorative, facendo riferimento a un testo recente di Paolo Virno.³ Egli parla delle condizioni materiali e sociali frammentate nell'attività professionale di oggi, in cui interlocutori, luoghi e compiti variano costantemente, «nell'assenza di un punto di ancoraggio essenziale» (p. 198). In effetti oggi il quadro storico è cambiato e il modello clinico rivolto al lavoro salariato nella sua forma più classica non sempre risulta attuabile alla lettera. Troviamo però nel libro di Livia Scheller un incisivo paradigma, fondato sullo sviluppo degli adulti e sull'importanza del dialogo, in cui la nozione spinoziana di *moltitudine* sembra prevalere su quella di *popolo*. In questa prospettiva si configura un nuovo modo di gestire i conflitti nel lavoro che sembra proiettarsi al di là delle contingenze.

Yves Clot, fondatore del gruppo di ricercatori in *Clinique de l'activité*, sintetizza così il discorso nella prefazione:

La clinica dell'attività ha qualcosa a che vedere con una insubordinazione, a condizione di valutare ciò che è anche *una insubordinazione contro se stessi* [...] I conflitti di criteri sulla qualità del lavoro non rientrano facilmente nell'ambito dei conflitti sociali propri della relazione salariale; non sarà che per questa ragione: essi possono essere istituiti solo se sono l'oggetto di una controversia interna ai collettivi, prima di diventare oggetto di una cooperazione conflittuale con le linee gerarchiche (p. 13).

³ Paolo VIRNO, *Dell'impotenza*, Boringhieri, Torino 2021, tr. fr. *De l'impuissance. La vie à l'époque de sa paralysie frénétique*, éditions de l'éclat, août 2022.

RECENSIONE A “PUISSANCE DE L’ENFANCE VYGOTSKI AVEC SPINOZA”

Pascal Sévérac. *Puissance de l’enfance Vygotski avec Spinoza*, Vrin, Paris, 2022

Gianni TRIMARCHI

Pascal Sévérac, è professore di filosofia all’Università di Parigi-Est Creteil ed è membro del laboratorio LIS (Lettere, Idee, Saperi). È specialista di filosofia dell’educazione e di Spinoza e al quale ha dedicato molti testi, fra cui *Renaitre, enfance et éducation à partir de Spinoza* e *Le devenir actif chez Spinoza*.

Nel libro che ci accingiamo a esaminare, il suo intento consiste nel porre le basi di una teoria pedagogica della conoscenza e degli affetti, che trova precisi riscontri nella convergenza fra il pensiero di Spinoza e di Vygotskij, tema studiato anche da alcuni autori particolarmente significativi, come Yves Clot e François Zourabichvili (p. 18). Qui il baricentro del discorso non è più sull’eternità della sostanza, ma sul divenire e sulle trasformazioni del pensiero.

Severac dichiara nell’introduzione:

Se un insegnante è adepto di Rousseau, si chiederà come fare a formare un uomo senza deformare il bambino e conformarsi il più possibile alla sua natura [...]. Se invece l’educatore fa riferimento a Piaget, concepirà lo sviluppo della conoscenza come conseguenza dello sviluppo dell’organismo biologico. (p. 11)

In questo caso avremmo lo sviluppo legato a un’assenza di attività nel bambino. In altri casi ancora si parla del bambino costretto a svilupparsi da influenze esterne. Sulla linea di Vygotskij, Sévérac si chiede invece se lo sviluppo non sia legato a un conflitto culturale, di cui vanno definiti i contorni: «si tratta di costringere il bambino a uscire da sé stesso, o è il bambino in prima persona, che non vuole più essere sé stesso?» (p. 28).

Qui compaiono alcuni passi di Hegel, che parla di «autonegazione», mettendo in evidenza l’aspetto ad un tempo interiore e culturale dello sviluppo:

La necessità di essere educato è presente presso i bambini come il sentimento di essere insoddisfatti di essere dentro di sé, come l’impulso di appartenere al mondo degli adulti, che essi intendono come un mondo superiore. (p. 29)

La cosa migliore che i bambini possono fare con i loro giocattoli è romperli. (p. 30)
 [Questo anche se] la pedagogia della pura razionalità sradica i bambini dalla loro infanzia e pretende di far ragionare degli esseri il cui intendimento è ancora immaturo. (p. 31)

Facendo riferimento a *Storia dello sviluppo delle funzioni superiori* di Vygotskij, Sévérac riconosce le istanze interiori di crescita nel bambino, ma in una situazione molto articolata. Vygotskij ci parla dell'asino di Buridano, già citato da Spinoza: si tratta di un animale che muore di fame davanti a due mucchi di fieno identici, in quanto non sa operare una scelta. Abbiamo in sostanza «il modello logico di un problema etico» (p. 63). Lo psicologo russo riprende l'elaborazione spinoziana del problema, ma aggiunge altre variabili. Egli ci parla di un bantu il quale non riuscendo a risolvere un problema con i suoi mezzi dice «vedrò in sogno» (p. 68). Si tratta dell'inizio del controllo cosciente di un problema altrimenti non risolvibile.

In altri paesi, a volte si usano i dadi (p. 69) per arrivare allo stesso risultato. In entrambi i casi «Il paradosso della volontà – dice Vygotskij – è dunque che noi creiamo grazie ad essa un meccanismo capace di agire in modo involontario» (p. 69).

Lo stimolo ausiliario può però venire anche da un contesto, o da altre persone con cui si dialoga, capaci di prospettare un problema in modo nuovo, «in modo che lo spirito non sia più come paralizzato» (*suspendu*) (p. 71). Si tratta di un sostegno esteriore particolarmente valido per il bambino, definito come «zona di sviluppo prossimo». Il confronto con gli altri può presentare aspetti comparabili, più che all'argomentazione, al dramma (pp. 107, 111), dove non è pensabile separare la dimensione emotiva da quella cognitiva, perché si tratta del compenetrarsi di concezioni del mondo diverse e conflittuali. Ovviamente non bisogna confondere il punto di vista di Spinoza con quello di Vygotskij.

Il primo è forse un po' più discontinuo, perché Spinoza distingue dei generi di conoscenza, il secondo invece ha un complesso approccio sviluppativo (p. 79). Non basta parlare di sviluppo verso l'alto dai concetti spontanei ai concetti scientifici, come affermato da altri autori. Il difetto di questa impostazione è infatti un verbalismo incapace di comprendere fino in fondo l'essenza dei fenomeni (p. 95): un bambino può ripetere a parole l'enunciato del principio di Archimede, ma senza davvero capirne il significato (p. 104). Si richiede allora un cammino verso il basso, in cui i concetti scientifici approdano alla conoscenza intuitiva, legata al «terzo genere» indicato da Spinoza, che comporta una sintesi con i parametri circostanti (p. 122).

Va anche osservato che la trasformazione non è un annullamento, ma una ripresa sotto una nuova forma. Passare dalla conoscenza dell'aritmetica a quella dell'algebra significa meglio comprendere l'aritmetica da cui si parte (p. 95).

Per quanto riguarda l'apprendimento di una lingua straniera, il discorso è analogo. Il bambino per imparare si appoggia sui concetti spontanei, ma a sua volta la nuova lingua appresa esercita una retroazione sul linguaggio materno, rendendone più chiara la struttura (p. 95).

A questo punto, ironizzando fra le righe sul solipsismo del *cogito* cartesiano, Sévérac ci spiega che «il soggetto è popolato» (p. 199), intendendo che questi passaggi avvengono nel singolo soggetto, ma in contesti ricchi di relazioni, dove è impossibile separare la dimensione cognitiva da quella emotiva, come possiamo cogliere anche da un celebre passo di Vygotskij in *Pensiero e linguaggio*.

Chi ha separato il pensiero dall'affetto si è tolto la possibilità di spiegare le cause del pensiero stesso [...] e ha reso impossibile studiare l'influenza che il pensiero esercita di ritorno sul carattere affettivo e volitivo della vita psichica. (p. 142)

Analogo discorso può essere riferito al rapporto fra pensiero e linguaggio, dove il suono e il senso non sono scomponibili. Certo «il pensiero si realizza nella parola» (p. 149), ma si tratta di un processo che sorpassa (*déborde*) la parola (p. 154), anche se in essa trova un punto di realizzazione.

Dietro il piano più manifesto della parola sociale, c'è una dimensione del linguaggio verbale più interiorizzata: il linguaggio interiore, dove la parola si fa più rara e si scopre il piano del pensiero puro, spinto da una forza «di cui Vygotskij dice poco, ma che è decisiva: la tendenza affettiva e volitiva» (p. 150).

Vygotskij fa l'esempio di una percezione sensoriale semplice: quella di un ragazzo con una blusa blu, che corre per la strada a piedi nudi (p. 154).

Qui il pensiero breve, istantaneo, non può essere espresso in due o tre parole, ma è comparabile a una nuvola, che dà luogo a una pioggia di parole,

mentre la tendenza affettiva e volitiva (il vissuto) è il vento che spinge le nubi (p. 157). In sostanza, la forza dell'affetto produce il pensiero e dal pensiero nascono nuovi affetti, mentre la tendenza affettiva e volitiva è comparabile al *conatus* (p. 156).

In tutto questo il rapporto fra pensiero e parola risulta molto fluttuante. Anche nella vita quotidiana spesso si tende ad usare il predicato, ma non il soggetto, come nel caso in cui alla fermata dell'autobus uno dice «arriva», sottintendendo gli altri elementi della frase.

Addirittura Tolstoj, ricordando un'esperienza personale, ci narra, in *Anna Karenina*, di Levin e Kitty, che comunicavano usando soltanto la prima lettera di ogni parola e, nell'intensità della situazione amorosa, riuscivano a capirsi (p. 152).

In sostanza, quello che sembrava un linguaggio infantile, destinato ad essere superato nello sviluppo, costituisce invece «una semantica liberata dalla sintassi» (p. 153) e sempre presente nella vita quotidiana.

Vygotskij polemizza sia con James e Lange, sia con Dilthey. Questi studiosi sembrano rinunciare, sia pure in modi diversi, alla dialettica mente-corpo, cara al razionalismo non meccanicista dei nostri autori.

L'ambiente da solo tuttavia non è mai determinante nella formazione di un soggetto, perché si confronta con il vissuto (*perezivanie*) dei singoli soggetti. Abbiamo ad esempio la storia di tre fratelli, figli di una madre alcolizzata e violenta, che Vygotskij ebbe modo di conoscere da vicino. Il più piccolo era sommerso da un orrore a cui non vedeva rimedio. Il secondo odiava la madre, ma riconosceva in lei alcune espressioni di amore. Il primogenito, sui dieci anni, comprendeva la situazione e cercava di porvi rimedio per quello che poteva, ponendosi in un ambito ben diverso da quello dei suoi fratelli, benché il contesto fosse lo stesso (pp. 205 e segg.). Questo sembra riscattare la nozione di ambiente da una prospettiva meccanicistica.

In questo libro sono ampiamente dimostrate le convergenze fra il pensiero di Spinoza e la psicologia di Vygotskij, il discorso tuttavia non è una mera esposizione filologica. Il ritorno a Vygotskij apre uno spazio critico sulla

ambiguità politica delle pedagogie dette “attive”, per la loro collusione con i discorsi manageriali sull'adattamento al mondo sociale. Queste, mettendo l'allievo al centro del sistema scolastico, condurrebbero non a liberare la sua attività, ma a prepararlo a un mondo di lavoro sottomesso alle nuove strategie del management. (p. 12)

Educare consiste invece nell'aprire orizzonti di libertà e questa è la posta messa in gioco dal nostro autore. La dinamica dei processi studiati porta, inoltre, Sévérac a concludere che alcuni dei parametri applicati allo sviluppo del bambino si possono anche applicare al divenire storico, in quanto si tratta comunque di processi viventi, di «modalità del desiderio» (p. 156) aventi un carattere universale.

Lo storico è ciò che si sviluppa e sviluppandosi si trasforma. È storico ciò che è suscettibile di morire, perché sopraggiunga una nuova forma, una natura superiore, il movimento attraverso il quale avviene qualcosa di più eterno [...] Lo storico dunque in psicologia è la produzione di novità, tanto sul metodo che sull'oggetto [...] sia che si tratti di una teoria, di un affetto, o di un bambino. (p. 226).

RECENSIONE A “AGOSTINO. FARE LA VERITÀ”

Maurizio Ferraris, *Agostino. Fare la verità*, Il Mulino, Bologna 2022

Stefano PIAZZESE

(Università degli Studi di Catania)

Nel *Libro decimo* delle *Confessioni* Agostino afferma: «Volo eam facere in corde meo coram te in confessione, in stilo autem meo coram multis testibus». A partire da questa enucleazione Ferraris rilegge il pensiero agostiniano per esporre, nei capitoli che vanno dal II al VI, la propria tesi filosofica. Il metodo adoperato dall'autore, come si legge al termine del secondo capitolo, riprende una *quaestio* portante del *fare* filosofico, ovvero il *mestiere di pensare*, che non deve mai essere inteso come «imitazione della scienza e della letteratura, ma seguire le vie di un polilinguismo e di un polimatismo» (p. 22).

Certamente, rileggere un pensatore della statura di Agostino comporta un'umiltà scientifica che può esplicarsi solamente nella forma di un'ermeneutica che tiene in giusta considerazione l'interpretazione del pensatore in questione avvenuta, in particolar modo, nel Novecento. Il problema della verità, infatti, pone la domanda sul significato stesso che a tale parola viene attribuito. Cosa s'intende per *verità*? Qui la domanda si erge di fronte alla sterminata e complessa *Wirkungsgeschichte* del concetto. Bisognerebbe domandarsi: che senso ha, stando a Ferraris, parlare di *verità* nell'era della post-verità?¹

A tali interrogativi non risponderà certamente questa breve riflessione, ma risulta imprescindibile porre le suddette domande per contestualizzare il saggio di cui ci occupiamo nel terreno ben più ampio del pensiero del suo autore. Operazione che conduce, inevitabilmente, ad aspetti problematici che hanno un peso non indifferente nell'arduo tentativo di comprendere una proposta filosofica. In altre parole: è giusto conoscere la concezione di *verità* del filosofo che di *verità* vuole parlarmi. Specialmente se tale tentativo viene edificato a partire da Agostino.

¹ Cfr. Maurizio FERRARIS, *Postverità e altri enigmi*, Il Mulino, Bologna 2017.

La parresia comporta sempre un'indagine preliminare sul significato di *verità* e, una volta definito quest'ultimo, sulle sue conseguenze. È possibile, a partire dal secondo capitolo del libro, udire il riverbero del celebre corso foucaultiano, citato da Ferraris, *Il Coraggio della verità*, tenuto al Collège de France nel 1984. Il filosofo afferma che la verità è tale solo se comporta un costo sociale ed esistenziale, un pericolo, la compromissione della stessa esistenza. Al di là di queste dinamiche, che hanno luogo entro i confini sociali, storici, situazionali ed esistenziali, non si dà verità. La riflessione di Foucault, dunque, è uno dei pilastri della teoresi novecentesca sul concetto di verità che l'autore pone a fondamento di tutto il percorso speculativo del saggio in questione: la verità è nel *dire* e il discorso, pertanto, costituisce il centro nevralgico in cui essa dimora manifestandosi come prassi discorsiva.

Di cosa o di chi parliamo quando facciamo la verità? Interrogativo che conduce immediatamente all'ontologia, il primo stadio del processo veritativo che Ferraris definisce *Monadologia*.

Il fatto di morire (di avere una fine) è ciò che dà senso (un fine) alla vita, perché le dà tempo (più o meno lungo, però mai infinito), e dunque rende significative le promesse, aspirazioni, desideri e felicità che per un immortale non avrebbero senso. In anni come i nostri, in cui una stupida superstizione ci fa temere l'intelligenza artificiale, questa circostanza diviene cruciale (p. 61).

Parlare della verità vuol dire che l'uomo interpella se stesso a partire dalla consapevolezza della propria finalità ontologica che è la morte, il limite all'infuori del quale la vita umana *non è*. Pensare la vita a partire dalla morte vuol dire cogliere *de profundis* la condizione umana in modo autentico rispetto ad alcune mode filosofiche come il transumanesimo, che propone il superamento della morte, ovvero l'annullamento della teleologia interna, finalità della vita umana che si risolve con la morte. Questo è il dato più significativo che differenzia l'animale umano dall'intelligenza artificiale. Ferraris fa ricorso alla teoresi heideggeriana modificando il sostantivo finale del concetto di *Sein-zum-Tode*, che diventa *essere per la fine* (p. 64).

Nella *Monadologia* l'autore pone una linea di demarcazione netta tra il computer e l'umano costituita dal *morire*, ovvero da «quella finalità interna che detta le urgenze e le ragioni per pensare, e prima ancora per produrre gli strumenti» (*Ibidem*). Questo aspetto, seppur fondamentale, non è l'unico da tenere in considerazione quando si pone il complesso quanto necessario confronto tra *Homo sapiens* e l'intelligenza artificiale. Difatti, l'orizzonte ontologicamente costitutivo della morte è a sua volta il fondamento di altri aspetti imprescindibili di tale confronto. Basti pensare alla questione del *corpo*. Il tentativo umano di creare l'uomo a propria immagine e somiglianza si ferma di fronte

alla dimensione corporale. Il robot, pur essendo dotato di un'intelligenza che sul piano del calcolo supera di gran lunga quella dell'uomo, rimane – almeno finora – sprovvisto di un corpo senziente, un corpo che sia *Leib* e *Körper* allo stesso tempo.

L'ontologia di Ferraris comprende una *monadologia* in quanto il mondo «è fatto di monadi formate, non di sciami di particelle o di percezioni che assumono la forma di una monade, sia essa un tavolo o una persona» (pp. 53-54). Dunque, tornando alla domanda di prima, quando *facciamo* la verità ci occupiamo del particolare, e cioè di *quell'uomo*, inserito nel suo contesto storico-sociale, e delle cose che, stando sempre a questa prospettiva, *ci sono* a prescindere dalla nostra presenza nel mondo che le vede, le scruta e le coglie intellettualmente.

Il momento successivo del fare veritativo è definito *Aleturgia*, e risponde alla domanda: *che atti compiamo quando facciamo la verità?* Tale quesito ha lo scopo di far comprendere in che modo, per quali ragioni e in quali momenti la verità *viene fabbricata*. Parallelismo adoperato proprio dall'autore che pone il fare veritativo (*Veritatem facere*) accanto alla siderurgia e all'onomaturgia. Ecco che «fare la verità significa fabbricare qualcosa» (p. 71). Va da sé che ci troviamo ben distanti dalla concezione agostiniana di verità. In effetti, lo scopo di Ferraris non pare essere quello di interpretare il pensiero agostiniano e la sua struttura teologico-teoretica, ma quello di partire da una suggestione derivante dal *Libro decimo* delle *Confessioni* per dire altro. Decisione più che legittima, certo, che però deve essere chiara sin da subito al lettore attento.

I *fattori di produzione* del processo veritativo, così possiamo chiamarli, sono un medio tra ontologia ed epistemologia che accomunano *πρᾶξις*, *ποίησις* e *μίμησις* sotto tre dimensioni decisive: dimensione performativa, dimensione metaforica e dimensione sintetica. Da questa prospettiva è possibile che dall'ontologia possa emergere il sapere, *ἐπιστήμη* (p. 74).

La prassi, ad esempio, nel caso dell'ascesi è propedeutica alla verità, poiché il conseguimento di una *vita buona e felice* prende le mosse dalla considerazione che questa concezione della vita corrisponde alla *vita vera*. La prassi, precisa l'autore, non è l'opposto della *teoria* ma la sua origine. Un esempio chiarisce meglio questa correlazione:

la prassi è un fare che manifesta la labilità della distinzione tra lavoro manuale e lavoro intellettuale. Pensiamo, di nuovo, alla stretta di mano: indubbiamente, è un lavoro intellettuale, giacché sancisce qualche accordo; ma chi potrebbe seriamente negare che la stretta di mano è un lavoro manuale, il più manuale dei lavori, visto che, diversamente dal martellare o dal tinneggiare, è fatto a mani nude, non schermate o armate da qualche attrezzo, fosse pure un semplice guanto? (*Ibidem*).

Kant sostiene che il dispiegarsi del *pragmatico* è all'origine del pratico, laddove il μέθοδος, inteso come via ripetibile, non deve mai essere concepito come *verità*. Semmai il metodo è un *fare* attraverso il quale l'uomo vuole giungere alla verità. Su questa considerazione Gadamer ha costruito una delle opere monumentali e fondamentali del Novecento.

Metodo vuol dire *via da percorrere* ed esso risulta necessariamente legato alla *ripetizione*: un processo ripetibile che conduce a un sapere. Ne consegue che se una filosofia non è radicata e fondata nel tentativo di cercare e trovare una verità, attraverso la prassi del metodo – fondazione di un sapere che certamente può e deve esser messo continuamente in discussione –, essa rinuncerebbe all'elemento che più di ogni altro la determina come filosofia. Una filosofia che rinuncia alla verità – va sempre considerato l'ampio campo semantico che dice l'inesauribilità di questo concetto – è un bieco vagabondare senza meta in cui il *vagabondare* della ragione assurge a fine supremo.

Che cosa diciamo o scriviamo quando facciamo la verità? Prima di rispondere a questa domanda Ferraris pone un problema che caratterizza la nostra epoca, ovvero l'equivoco di identificare una *teoria della verità* con una *teoria della scienza*; «in questo quadro, la confusione, così comune, tra scienza e verità dipende sia dalla confusione tra la verità e la ricerca della verità, sia dalla convinzione infondata che la scienza abbia delle risposte valide per ogni ambito dell'esistenza» (p. 93).

Va da sé che la totale identificazione dei termini *veritiero* e *scientifico*, diventati ormai sinonimi nel paradigma culturale del nostro evo, costituisce una grande sfida per quel filosofo secondo cui il concetto di verità non può e non deve diventare monopolio esclusivo di un indirizzo del sapere. Qui, però, Ferraris commette un errore riduzionistico nell'affermare che «la scienza interviene proprio negli ambiti in cui la verità è dubbia o problematica» (*Ibidem*). *Riduzionistico* perché riduce non di poco i vasti orizzonti dominati dal fare scientifico che interviene anche, e in alcuni casi soprattutto, sul dato raggiunto, sul sapere acquisito, sull'episteme sorto dal *fare* del metodo per ampliare la stessa conoscenza, per correggerla continuamente. L'autore sostiene che per tutti gli altri ambiti è sufficiente il senso comune. È evidente che la prospettiva di Ferraris, volta a correggere un errore empirico e trascendentale, conduce a un errore di valutazione storica.

Nel rispondere alla domanda dell'*Aleturgia*, il terzo momento della verità, si ha il delineamento della *conoscenza* intesa come *passaggio* dall'ontologia all'epistemologia. Determinazione che comporta una prospettiva fortemente antropologica, in quanto gli unici animali interessati alla conoscenza e alla verità sono gli umani. Ecco perché, al di là di alcuni sforzi teoretici umanamente comprensibili e apprezzabili, soprattutto alla luce degli esiti negativi ai quali ha condotto il dominio spropositato della tecnica, non

è possibile ridimensionare un dato di fatto inequivocabile: è impossibile per l'uomo pensare da un'altra prospettiva che non sia la sua. Risulta irrealizzabile, dunque, un decentramento dell'umano a favore dell'altro animale:

in questo mio teleologismo domina un antropomorfismo, ma spero non ci sia niente di male: non avrebbe senso pretendere di parlare fuori dall'orizzonte da cui deriva il senso che attribuiamo al nostro fare e al nostro sapere; non è perciò questione di negare o rimuovere questa circostanza, bensì riconoscerla. Si tratta di portare alla luce del sole un potentissimo principio antropico: ci riferiamo a una realtà indipendente da noi, ma osservata da noi, ossia da organismi tecnologicamente modificati per i quali hanno senso parole come «essere» o «verità» (p. 113).

Ogni verità ha in sé il proprio ἔσχατος. Pertanto, l'escatologia è il terzo momento, quello finale, del processo veritativo. Qual è il τέλος della verità? *A che scopo facciamo verità?*

Ferraris risponde, assieme ad Agostino e a Hegel, che la verità ha in sé una spinta propulsiva verso il futuro. Così, la fine della storia può diventare anche un nuovo inizio che procede verso il meglio. Ecco il grande valore della filosofia della storia che «ci esorta a non rassegnarci alla nostra condizione naturale di imbecilli. L'umano deve cessare di essere in-baculum, privo di bastone, deve afferrarlo e intraprendere il buon cammino» (p. 127). L'autore lega il concetto di *progresso* alla spinta futurizzante che pertiene alla dimensione prassica dello stare umano. Il punto è che il fatto di prendere consapevolezza dell'insostenibilità di un pessimismo che nega l'azione non è sufficiente a legittimare storicamente l'idea di progresso. Ancora: non sempre l'agire dell'uomo in società, pur essendo teleologicamente orientato verso il *meglio*, raggiunge questo intento. La lettura della storia attraverso il concetto di *progresso* risulta essere ancorata a una visione della stessa che non tiene conto che i mutamenti epocali di paradigmi culturali avvengono anche attraverso *salti* (Kuhn), dinamiche storiche per le quali tale concetto diventa solo una chiave di lettura molto sbrigativa e comoda che non permette di cogliere la poliedricità del flusso della storia che porta con sé non sempre e solo *il meglio*.

In conclusione, si vuole consapevolmente attuare un dirottamento dagli argomenti sin qui brevemente trattati per evidenziare un accostamento che, secondo il parere chi scrive, risulta essere storicamente impreciso. A p. 29 l'autore pone un parallelismo tra il martirio dei cristiani e il terrorismo di matrice islamica: «lo stesso martirio può oggi consistere nel farsi esplodere in un centro commerciale con una cintura imbottita di plastico, ripetendo in questo il primo martirio e il primo atto terroristico, “Muoia Sansone con tutti i filistei”» (p. 29). Sansone e i filistei sono morti, certo, e l'*aletofilia* ha pur sempre i suoi evidenti limiti, a quanto pare.

VERSO UN «TUTTO SIGNIFICANTE»

Recensione a Romano Màdera, *Lo splendore trascurato del mondo. Una mistica quotidiana*, Bollati Boringhieri, Torino 2022

Giulia ZACCARO

(Università degli Studi di Perugia)

Ne *Il metodo biografico come formazione, cura filosofia* (2022) lo psicoanalista e filosofo Romano Màdera racconta di «una prova di verità» escogitata da bambino, un'intuizione infantile a cui è rimasto fedele per tutta la vita: bisogna «dare fiducia ai pensieri e alle parole pensabili e dicibili nelle situazione di estrema difficoltà». Che cosa rimane infatti del pensare e del dire davanti alle «prove serie dell'esistenza», quando mi scopro consegnato a me stesso, chiamato a sopportare l'angoscia del mio essere qui senza ragioni e fondamenti, o ancora quando è l'inconsolabile della perdita e l'irrimediabile dell'abbandono a stravolgermi, a scoprirmi nel mio «quasi niente, destinato a morte, oblio e sparizione» (*Lo splendore trascurato del mondo*, 2022)? «Vana è la parola è di quel filosofo dalla quale nessuna passione umana viene curata» insegna Epicuro, più volte citato da Màdera: vano è dunque quel dire che non consola e ripara, vana è quella parola che non testimonia la sua discesa agli inferi. Il dolore arriva sempre, non lascia orfani nessuno, scrive Maria Zambrano in *Alegría y Dolor*: il dolore è già qui, è il tessuto della *mia* storia e delle storie che si sono intrecciate alla mia, segnandone gli scacchi, le rinascite, le svolte e ancora gli inciampi. Qui la «disperazione è un obbligo etico», scrive sempre Màdera ne *Il metodo biografico*, e tuttavia il dovere è quello di «disperazione produttiva», non rassegnata, benedicente eppure utopica, perché alla ricerca del *sensu superiore* di cui scrive Carl Gustav Jung ne *Il Libro Rosso*, oltre senso e contro-senso: un senso risorto e crocifisso insieme. Ancora, il *sensu superiore* – «la via e il ponte verso ciò che ha da venire», «ampio come lo spazio del firmamento e minuscolo come la cellula di un corpo vivente», sempre Jung ne *Il Libro Rosso* – è ciò che permette di sopportare la vita e di benedirli laddove è possibile, è l'*accettazione dell'inaccettabile*, come insegna uno dei teologi più amati da Romano Màdera, Paul Tillich. Non si può far altro che accettare o accettare di essere accettati perché è solo

attraverso questa prova – l’esperienza della Croce – che la gioia profonda della vita e il suo splendore trascurato possano di nuovo riemergere e trasfigurarci. «Qui non uso parole antiche ma cerco di trovare un’altra espressione», scrive lo stesso Tillich ne *L’irrelevanza o la rilevanza del messaggio cristiano per l’umanità oggi*. E così Romano Màdera ne *Lo splendore trascurato del mondo*:

Poiché l’umano è un quasi niente destinato a morte, sparizione e oblio, l’unica possibilità di accettare la necessità del suo destino è il mistico. La dimensione del mistico si apre nella accettazione di una realtà – la realtà! – che ci attraversa e ci sorpassa in ogni direzione. Dalla nostra «quasi insignificanza» verso un tutto «tutto significante».

Il mistico dunque, o il *santo*, potrei aggiungere, a patto però di intendere queste «due parole antiche» in un senso nuovo, sorprendente nella sua quotidianità, vicinissimo, e per questo infinitamente impegnativo. In *Resuscitare*, Christian Bobin ci insegna che la santità non è «affatto ciò che immaginiamo»: santità è la preghiera inconsapevole delle primule e del loro essere offerte alla pioggia, al sole, perfino allo sradicamento. «Non scegliere tra ciò che viene, era il loro modo impeccabile di essere sante», scrive Bobin. E il farsi commuovere da cose poverissime, la preghiera della primula di Bobin o i raggi obliqui del sole al tramonto di Dostoevskij, è un modo «impeccabile» di essere mistici. Molti miracoli accadono segretamente, così come molte resurrezioni passano inosservate. In *L’autre soleil*, Olivier Clement propone di radicalizzare il «tutto è grazia» di Georges Bernanos per esclamare senza esitazione «Tutto è miracolo, o tutto è nulla!». Sì, quando ci si pone sulla soglia del mondo, innocenti di una «seconda innocenza» come insegnano Raimon Panikkar e Romano Màdera, il semplice accadere del mondo è miracolo.

Una volta che il dolore è stato accettato, perché del dolore si sono ascoltate le ragioni profonde e vitali, «si verifica, in chi lo ha saputo supportare, una specie di rinascita», «una guida verso una vita più intensa e più pura», come scrive sempre Zambrano in *Alegria y dolor*. Così Romano Màdera ne *Lo splendore trascurato del mondo*:

Ecco, in questo libro vorrei invitare a esplorare una via molto diversa: innanzitutto la parola «mistica» può accennare a un’estensione di esperienze assai ampia, al di là delle appartenenze religiose e di discipline spirituali ben definite: una mistica senza confini, «selvaggia», come una pianta che cresce anche fuori dai giardini o dai coltivi ben curati, fuori insomma dalle recinzioni delle istituzioni e delle tradizioni, un fiore di campo e di bosco.

Una gioia senza oggetto e una beatitudine inaspettata eppure certissima invadono questi racconti anonimi così come le vite invece non anonime che Màdera sceglie come

segnavia del suo cammino, quella di Etty Hillesum, di Raimon Panikkar e di Rosa Luxemburg. Riportiamo la testimonianza di Francesca F. e la risposta del filosofo:

Nel maggio 2018, mi trovavo in Sardegna, sulla spiaggia che frequento abitualmente da più di 40 anni; era una giornata luminosissima, camminavo lungo la spiaggia deserta, ero sola, i gabbiani volavano in cielo, il mare scintillava, il silenzio era totale. Mi sono fermata al centro della spiaggia, in un punto dove la sabbia è bianchissima, istintivamente ho alzato gli occhi al cielo e inondata da questa bellezza ho chiesto con forza: «ma tu Dio, dove sei?». All'improvviso ho come sentito piombarmi addosso la volta del cielo e mi sono ritrovata a dire «ah, ecco che cos'è il paradiso, l'essere in armonia con tutti gli uomini e con la natura, ed è già qui, non bisogna aspettare dopo». Mi sono sentita invadere da una sensazione di grande felicità, ho sentito che in me vibrava una scintilla di Dio, che Dio era in me e in ogni cosa, un'energia alla quale un giorno mi sarei ricongiunta. Può aiutarmi a decifrarlo? È stato un momento mistico o solo banale esaltazione?

Màdera risponde:

A chi la risposta? Non mi fermerei troppo a tentare di decifrarlo come un avvenimento del passato, né mi affiderei a risposte di chicchessia, mi chiederei invece: che cosa può indicarmi per la vita presente e futura? Quale direzione mi può invitare a percorrere? Armonia con il cosmo e con gli altri. La trascendenza è già qui.

È già qui il *sentimento oceanico*, ovvero «la sensazione dell'Eterno che può benissimo non essere eterno, ma semplicemente senza confini percettibili e come oceanico», nelle parole di Romain Rolland. Fidarsi nel valore di questa esperienza è avere fede nell'apertura e nell'intensità del vivere, nonostante tutto. In questa apertura la mistica non sarà più fuga, ma intensificazione del percepire e della comunione di tutti con tutto: sarà Pasqua e Pentecoste. Tra noi sarà il Regno, ma un regno selvatico, un regno ai margini, al di là della norma e del detto. Ritorna in ultimo l'insegnamento profetico e segreto de *I Fratelli Karamazov*:

“Ascoltate, Kolja, voi, tra le altre cose, sarete anche molto infelice nella vita,” disse Alëša all'improvviso per un qualche motivo. “Lo so, lo so. Come sapete tutto in anticipo!” confermò subito Kolja. “Ma comunque nel suo complesso benedirete la vita!”.