9

Intervista a
Seyla Benhabib

Consecutio Temporum

Rivista critica della postmodernità

Numero 9, maggio 2016

Consecutio Temporum

Rivista critica della postmodernità

Numero 9 - Maggio 2016

Direttore editoriale: Giuseppe D'Acunto

Rivista semestrale – ISSN: 2239-1061
Aut. Trib. Roma n. 68/2011

www.consecutiotemporum.it

Editore: Ass. Cult. Thesis

Direttore Amministrativo: Massimiliano Polselli

NUMERO 9 – MAGGIO 2016

Seyla Benhabib: breve presentazione e cenni biografici	**4**
Intervista a Seyla Benhabib	**5**
Dal linguaggio al corpo (e ritorno), con Freud	**35**
La negazione tra logica e psicologia - L'azione del 'non' sugli affetti	**47**
Hegel e le stigmate del Nulla	**79**
L'ethos del trascendimento in quanto universale che necessita del particolare	**100**

Seyla Benhabib: breve presentazione e cenni biografici

(*Nicola Cotrone*)

Seyla Benhabib, ad oggi l'autrice che più approfonditamente ha elaborato il tema della dimensione culturale della cittadinanza, critica nelle sue opere sia i capisaldi del pensiero modernista legati alla fiducia illimitata nel progresso e nella tecnologia umana che i concetti di cultura e società così come storicamente intesi. La sua rivisitazione e ridefinizione della democrazia deliberativa attraverso gli strumenti delle "iterazioni democratiche" e della politica "giusgenerativa" permettono di scandagliare il complesso paradigma democratico, oggi più che mai incalzato dal dilemma del multiculturalismo anche di matrice politico-religiosa. L'intervista (Firenze, 28 giugno 2014), oltre ad essere un importante momento di conoscenza della studiosa e un confronto serrato sugli ultimi sviluppi del suo pensiero, ha confermato la sua capacità di intervenire nel dibattito filosofico-politico e di indagare i parametri della "cittadinanza post-nazionale".

Seyla Benhabib è nata a Istanbul nel 1950 da una famiglia di origine ebraica. Già docente di Teoria Politica presso l'Università di Harvard è attualmente Eugene Meyer Professor of Political Science and Philosophy presso la Yale University - New Haven (Connecticut). Dal 1979 al 1981 é stata Alexander von Humboldt Fellow a Starnberg e Francoforte e si è avvicinata al pensiero di Jürgen Habermas. Ha studiato filosofia, politica e storia del pensiero femminile a Boston, presso la New School for Social Research e si è occupata di teoria critica, filosofia politica e femminismo. È stata docente ospite presso le università di Costanza, Francoforte e Macerata. Per il suo contributo alla comprensione delle tematiche interculturali ha vinto i premi: Ernst Bloch (2009), Leopold Lucas (2012) e il recentissimo Meister Eckhart del 19 maggio 2014 a Colonia in Germania. È stata insignita della laurea "honoris causa" dalle Università di Utrecht, Valencia e dalla Boğaziçi University di Istanbul. La sua storia personale e familiare è la testimonianza di come le diverse culture possano convivere all'interno dei conflitti che dominano il dialogo interculturale contemporaneo.
Ha indagato le relazioni della teoria critica della società con la tradizione del pensiero politico e con l'etica contemporanea e propone un progetto di etica universale che risente delle suggestioni di Habermas. Intende altresì *integrare il pensiero femminile e il criticismo all'interno di un'etica dialogica che prospetta l'atto etico come capacità di entrare in relazione con il punto di vista dell'altro*. I suoi studi si sono anche focalizzati sul rapporto con il modello dell'etica del discorso proposto da Habermas e la politica liberale delle democrazie occidentali. In *The Reluctant Modernism of Hannah Arendt* (1996) ha inoltre approfondito il pensiero politico di Hannah Arendt. Tra le sue opere più importanti: *Critique, Norm, and Utopia: A Study of the Foundations of Critical Theory*, Columbia University Press, Columbia 1986; *Situating the Self - Gender, Community and Postmodernism in Contemporary Ethics*, Polity Press, Cambridge 1992; *The Claims of Culture: Equality and Diversity in the Global Era*, Princeton University Press, Princeton 2002; (trad. it. *La rivendicazione dell'identità culturale - Eguaglianza e diversità nell'era globale*, Il Mulino, Bologna 2005); *The Rights of Others. Aliens, Residents and Citizens*, Cambridge University Press, Cambridge 2004; (trad. it. *I diritti degli altri. Stranieri, residenti, cittadini*, Raffaello Cortina Editore, Milano 2006); *Another Cosmopolitanism*, Oxford University Press, Oxford 2006; (trad. it., *Cittadini globali - Cosmopolitismo e democrazia*, Il Mulino, Bologna 2008).

Intervista a Seyla Benhabib

Nicola Cotrone

(Firenze, 28 giugno 2014)

Parte di questa intervista è stata pubblicata, il 10 febbraio 2015, sul sito della Rivista on-line "Reset-DOC" (Dialogues on Civilizations), [direttore Giancarlo Bosetti] con il titolo: *Giustizia e pari diritti nella diversità - Vi racconto il mio cosmopolitismo* - (Seyla Benhabib intervistata da Nicola Cotrone). Il testo è disponibile all'indirizzo: http://www.reset.it/reset-doc/giustizia-e-pari-diritti-nella-diversita-vi-racconto-il-mio-cosmopolitismo.

[L'intervista a Seyla Benhabib è stata realizzata a Firenze il 28 giugno 2014 a margine dei lavori della Conferenza inaugurale dell'*International Society of Public Law* (ICON-S) sul tema: *Rethinking the Boundaries of Public Law and Public Space* (Firenze 26-28 giugno 2014). La politologa di Yale ha partecipato alla Conferenza discutendo con Robert O. Keohane (Princeton University) e Gráinne de Búrca (New York University - School of Law) sul tema: *Democracy and Governance in a Multicultural World*].

«There are life stories that make a difference ... So, don't get discouraged. Good work always emerges out of this, you know, mediation. You have to have both the message and the passion».
«Ci sono storie di vita che fanno la differenza ... Per cui, non ti scoraggiare. Il lavoro ben fatto emerge sempre da questa mediazione: devi possedere sia il messaggio da trasmettere che la passione per farlo».

«Mi piace l'esperienza concreta, fenomenica, logica e politica. Questo è ciò che mi appassiona».
«I like the concrete phenomenal logical political experience. This is what gets me passionate»

[Seyla Benhabib - Firenze, 28 giugno 2014]

Seyla Benhabib: la passione e l'esperienza fenomenologica al servizio della filosofia politica

Domanda 1

In *Communication and the other: beyond deliberative democracy* (1996) Iris Marion Young believes that the discussion between individuals is the most appropriate instrument for democratic processes, on one condition , that you abandon or resize the argumentative style of the discussion in favor of the narrative. The role of narrative communication is crucial for two reasons: a) first the narrative can play an important role when the discussion relates to matters of public policy or actions that deal with a need or a right. The narrative offers an important tool for contextualizing and showing a specific need or right; b) the narrative also contributes, in respect of the knowledge context, to clarify the political topic at stake, to interpret the actions of each other and to understand what may be the effects of a policy on citizens in different social positions. Thinking to your reading of Hannah Arendt, how does fiction affect the communication in a public deliberative process?

In *Communication and the Other: Beyond Deliberative Democracy* (1996) Iris Marion Young ritiene che la discussione tra individui sia lo strumento più adeguato ai processi democratici, a una condizione, che si abbandoni o ridimensioni lo stile argomentativo della discussione a favore di quello narrativo. Tale ruolo della comunicazione narrativa è cruciale per due motivi: a) per prima cosa la narrazione può assumere un ruolo importante quando la discussione fa riferimento ad argomenti di tipo politico o ad azioni di fatto che si appellano ad un bisogno o a un diritto. La narrazione fornisce uno strumento importante per contestualizzare e mostrare una determinata esigenza o un diritto; b) la narrazione contribuisce inoltre, nell'ambito della conoscenza sociale, a chiarire l'argomento politico proposto (dai diversi gruppi), a interpretare le azioni gli uni degli altri e a capire quali possono essere gli effetti di una decisione politica o di un'azione di cittadini in diverse posizioni sociali. Pensando anche alle sue letture di Hannah Arendt quanto incide secondo lei il ruolo della comunicazione narrativa nel dibattito pubblico deliberativo?

Inizierei col fare una distinzione tra racconto (*narrative*) e finzione (*fiction*). Come ha osservato Iris Marion Young i racconti possono anche essere storie narrate in prima persona e non è necessario che siano immaginarie. Lei parla di diverse forme di racconti inclusa ciò che definisce "greeting", (*saluto*)

nella consapevolezza che il riconoscimento dell'*altro* è sempre relativo alla conoscenza che si ha di se stessi come persona tra gli altri.

Ritengo che la prima osservazione da fare sia questa piccola e letterale distinzione tra narrativa e immaginazione perchè alcuni racconti sono immaginari, altri no, sono prima di tutto racconti storici che narrano esperienze vissute. Credo che Young faccia riferimento alla necessità del proprio coinvolgimento, di raccontare storie in prima persona o di raccontare le storie della propria vita, facendo emergere, in questo processo, il proprio vissuto e la propria soggettività.

Sono d'accondo con lei quando dice che ciò può avere un ruolo importante nella creazione di una comunità, e sappiamo bene quanto sia importante per una comunità e la sua cultura la qualità dei racconti che ci caratterizza come popolo: noi italiani, noi americani, noi tedeschi. Ciascuno ha una sua tradizione, una sua eredità, una sua storia[1].

Credo che la diffeenza tra me e Iris Marion Young risieda nel fatto che io continuo a credere che questi racconti non siano processi equivalenti di giustificazione. In altre parole, credo che sia necessario fare un passo avanti, ovvero dobbiamo chiederci se, nel caso la narrazione sia un principio morale, è giustificabile e su quali basi? Se invece è un principio politico, è legittimato? E su quali basi è giustificabile? Secondo Young il programma di giustificazione dell'etica del discorso (e dell'etica comunicativa) è troppo duro da realizzare, per tale motivo ha inteso renderlo più contestuale[2]. Ritengo che se rinunciassimo ad alcune assurdità della giustificazione (... *give up some nonsense of justification*) apriremmo le porte al contestualismo o al relativismo e credo che questo sia un aspetto centrale (... *we open the door to, you know, either contextualism or relativism and I think this is the main thing*).

Ho sempre apprezzato i contributi della Young ma la domanda rimane: "Fondamentalmente qual è il ruolo della narrativa?". Per me fa parte del processo comunicativo, è uno strumento e non può essere intesa o utilizzata come il processo stesso, così come non può sostituirsi alla giustificazione.

---

[1] In *La rivendicazione dell'identità culturale* (2002) Benhabib, nel riprendere un passaggio del saggio di Homi K. Bhabha *The location of culture* (1994), sullo stretto rapporto che lega il racconto collettivo alla cultura e alla nazione, osserva che: «Ciò che Bhabha chiama "la temporalità continuista, cumulativa del pedagogico" rinvia alle strategie narrative, alla scrittura, alla produzione e all'insegnamentodi storie, miti e altr racconti collettivi, per mezzo dei quali la nazione unanimemente rappresenta se stessa come un'unità compatta. In simili strategie di rappresentazione, "il popolo" si costituisce come individuo». Benhabib S., *La rivendicazione dell'identità culturale*, Il Mulino, Bologna 2005, p. 28. Il passo cui l'autrice fa riferimento è il seguente: «Nella produzione della *nazione in quanto narrazione* vi è una scissione tra la temporalità continuista, cumulativa del pedagogico e la strategia ripetitiva, ricorsiva del performativo». Bhabha H. K., *The location of culture*, Routledge, London-New York 1994; trad. it. *I luoghi della cultura*, Meltemi, Roma 2001, p. 145.

[2] A conferma di ciò in *Communication and the Other - Beyond Deliberative Democracy* (1996) Iris Marion Young afferma che: «... Intendo sostenere che la comunicazione politica deve tener conto dei contributi positivi che il saluto, la retorica e il racconto possono recare, e talvolta recano, alla deliberazione. Un'interpretazione meno restrittiva delle modalità della comunicazione politica è più inclusiva, sia perché rispetta i modi di esprimersi specifici di persone diverse, sia perché rende esplicite numerose forme di discorso non argomentative che consentono l'inclusione e la comprensione nonostante le differenze». Young I. M., *Communication and the Other - Beyond Deliberative Democracy*, in Benhabib S. (a cura di), *Democracy and Difference - Contesting the Boundaries of the Political*, Princeton University Press, Princeton 1996, pp. 120-137; trad. it., (a cura di Francesco P. Vertova), *La comunicazione politica inclusiva. Il saluto, la retorica e il racconto nel contesto dell'argomentazione politica*, in Iride, Vol. XI, n. 23 (1998), p. 19 (pp. 13-41).

Una breve riflessione su Hannah Arendt. Credo che il concetto della rete narrativa (*web of narratives*)[3] - o anche strati narrativi - nei lavori di Arendt sia un concetto fenomenologico. Si occupa di come sono costitute le nostre identità: "Chi sono? Chi siamo? Come conosciamo?". Prima mi hai detto: «Sono nato nel sud Italia, mio padre è un agricoltore ecc. ...» e io potrei dire «Sono nata ad Istanbul, sono arrivata negli Stati Uniti a 19 anni. Adesso sono cittadina americana ecc. ...». Attraverso questi racconti identifichiamo noi stessi, per Arendt al loro interno si rivela non solo chi siamo, ma anche cosa facciamo, quali sono i nostri compiti (*We identify each other by this narrative and Arendt also had in the inside that not only who we are, but what we do*).

Per Arendt l'identità degli individui e delle nostre azioni sono "narrative costitutive" (*narrative constitute*)[4] che io vedo come qualcosa di molto profondo che ci avvicina a Ludwig Wittgenstein, ci avvicina alla tradizione di Ricoeur ed è, in qualche modo, come ho sempre detto, al centro del concetto espresso molto più tardi da Habermas sulle azioni comunicative.

Domanda 2

Where does your interest for this empirical cases that you can always combine with your philosophical reflection?

Da dove nasce questo tuo interesse per i casi empirici che riesci sempre a combinare con la tua riflessione filosofica?

Ho studiato in Germania con Habermas il quale mi ha poi offerto la possibilità di prendere l'abilitazione all'insegnamento universitario e io ho preferito tornare negli Stati Uniti dove mi sono abilitata con la tesi che sarebbe diventata il mio secondo libro: *Critique, Norm and Utopia - A Study of the Foundations of Critical Theory*, Columbia University Press, New York 1986. La mia tesi di Laurea[5] sulla Scienza filosofica del diritto di Hegel ed in particolare sulla prima sezione: Filosofia del Diritto, (scritta circa 40 anni fa) mi ha permesso di indagare le contraddizioni sociali ed è stato il mio punto di partenza per approfondire la filosofia politica che mi ha sempre affascinato.

---

[3] Già in *Sexual Difference and Collective Identities - The New Global Constellation* (1999), Benhabib aveva discusso l'importanza delle reti o strati di narrazione nella costituzione delle identità. Cfr. Benhabib S., *Sexual Difference and Collective Identities - The New Global Constellation*, in Signs: Journal of women in culture and society, Vol. 24, n. 2 (1999), pp. 335-361.

[4] In un saggio del 1994 che riflette sulla convinzione di Hannah Arendt nella potenza redentrice della narrativa (*redemptive power of Narrative*), Seyla Benhabib spiega che, per la Arendt, le azioni umane, compiute dalle donne e dagli uomini in quanto esseri deliberativi, «vivono solo nei racconti di coloro che le hanno compiute e nelle narrazioni di coloro che le hanno comprese, interpretate e le ricordano». (Mia la trad.). Benhabib S., *Hannah Arendt and the Redemptive Power of Narrative*, in Hinchman L. P., Hinchman S. K. (a cura di), *Hannah Arendt - Critical Essays*, SUNY University Press, Albany 1994, p. 124 (pp. 111-137). Una prima versione del saggio è apparsa nel 1990: Benhabib S., *Hannah Arendt and the Redemptive Power of Narrative*, in Social Research, Vol. 57, n. 1 (1990), pp. 167-196. Uno spunto di riflessione su questo tema è suggerito, per esempio, dalle lettere dei soldati inviate dal fronte della Prima e Seconda Guerra Mondiale. Coloro che ancora oggi leggono "vedono" nelle loro parole concretamente tutto ciò che accadeva in quei luoghi, le loro emozioni, le loro paure, i loro presagi.

[5] In un passaggio dell'intervista Benhabib ha dichiarato che parte della sua Tesi è stata pubblicata in due diversi saggi: a) Benhabib S., *Modernity and the Aporias of Critical Theory*, in Telos, Vol. 21, n. 49 (1981), pp. 39-59; b) Benhabib S., *The 'Logic' of Civil Society - A Reconsideration of Hegel and Marx*, in Philosophy and Social Criticism, Vol. 8, n. 2 (1981), pp. 151-166.

Provengo perciò da un lavoro molto toerico dove il mio studio filosofico mi ha portato ad indagare la trasformazione del concetto di critica da Hegel a Marx e fino ad Habermas. Io provengo da questa tradizione e in questa tradizione c'è sempre stata molta attenzione sulla combinazione delle analisi dei modelli e delle forme con la critica sociale, vale a dire la teoria sociale (*social theory*). Credo che siamo un bel gruppo di studiosi che lavora in questo modo, non solo Iris Marion Young ma anche i miei buoni amici Nancy Fraser e Alessandro Ferrara. Tutti proveniamo da questa tradizione.

Oltre alla teoria critica di Habermas, è stata Hannah Arendt ad aver influenzato i miei studi. Li ho sempre letti in parallelo e conosco il complesso delle tensioni e delle ostilità che vi sono tra di loro. Appena si comincia a conoscere Arendt ci si accorge quanto sia una filosofa politica accurata. Il suo scopo è quello di mettere in discussione la politica nel contesto della cultura storica e credo che questo nel mio lavoro sia visibile. Generalmente mi concentro su un problema e mi domando cosa ha portato a quel problema e come si è trasformato all'interno di quella data cultura e contesto sociale. Ad esempio il tema dei profughi e dei richiedenti asilo mi interessa non solo perché mi chiedo perché e dove ha origine ma anche perché, da sempre, sono interessata ai problemi degli *altri* intesi come "altri concreti" (*concrete other*).

Mi sono interessata agli sviluppi politici degli ultimi 20/25 anni. Ero in Europa quando è scoppiata la guerra civile in Yugoslavia e ho notato come da un lato c'era la forte volontà di costruire l'unificazione europea, dall'altro una guerra civile e religiosa proprio al suo interno. Così ho cominciato a guardare a tutto ciò dall'interno e con lo sguardo della filosofa politica, e questo è stato molto interesante.

L'Europa che si sta costruendo è una nuova entità che diventa un punto di riferimento per "Noi" e anche per gli "Altri". Ma quali sono i suoi confini? La turchia fa parte dell'Europa? Queste sono le domande cui noi studiosi di filosofia politica siamo chiamati a dare una risposta. Ed è questo il lavoro che mi piace fare: è interessante vedere come nella realtà si integrano anche questi problemi filosofici (*reality embeds within itself also these philosophical problems*) che hanno bisogno di una risposta equilibrata. A differenza della filosofia analitica, la filosofia politica e la teoria critica accettano questa sfida. Mi piace confrontarmi con l'esperienza concreta, fenomenica, logica e politica. Questo è ciò che mi appassiona (*I like the concrete phenomenal logical political experience. This is what gets me passionate*).

Domanda 3

I have the impression that you would be contrary in conceiving the principle of redistribution on a global scale, and would put first the democratic self-governance (with all issues related to citizenship). But how can we foster an "economic justice among peoples", according to the "principle of democratic self-government"? Linking the criteria of global justice and the forms of deliberative democracy, wouldn't this finally join the general obligation to "assistance" invoked by Rawls in *The Law of Peoples*? And why do you think that the global redistribution programs are incompatible with democratic processes of opinion and will formation, including practices of deliberative democracy, democratic iterations of rights and claims of migrants' rights?

Mi sembra di aver capito che lei sia contraria a una concezione su scala globale del principio redistributivo, e tende, nelle sue analisi, a far prevalere la priorità dell'autogoverno democratico (con tutte le problematiche legate alla cittadinanza) sulla redistribuzione internazionale delle risorse. Ma come si può conciliare e creare una "giustizia economica tra i popoli", con il "principio dell'autogoverno democratico"? Postulare una correlazione tra i criteri di giustizia globale e le forme della democrazia deliberativa, come fa lei, non significa, in ultima analisi, ricadere nel generico dovere di "assistenza" invocato da Rawls in *La legge dei popoli*? E perché secondo lei i programmi di redistribuzione globale non sono conciliabili con i processi democratici di opinione e di formazione della volontà, comprese le pratiche di democrazia deliberativa, le iterazioni democratiche e le rivendicazioni dei diritti migratori?

Se fai attenzione, in questa domanda è riassunto esattamente il problema (*When you look at it, this is exactly the issue*). Mi piace molto questa domanda perché quando ho scritto il III Capitolo di *I diritti degli altri* (pubblicato nel 2004, tradotto in italiano nel 2006) ho trattato di *Diritto dei popoli e giustizia distributiva*. A partire da *A theory of justice* (1971) di John Rawls (che successivamente ha scritto *The law of peoples* – 1999) si è aperto un dibattito cui hanno partecipato Charles Beitz e Thomas Pogge. Il primo ha scritto *Justice and International Relations* (1975), il secondo *Realizing Rawls* (1989) e *World Poverty and Human Rights - Cosmopolitan Responsabilities and Reforms*, (2002). Già nel 1992 Pogge con *Cosmopolitanism and Sovereignty* aveva inaugurato la sua riflessione sul cosmopolitismo.

Ora il punto è questo: io ho condiviso la critica cosmopolita cha va oltre il ruolo dello stato-nazione. Il vero problema è però quello che Rawls nel suo *Il diritto dei Popoli* (1971) vede ancora il popolo e lo stato come un'unica entità, io sento di condividere. Purtroppo però, a mio parere, all'interno di questa critica (Pogge-Beitz) la questione dell'identità all'interno del problema della giustizia distributiva è stata completamente ignorata (*... the question of identity in the problem of distributive justice was being completely neglected*), perché (in particolare per Pogge) è come se il mondo fosse già, di fatto, una comunità costituita, una comunità umana cosmopolita all'interno della quale e possibile pensare ai principi di giustizia distribuitiva gobale. Come è noto Pogge fa riferimento al paradigma della "risorsa globale" (*global resource*), secondo il quale esiste un obbligo da parte degli stati ricchi verso gli stati poveri attraverso molteplici programmi di intervento. Ma questo discorso era per me insoddisfacente perchè non riuscivo a capire come ci potesse essere una concreta ricaduta positiva e a che livello (anche all'interno del "Noi") sarebbe stato possibile approcciare un dialogo. Pertanto al principio ho trovato questo parlare di giustizia distribuitiva globale astratto e negativo.

Alcune intuizioni sono buone, altre no e solo alcune le ho ritenute degne di considerazione. Questa è la prima considerazione. Inoltre continuavo a domandarmi "qual è la politica della giustizia distribuitiva? Ci dovrà essere una linea guida? Non abbiamo l'obbligo di dire al mondo come riorganizzare le risorse e le ricchezze? E mi continuavo a chiedere "dov'è la questione della democrazia? Perchè il problema della legittimità democratica e della giustizia distributiva non

vengono affrontati insieme?[6] Non credo di aver sbagliato nella mia critica, perchè credo che ciò sia stato necessario in quanto **le teorie sulla giustizia distribuitiva non sono attente alle questioni di cittadinanza ed immigrazione o alla distribuzione della popolazione** (... *theories of distributive justice do not pay attention to questions of citizenship and migration or the distribution of the population*). Su questo punto mi ha fatto riflettere Michael Walzer il quale ha assolutamente ragione quando in *Spheres of Justice* dice che "il primo punto della giustizia distribuitiva è la distribuizione degli uomini anche all'interno delle diverse comunità politiche". Ciò richiama il problema della giustizia e della politica di inclusione ed esclusione. Inizialmente sono stata critica con questa visione ma ora che mi sto occupando di problemi relativi al rapporto tra diritti umani e politiche economiche devo dire che questo non è un punto da sottovalutare.

A mio parere il motivo per il quale le teorie sulla giustizia distribuitiva non pongono attenzione a questi problemi è perchè c'è un deficit democratico al loro interno (... *there is a democratic deficit in those theories*). Pogge è un mio collega di Yale, siamo entrambi kantiani, cosmopoliti e proveniamo dalla medesima tradizione storico-filosofica. Ci siamo posti la domanda di quali fossero le differenze tra giustizia distributiva, questioni di cittadinanza, immigrazione e diritti umani. Recentemente stiamo avendo un buon dialogo, tant'è che durante il seminario: *Habermas and Rawls on Justice and Politics* che nella primavera scorsa (2014) abbiamo tenuto insieme, divesri studenti ci hanno chiesto: "Dove sono le differenze? Quali sono le differenze tra di voi?".

Più recentemente Pogge sta discutendo i termini dell'ordine internazionale dei diriti umani e di come questo stia fallendo nel tentativo di rimanere all'altezza dei propri obiettivi. Questo è un punto di vista metodologico diverso rispetto alla questione astratta della giustizia globale distribuitiva[7], che a mio parere perseguiva in passato. Dalle conclusioni di questo corso è venuto fuori che, secondo Pogge, è fondamentale realizzare l'oggetto di un determinato diritto. Infatti per lui se si ha diritto all'educazione, alla salute, ad un certo standard di vita, è hai realizzato l'oggetto di quel diritto hai raggiunto il tuo scopo. La procedura di giustificazione attraverso la quale si è legittimati ad averne diritto è, per Pogge, secondaria. Al contrario per me non è così perché i diritti rientrano all'interno di

[6] Sin dal saggio *Deliberative Rationality and Models of Democratic Legitimacy* (1994) la riflessione politico-filosofica di Benhabib è impostata sul paradosso della legittimità democratica.

[7] «Il nostro nuovo ordine economico globale è molto duro per la povertà a livello globale. Questo perché le decisioni vengono prese all'interno di negoziati dove i nostri rappresentanti sfruttano spietatamente il loro potere contrattuale e le loro competenze nelle trattative di gran lunga superiori alla controparte dei paesi più deboli. Inoltre in questi negoziati i paesi più ricchi approfittano della debolezza, dell'ignoranza e della corruttibilità dei paesi più poveri al fine di trovare nelle trattative qualsiasi contropartita che serva a stabilire un accordo per un loro più grande vantaggio». Pogge T., *World Poverty and Human Rights - Cosmopolitan Responsabilities and Reforms*, Polity Press, Cambridge 2002, p. 20. (Mia la trad.). Ci sembra di capire, dalle parole pronunciate da Benhabib in questa intervista, («*That's a different methodological point than the abstract question of global distributive justice*») che Pogge negli ultimi suoi lavori stia cambiando direzione e che sia più concreto. Ciò si evince anche, come dichiara l'intervistata, dal Corso "*Habermas and Rawls on Justice and Politics*" che, nella primavera del 2014, Benhabib e Pogge hanno tenuto insieme presso la Facoltà di Legge della Yale University (Yale Center for Law & Philosophy - Intellectual Life - Philosophy Department (Ph.D.) and Law School (J.S.D.). Cfr.: http://www.law.yale.edu/intellectuallife/LawPhilosophy_courses.htm.

un processo di legittimazione democratica. Infatti non vi è certezza di realizzare l'oggetto del diritto se non vi è una procedura stabilita di legittimazione (*If you don't have established procedure of legitimization, the object of the right is not secure*). Questi temi sono l'oggetto del mio confronto con Pogge e hanno contribuito a spostare la mia attenzione sul rapporto diritti-legittimità (*I shifted the attention but I'm not ignoring these questions*)»[8].

Domanda 4

There is an increasing influence of international economic organizations (G20, IMF, WTO, OECD) that, in the global economy, are creating, on the one hand, a system of interdependencies, on the other hand, are developing a model of global decision that affects the national policies. The paradox is that, while they are not organs of democratic representation, these international organizations are taking decisions that make them responsible in the eyes of the voters of those governments, democratically elected, that instead are abdicating their decision-making role. How can we read this paradox? Have we to consider them as new supranational entities in a cosmopolitan perspective that goes beyond the simple system of cooperation and assistance advocated by Rawls? While distinguishing the responsibilities and moral principles of distributive justice from the international organizations that deal with global justice, Beitz continues to believe that, for an equitable distribution of wealth, you cannot simply translate the model and processes of the national society into some international institutions. Do you agree with this interpretation?

Assistiamo a una crescente influenza delle Organizzazioni economiche internazionali (G20, FMI, WTO, OCSE) che, all'interno dell'economia mondiale, stanno creando, da un lato, un sistema di *interdipendenze significative* per avviare processi distributivi, dall'altro sviluppano un modello di decisione globale che ricade sui singoli paesi. Il paradosso è che, pur non essendo organi di rappresentanza democratica, tali organizzazioni internazionali stanno assumendo decisioni che le rendono responsabili agli occhi degli elettori di quei governi, democraticamente eletti, che invece stanno abdicando al loro ruolo decisionale. Come leggere questo processo? Si tratta di nuove entità sovranazionali in una prospettiva cosmopolitica che va oltre il semplice sistema di cooperazione e assistenza auspicato da Rawls? Pur distinguendo le responsabilità e i principi morali (*moral principles*) della giustizia redistributiva dalle organizzazioni internazionali che si occupano di giustizia globale, Beitz continua a credere che, per un'equa distribuzione delle ricchezze, non è possibile traslare semplicemente il modello e i processi della società nazionale alle istituzioni internazionali. Concorda con questa lettura?

Queste sono questioni assolutamente cruciali e in questa conferenza inaugurale dell'*International Society of Public Law* (ICON-S), cui ho partecipato in questi giorni a Firenze, quello delle organizzazioni internazionali è stato uno dei temi in discussione insieme alla riflessione su come sta cambiando il modo di intendere lo studio e la ricerca sociologica nel mondo globale.

Negli ultimi anni molti studiosi, filosofi ed esperti di politica internazionale stanno provando a capire la natura di tutte le organizzazioni internazionali. Da un punto di vista legale le possiamo semplicemente inquadrare come entità che hanno **un'autorità delegata** (... *is simply to say these organizations have delegated authorities*). Infatti potremmo affermare che di per sé esse non hanno alcuna autorità (... *they don't have authority by themselves*), sono delegate dagli Stati membri che appartengono a quella data organizzazione. Ad esempio non tutti gli stati del mondo sono membri

[8] Per Benhabib nella legittimazione democratica rientra per esempio anche il diritto all'educazione e alla salute. Pertanto, se l'oggetto del diritto non rientra nella procedura stabilita dalla sua legittimazione, non vi è certezza della realizzazione di quel diritto.

del WTO o dell'IMF. Perciò tutto si regge su un semplice **modello di delega** (... *simple model of delegation*). Ma ciò che sta accadendo è che una volta che queste organizzazioni si sono messe in movimento, sviluppano una loro vita propria e il loro modo di procedere (pareri, direttive, atti di indirizzo) così come il potere che esercitano va ben oltre i trattati che le hanno istituite e il principio di delega che vi era sotteso (... *they develop a life of their own. And that what they do, the power they exercise goes well beyond the treaties the delegation model that established them*). Per cui viene sollevato il problema della **trasparenza e della responsabilità democratica** (... *so arises the question of democratic accountability and transparency*). Il problema è il seguente: chi ha dato loro il potere e per fare cosa? Qual è l'interesse degli stati a istituire queste organizzazioni? Sono quesiti che rimandano a problemi complessi e che i governi democratici devono affrontare. C'è un senso e ci sono persone dietro queste decisioni e tali istituzioni non stanno spuntando dal nulla.

Sono gli stessi Stati che le hanno istituite e, contemporaneamente, ne stanno anche delegando alcuni dei loro poteri istituzionali. C'è un grande dibattito su questo punto e per molti anche l'Unione Europea è messa sullo stesso piano di queste organizzazioni ma, a mio parere, c'è un'enorme differenza basata sul fatto che l'UE è un'entità fondata su un trattato costituzionale che la identifica e inquadra all'interno di confini ben precisi. Al contrario il WTO e il FMI non rappresentano il mondo intero. Nel primo caso si tratta di un trattato costituzionale, nel secondo di un accordo commerciale.

Credo che questo pone veramente grandi problemi per i governi democratici, perché, come hai giustamente puntualizzato, e io sono completamente d'accordo con te (*I completely agree with you*), c'è una fondamentale simmetria nell'azione di questi organismi: la delega ricevuta dagli stati nazionali è applicata e le decisioni ricadono sui singoli paesi.

E credo che il pericolo vero di queste istituzioni - definite istituzioni della Governance globale (*global governance institutions*) - risieda nel fatto che non sono istituzioni realmente cosmopolite nel senso di una sorta di repubblica dell'uguaglianza, delle pari opportunità e dei diritti umani, dove l'unica preoccupazione è l'equità e l'interesse di tutti. Al contrario vi è sempre una maggiore disparità tra i loro principi democratici, di cui sono responsabili, e l'impatto delle loro decisioni sulle democrazie (... *to the contrary increasingly there is a disparity between the democratic principles of responsibility and their impact*).

È questo uno dei problemi più difficili che ancora non si è del tutto manifestato.

C'è una vasta letteratura sull'Organizzazione Mondiale del Commercio (World Trade Organization) circa le sue procedure, i suoi giudizi sulle linee guida economico-commerciali dei singoli stati e sui diversi organismi istituzionali in vigore. Allo stesso tempo c'è anche una letteratura che cerca di dimostrare come il WTO stia cercando di introdurre un maggior grado di riflessione e una maggiore responsabilità nelle sue stesse decisioni.

Pertanto una domanda fondamentale è: come possiamo considerare e pensare il processo di democratizzazione di queste istituzioni di governance globale? Quale modello potremmo utilizzare?
Io ritengo, e su questo ho appena finito di scrivere un articolo che sta per essere pubblicato[9] e che qui ti anticipo, che il modello classico di democrazia classica che ci arriva da Rousseau si basa sul **modello della paternità** (*authorship*), ovvero, io sono l'autore delle leggi che sono promulgate nel mio nome e avendole io autorizzate me ne assumo la responsabilità delle conseguenze.
Questo è l'aspetto utopistico (*fiction*) dei governi democratici che operano per il popolo, in nome del popolo, attraverso il popolo. Questa è l'essenza delle costituzioni repubblicane e democratiche (*and this is what it is*). Le istituzioni della governance globale non potranno mai soddisfare tale modello (*These global governance institutions can never meet that model*). Pertanto il dilemma è: se queste istituzioni non sono rappresentative delle persone, "dobbiamo rinunciare ai nostri ideali democratici? Oppure dobbiamo sottoporle a procedure di democratizzazione? Io credo che dobbiamo perseguire quest'ultima ipotesi. Queste istituzioni non sono istituzioni democratice ma possiamo sottoporle ad un tale processo. In un certo qual modo possiamo metterle continuamente sotto pressione. Questa è una battaglia prettamente politca perché l'IMF così come il WTO si opporranno sempre più a questi cambiamenti sostenendo che loro hanno le proprie regole e soprattutto i grandi capitali finanziari. Io ho la speranza che qualcosa possa cambiare e a volte possono verificarsi dei paradossi positivi. È il caso, e la cosa mi ha molto stupito, (*that thing that amazed me most*), della Cina che, dopo molte insistenze, è diventata membro del WTO. In cambio la grande potenza economica ha dovuto promettere che avrebbe riconosciuto il diritto a libere organizzazioni sindacali (*permit free union organization rights*). Non è rivoluzionario pensare che in Cina possano nascere e affermarsi organizzazioni sindacali (*Trade Unions*)? Ed è ancora più sorprendente che mentre in Cina i

[9] Benhabib S., *Democratic Sovereignty and Transnational Law - On Legal Utopianism and Democratic Skepticism*, (Presented at the APSA Convention - August 30, 2014, Washington, DC - *Not for Circulation or Publication without Permission of the Author*). L'articolo, inedito e di prossima pubblicazione, ci è stato inviato dall'autrice in versione PDF, in una mail del 25 Novembre 2014. Il saggio esamina la controversia relativa alla sovranità democratica contemporanea alla luce di una nuova era e all'interno di un nascente diritto cosmopolitico (o *cosmopolitismo giuridico*). Benhabib contrappone le conclusioni essenzialmente negative elaborate da alcuni teorici politici sulla possibilità di conciliare la sovranità democratica con un ordinamento giuridico transnazionale, all'utopismo di una dottrina giuridica contemporanea che rivendica un costituzionalismo globale con o senza lo Stato. Per la politologa di Yale le norme sui diritti umani transnazionali (vedi caso del Cile) non indeboliscono la sovranità democratica ma la rafforzano e definiscono quei processi attraverso i quali le norme dei diritti sono contestualizzate all'interno di processi politici di iterazioni democratiche. La sfida è quella di pensare al di là delle diverse contrapposizioni: cosmopoliti contro repubblicani; democratici contro internazionali e transnazionali; sovranità democratica contro il diritto internazionale dei diritti umani. La parte finale del saggio mette a fuoco il dilemma della "paternità di un modello di legittimità democratica" nei confronti degli sviluppi post-Westfalia. Se ieri il modello normativo di legittimità democratica era centrato su un'autorità statale di tipo westfaliano con un *demos* chiaramente ben definito, oggi le trasformazioni post-westfaliane della sovranità dello stato (sia a livello sociologico che di diritto internazionale) insieme al modello di legittimità democratica delle norme dei diritti umani transnazionali (che hanno una "paternità democratica" - *democratic authorship*) risultano essere chiaramente divergenti e destabilizzano. Seyla Benhabib, lo scorso 6 gennaio, ci ha comunicato che il suo nuovo libro avrà il seguente titolo: *The New Sovereigntism - Exile, Statelessness and Migration: Jewish Identity and Political Theory* e sarà edito dalla Princeton University Press presumibilmente nella primavera del 2016.

movimenti dei lavoratori si stanno sempre più affermando, negli U.S.A. solo 8% della popolazione è iscritta ad un sindacato.

Pertanto sono completamente d'accordo con te: queste istituzioni pur non essendo democratiche, stanno assumendo decisioni che, non solo hanno concrete conseguenze sulla vita democratica dei singoli paesi (e il caso cinese ne è un esempio) ma influenzano l'opinione pubblica circa la comprensione dello spirito democratico (... *so I completely agree with you: these institutions are not democratic ... and they are impacting the self-understanding of democracy*). Se i governi democratici non faranno pressione perché queste organizzazioni manifestino più trasparenza e responsabilità per le decisioni che prendono il rischio concreto, come tu hai osservato, è che realmente i governi, democraticamente eletti, rinuncino al loro ruolo decisionale. È una lotta (*It's a struggle*) e i risultati non si otterranno così facilmente.

Non sono d'accordo con Charles Beitz quando sostiene che "non possiamo semplicemente trasferire il modello e il processo democratico delle società nazionali all'interno di queste istituzioni internazionali". Ciò effettivamente non è possibile. Ma dobbiamo stare attenti alle diverse soluzioni di questo problema che vengono da più parti. Ci sono infatti diverse scuole di pensiero: c'è chi ritiene che si potrebbero avere dei rappresentanti del popolo all'interno di tutte queste istituzioni; oppure rappresentanti della società civile (*civilian representatives*); o rappresentanti pubblici (*public representatives*). In definitiva aprire queste istituzioni alla società civile che dall'interno possa, in qualche modo, esercitare un controllo. Questo infatti non può essere esercitato solo dagli Stati e dalle organizzazioni private che finanziano queste istituzioni ma dovrebbero essere presenti anche gruppi della società civile che rappresentano i vari interessi.

Un'altra istituzione di cui si è molto discusso è l'European Ombudsman (il mediatore europeo dei diritti) al quale i cittadini possono rivolgersi direttamente per segnalare violazioni dei diritti umani[10].

[10] Il difensore civico è una figura di garanzia a tutela del cittadino, che ha il compito di accogliere i reclami non accolti in prima istanza dall'ufficio reclami del soggetto che eroga un servizio. È definito *ombudsman* (termine che prende il nome dall'ufficio di garanzia costituzionale istituito in Svezia nel 1809. Letteralmente vuol dire: "uomo che funge da tramite". Durante l'Impero Romano l'istituto dello *ius intercessionis*, affidato ai Tribuni della plebe, ricopriva quelle che oggi sono le funzioni del *difensore civico*. Questa istituzione romana era nota con il nome di *defensor civitatis* ed essa continuò ad essere presente nella cultura del tempo fino a scomparire con il declino di entrambi gli imperi d'occidente e d'oriente. Si rivede la figura del *defensor civitatis* all'interno di alcune amministrazioni come quella degli ostrogoti.
Possono sporgere denuncia al Mediatore europeo i cittadini di uno Stato membro dell'Unione europea e le persone residenti in uno Stato membro. Possono anche sporgere denuncia al Mediatore le imprese, le associazioni e altri soggetti che abbiano sede nell'Unione europea. Il Mediatore europeo è un organo indipendente e imparziale che chiede conto all'amministrazione dell'UE e conduce indagini su casi di cattiva amministrazione nell'azione di istituzioni, organi, uffici e agenzie dell'Unione europea. Solo la Corte di giustizia dell'UE, nell'esercizio della sua funzione giurisdizionale, non rientra nel mandato del Mediatore. Quest'ultimo può constatare cattiva amministrazione nel caso in cui un'istituzione non rispetti i diritti fondamentali, le norme o i principi giuridici o i principi della buona amministrazione. Ciò comprende, ad esempio, irregolarità amministrative, ingiustizia, discriminazione, abuso di potere, mancanza di risposta, rifiuto di accesso all'informazione e ritardo ingiustificato. Tutti i cittadini o i residenti dell'Unione europea, nonché imprese, associazioni o altri organismi con sede legale nell'UE, possono presentare una denuncia. Per farlo non è necessario essere stati personalmente vittime del caso segnalato. È opportuno rammentare che il Mediatore europeo può trattare esclusivamente denunce riguardanti l'amministrazione dell'UE e non quelle concernenti le amministrazioni nazionali, regionali o locali, anche nel caso in cui esse riguardino materie dell'Unione europea. «Il Mediatore ha registrato 2.510 denunce nel 2011, di

Coloro che non possono avere un rappresentante legale sono tutelati da questa figura istituzionale che è deputata a difendere i diritti dei più deboli e ha il potere di supervisore e di giudice. Al Mediatore o difensore civico (*Ombudsman*) sono rivolte le denunce relative ai casi di cattiva amministrazione che coinvolgono istituzioni e organismi dell'Unione europea. È una istituzione pubblica (*public persona*) direttamente responsabile nei confronti delle persone e della società civile e non difende gli interessi delle singole organizzazioni (*responsible to the public, not to the interests, not to the organizations' interests*). Sto menzionando questo istituto europeo perchè quando la gente pensa a queste istituzioni internazionali vorrebbe una maggiore responsabilità pubblica e una maggiore sensibilità nei confronti di tutti i cittadini e non solo tutelare gli interessi di una parte di essi.

Domanda *5*

Can we think about implementing democratic forms of iteration within the institutions and the legal and regulatory framework on a global scale, starting not only by the "others" (e.g. the girls involved in the *affaire du voile* in France) but also from the subjects belonging to the stratified contexts produced by the governance? How do you respond to criticism in its work according to which the test occurring processes of democratic iteration is carried out by a limited number of empirical cases that are only found in some individual countries?

È possibile mettere in atto forme di *iterazione democratica* all'interno delle istituzioni e del contesto giuridico-normativo, nel quadro su scala globale, a partire non solo da soggetti "diversi" (vedi le ragazze islamiche coinvolte nell'*affaire du foulard* in Francia) ma da protagonisti appartenenti a contesti stratificati e complessi di *governance*? Come risponde ad alcune critiche ai suoi lavori secondo le quali la prova che si verificano i processi di iterazione democratica è affidata ad un numero limitato di casi empirici che si riscontrano solo all'interno di alcuni singoli paesi?

Rispondo subito alla seconda parte della domanda dicendo che le iterazioni democratiche non sono circoscritti necessariamente alla situazione politico-culturale di un singolo paese. Ritengo infatti che la nostra lettura di tali processi debba acquisire un carattere transnazionale. Questi processi infatti rappresentano grandi discussioni, e danno adito a molte interpretazioni. Oltre al caso della Costituzione tunisina, più avanti esporrò brevemente il caso delle industrie che lavorano il legno in Cile per conto di grandi multinazionali. Quest'ultimo è l'esempio empirico sul quale sto lavorando in questo momento. Il mio obiettivo è dimostrare, attraverso questo caso, come norme sindacali internazionali sono riuscite a entrare all'interno di una governance democratica di un singolo paese e permettere che minoranze (come gli indiani Mapuchi) possano costituire proprie organizzazioni e avere propri rappresentanti sindacali. Questo è un processo di iterazione democratica transnazionale.
Passando alla prima parte della domanda posso dire che effettivamente la tua osservazione è corretta. Infatti è proprio all'interno di queste forme stratificate di "governi multipli" (*multiple governments*) che le iterazioni democratiche diventano fondamentali. Questo perché in tale processo c'è un certo

---

cui 698 sono stati nel suo mandato. Ciò a fronte di 2.667 denunce nel 2010, di 744 che erano nel quadro del mandato. Ha aperto 396 inchieste, rispetto a 335 nel 2010, e completato 318 indagini durante l'anno (326 nel 2010). In totale, il Mediatore ha gestito oltre 3.828 denunce e informazioni richieste - up da 3.700 nel 2010». (Fonte: European Ombudsman - Rapporto 2011: http://www.ombudsman.europa.eu/home.faces).

dare/avere e conosciamo bene come le norme generali necessitano di un'interpretazione, una contestualizzazione e di una reciprocità (*mutually*). In questo il diritto ci fornisce un interessante esempio, tant'è che da diverso tempo la mia riflessione si sta concentrando sempre più sull'interpretazione delle leggi internazionali che secondo il mio punto di vista è lo strumento paradigmatico attraverso cui il processo iterativo sta giocando un ruolo molto importante[11].

Come si concretizza tutto ciò? Per fare anche qui un esempio istituzionale che fa parte delle mie riflessioni possiamo fare riferimento alla Convenzione sull'Eliminazione di tutte le Forme di Discriminazione contro le Donne (CEDAW)[12], è una delle convenzioni di maggior successo perché se pensiamo che su 193 stati membri nelle Nazioni Unite[13], (compresi i 2 stati osservatori: Santa Sede e Palestina, quest'ultimo dal 2012), sono 186 gli Stati firmatari del CEDAW[14]. Essere uno stato firmatario significa accettare obblighi ben precisi tra i quali quello di presentare una carta dei diritti umani e più precisamente un resoconto di quelli che sono i diritti delle donne in quel paese, i gruppi che controllano il rispetto di tali diritti e diversi altri gruppi della società civile che scelgono nelle proprie comunità coloro che hanno la facoltà di azione per i diritti delle donne.

Recentemente in Egitto ed in Tunisia si è aperto un dibattito sui diritti delle donne in rapporto alla legge della Sharia. In particolare i partiti musulmani hanno proposto di uscire dal CEDAW, ma non è così semplice uscire da un accordo internazionale. È possibile, ma c'è un prezzo da pagare perché ci possono essere delle reazioni negative da parte della società civile come il boicottaggio da parte delle organizzazioni femminili e di altre organizzazioni internazionali.

C'è un grande dibattito internazionale. Ma mentre in Egitto questo movimento non ha avuto molto successo a causa delle complicazioni politiche, in Tunisia c'è stato una re-interpretazione (*re-*

---

[11] Nel rispondere a questa domanda, Benhabib, in un successivo passaggio ha dichiarato: «Questo aspetto si sta espandendo e sarà questo è il mio lavoro futuro. Questo è il motivo per il quale ho improvvisamente cominciato a lavorare tantissimo e a concentrarmi sulle problematiche legate a norme di diritto internazionale (*I started doing so much work all of a sudden on thinking about problems on international law*). Mi sono accorta che questo filone di indagine rappresentava un settore dove si concentrano la maggior parte dei problemi internazionali e degli scontri politici. Pertanto se dovessi dare una risposta sintetica alla tua domanda direi: "assolutamente si"».

[12] Convenzione dell'Organizzazione delle Nazioni Unite sull'Eliminazione di tutte le Forme di Discriminazione contro le Donne (Convention on the Elimination of All forms of Discrimination Against Women – CEDAW. Il documento, articolato in un preambolo e 30 articoli, è stato adottato il 18 dicembre 1979 dall'Assemblea Generale delle Nazioni Unite ed è entrata in vigore a livello internazionale dal 3 settembre 1981. A giugno del 2009 i Paesi firmatari che hanno ratificato la Convenzione erano 186. L'Italia ha ratificato la Convenzione il 10.06.1985 con la Legge 14.03.1985 n. 132, in vigore dal 10. 07.1985.

[13] Dato ufficiale aggiornato a dicembre 2011. Fonte United Nations: http://www.un.org/en/members/index.shtml.
Con 193 Stati membri, l'Organizzazione delle Nazioni Unite (ONU) è l'unica organizzazione in cui è possibile discutere di una molteplicità di questioni di valenza globale coinvolgendo tutti i Paesi e gli attori interessati. L'ONU vanta un'universalità unica per il ventaglio di temi che tratta, la sua composizione, la partecipazione ai processi decisionali, l'elaborazione di norme e standard di portata internazionale come pure l'influsso planetario. Nonostante le grandi difficoltà a livello mondiale l'ONU gode di una legittimità senza confronti a livello globale.

[14] Sono sette gli Stati membri dell'ONU che non hanno ratificato la Convenzione sono l'Iran, Nauru, Palau, Somalia, Sudan, Tonga e Stati Uniti. Fra questi gli stati islamici quali (Iran, Somalia, Sudan) o le piccole nazioni insulari del Pacifico (Nauru, Palau, Tonga). Niue e la Città del Vaticano non hanno firmato la Convenzione mentre gli Stati Uniti hanno firmato ma non ancora ratificato. Nel 2007, dopo molte pressioni da parte di organizzazioni delle donne come l'Alleanza Nazionale di associazioni femminili di Taiwan, il Paese ha ratificato la Convenzione inserendola nella legislazione nazionale anche se non è ancora stata ratificata a livello internazionale.

interpretation). In un certo senso si è verificata una iterazione democratica da parte di alcune donne musulmane che hanno sostenuto che l'interpretazione che si è data della parità, così come è prescritta dalla Convenzione CEDAW, non è la completa uguaglianza di uomini e donne. Ciò che loro richiedono è il principio di **complementarità** (*we want complementarity*). Ciò vuol dire che il rispetto potrà essere assicurato solo se i compiti e la distribuzione delle mansioni e dei diritti tra uomini e donne sarà fondata su un rapporto reciproco.

Hanno così iniziato a sostenere un tipo di posizione di complementarità o differenza e, ironia della sorte, sono gli stessi dibattiti che hanno coinvolto la mia generazione di femministe tra uguaglianza e differenza (*egalité et difference*). Nell'uguaglianza c'è il diritto alla differenza e questo dibattito è stato sentito oltre che in Francia anche in Italia. Pertanto la richiesta di queste associazioni di donne musulmane è stata «non usciamo dal CEDAW. Ci interessa rimanere nel CEDAW, ma vogliamo dare una nostra re-interpretazione anche se il posto della donna vogliamo che rimanga sempre in casa con il compito di accudire i figli ecc.». Chiaramente ciò ha portato ad un grande dibattito che ho seguito con interesse. Alla fine tutte le diverse parti in campo hanno trovato l'accordo su questo punto: viene definitivamente posta la parola fine alle rivendicazioni dell'uguaglianza delle donne (... *all parties agreed to an intensive close of women's equality*) perché nella nuova Costituzione[15], che è

[15] Il 26 gennaio 2014 viene approvata con una maggioranza di 200 voti a favore, 12 contrari e 4 astenuti la nuova Costituzione tunisina. Questo è il primo vero risultato di quel movimento di protesta definito "primavera araba"e che grazie alle rivolte del 2010-2011 ha posto fine al regime autocratico di Zine El Abdine Ben Ali, dando vita ad un nuovo governo "apolitico" (frutto dell'accordo fra gli islamisti di Ennahda, in maggioranza all'assemblea, e le opposizioni) che entro la fine del 2014 dovrà indire nuove elezioni legislative e presidenziali. La Costituzione si compone di 149 articoli, organizzati in 10 capitoli e preceduti da un preambolo che richiama l'origine rivoluzionaria del testo ed esprime i valori su cui si fonda il nuovo ordinamento costituzionale: fra questi si evidenziano, in particolare, l'appartenenza identitaria all'Islam e il rispetto dei principi cardine del costituzionalismo democratico, quali l'uguaglianza tra i cittadini, la separazione dei poteri, la sovranità popolare e la tutela dei diritti umani. La convivenza dell'Islam con i principi liberal-democratici viene rimarcata anche nelle prime due disposizioni costituzionali: secondo l'art. 1, infatti, «La Tunisia è uno Stato libero, indipendente e sovrano; la sua religione è l'Islam, la sua lingua l'arabo e il suo regime la Repubblica», mentre l'art. 2 sancisce che «La Tunisia è uno Stato civile basato sulla cittadinanza, la volontà popolare e lo Stato di diritto». Come ha auspicato il segretario generale dell'Onu Ban Ki Moon: «Speriamo che questo diventi un possibile modello per gli altri popoli che aspirano a riforme democratiche».
In merito all'uguaglianza tra uomo e donna, un tema che per la prima volta si affaccia all'interno di una Carta fondamentale in un Paese arabo e musulmano, lo scrittore e poeta marocchino Tahar Ben Jelloun, in un articolo del 21 gennaio 2014, ha scritto: «In Tunisia l'albero della primavera araba ha dato ora i suoi primi frutti. Per la prima volta un Paese arabo e musulmano ha iscritto nella sua nuova Costituzione l'uguaglianza tra uomo e donna (*le cittadine e i cittadini sono uguali davanti alla legge, senza discriminazioni*) ed è anche riuscito a mettere da parte la *Sharia* instaurando la libertà di coscienza (*lo Stato è custode della religione, garante della libertà di coscienza e di fede e del libero esercizio del culto*). Inoltre lo Stato garantisce la libertà d'espressione e vieta la tortura fisica e morale (*la tortura è un crimine imprescrittibile*). Non solo: grazie all'impegno della società civile, e in particolare alle lotte delle donne, la Tunisia è riuscita a rispedire nelle moschee il partito islamista Ennahda, aprendo al tempo stesso il Paese alla modernità, tragicamente assente nel resto del mondo arabo. Uguaglianza di diritti significa che non vi potrà più essere poligamia né ripudio; ma anche che l'eredità non sarà più regolata dalle leggi dell'Islam, che assegnano sistematicamente alle donne una quota dimezzata rispetto a quella degli eredi maschi (Sura IV, versetto 12: "In quanto ai vostri figli, Dio vi ordina di attribuire al maschio una parte uguale a quella di due figlie femmine"). L'uguaglianza è altresì un passo verso la parità in materia di rappresentanza e di remunerazione. In Europa gli uomini sono tuttora meglio retribuiti delle donne per lo stesso incarico. Sarà forse proprio la Tunisia a dare l'esempio con un cambio radicale, superando pregiudizi e arcaismi». Jelloun T. B., *La Costituzione tunisina è rivoluzionaria*, in Repubblica.it, disponibile all'indirizzo: http://www.repubblica.it/la-repubblica-delle-idee/mondo/2014/01/21/news/la_costituzione_tunisina_rivoluzionaria-76533560/. Sul tema dello Stato custode della religione e garante delle libertà di coscienza di determinate minoranze all'interno di un gruppo si veda Shachar A., *The*

stata approvata a gennaio 2014, i diritti delle donne non sono limitati come previsto dalla legge della Sharia[16]. Questo, per me, rappresenta un bellissimo esempio di un processo democratico iterato (*This is a wonderful example, for me, of a democratic iterated process*). Potremmo affermare che lo spirito della Legge della Sharia è cambiata senza cambiare la Legge.

Devo far notare che, tra le diverse parti in campo nella discussione tunisina, una grande influenza l'ha avuta la Francia ed in particolare alcune organizzazioni femminili tra cui la *Societé des femmes musliment*. Questa interazione tra associazioni di paesi diversi per una causa comune ci mostra come il **processo di iterazione democratica sia diventato transnazionale**. Si tratta realmente di un aspetto che attraversa e coinvolge nazioni diverse che, apparentemente, hanno poco in comune. È questo il tema principale del mio prossimo libro che molto probabilmente sarà pubblicato nel 2015. Il mio lavoro si sta concentrando sempre più sulla transnazionalità dei processi democratici iterati (... *this is what my next book, this is what my work is focusing on the transnationality: the transnationality of the democratic iterated process*). Già nel mio ultimo *Dignity in Adversity* (Polity, 2011) c'è un Capitolo su questo argomento: *Claiming Rights across Borders - International Human Rights and Democratic Sovereignty*.

Il mio maggiore interesse per i cambiamenti avvenuti in Tunisia è fondato sul fatto che ci troviamo di fronte ad un caso singolare: la conversione (o rivoluzione) sui diritti delle donne musulmane non è solo il frutto di un processo transnazionale ma, contemporaneamente, l'esito di una decisione parlamentare o, per essere più precisi, di un'Assemblea Costituente.

In particolare l'articolo 45 della nuova Costituzione dispone inoltre che «lo Stato garantisce i diritti acquisiti dalle donne e lavora per sostenerli e svilupparli». Inoltre si sottolinea che «lo Stato garantisce le pari opportunità tra donne e uomini e provvede a eliminare la violenza contro le donne»[17].

Puzzle of Interlocking Power Hierarchies - Sharing the Pieces of Jurisdictional Authority, in Harvard Civil Rights - Civil Liberties Law Review, Vol. 35, n. 2 (2000), pp. 387-426.

Il premio Nobel per la pace 2015 è andato a 4 associazioni della Tunisia (è la prima volta per il Paese): il "Tunisian national dialogue quartet" (il quartetto per il dialogo in Tunisia) ha, secondo il comitato norvegese, contribuito fattivamente alla costruzione della democrazia dopo la "rivoluzione dei gelsomini" del 2011. Il quartetto è composto da quattro organizzazioni della società civile: a) il sindacato generale dei lavoratori Ugtt; b) il sindacato patronale Utica; c) l'Ordine degli avvocati; d) la Lega Tunisina per i Diritti Umani. Nato nell'estate del 2013, «quando il processo di democratizzazione rischiava di frantumarsi per gli omicidi politici e un diffuso malcontento sociale», il quartetto - si legge nella motivazione del premio - «ha dato vita a un processo politico pacifico alternativo in un momento in cui il Paese era sull'orlo della guerra civile». Ciò ha consentito alla Tunisia, nel giro di pochi anni, di creare un sistema costituzionale di governo che garantisce i diritti fondamentali di un'intera popolazione, a prescindere dal sesso dalle convinzioni politiche e dal credo religioso. Il paese è chiamato ad affrontare importanti sfide politiche, economiche e di sicurezza. «Più di ogni altra cosa - si legge nella conclusione delle motivazioni - il premio vuole essere un incoraggiamento al popolo tunisino». Il Comitato si augura che questo premio sia di esempio e serva a spronare tutti gli altri paesi arabi che intendono intraprendere questo percorso democratico. (Cfr. *Webreportage: dopo la rivoluzione*, all'indirizzo: www.corriere.it/esteri/speciali/2014/tunisi/).

[16] La nuova Costituzione sancisce che l'Islam è la religione di Stato ma esclude la Sharia (la legge islamica) come base del diritto del Paese.

[17] Il 9 gennaio 2014 i membri dell'Assemblea nazionale costituente (Anc) hanno adottato l'articolo 45 che garantisce i diritti acquisiti della donna con 116 voti favorevoli, 32 astenuti e 40 contrari. Il testo dell'articolo garantisce la protezione dei diritti della donna e le pari opportunità. Lo stato tunisino, inoltre, si impegna ad adottare ogni misura necessaria per

Vorrei però osservare che non ci sono garanzie nella storia. La storia è sempre piena di imprevisti e accidenti e seppur contagiosa non sempre le cose vanno come era nelle intenzioni, un esempio è il processo democratico egiziano che si quasi del tutto arrestato. In ogni caso il processo democratico tunisino è un esempio di iterazione che è partita dal basso, ed in particolare dalle donne che sono riuscite nel loro intento di avviare un vero processo di inclusione democratica, sino ad arrivare ad una Costituzione scritta.

Vorrei ora segnalarti un altro esempio di processo di iterazione democratica transnazionale che è oggetto di un mio attuale lavoro. Se analizziamo le diverse situazioni internazionali ci accorgiamo che ce ne sono sempre più. Un paio di anni fa mi trovavo in Cile dove l'industria del legno è molto sviluppata[18]. C'è una specifica normativa in materia di assunzioni e l'organizzazione sindacale internazionale ha stipulato uno specifico contratto per tutti i paesi (come il Canada) che hanno rapporti di lavoro con il Cile e, allo stesso tempo, hanno stabilito che quando lavorano il legname nelle foreste devono rispettare i diritti delle popolazioni indigene.

Gli accordi di ordine socio-economico a livello internazionali hanno positive ricadute all'interno delle comunità nazionali ed "ironia della sorte" (*ironically*) in particolare per quelle minoranze che fino a quel momento non avevano visto riconosciuti i propri diritti socio-culturali. Infatti in Cile c'è una minoranza indiana, la popolazione dei Mapuchi[19] che vive tra il sud del Cile e l'Argentina e che da

---

contrastare la violenza contro le donne. La nuova Carta del paese mira in sostanza alla parità uomo-donna. Infatti mentre l'articolo 20 afferma l'eguaglianza di diritti e doveri dei due sessi, l'articolo 45 impone che il governo non solo protegga i diritti delle donne, ma garantisca le pari opportunità anche all'interno dei consigli elettivi.

[18] L'industria del mobile in Cile comprende «2.500 unità produttive, che vanno dal modesto laboratorio artigianale alle medie e grandi imprese. Tuttavia, solo il 10% di queste viene considerato come impresa industriale. La maggior parte della produzione, circa il 70% si concentra nella zona metropolitana di Santiago e nella regione limitrofa di Valparaiso. L'industria del mobile fornisce occupazione diretta a oltre 35.000 persone e, indirettamente, a circa 75.000, considerando l'indotto correlato (adesivi, vernici, imballaggi, trasporti ecc.). Il principale vantaggio dell'industria cilena del mobile è la immensa zona di foreste e piantagioni, in particolare del Pino Radiata. Il paese andino quindi è uno dei pochi al mondo in cui viene consumato meno legname di quello che viene prodotto. Inoltre è reperibile legname di qualità pregiata nella vicina Bolivia. Secondo le stime ASIMAD (Associazione Industriali del Legno del Cile), il valore della produzione nazionale del mobile ha raggiunto i 469 miliardi di Pesos (pari a circa 844 milioni di US Dollari) nel 2009». [Fonte: Federlegno Arredo - International Relations & Promotion. Scheda di Settore - Giugno 2010 "Cile: nota di settore legno-arredo". Il file PDF della Scheda è disponibile on-line all'indirizzo: www.federlegnoarredo.it/ContentsFiles%5CCILE_N_S_preview.pdf. Ulteriori approfondimenti in merito al recente successo economico-industriale del modello cileno e alla sua politica macroeconomica sono disponibili all'indirizzo: http://www.prochile.gob.cl].

[19] I Mapuche (dalla fusione di due termini Mapudungun: *Che*, "Popolo" e *Mapu*, "della Terra") sono gli abitanti Amerindi originari del Cile Centrale e Meridionale e del Sud della Argentina (Regno di Araucanía e Patagonia). Oggi i discendenti Mapuche vivono attualmente lungo i territori meridionali di Cile e Argentina; alcuni mantengono le proprie tradizioni e continuano a sostenersi attraverso l'agricoltura, ma una crescente maggioranza si è trasferita nelle città in cerca di migliori opportunità economiche. In anni recenti, tornata la democrazia, se da un lato c'è stato un tentativo da parte del governo del Cile per stemperare alcune delle iniquità del passato - attraverso, per esempio, il riconoscimento dell'insegnamento del Mapudungun, il linguaggio dei Mapuche, nella zona di Temuco, ed interventi a favore della tutela della loro cultura - dall'altro è la maggioranza dei Mapuche a dichiararsi non solo insoddisfatta, ma addirittura ancora vittima di cocenti discriminazioni, incluso il ricorso ad arresti arbitrari. Per questo motivo, rappresentanti delle organizzazioni Mapuche si sono unite alla Organizzazione delle Nazioni e dei Popoli non rappresentati (UNPO) in cerca di riconoscimento e protezione per la loro cultura ed i loro diritti territoriali. L'Organizzazione delle nazioni e dei popoli non rappresentati, in acronimo UNPO (dall'inglese *Unrepresented Nations and Peoples Organization*), è un'organizzazione non governativa internazionale democratica. I suoi membri sono popoli indigeni, nazioni occupate, minoranze e Stati o territori

sempre si batte per la difesa delle proprie radici ed in particolare contro le multinazionali che operano e sfruttano le risorse naturali (legno e minerali) di cui è ricco il proprio territorio. Il paradosso è stato che proprio le norme internazionali stipulate dalle multinazionali per tutelare le assunzioni dei lavoratori del legno stanno di fatto permettendo agli indiani Mapuchi di costituire proprie organizzazioni e avere propri rappresentanti sindacali. Qualcosa di inconcepibile fino a qualche tempo fa viste le vessazioni che la comunità ha subito sin dai tempi dell'Impero Inca e dei "conquistadores" spagnoli che volevano assoggettarli. Il processo che ha portato all'interno di una governance democratica una norma transnazionale è stato alquanto inaspettato e strano.

Questo è il motivo per il quale l'iterazione democratica è un concetto fondamentale che ci può aiutare a capire molto riguardo a questi aspetti di politica transnazionale. La domanda che ci dobbiamo porre è se questi processi sono sempre democratici. Cosa c'è di democratico all'interno delle leggi in materia di assunzioni e all'interno delle organizzazioni liberali internazionali? Dov'è l'aspetto democratico?

Ho ricevuto diverse critiche su questo punto. In particolare secondo alcuni all'interno del caso empirico, è possibile riscontrare solo un ottimo esempio di "cosa può rendere democratico un paese" (*what makes democratic a nation*). Io ritengo invece che si debbano cercare le caratteristiche formali di un tale processo democratico (*you have to look at the formal features of the process*).

Infatti potrei sintetizzare la mia risposta a queste obiezioni elencando almeno tre criteri formalmente validi secondo cui possiamo ritenere epistemologicamente fondato un processo democratico:

a) un processo democratico è tale se sono inclusi (*are included*) gli interessi di tutti coloro che sono coinvolti. Chi sono tutti coloro i cui interessi sono colpiti da un processo democratico? Questo fa parte dello scontro politico attraverso lo strumento del dialogo. Ma non possiamo sapere prima chi è coinvolto perché questo è un principio. Chiunque può dire "i miei interessi sono colpiti (*my interests are affected*) posso pertanto avviare un giusto processo democratico";

---

indipendenti a cui manca una rappresentazione diplomatica internazionale. Secondo i dati del censimento del 2002 sarebbero solo 604.349, vale a dire appena il 4% della popolazione Cilena, mentre circa 300.000 vivono sull'altro versante delle Ande, in Argentina. Inoltre, come già detto nella sezione storica, a causa della perdita delle proprie terre, molti Mapuche ora vivono in condizioni miserevoli in grandi città come Santiago. Ancora oggi i Mapuche si battono contro leggi anti-terrorismo nate durante l'epoca della dittatura di Pinochet e che invece vengono ancora usate, di frequente, contro i capi della stessa comunità. L'UNPO si dedica ai cinque princìpi illustrati nella sua convenzione: a) ugual diritto per tutti all'autodeterminazione; b) rispetto dei diritti umani universalmente accettati come dichiarati nella Dichiarazione universale dei diritti dell'uomo; c) rispetto dei principi del pluralismo democratico e rifiuto dei totalitarismi e dell'intolleranza religiosa; d) promozione della nonviolenza e rifiuto del terrorismo come strumento di trattativa; e) protezione dell'ambiente naturale. L'UNPO non è collegata alle Nazioni Unite e a tutti i membri è richiesto di rispettare la convenzione dell'UNPO. Devono affermare di supportare il principio della non-violenza nella lotta della loro gente per una soluzione pacifica dei problemi e di applicare la metodologia democratica come principio guida.

b) nell'includere tutti coloro che sono coinvolti nel processo si determina una ***uguaglianza formale*** o parità formale (*formal equality*) di tutti i partecipanti. La maggior parte della filosofia politica sulla normativa dei lavoratori riguarda l'interpretazione del significato dell'uguaglianza formale. Anche se sarà difficile qualsiasi tipo di accordo, è un principio di cui abbiamo bisogno altrimenti sarà difficile anche sederci ad un tavolo di trattativa (*there is a lot of discussion*);

c) il terzo criterio prevede l'uguaglianza (pari opportunità) nello stabilire l'agenda, vale a dire un preciso ordine del giorno delle discussioni. Ciò vale a qualsiasi livello da quello universitario sino a livello internazionale (WTO, G20, ecc.). Questo è un aspetto estremamente importante: tutti hanno diritto ad avanzare proposte e a decidere gli argomenti sui quali prendere decisioni per poterli inserire nell'agenda delle discussioni. Non è un privilegio per coloro che sono già al tavolo delle trattative.

Probabilmente potremmo trovarne altri ma questi, per me, sono tre criteri fondamentali per capire se un processo democratico si possa definire realmente tale. Qualcuno potrebbe obiettare: "come possiamo essere sicuri che si è di fronte ad una *uguaglianza formale*?". Ritengo che dobbiamo imparare a guardarci dentro e far trasparire fuori quell'equilibrio che abbiamo dentro di noi e che Rawls ha definito "equilibrio riflessivo" (*reflected equilibrium*)[20]. Quando si comincia una discussione politica ciascuno può apportare il suo contributo, nessuno, dal punto di vista morale, è una *tabula rasa*. Tutti siamo, prima che cittadini, individui (questo principio vale anche per coloro che sono tagliati fuori dalla cittadinanza) e tutti abbiamo il dovere di contribuire al processo di modernizzazione globale ed esserne soggetti attivi. L'equilibrio riflessivo è lo stato di equilibrio e di coerenza frutto di un processo deliberativo attraverso il quale si è raggiunta una regolamentazione reciproca tra principi generali e giudizi particolari. Il senso di giustizia degli esseri umani è per Rawls, ed io sono pienamente d'accordo con lui, alla base del giudizio morale e delle motivazioni morali che ci spingono a prendere decisioni: un insieme di credenze morali all'interno di un equilibrio riflessivo ideale caratterizza i principi che sono a fondamento del nostro senso umano di giustizia (... *a set of moral beliefs in ideal reflective equilibrium describes or characterizes the underlying principles of the human sense of justice*).

Facciamo parte di questo processo di modernità globale e abbiamo il dovere di conciliare le nostre intuizioni sui principi di uguaglianza e libertà con quelle dei nostri interlocutori.

[20] Il termine è stato coniato da John Rawls nel suo *A Theory of Justice* (1971) e ha lo scopo di riassumere un metodo per giungere a indagare i principi di giustizia. Anche se non ha utilizzato questa espressione è stato il filosofo statunitense Nelson Goodman (1906-1998) a introdurre il metodo dell'equilibrio riflessivo come approccio per giustificare i principi della logica induttiva.

I tre criteri che io sostengo rientrano in questa prospettiva e sono lo strumento di giustificazione del processo di equità che, perché ciò di cui parliamo non resti solo una teoria sociologica o un paradigma di scienze politiche, sfocia in processi democratici transnazionali.

Domanda 6

Can we say that the processes of democratic iteration and jurisgenerativity can be understood as the contextualization of the (claims) universal rights claims?

A tal proposito possiamo affermare che i processi di iterazione democratica e giusgenerativi possono essere intesi come la contestualizzazione delle rivendicazioni dei diritti universali?

Bene questo è precisamente ciò che io intendo con processo democratico. Sto cercando, nei miei lavori, di trovare una risposta al dilemma di una universalità che non viene vista come concreta. Nei processi iterativi si raggiunge, a mio parere, la sintesi tra ciò che è astratto e ciò che è concreto. È un processo di mediazione e re-interpretazione che intendo utilizzare quando penso alle norme universali che necessitano di essere interpretate, contestualizzate e ri-collocate nuovamente (... *universal norms that need to be reinterpreted, recontextualized and resituated*). Ciò vale sia per la filosofia morale che per la filosofia politica. I principi morali che guidano le mie azioni valgono come leggi universali per tutti. Ma come è possibile che i principi che guidano le mie azioni diventino una legge universale per tutti? Io sto adottando un principio universale? Come devo intendere questa posizione? Supponiamo che io insulti qualcuno alla presenza dei componenti della sua famiglia. Dovrei cominciare a domandarmi: come mi sentirei se mi mettessi nei suoi panni? È giusto comportarsi in questo modo? Questo è ciò che io definisco "contestualizzazione" (*contextualization*). È un semplice principio che deve essere adottato se vogliamo definire le nostre azioni moralmente giuste. Ma capisco che non sia facile soprattutto a livello di conflitti internazionali. Ciò che a me interessa è il principio teorico: "come mi devo comportare quando c'è un conflitto tra i propri interessi e la legge universale"?. Per quanto mi riguarda il punto di partenza è la filosofia morale. Supponiamo che accetti le leggi morali come principio delle mie azioni. Come mi comporto e cosa faccio esattamente? È questo il senso ultimo della critica kantiana.

Vorrei sottoporre alla tua attenzione la figura di Stanley Cavell, un filosofo e intellettuale statunitense molto interessante e che io ammiro. Alcuni saggi di Stanley Cavell su questo argomento mi hanno impressionato profondamente. La questione della contestualizzazione è alla base di questi scritti. Si tratta di un problema epistemologico basato sull'identificazione del particolare. Ma come lo identifico? È un problema simile a quello posto dalla filosofia morale ed in particolare per quanto riguarda la contestualizzazione dei principi di giustizia. C'è bisogno di un procedimento metodologico. Per certi versi ci ricolleghiamo alla domanda iniziale su Iris Marion Young. Accetto sia il contestualismo che la narrativa e non li vedo in contrasto con una procedura metodologica. Il proceduralismo deve aprirsi a questa problematica del *contesto* (... *proceduralism has to open itself to*

this problematic of the context). O, se si vuole, è anche una questione di valutazione. Non si tratta solo di riconoscere un principio ma di porre attenzione ad un discorso valutativo e in politica la valutazione è sempre un tema assolutamente cruciale nella mediazione tra l'universale ed il particolare (... *in politics judgment is always absolutely crucial in mediating the universal and the particular*).

Domanda 7
[(Pubblicata il 10 febbraio 2015 sul sito della Rivista on-line "Reset-DOC" (Dialogues on Civilizations)]

Liberal democracies are built on the "tension" between the claims for human rights and the principle of sovereignty. This affects the *self-definition* and *self-constitution* of any political system. The *paradox of democratic legitimacy* (to which you refer in your work) summarizes this "double bind" or "constitutive dilemma". How can we overcome it, so to live together respecting both the human fundamental rights and collective self-determination? And how can we reply to those authors (including Michael Walzer) who, in considering the issues of belonging and justice, reflect on this paradox without taking into account the human rights standards?

Le democrazie liberali sono edificate sulla "tensione" tra le rivendicazioni dei diritti umani e il principio di sovranità. Ciò condiziona l'*autodefinizione* e l'*autocostituzione* di qualsiasi sistema politico. Il *paradosso della legittimità democratica* (cui lei fa riferimento nella sua opera) sintetizza bene questo "duplice vincolo" o "dilemma costitutivo". Come lo si può superare in maniera tale da poter far convivere insieme rispetto per i diritti e autodeterminazione collettiva? E come risponde ai suoi interlocutori (tra cui Michael Walzer) i quali nell'affrontare i problemi dell'appartenenza e della giustizia, riflettono su questo *paradosso* senza prendere in considerazione le norme sui diritti umani?

In *Sfere di giustizia* (1983) Michael Walzer sostiene che il diritto all'autodeterminazione sia per lui fondamentale e che gli obblighi verso gli stranieri e gli *altri* siano più che altro obblighi morali e non ritiene di interpretarli come obblighi giuridici. L'unica argomentazione che sostiene e che "se ci sono stranieri all'interno di una comunità non è possibile concedere loro il permesso di cittadinanza come accadeva nel sistema ellenico". Egli scopre che siamo di fronte d una democrazia difficile (*tight democratic*). Ed è vero che non porta avanti argomentazioni fondate sui diritti ma porta avanti argomentazioni inerenti la comprensione del Sé e della democrazia.

Bene, per rispondere alla tua domanda posso dire che per me la tensione costitutiva di ogni democrazia parte con l'affermare che "noi siamo una repubblica e vogliamo garantire a vicenda uguaglianza e liberta". Questa è la struttura universale delle costituzioni (... *this is the universal structure of constitutions*).

Anche se le costituzioni sono diverse le costituzioni di Stati Uniti, Italia, così come quella dell'Unione Europea hanno in comune gli stessi diritti. Le diverse entità statali sono unite e costituite nel nome di tali diritti. Questa è la grammatica e la sintassi del costituzionalismo democratico dei diritti (... *this is the grammar and the syntax of democratic constitutionalism right*).

La democrazia è solo e semplicemente il popolo. L'organizzazione del popolo rientra nella stuttura dell'autogoverno. Ed è all'interno di questa stessa struttura che troviamo rivendicazioni di inclusione ed esclusione. Universalità e autogoverno, credo che in questi due concetti dobbiamo indagare e

studiare la natura di questo paradosso. È una vera esperienza politca, una continua esperienza politca che a volte rischiamo di dimenticare perché il nazionalismo tenta nascondercelo.

Nel tempo la filosofia politica ha dimenticato di porsi domande sul diritto acquisito di autodefinizione di popolo e, allo stesso tempo, ha messo da parte gli interrogativi e la riflessione su chi è dentro e chi è fuori dai diritti di cittadinanza. Inoltre è diventata cieca confondendo l'*ethnos* con il *demos*. Ma l'*ethnos* e il *demos* sono in una costante e perpetua lotta collettiva dove la definizione, la narrazione e l'auto-costituzione della nazione fanno parte della lotta democratica[21]. I confini del *demos* sono sempre diversi dai confini storici e geografici, questi sono accidentali e dipendono dalle guerre, dai commerci, dalle mutate relazioni internazionali.

In un mio saggio di alcuni anni fa, *Sexual Difference and Collective Identities - The New Global Constellation* (1999), ho affermato che il postmodernismo ha segnato la fine della storia intesa come un processo continuo, progressivo e coerente e ha creato per l'uomo una frattura senza punti di riferimento. Inoltre ha sbandierato la fine della filosofia e del dominio delle narrative di giustificazione e legittimazione (... *trumpeted the end of philosophy and of master narratives of justification and legitimation*).

Non sono solo i paesi coinvolti negli arrivi dei migranti ad avere questo tipo di problema perché per tutti gli anni '90 dello scorso secolo sino ai primi anni del 2000 in molte democrazie non erano tagliati fuori dalla cittadinanza solo coloro che appartenevano ad altre religioni o avevano il colore della pelle diverso ma anche coloro che pur appartenendo alla comunità non avevano sufficienti risorse economiche. Pertanto l'aspetto più importante della lotta democratica è sempre correlato al tema del significato di cittadinanza e dello sviluppo dei diritti che ne derivano. La legittimità democratica è il frutto di uno scontro, di una lotta per i diritti di cittadinanza, di voto, per la piena partecipazione. In passato questi problemi li abbiamo dimenticati per un lungo periodo, poi da circa 20/30 anni a questa parte il tema della globalizzazione ha coinvolto il problema democratico e ci ha resi di nuovo consapevoli. Non ritroviamo gli stessi problemi anche, per esempio, nelle antiche e lunghe Repubbliche fiorentina (1115-1532 circa) e genovese (1096-1797).

Domanda 8

In your view, identity is a relational self, who is discursively open to the dialogue and therefore is able, through arguments, to test his/her ideas and values and to explain his/her moral behavior of meaning. In this relationship with otherness where the individual is placed in a "horizon of meaning", I think there is a contiguity with Paul Ricoeur's concept of narrative identity. What is, if it were, your relation to the French philosopher?

Nel suo pensiero il concetto di identità si impone come un sé relazionale che, all'interno del discorso, apre, sia ad una percezione dell'individuo come un essere capace di interlocuzione, sia, all'interno del dialogo, riesce a mettere alla prova della sfera pubblica le sue idee, i suoi valori e, attraverso la descrizione argomentativa, la spiegazione morale dei suoi

[21] In *La rivendicazione dell'identità culturale* (2002) Benhabib dichiara: «Occorre che ciò che Homi Bhabha denomina gli aspetti "pedagogico" e "performativo" della narrazione nazionale, in qualche modo si sostengano a vicenda o si combinino l'uno con l'altro; che è precisamente quanto lo studioso di questioni umane tenta di spiegare». [Benhabib S., *La rivendicazione dell'identità culturale*, op. cit., p. 28].

comportamenti. In questo rapporto con l'alterità dove l'individuo è posto di fronte ad un "orizzonte di senso" da interpretare e "risignificare narrativamente", mi sembra si poter leggere una certa contiguità con il concetto di identità narrativa di Paul Ricoeur. Se la sua riflessione è stata influenzata dal filosofo francese, quali sono i vostri punti di contatto più profondi?

Questa è una domanda eccellente. Sono stata infatti molto influenzata da uno degli ultimi lavori di Paul Ricoeur sulla filosofia freudiana: *Della interpretazione - Saggio su Freud* (2002) e ho sempre pensato che il filosofo francese contemporaneo avesse un eccellente approccio logico con il pensiero di Hegel.

Il suo testo *Sé come un altro* (1990)[22] è molto importante per la distinzione tra l'*io* e l'*altro* che bisognerebbe approfondire per capire le relazioni con gli *altri* lontani, gli *altri* stranieri del sud del mondo. È nella relazione che il soggetto comprende il Sé e la dimensione del diverso da *me*. Allo stesso tempo attua una delle sue proprie capacità quella del raccontare e del raccontarsi.

Assolutamente dobbiamo dare valore ai rapporti di identità costituzionale ma, allo stesso tempo, dobbiamo capire che c'è un momento particolare nel quale l'aspetto delle relazioni deve essere esaltato. Credo che Ricoeur abbia messo in risalto questo aspetto abbastanza bene. E ritengo che attraverso il suo discorso narrativo il soggetto esca dalla sua limitata esperienza trascendentale e si proietti nella conoscenza delle molteplici forme esistenziali che riguardano il *diverso* da *noi*.

Per quanto mi riguarda non ho ancora lavorato sul pensiero di Ricoeur come avrei dovuto, è un obiettivo che mi voglio prefiggere per il prossimo futuro. Stavo infatti pensando, tempo fa, di organizzare un seminario sul suo pensiero con i miei studenti già laureati.

Riconosco pertanto che non posso darti una risposta esaustiva perché non ho potuto ancora approfondire i suoi ultimi lavori. Ma tu hai ragione nel dire che c'è grande affinità tra il mio modo di intendere il rapporto con l'*altro*, la consapevolezza dell'*alterità degli altri* e la teoria narrativa e il *Sé narrativo* dell'ultimo Ricoeur.

Domanda 9
[(Pubblicata il 10 febbraio 2015 sul sito della Rivista on-line "Reset-DOC" (Dialogues on Civilizations)]

Equal rights in diversity, in this way we can summarizes your views about a federal cosmopolitanism aiming to a global justice. According to Fred Dallmayr (*Varieties of cosmopolitanism*, 2011)
«As in any city, members of cosmopolis must be able to claim the status of citizen irrespective of their economic, ethnic, or religious background; differently put: they must enjoy a qualitative (or normative) equality, especially in and before the law». If the recognition of differences does not mean dismantling the regulatory system connected to the status of citizenship, don't you think that we risk to establish a sort of "multilayer citizenship", where individuals are, at the same time, citizens of a city and of the cosmopolis, so to say? On the other hand, in thinking according to cosmopolitanism as the first and fundamental dimension - especially the so-called *democratic cosmopolitanism* - don't we risk to assimilate the different of cultural traditions, identities and social diversities, and therefore dismiss a concrete recognition of differences?

[22] Ricoeur P., *Soi-même comme un autre*, Seuil, Paris 1990; trad. it., (Iannotta D.), *Sé come un altro*, Jaca Book, Milano 1993.

Pari diritti nella diversità, si potrebbe sintetizzare così il suo cosmopolitismo federale che ha come obiettivo il raggiungimento di una giustizia globale. Secondo Fred Dallmayr (*Varieties of cosmopolitanism* - 2011)
«In ogni città, i membri "cosmopoliti" devono essere in grado di rivendicare lo status di cittadino a prescindere dalle loro condizioni economiche, la loro etnia o il loro credo religioso. Con tutte le loro differenze essi hanno il dovere di godere di una parità qualitativa e normativa, in particolare di fronte alla legge».
Se il riconoscimento delle differenze non vuol dire smantellare un sistema normativo nel quale si innesta lo statuto della cittadinanza, non crede che il rischio potrebbe essere quello che si verifichi una cittadinanza a strati o "multipla" in cui gli individui sono sia cittadini di una particolare città che cittadini cosmopoliti? Con il cosmopolitismo (ed in particolare con il cosiddetto *cosmopolitismo democratico*) non c'è il rischio di un appiattimento delle tradizioni culturali, delle identità e delle diversità sociali vanificando tutti i progressi concreti del riconoscimento delle differenze?

Ritengo che qui ci siano due ordini di problemi: il primo riguarda la citazione di Fred Dallmayr ed è inerente al problema dell'uguaglianza e della diversità davanti alla legge; il secondo riguarda questioni più generali come il concetto di cultura e il cosmopolitismo.

Per quanto riguarda il primo punto dobbiamo capire che l'uguaglianza davanti alla legge è un principio. È un principio fondamentale per i governi democratici che va inteso come una continua lotta tra uguaglianza e diversità e non come un principio statico.

Chi avrebbe mai pensato in passato che le persone diversamente abili sarebbero emerse come una categoria di esseri umani verso i quali avere degli obblighi, e adesso abbiamo il dovere giuridico di uguaglianza per cui nelle nostre democrazie dobbiamo organizzare gli spazi pubblici in modo tale che i portatori di handicap e i diveresamente abili possano accedervi. Questo è un esempio di lotta democratica tra uguaglianza e diversità.

È una lotta che non si può arrestare perché ci saranno sempre nuovi individui o gruppi che rivendicheranno i propri diritti e ambiranno all'uguaglianza. Per cui, sotto questo punto di vista concordo con Fred Dallmayr, solo che vedrei questo processo come un tipo di processo dialettale di inclusione ed esclusione e, allo stesso tempo, acquisizione di un diritto. Ora, il riconoscimento della differenza non significa smantellare completamente il regolare sistema di cittadinanza, ma purtroppo spesso questo non accade ed è interessante vedere come oggi alcune sfide per la cittadinanza provengono dalla mercificazione della stessa cittadinanza.

Qui interviene la forza e la potenza dei mercati e dei capitali. In alcuni paesi come per esempio Singapore la cittadinanza è concessa solo ai milionari. Possiamo affermare pertanto che uno dei risultati dello sviluppo del capitalismo transnazionale sono la mercificazione della cittadinanza (*So there is the commercialization of citizenship as a result of the development of transnational capitalism*). Ci sono molti uomini d'affari che possiedono 3 passaporti. Questo è un altro aspetto del neo-cosmopolitismo liberale che si identifica con il capitalismo globale. Io vorrei continuare a lavorare invece in un'altra prospettiva: nella direzione del cosmopolitismo kantiano che aveva nel rispetto universale per tutti gli esseri umani il suo fondamento. Nei **diritti universali c'è la chiave per un cosmopolitismo democratico e federale** che possa adattarsi ai nuovi governi multilivello (*multi-layers*) o, come la definiscono alcuni studiosi la cittadinanza deve essere intesa come un "costrutto

multi-layered" (*multi-layered construct*), in cui la propria cittadinanza è intesa, all'interno della collettività, a diversi livelli: locale, etnica, nazionale, statale, trasversale o sovra-statale – ed è influenzata e costruita su relazioni proprie di uno specifico contesto storico-culturale di ogni livello. La cittadinanza multilivello (*multi-layers citizenship*) potrebbe essere il futuro perchè oggi, più che in passato, le nazioni sono coinvolte in una rete di relazioni e obblighi reciproci.

Vorrei anche, e questo può dare un evidente contributo alla pace mondiale, che la Turchia possa far parte dell'Unione Europea non solo perché ritengo che la Turchia sia storicamente integrata all'interno dell'Unione ma anche perché questa sua inclusione e partecipazione attiva all'interno di strutture di governo multilivello (o multistrato) possa migliorarne il processo democratico.

Le motivazioni non risiedono, come ritiene qualcuno, nell'economia di mercato europeo che con l'ingresso della Turchia diverrebbe più potente. Le cose in realtà sono diverse: la possibilità che la Turchia entri nell'Unione europea era legata alla sua adozione dell'*Acquis comunitario*[23] che, per ora, fa fatica ad accettare completamente[24]. Questa difficoltà è figlia degli avvenimenti politici e sociali che hanno interessato il paese, a partire dagli anni Settanta del secolo scorso fino alle soglie del Duemila: il sistema militare, che in Turchia ha ricoperto un ruolo fondamentale per la stessa stabilità dello Stato, ha da sempre cercato di riportare la religione dell'Islam come soggetto politico in Turchia. Ciò che la repubblica turca ideata da Atatürk aveva rifiutato. Allo stesso tempo c'è ancora una mina vagante in Turchia: Ahmet Kenan Evren[25] il quale, attraverso i media, ancora può influenzare l'opinione pubblica e i militari.

Pertanto le strutture multilivello delle autorità democratiche migliorano lo standard della democrazia perché esiste la possibilità di un maggiore controllo, c'è la possibilità di fare passi avanti e rivedere alcune posizioni, è quel processo che i miei colleghi americani amano definire con l'espressione

---

[23] Il *Diritto acquisito comunitario*: è l'insieme dei diritti, degli obblighi giuridici e degli obiettivi politici che accomunano e vincolano gli stati membri dell'Unione Europea. Ciascun membro dell'Unione, se intende entrare a farne parte, deve recepire senza riserve obblighi e finalità politiche. I paesi candidati a diventare membri devono accettare l'*acquis* per poter aderire all'Unione europea e, al fine di una piena integrazione, devono accoglierlo nei rispettivi ordinamenti nazionali che potrebbero così subire modifiche. A partire dalla data in cui diventano membri effettivi dell'Unione lo devono applicare.

[24] Beril Dedeoğlu, docente presso il Dipartimento di Relazioni Internazionali (Università di Galatasaray) nel rispondere ad alcune domande sul processo di adesione della Turchia alla U.E. afferma che: «la crisi economica in Europa ha finito per arrestare il processo di allargamento dell'Unione. Se l'Unione Europea arresta il processo di integrazione, soprattutto verso un candidato come la Turchia, non saprà più come relazionarsi con quest'ultima. Da un lato non vuole perdere la Turchia dall'altro non l'accetta completamente. Per uscire dall'impasse, gli Stati nordici membri dell'Unione Europea e in particolare la Gran Bretagna tentano di proporre un modello. È una sorta di "adesione per livelli". L'Unione Europea dovrebbe sedersi al tavolo dei negoziati con la Turchia e ridefinire le condizioni e la procedura di adesione. Si inaugura, dunque, un nuovo percorso. E non è una trovata per impedire l'adesione della Turchia. Non è come il modello proposto da Nicolas Sarkozy di una 'la collaborazione esclusiva'. Vuole essere, al contrario, una soluzione che va a beneficio di entrambe le parti. La Turchia diventerebbe membro solo per quegli 'acquis' comunitari che ha accettato». L'intervista della studiosa Beril Dedeoğlu è disponibile on-line all'indirizzo: http://it.euronews.com/2012/12/28/turchia-e-allargamento-dell-ue/.

[25] Il 12 settembre 1980, mentre era in carica il governo Demirel, l'esercito guidato dal generale Kenan Evren26 prese il potere, legittimando questo atto con la legge dei servizi interni.
Nato nel 1917 Ahmet Kenan Evren dopo il colpo di Stato del 1982 divenne uno degli uomini più potenti della Turchia. Lasciato l'esercito fu eletto Presidente della Repubblica, carica che ha ricoperto fino al 1989.

"buone pratiche" (*best practices*). Se impariamo a utilizzare le *buone pratiche* politiche potremmo essere più ottimisti per il futuro.

Le minacce per la cultura non arriva da questi movimenti e sviluppi democratici, tutta la democrazia è messa a repentaglio dai networks mediatici. Mi spiego. Qual è la cultura che intende trasmettere, per esempio, della CNN? Ero nella mia stanza d'albergo e guardavo la CNN e c'è voluto un po' prima di vedere il notiziario: c'era molta pubblicità, cosa vuol dire? Mi sembra una cosa molto strana eppure tutto ha un senso. La loro idea di cittadino del mondo è quella di un consumatore passivo di alto livello come un uomo di affari o una brillante donna in carriera, molto istruita e intelligente.

Le minacce più importanti e, allo stesso tempo, più subdole alla cultura democrazia che vuol dire libertà di pensiero, libertà critica e corretta informazione derivano dai media che si sono globalizzati e uniformati. Come è successo in Italia negli ultimi venti anni i veri pericoli provengono da un impero mediatico che spazza via tutto (*washes everything out*) e non rappresenta gli ideali cosmopoliti.

Purtroppo anche le se persone passano le idee rimangono e la cultura di un popolo rimane segnata per molto tempo e questo si è visto con Putin, Berlusconi, Evren, è questa la vera emergenza del mondo di oggi, un'emergenza culturale: non subiamo propriamente una dittatura fascista ma in molti paesi c'è sicuramente una sorta di conquista esecutiva presidenziale, una sorta di presidenzialismo demagogico (*presidential executive, it's a kind of demagogical presidentialism*).

Ma vedo che in Italia state superando questo problema e spero che il senso democratico e inclusivo possa prevalere.

Il cosmopolitismo non è una sorta di visione ottimistica e positiva di quello che sarà il futuro, ma credo possa e debba diventare un quadro normativo di riferimento che è collegato con le nuove realtà e identità multiple. Una giusta struttura democratica dove la molteplicità nelle nostre anime possa confrontarsi (*the multiplicity in our soul*). Il cosmopolitismo, per come lo intendo io, non deve smantellare le strutture democratiche esistenti ma avviare una rinegoziazione che adegui le condizioni democratiche ai nuovi scenari multietnici.

Un'aspetto interessante è quello della lingua. In Germania si discute molto sul fatto che per aver successo nel campo scientifico sia necessario pubblicare in inglese e c'è un'espressione che dice: "Publishing English and perishing in German". L'inglese è diventata una "lingua franca" perchè in molte culture come quella cinese o africana si parla anche inglese. La stessa cosa successe ai tempi dei miei genitori con il francese. L'italiano[26] ha sempre il suo fascino anche se siamo in una situazione

[26] A proposito della lingua italiana Benhabib, a questo punto dell'intervista, ha rievocato la grande passione della sua mamma per la nostra lingua e l'Italia: «Mia mamma voleva venire in Italia perché amava la vostra lingua. Frequentava una scuola italiana ad Istambul e sapeva parlare italiano. Voleva venire in Italia negli anni 1938/39 durante la dittatura di Mussolini e la sua mamma le ha impedito di fare questo viaggio. Aveva ottenuto una borsa di studio proprio per andare e studiare in Italia e il non essere riuscita a realizzare questo sogno è stato il più grande rammarico della sua vita. Amava l'Italia ed era solita citare alcune brevi frasi di Dante Alighieri come "lasciate ogni speranza...". Ero una bambina di 12/13 anni e ascoltavo spesso queste citazioni e racconti della letteratura italiana. Pertanto la cultura italiana è entrata a casa mia

dove il cosmopolitismo e la sopravvivenza di una lingua dipendono dalla sua capacità di espansione e continuità territoriale.

Questo della lingua non è un problema da poco perché il cosmopolitismo non instaura relazione superficiali come la critica, da parte dei regimi nazionalisti di destra durante il XX secolo, ha fatto credere. Spesso il cosmopolitismo in Europa è stato identificato con il giudaismo: gli ebrei, non avendo una loro terra, non avevano una patria ed erano il popolo della diaspora.

Domanda 10
[(Pubblicata il 10 febbraio 2015 sul sito della Rivista on-line "Reset-DOC" (Dialogues on Civilizations)]

We can say that with the entry into the public sphere of those who are excluded (women, immigrants, minorities) it's making a Copernican Revolution because, like you said in an interview, «Come into the public sphere, so what changes is not only who is speaking but also what is been spoken about»[27]. Do you agree with this statement?

Possiamo dire che con l'ingresso nella sfera pubblica di coloro che sono esclusi (donne, immigrati, minoranze) si realizza una "rivoluzione copernicana" perché, come lei ha giustamente fatto notare in una sua intervista, «entriamo nella sfera pubblica e ciò che cambia non è solo chi sta parlando (immigrati, richiedenti asilo, stranieri, N.d.T.) ma anche di cosa si sta parlando; cosa è stato detto in merito ad un determinato argomento». Conferma ancora questa affermazione?

Credo che questa osservazione sia assolutamente corretta. L'esempio più eclatante ovviamente l'abbiamo visto con l'ingresso delle donne nella spera pubblica: poter parlare di molestie sessuali, abusi sessuali e maltrattamento dei bambini è stata una grande rivoluzione.

Per alcuni legislatori tali argomenti sono ancora incredibilmente ostici e pensare di discuterne e concretizzare la rivendicazione di taluni diritti delle donne all'interno di una norma specifica appare ancora difficile. In alcuni paesi le strade, in questa prospettiva, sono ancora sbarrate: una rivoluzione morale e politica che rimane soffocata.

Un esempio positivo invece lo troviamo in uno degli sport più popolari al mondo: il calcio. Qui a livello internazionale vediamo giocatori di origine turca che hanno ottenuto per esempio la cittadinanza tedesca o nato nello Zaire e naturalizzato in Belgio che giocano nella squadra nazionale del paese che ha accolto loro o i loro genitore e se non fosse per il cognome nessuno oserebbe mai di considerarlo uno straniero[28]. Sono riflessioni queste che contribuiscono a cambiare il nostro modo di pensare e anche le nostre identità.

---

e la si respirava nell'aria, fa parte della mia storia e dei miei ricordi personali. Così sono cresciuta in questo contesto, forse è proprio per questo motivo che il cosmopolitismo non mi è estraneo. L'estraneità non è più una cosa strana ma sta diventando la condizione di vita per i più che sono stranieri nel paese che li accoglie. Forse le eccezioni stanno diventanto la regola (*Maybe the exceptions are becoming the rule*).

[27] Benhabib S., *Interactive Universalism and the Rights of Others*, (Part 1/2); Reset-DOC (Dialogues on Civilizations) - Seyla Benhabib at Istanbul Seminars 2011 - Bilgi University, Santralistanbul. Intervista di Nina zu Fürstenberg pubblicata on-line il 29 maggio 2013. Il video è disponibile all'indirizzo: http://www.resetdoc.org/story/00000022249/. Disponibile on-line anche all'indirizzo: https://www.youtube.com/watch?v=prS1In2Z8WU.

[28] Si pensi al campione tedesco del Real Madrid, Mesut Özil che con il collega di origini turche İlkay Gündoğan, è diventato un pilastro inamovibile della "Nationalmannschaft" guidata dall'allenatore Joachim Löw e che ha conquistato la Coppa del mondo di calcio dell'edizione 2014 giocata in Brasile. Sia in campo economico che sportivo gli stranieri forniscono un contributo decisivo per i successi tedeschi. Turchi, polacchi, ghanesi tunisini hanno portato nella nazionale

La sfera pubblica si apre al privato in questo senso e inizia a influenzare la vita privata conducendo l'individuo ad una sorta di "ricollocazione" di se stesso (*resituate themselves*).

Dobbiamo però anche considerare un aspetto negativo e un rischio delle identità cosmopolite vale a dire una frammentazione (*fragmentation*), che il mio collega di Francoforte Axel Honneth definisce con il termine "patologie" (*pathology*)[29]. Così come abbiamo individuato una "frammentazione all'interno della nazione" e una frammentazione e divisione all'interno delle democrazie ci può essere una frammentazione dell'individuo (... *fragmentation within the individual it may be very difficult to hold these pieces together*). E all'interno delle comunità degli immigrati queste difficoltà identitarie non sono irrilevanti. Il risultato di questa dis-locazione (*dislocation*) è una maggiore difesa della propria cultura di appartenenza e tali comunità spesso, all'interno del paese che li accoglie, diventano ancora più attaccati alla loro originaria identità (... *immigrant communities become more attached to their original identities*) quella stessa che credevano aver lasciato alle loro spalle. Sembra un paradosso ma nella maggior parte dei casi gli immigrati sono più legati loro alla proprie origini di quanto non lo siano coloro che rimangono in patria.

In questo modo il processo di frammentazione dell'identità o formazione reattiva (... *identity fragmentation or reaction formation*) potrebbero finire per influire sull'integrazione del singolo o dell'intera comunità nel paese accogliente con il rischio di rimanere escluso definitivamente (*a perpetual outsider*), senza considerare che il processo di frammentazione identitaria crea l'emarginazione di interi gruppi sociali. E conosciamo bene l'impatto negativo psicologico che l'emarginazione può avere sul singolo e a livello sociale. Ma nel processo di frammentazione ci sono aspetti negativi che dobbiamo distinguere dagli aspetti definiti "patologici". Questo problema ha interessato molto Jürgen Habermas il quale ha scritto un meraviglioso saggio: *Can complex societies construct a rational identity* (1974)[30] nel quale l'autore si domandava: "è possibile che una società

---

tedesca la multiculturalità al potere. Con giocatori che hanno origini in Turchia, Polonia, Ghana o altri luoghi del mondo la Germania è la nazionale più multiculturale del calcio mondiale, specchio fedele di uno dei paesi con la maggior presenza di stranieri del mondo. E grazie all'immigrazione il paese avanza sia nell'economia che nello sport. Paradossalmente è stato proprio il mondo del calcio, dove ancora oggi ci sono manifestazioni di intolleranza e razzismo, ad aprirsi, tra i primi, alla libera circolazione di calciatori stranieri tra le squadre di club. Era il 1995 quando la sentenza "Bosman", emessa dalla Corte di Giustizia della Comunità Europea, riconosceva il calciatore professionista quale lavoratore subordinato. Al calciatore venivano pertanto riconosciuti tutti i diritti che spettano ai lavoratori comunitari. Le conseguenze sono state rivoluzionarie sia per le singole squadre di club che per le nazionali e per i calciatori che provengono da oltre i confini dell'Europa comunitaria. La sentenza è fondata sul diritto della libera circolazione in ambito UE, sancita dall' Art. 48 del trattato CEE e poi dal trattato di Schengen del 1992. Anche questa sentenza ha contribuito, sin dalla metà degli anni novanta, ad aprire la strada verso una nuova cittadinanza post-nazionale.

[29] Cfr. Honneth A., *Pathologien der Vernunft*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2007; trad. it. (a cura di Carnevale A.), *Patologie della ragione. Storia e attualità della teoria critica*, Pensa Multimedia, Lecce 2012.

[30] Habermas J., *Können komplexe Gesellschaften eine vernünftige Identität ausbilden?*, (*Can Complex Societies Construct a Rational Identity*), in Idem, *Zur Rekonstruktion des Historischen Materialismus - Suhrkamp taschenbuch wissenschaft*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1976, pp. 23-84. Parzialmente tradotto e inserito con il titolo: *On Social Identity*, in Telos, Vol. 19 (1974), pp. 91-103 (traduttore anonimo). Il saggio è stato presentato da Habermas come discorso di ringraziamento per la consegna del Premio Hegel 1973 (Hegel-Preises 1973) conferito al filosofo tedesco, e a Dieter Henrich, dalla città di Stoccarda il 19 gennaio 1974.

complessa costruisca identità ragionevoli?". Credo che questa domanda sia essenziale ed è ciò che rimane di una bella sfida sia a livello individuale che per la collettività. Su questo argomento anche il nostro collega Alessandro Ferrara ha scritto alcuni lavori molto interessanti che offrono diversi spunti di riflessione[31] (*I like his work, very much on this question*). Mi piace molto il suo ultimo lavoro *The Democratic Horizon* (Cambridge University Press 2014) che si concentra in particolare su temi come l'"iperpluralismo" (*hyperpluralism*), la politica democratica "plurima" (*multivariate democratic polity*) e il pluralismo riflessivo (*reflexive pluralism*).

Domanda 11
[(Pubblicata il 10 febbraio 2015 sul sito della Rivista on-line "Reset-DOC" (Dialogues on Civilizations)]

Rethinking citizenship beyond the nation state. How is it possible to rethink the idea of cosmopolitan democracy, we in the West are not longer alone but together with Chinese, Indian, South American countries. We are moving toward a space and a time of experimentation, but skip directly to the cosmopolitan democracy (such as it has always been understood in the West) means re-inscribed within the political tradition of Eurocentric, Greek and Judeo-Christian. You can build a genuinely transnational practices without open to new forms of Western domination? If we want to think critically, we must take the language seriously. In this sense, I wonder whether it makes sense to use the term citizenship, which is a term of the western lexicon, to talk about the political subject.

Ripensare la cittadinanza al di là dello stato nazione. Come è possibile ripensare l'idea di democrazia cosmopolitica, non più da soli noi occidentali ma insieme a cinesi, indiani, sud-americani. Ci stiamo muovendo verso uno spazio ed un tempo di sperimentazione ma saltare direttamente alla democrazia cosmopolitica (così come è stata sempre intesa in occidente) significa re-inscriversi all'interno della tradizione politica eurocentrica, greca e giudeo-cristiana. È possibile costruire delle pratiche genuinamente transnazionali senza aprire a nuove forme di dominazione occidentale? Se vogliamo un pensiero critico, dobbiamo prendere il linguaggio sul serio. In questo senso, mi chiedo se abbia senso usare il termine di cittadinanza, che è un termine del lessico occidentale, per parlare del soggetto politico.

È una domanda molto interessante che abbraccia molti aspetti: linguistico, politico e culturale. È infatti un quesito che partendo dalla critica post-coloniale coinvolge il multiculturalismo, il problema della cittadinanza, dei gruppi minoritari e le differenze culturali.

È stato Max Weber a ritenere per primo che il concetto di cittadinanza è fondamentalmente connesso all'esperienza della formazione delle città occidentali, dove si è affermato quello spazio della vita sociale dove è possibile l'affermazione dell'opinione pubblica, della critica e del controllo e che Habermas ha definito *sfera pubblica*[32]. Nel tempo il modello della società occidentale si è diffuso

[31] Del filosofo-politico italiano (Università "Tor Vergata" - Roma) si vedano: a) Ferrara A., *Judging Democracy in the 21st Century - Crisis or Transformation?*, in No Foundations - An Interdisciplinary Journal of Law and Justice, Vol. 10 (2013), pp. 1-22; disponibile on-line all'infirizzo: http://www.helsinki.fi/nofo/NoFo10FERRARA.pdf; b) Ferrara A., *Reflective Authenticity - Rethinking the Project of Modernity*, Routledge, New York 1998); c) Ferrara A., *Justice and Judgment - The Rise and the Prospect of the Judgment Model in Contemporary Political Philosophy*, Sage, London 1999; d) Ferrara A., *The Force of the Example - Explorations in the Paradigm of Judgment*, Columbia University Press, New York 2008; trad. it., tr. it. *La forza dell'esempio - Il paradigma del giudizio*, Feltrinelli, Milano 2008; e) Ferrara A., *Introduction*, in Philosophy and Social Criticism (Special Issue dedicated to judgment), Vol. 34, n. 1-2 (2008), pp. 5-27; f) Ferrara A., *Hyperpluralism and the Multivariate Democratic Polity*, in *The Democratic Horizon - Hyperpluralism and the Renewal of Political Liberalism*, Cambridge University Press, Cambridge 2014, pp. 88-108.

[32] Cfr. Habermas J., *Theorie des kommunikativen Handelns - Zur Kritik der funktionalistischen Vernunft* , Suhrkamp, Frankfurt am Main 1981, Bd. II; trad. it. *Teoria dell'agire comunicativo - Critica della ragione funzionalistica*, Il Mulino, Bologna 1986, Vol. II. Qui Habermas descrive il processo attraverso cui gli individui utilizzando la propria ragione

e la formazione dello stato ha cominciato a seguire canoni che potremmo definire universali. Nel periodo post-coloniale ancora di più c'è stata l'internazionalizzazione di una formazione politica occidentale. Come è evidente dall'esperienza giuridica, formale e dell'esperienza reale, oggi in molti paesi del Medio Oriente e dell'Africa il moderno concetto di cittadinanza è ancora fondato su alleanze etniche, religiose e settarie.

In realtà molti di questi Paesi sono "Stati deboli" (*weak States*) e stanno fallendo nel loro tentativo di creare un consenso forte che permetta ai cittadini un forte senso di appartenenza e di attaccamento alle istituzioni statali. Questo è un vero problema, ma non credo che dipenda dal concetto di cittadinanza. Dipende dal tipo di democrazia che il paese ha deciso di mettere in atto e quali orientamenti politico-culturali intende seguire. L'India, ad esempio è la più grande democrazia al mondo (*the world's largest democracy*) tant'è che i risultati elettorali sono disponibili dopo 6/7 settimane che si è cominciato a votare[33]. Qualsiasi sistema elettorale, nonostante le critiche cui è soggetto, è un segno di democrazia.

Pertanto a livello formale il concetto di cittadinanza, a prescindere dalle sue origini e radici culturali, si è universalizzato. La domanda interessante da porsi è: ci sono nuovi elementi e contenuti che arricchiscono il concetto di cittadinanza in considerazione del fatto che è diventato il risultato di una migrazione transculturale (*transcultural migration*)?

Un mio collega di Yale sta lavorando sul concetto etico-filosofico sudafricano dell'*Ubuntu* che si rifà ad una legge tribale e che indica "armonia, amicizia, riconciliazione". È un'espressione della lingua bantu che esprime "benevolenza verso il prossimo" e "rispetto dell'altro" come regola di vita. Credo che nella nuova legge constituzionale sudafricana si intenda introdurre il principio e il modo di essere *Ubuntu* in modo da sviluppare un nuovo concetto di cittadinanza. Addirittura in India è successo qualcosa di completamente rivoluzionario: la Corte Suprema indiana ha riconosciuto il "terzo genere sessuale"[34].

---

diventano "pubblico" e si appropriano della sfera pubblica, generalmente controllata dall'autorità, trasformandola in una sfera dove la critica è rivolta contro il potere dello Stato.

[33] Le elezioni in India sono l'espressione democratica più grande al mondo con i suoi 815 milioni di elettori. Le ultime, per il rinnovo della Camera Bassa del Parlamento (*Lokh Saba*), hanno avuto inizio il 7 aprile 2014 e si concluderanno il 12 maggio. La fine del conteggio dei voti è fissata per il 16 maggio. Si tratta di un evento rilevantissimo non solo perché determina il futuro di una delle più importanti ed emergenti economie del mondo ma anche per l'enorme numero delle persone coinvolte nell'intero processo. «Le elezioni nazionali indiane del 2014, le sedicesime dall'indipendenza del paese, saranno anche le più imponenti della storia della democrazia mondiale, per il numero delle persone che saranno chiamate al voto: quasi 815 milioni secondo i dati dell'*Electoral Commission* (EC), circa 100 milioni in più rispetto al 2009. Oltre 900 mila seggi sono distribuiti in 543 circoscrizioni, corrispondenti al numero dei parlamentari che saranno eletti. I giovani che voteranno per la prima volta sono 23 milioni e corrispondono a quasi il 3 per cento dell'elettorato totale (nel 2009 la percentuale non arrivava all'1 per cento). Le donne sono 387 milioni, gli uomini 426. Vista la complessa suddivisione amministrativa del territorio e le difficoltà legate al mantenimento dell'ordine pubblico, nei 28 stati e nei 7 territori del paese gli elettori e le elettrici andranno alle urne in 9 giorni diversi». Fonte: http://www.ilpost.it/2014/04/07/guida-elezioni-india-2014/.

[34] Il 15 aprile 2014 infatti l'Alta Corte indiana ha sentenziato che il «riconoscimento delle persone transessuali come terzo genere non è una questione sociale o medica, ma riguarda il campo dei diritti umani». (Giudice della corte suprema K. S. Radhakrishnan annunciando la sentenza). Come l'ha definita Terrence McCoy sul Washington Post del 15 aprile 2014 è

Non escludo che il dibattito politico-culturale che sta investendo paesi come il Brasile e il Canada in merito alle popolazioni indigene, che hanno un legame particolare e un diverso rapporto con la propria terra, possa contribuire a cambiare la nostra comprensione del concetto di cittadinanza in termini di un rapporto più incentrato sulla territorialità che non sull'autorità politica (*Indigenous populations who have a different relationship to the land would change our understanding of citizenship in terms of relationship to territoriality rather than authority*).

Questi sviluppi sono molto interessanti ma non li vedo come un semplice processo di urbanizzazione a senso unico ma sono una **interpretazione o trasposizione** (*way translation*) **bidirezionale**: non solo esportiamo i nostri concetti e le nostre idee (occidentali) che gli *altri* interpretano, ma può accadere, come in questi casi, che siamo noi a dover re-interpretare ciò che ci arriva dagli *altri*. È arrivato il momento di attingere ad un bacino culturale comune, perché c'è qualcosa che ora noi dobbiamo far nostro e che ci viene da coloro che fino a ieri (vedi il colonialismo) erano stati costretti a subire una cultura (in larga parte occidentale) che non gli apparteneva. Non c'è più una cultura eurocentrica o una politica prettamente occidentale ma una teoria multiculturale che guarda a diversi generi tradizionali.

Non ho idea di quale possa essere, in futuro, l'impatto della recente e rivoluzionaria decisione della Corte indiana sul "terzo genere". Ciò che posso affermare è che questi casi contribuiscono a rafforzare i dibattiti con paesi come l'India, il Sud Africa e il Brasile dai quali stiamo imparando l'arte del dialogo e del confronto politico. Determinate decisioni delle Corti Supreme attivano processi "giusgenerativi" e, come sostiene Robert Cover, trasformano il significato e la comprensione di concetti e temi che ritenevamo dei dogmi. La stessa comprensione del significato originario di cittadinanza che per noi occidentali è fondato sul rapporto pubblico/privato (sfera pubblica e sfera privata) muta. I miei stessi interessi di ricerca sono influenzati da questi cambiamenti.

---

una sentenza storica (*landmark judgment*): «La decisione della corte suprema si applica agli individui che hanno assunto caratteristiche fisiche del sesso opposto o si presentano con un aspetto che non coincide con il genere che avevano alla nascita. [...] La sentenza obbliga i governi nazionali e federali dell'India a garantire a queste persone l'accesso agli stessi programmi di welfare previsti per le altre minoranze indiane svantaggiate economicamente e socialmente». (Mia la trad.). McCoy T., *India Now Recognizes Transgender Citizens as 'third gender'*, in The Washington Post del 15 aprile 2014. L'articolo è disponibile on-line all'indirizzo: http://www.washingtonpost.com/news/morning-mix/wp/2014/04/15/india-now-recognizes-transgender-citizens-as-third-gender/?tid=hp_mm.

La decisione indiana è fortemente innovativa se pensiamo che in Europa solo la Germania nel 2013 ha riconosciuto il "terzo genere" anche nei documenti ufficiali. Ancora McCoy osserva: «In gran parte dell'Asia meridionale e sud-est asiatico, il linguaggio di genere è sostanzialmente molto più ambiguo rispetto a quello utilizzato in Occidente. In paesi come la Thailandia e la Cambogia, le persone transessuali non sono solitamente indicati come un uomo o una donna ma come *kathoey*. La decisione dell'India segue le decisioni di altri paesi della regione indiana che hanno riconosciuto un "terzo genere". L'anno scorso, il vicino Nepal ha dato la possibilità di una terza opzione di genere sui documenti ufficiali per la sua popolazione transessuale. L'Occidente per quanto riguarda queste misure è ancora indietro. Solo lo scorso anno, la Germania è diventato il primo paese europeo a riconoscere un terzo genere, permettendo ai genitori dei neonati di segnare sul certificato di nascita: "maschio", "femmina" o "indeterminato"». (Mia la trad.) [Ibidem].

Per una riflessione su questi temi credo possano essere molto interessanti alcuni lavori del filosofo politico James Tully (ottimo studioso e collega di Charles Taylor) ed in particolare il suo *Strange Multiplicity - Constitutionalism in an Age of Diversity* (Cambridge University Press, Cambridge 1995). È un ricercatore molto impegnato nello studio delle differenze politiche e culturali ed è autore di diversi lavori sulla situazione canadese.

[Intervista e traduzione di Nicola Cotrone]

Dal linguaggio al corpo (e ritorno), con Freud

Pasquale Amato

Premessa

Un mio precedente scritto, *La negazione tra logica e psicologia*[1], implicava un consistente rimando al *Saggio sulla negazione* di Paolo Virno, del quale riproponeva le tesi di fondo sul linguaggio, confrontandole con i richiami alla logica aristotelica e alla teoria kantiana della *Realrepugnanz*, nonché con la concezione del non-essere in Heidegger e Sartre, per studiare poi, su quella base e con il contributo di autorevoli commentatori, la riflessione freudiana sulla negazione. È alla lettura di Freud, inevitabilmente, che i sentieri da me intrapresi conducevano, in un progressivo compiersi dei possibili intrecci tra logico e psicologico, per giungere a mostrare come Virno, proprio con Freud, argomenti l'influenza del linguaggio, e in particolare del 'non', sugli affetti.

> A dispetto di quel che suggeriscono le leggende metropolitane alimentate dalla tradizione psicoanalitica, a Freud sta a cuore la deformazione della vita psichica da parte del linguaggio, non la fondazione psicologica dell'attività linguistica.[2]

Ulteriori letture, che problematizzano i riferimenti speculativi di quella prima esperienza, mi sollecitano ora a integrare ed estendere il quadro, affiancando all'impostazione virniana la visione di Roberto Finelli, nell'intento, forse arduo, di comporre dal confronto una sintesi. Assecondando poi alcune associazioni, parlerò di altri autori e di temi che, connessi alla prima parte, aggiungono prospettive interessanti.

Soggetto e moltitudine

Mi sembra importante, prima di tutto, arricchire l'indagine con alcuni richiami a *Quando il verbo si fa carne*, testo del 2003 in cui Virno riflette sul rapporto tra la facoltà di linguaggio e la natura umana.

> Tenendo vivo il confronto coi filosofi, l'autore affronta la questione della sensazione, mettendo innanzitutto in discussione l'opinione comune che vede il linguaggio verbale rielaborare la schematizzazione del contesto ambientale operata dai sensi, per chiedersi se non siano piuttosto i sensi la possibile rielaborazione di una originaria schematizzazione linguistica.[3]

Virno mette a fuoco le occasioni in cui i presupposti generali dell'esperienza (linguaggio, autocoscienza, ecc.) si propongono inaspettatamente al mondo come fenomeni, in quella che definisce «una completa *rivelazione*» della natura umana (l'"individuo sociale", di cui Marx parla nei *Grundrisse*, smentisce Kant, oltre che il senso comune: insieme singolare e sociale, nell'era capitalistica esibisce l'individuazione come fenomeno «visibile a occhio nudo»)[4].

Nel denso capitolo sul concetto di "moltitudine", Virno coinvolge Simondon – insieme a de Martino e Vygotskij – per mostrare come il processo di individuazione possa giungere a compimento soltanto attraverso un'esperienza collettiva (identificabile con la *moltitudine* e non con

---

[1] Pasquale AMATO, *La negazione tra logica e psicologia. L'azione del 'non' sugli affetti*, *Consecutio temporum* n. 9 2016, www.consecutiotemporum.it, pp. 47ss.
[2] Paolo VIRNO, *Saggio sulla negazione*, Bollati Boringhieri, Torino 2013, p. 106.
[3] Diego BUSIOL, "Recensione a Paolo Virno, *Quando il verbo si fa carne*", http://traccefreudiane.com/wp/archives/79.
[4] Cfr. Paolo VIRNO, *Quando il verbo si fa carne. Linguaggio e natura umana*, Bollati Boringhieri, Torino 2003, p. 10 e pp. 193-194.

il *popolo*) che affinerà il soggetto già costituito, solo parzialmente, da un'instabile miscela di elementi preindividuali e peculiari singolarità[5].

Come primo passo, punta l'attenzione sull'identificazione di ciò che è «preindividuale»[6]. Dopo aver preso nota di che cosa Simondon intenda per *realtà preindividuale* – una *potenza individuata*, che è solo una delle individuazioni della potenza tra quelle possibili, con radici nell'*apeiron* anassimandreo cui la *realtà del possibile* si conforma –, attingendo a Merleau Ponty, a Vygotskij e, infine, a Feuerbach e Marx, Virno distingue, rispettivamente, un preindividuale *percettivo* (la sensazione percettiva «rifugge da una descrizione in prima persona: quando percepisco, non è un individuo individuato a percepire, ma la specie come tale»[7]), un preindividuale *linguistico* (la comunicazione linguistica è di tutti e di nessuno, e perciò intersoggettiva, anonima come la percezione sensoriale, come il 'si' di «*si* vede» o «*si* prova piacere», e di «*si* parla»: diversamente da Piaget, per Vygotskij «l'uso della parola, da principio, è *interpsichico*, cioè pubblico, condiviso, impersonale […], non si tratta di evadere da una originaria condizione autistica (cioè iperindividuale), imboccando la via di una progressiva socializzazione; al contrario, il fulcro dell'ontogenesi consiste […] nel passaggio da una socialità a tutto tondo all'individuazione del parlante»[8]), e un preindividuale *storico* (nel «rapporto di produzione dominante» primeggia, tra le forze produttive, il pensiero «non soggettivo», che a Frege risulta essere «senza portatore», e per il quale Marx conia «invece l'espressione, famosa e controversa, di *general intellect*, intelletto generale»[9]).

Concorde con Simondon, Virno considera il *soggetto* come composto ibrido, in cui la singolarità dell'*individuo individuato* instabilmente si combina con «una certa quota ineliminabile di realtà preindividuale»[10], che è insieme *passato* (residuo della realtà del possibile) e *ambiente* (però "interiore", attinente ai sensi, alla lingua, alla storia).

> La nozione di soggettività è anfibia. L'«io parlo» convive con il «*si* parla»; l'irripetibile è intrecciato al ricorsivo e al seriale. Più precisamente, nell'ordito del soggetto figurano, come parti integranti, la tonalità anonima del percepito (la sensazione come sensazione della specie), il carattere immediatamente interpsichico o «pubblico» della lingua materna, la partecipazione all'impersonale *general intellect*.[11]

Cita poi lo studio sulle «apocalissi culturali», con il quale Ernesto de Martino (cfr. *La fine del mondo. Contributo all'analisi delle apocalissi culturali*, Einaudi, Torino 1977) rafforza la tesi di Simondon secondo cui l'ontogenesi non si afferma una volta per sempre, ma oscilla incessantemente – in misura contenuta se in condizioni serene, con effetti destabilizzanti nelle crisi – tra i poli estremi di individuo e soggetto, di singolare e preindividuale: «per de Martino come per Simondon, […] l'ontogenesi […] non è mai garantita una volta per tutte […]. Secondo de Martino, talvolta il preindividuale sembra sommergere l'io singolarizzato: quest'ultimo è come risucchiato nell'anonimia del "si". Talaltra, in modo opposto e simmetrico, ci si sforza vanamente di ridurre tutti gli aspetti preindividuali della propria esperienza alla singolarità puntuale»[12].

E dunque, sulla scorta del *Frammento* marxiano e delle riflessioni di Simondon e Vygotskij sul *principium individuationis*, analizzata la definizione di «individuo sociale» – ossimoro che si rispecchia nella «individuazione collettiva» (o «di secondo grado») simondoniana –, Virno mette in luce come nella sfera pubblica, nel *collettivo della moltitudine*, uno sfondo costituito dal mescolarsi delle realtà preindividuali (residue in ogni soggetto implicato) diviene piattaforma per un processo

[5] Cfr. *Ivi*, pp. 186-187.
[6] Cfr. *ivi*, pp. 188-191.
[7] *Ivi*, p. 189.
[8] *Ibidem*.
[9] *Ivi*, p. 190.
[10] *Ivi*, p. 191.
[11] *Ivi*, p. 192.
[12] *Ibidem*.

ulteriore che «prosegue, potenziandola a dismisura»[13], l'individuazione del singolo, interessando la quota di realtà individuale non risolta dalla sua prima individuazione.

Freud e l'individuazione *verticale*

In molti suoi scritti, Finelli imputa alla cultura postmoderna di aver estremizzato la concezione ontologica del linguaggio, e di aver sovrastimato, a scapito del processo infrasoggettivo di individuazione, la costituzione intersoggettiva dell'individuo in «una teoria solo culturalistica e sociologica dell'antropogenesi e della formazione dell'individualità»[14]. Il riferimento argomentativo più volte ribadito – e qui colto in due degli articoli pubblicati sulla rivista *Consecutio temporum* – è soprattutto la transizione freudiana dalla prima alla seconda topica e, in particolare, il progredire dalla concezione di un inconscio *a posteriori* – un inconscio che «distrugge il linguaggio», un contenitore in cui la censura, che inibisce l'accesso alla coscienza, deposita il rimosso fatto di rappresentazioni e affetti, privandolo della parola – a un *Es* che, nella seconda topica, si configura invece *originario*, manifestazione del corporeo nello psichico in termini di piacere/dispiacere, mediatore tra la dimensione quantitativa somatica e quella quantitativo-qualitativa della percezione mentale.

> L'Es è cioè il rappresentante del corpo nella mente. Il suo modo precipuo di essere, di esistere nello psichico, è il sentire: quella percezione proveniente dall'interno che Freud chiama propriamente sensazione, sentimento o pulsione, e che si distingue radicalmente dalla percezione sensoriale proveniente dall'esterno, la cui composizione dà luogo alla rappresentazione del conoscere. Il sentire attiene all'interno, radicandosi nel corpo della mente, mentre il percepire-rappresentare attiene al rapporto con il mondo esterno.[15]

Nell'Es (che Finelli definisce l'«altro del corpo») e nell'Io (l'«altro del mondo esterno») si distinguono dunque, rispettivamente, le funzioni del "sentire" relativo alle pulsioni e del "rappresentare" connesso alle percezioni. Freud identificava d'altronde l'Io con quella porzione di Es sulla quale, attraverso il sistema Percezione-Coscienza, il mondo esterno opera modificazioni, e che a sua volta sollecita l'Es a liberarsi dal dominio del principio di piacere per accogliere, invece, l'influsso del principio di realtà: un Io ragionevole e ponderato che si oppone al passionale Es, che è allora «il corpo che prende corpo nella mente. E come tale è il vero luogo del simbolico, perché è il quantitativo del corporeo che si traduce nel qualitativo dello psichico»[16]. Dunque all'Es, più *Räpresentanz* (*rappresentanza*, o anche *delega*) che *Vorstellung* (*rappresentazione*, nel senso di *immagine* o *raffigurazione*) del corpo tradotto, nella mente, in simbolico *sentire*, Finelli ascrive la capacità dell'uomo di farsi simbolo a se stesso, «di riconoscere e di rappresentarsi un corpo che di per sé non può mai essere completamente ridotto a rappresentazione»[17]. È questa capacità, osserva Finelli, e non la facoltà di linguaggio, il presupposto di una visione materialistica dell'uomo e della sua simbolicità.

> Con il passaggio alla seconda topica […] larga parte dell'inconscio non deriva più dalla distruzione del linguaggio, […] ma è una funzione di senso primaria e non linguisticamente mediata. Con tale incorporazione e incarnazione dell'inconscio, con tale sua biologizzazione, Freud anticipava, io credo, la critica alla dismisura e alla retorica dell'intersoggettività da cui è stato caratterizzato il postmodernismo. […] Freud costruiva così una topica dell'asse verticale di costituzione della soggettività

[13] *Ivi*, p. 196.
[14] Roberto FINELLI, "Materialismo 'contra' spiritualismo. Sigmund Freud e Jacques Lacan", *Consecutio temporum* n. 6, maggio 2014, www.consecutiotemporum.it, p.109.
[15] *Ivi*, p. 108.
[16] *Ibidem*.
[17] *Ivi*, p. 109.

> […] che impedisce di risolvere l'umano nel rapporto con l'altro-da-sé perché rivendica ed esplicita una costituzione verticale istituita sull'altro-di-sé.[18]

Per evidenziare la distanza tra le teorie freudiane e la rilettura lacaniana – pensiero «fortemente esposto alla seduzione, quanto non alla mistica, del Nulla»[19], principale "alimento" delle discusse posizioni postmoderne che accentuano la prospettiva linguistico-ontologica –, Finelli conduce un'approfondita analisi dei progressi di Freud nel definire il proprio sistema, rilevando gli affinamenti presenti in varie opere che vanno dall'*Interpretazione delle afasie* del 1895 fino al *Compendio di psicoanalisi*, ultimo scritto sistematico del 1938. Affinamenti che del resto, fa notare, alla fine lasciano sostanzialmente inalterata la base biologica delle dinamiche di variazione energetica con la conseguente teoria delle rappresentazioni mentali.

Finelli promuove una rivalutazione dei tentativi «di nobilitare il blasone teorico»[20] del progetto psicoanalitico, riconoscendo alla metapsicologia freudiana la rilevanza filosofica implicita nel mantenere una visione d'insieme che mai ha tralasciato di considerare l'interattività delle dimensioni biologica e mentale. Al riguardo, contrappone quello che definisce «il materialismo incarnato di Freud»[21] alla «dematerializzazione spiritualistica, di allontanamento dalla corporeità, se non di prossimità teologiche»[22] a suo parere operata da Lacan nel privilegiare una dimensione essenzialmente intersoggettiva dell'uomo, a sfavore del corpo e dell'intrasoggettività. Contesta, quindi, l'idea lacaniana di un essere umano solo simbolico, estraneo a se stesso, la cui identità è sempre precaria perché sempre «parlata da Altro (*ça parle*)»[23], e rimarca le «possibili allusioni, va aggiunto, ad una *vox dei* neppure troppo dissimulata»[24].

Nel tracciare l'evolversi del focus freudiano sul tema della rappresentazione mentale, Finelli evidenzia come la configurazione del sistema psichico si articoli in tre "ordini": l'*ordine dell'affetto*, alinguistico e arappresentativo, in cui la corporeità quantitativa muta in qualità affettiva, confermandosi *rappresentanza* (*Triebrepräsentanz*) che presiede al sentire; l'*ordine della rappresentazione di cosa* (*Objektvorstellung* o *Sachvorstellung*), dominio di "figure" soprattutto eidetico-visive, privo di linguaggio, "aperto" all'inclusione di impressioni successive che consolidino la rappresentazione permanente dell'oggetto; l'*ordine della rappresentazione di parola* (*Wortvorstellung*), che «si struttura come un insieme ben chiuso dalla serie finita delle sue quattro immagini costitutive (immagine acustica, visiva, di lettura e di scrittura)»[25], funzione simbolico-discorsiva orientata alla verbalizzazione mediante innesco di nessi linguistici, che può promuovere alla coscienza gli altri due ordini. Nella compresenza delle tre funzioni, la *Vorstellung* rimanda a quel «legame tra affetto, rappresentazione della scena di soddisfacimento o di dispiacere […] e loro messa in parola attraverso il linguaggio»[26] che costituisce il "processo secondario", modalità del pensare da Freud preposta a legare quell'energia che, nell'inconscia forma di pensiero del "processo primario", è invece libera di scorrere verso la dissipazione.

> Così il nesso corpo-mente può valere come sintesi non problematica di natura e cultura solo quando una funzionalità profonda ed estesa del linguaggio garantisca la connessione degli ordini rappresentativi qui considerati. Altrimenti quando tra essi si dà destrutturazione e il conseguente prevalere dell'uno sugli altri, tra natura e cultura si apre un'asimmetria, per cui la natura può divenire invasiva e distruttiva mentre la cultura farsi moralistica e anaffettiva. Alla distruzione del linguaggio nell'ambito della coscienza individuale corrisponde d'altro canto l'intensificazione ipostatizzante del

---

[18] *Ibidem*.
[19] *Ivi*, p. 114.
[20] Roberto FINELLI, "Rappresentazione e linguaggio in Freud: a partire dal 'Compendio di psicoanalisi'", *Consecutio temporum* n. 1, giugno 2011, www.consecutiotemporum.it, p. 113.
[21] FINELLI, "Materialismo 'contra' spiritualismo", *Op.Cit.*, p. 112.
[22] *Ibidem*.
[23] *Ivi*, p. 114.
[24] *Ibidem*.
[25] FINELLI, "Rappresentazione e linguaggio in Freud", *Op.Cit.*, p. 116.
[26] *Ivi*, p. 123.

> linguaggio, fino al suo deporsi estenuato nella deformazione ideologica del senso comune.[27]

In estrema (e non certo esaustiva) sintesi, Finelli attribuisce alla coscienza una forza che scaturisce dalla mediazione tra piano intersoggettivo e intrasoggettivo, tra inconscio individuale e collettivo, indirizzata al «buon uso di quello che gli antichi definivano *ἡ μεγάλη δυναστεία του λόγου*, ossia misurarsi con "la grande potenza della parola"»[28]. Egli osserva che, in virtù delle «tre logiche», la mente umana sintetizza una «relazione verticale» con il proprio corpo e una «relazione orizzontale» con le menti altrui, ma che, nondimeno, l'apparato psichico freudiano, imperniato sulla rappresentanza, si conferma anzitutto espressione del legame verticale tra corpo e mente. I tre ordini, dunque, articolano essenzialmente *il verticale*, in quello che Finelli, filosoficamente, chiama «l'effetto Kant» – l'organizzazione della mente, sintetica per il soggetto sano, scissa nel caso di patologie –, a fronte del quale «l'effetto Hegel» – le orizzontali relazioni con l'altro da sé – risulta, nella considerazione di Freud, evidentemente poco rilevante[29].

Finelli, pertanto, vuole ridimensionare l'importanza e la centralità, tutte postmoderne, del linguaggio nella riflessione sull'uomo, per spostare il baricentro su una fondazione bio-psicologica dell'essere. I suoi approfonditi studi sui testi mostrano che Freud sviluppa il proprio sistema, attraverso «una progressiva materializzazione ed incarnazione»[30], mantenendo costante la concezione di un apparato psichico le cui dinamiche sono determinate dalla interazione tra corpo e mente. La «chiave di volta» di tale impostazione è individuata nella teoria della rappresentazione mentale.

> Il concetto di rappresentazione (*Vorstellung*) mentale in Freud implica […] tanto la presenza di fronte a sé dell'oggetto ideato del desiderio (*vor-stellen*) quanto la rappresentanza, attraverso delega assunta dall'affetto, della biologia del corpo nella vita della mente. Ed appunto tale connessione tra sentire e conoscere, tra quota di affetto e rappresentazione pensata, esclude per principio che per Freud l'essere umano sia un essere volto in primo luogo a vedere-conoscere e a relazionarsi in modo neutrale al mondo, ossia che costituisca la sua identità sulla contrapposizione soggetto-oggetto.[31]

A partire dal riferimento freudiano, Finelli rivolge una ferma critica al postmodernismo che ha radicalizzato l'ottica "orizzontale", dunque intersoggettiva, della formazione dell'individuo, in un'antropogenesi risultante cioè solo dall'interazione con l'altro da sé. Da Freud, invece, ricava il puntello forte per la tesi di un'individuazione infrasoggettiva, tracciata dai passaggi "verticali" degli stimoli bio-fisici da un certo livello del sistema psichico al livello superiore, in una progressiva trasformazione all'insegna della rappresentanza.

Questa visione sembra d'altro canto avvalorata da un autore come Francesco Napolitano[32], il quale, a proposito della «ricorsività della rappresentazione», risale al debito informativo di Freud nei confronti del neurologo inglese John Hughlings Jackson, che la ipotizza basata sull'opzione epistemologica per cui «non conosciamo oggetti, ma solo rappresentazioni d'oggetto»[33]. Vale la pena accennare all'interessante parallelo suggerito da Napolitano tra la teoria bio-psicologica freudiana e la gerarchia dei centri nervosi teorizzata da Jackson, che distingue: nei centri più bassi, «quasi direttamente rappresentativi» di regioni limitate del corpo, maggiore semplicità e organizzazione; in quelli mediani, più complessità e meno organizzazione, perché «ri-rappresentativi», cioè rappresentanti in maniera due volte indiretta di parti più ampie del corpo; nei

---

[27] *Ivi*, p. 124.
[28] *Ibidem*.
[29] Cfr. FINELLI, "Materialismo 'contra' spiritualismo", *Op.Cit.*, p. 111.
[30] *Ivi*, p. 107.
[31] FINELLI, "Rappresentazione e linguaggio in Freud", *Op.Cit.*, p. 114.
[32] Cfr. Francesco NAPOLITANO, "Materiali per una filosofia freudiana dell'afasia", in Sigmund FREUD, *L'interpretazione delle afasie. Uno studio critico*, a c. di Francesco NAPOLITANO, Quodlibet, Macerata 2010.
[33] *Ivi*, p. 202.

centri motori più alti, infine, la massima complessità a fronte della minima organizzazione, dove le più vaste regioni corporee sono «ri-ri-rappresentate», lì in triplice maniera indiretta. A Jackson, rileva poi Napolitano, è anche dovuta l'introduzione di un possibile rapporto tra rappresentanza e rappresentazione, in anticipo sulla distinzione freudiana tra *Räpresentanz* e *Vorstellung*[34].

Eppure, in un suo recente saggio – con il quale propone un'efficace ricostruzione del modello filogenetico secondo cui sono state le modificazioni fisiologiche conseguenti all'assunzione della postura eretta a far sì che l'uomo acquisisse il linguaggio («*Ex pede Herculem*, è letteralmente sui piedi che poggia il colosso del *logos*»[35]) –, Napolitano, con riferimento al freudiano *Progetto di una psicologia*, afferma: «non vi può essere coscienza propriamente umana senza linguaggio, perché i neuroni motori verbali sono i soli in grado di porre il processo di pensiero sullo stesso piano di quello percettivo, *di far percepire il pensiero*»[36].

Un confronto e un ampliamento d'orizzonte

Laddove Virno, con principale rimando a Simondon e Vygotskij, sostiene che la singolarità del soggetto si accompagna e si combina con una preindividualità storico-ambientale, per comporre una soggettività ibrida e instabile, ripetutamente smarrita e poi recuperata, ribadita e rafforzata nel confrontarsi e riscontrarsi con la molteplicità degli individui sociali, Finelli, affidandosi a Freud, risolve l'umana individuazione, non nell'orizzontale rapportarsi con l'altro-*da*-sé all'insegna del linguaggio, ma nel costituirsi verticale e infrasoggettivo sull'altro-*di*-sé, processo che prende avvio dalla stratificazione di affetti (*Triebrepräsentanz*, rappresentanze del corporeo, "sensazioni") e rappresentazioni mentali (*Vorstellung*, intreccio di immagini e parole, di *Sachvorstellung* e *Wortvorstellung*, "percezioni").

La presupposta simbolicità dell'uomo, avverte Finelli, non al linguaggio è più consistentemente ricondotta, ma alla traslazione – operata dall'Es – del biologico in psicologico, del quantitativo in qualitativo, del fisico in rappresentativo: l'individuo si costituisce, dunque, nell'emblematico nesso tra corpo e mente, lungo l'asse verticale del rapporto, mediato dalla sensazione, con la propria corporeità. Dal canto suo, Virno attribuisce ai sensi, invece, la possibilità di rielaborare una strutturazione del mondo che in origine è linguistica[37].

Le due visioni descrivono due diverse tensioni della stessa riflessione, dove l'attenzione è, in proporzione, inversamente incline al linguaggio piuttosto che al corpo, all'intersoggettività piuttosto che all'infrasoggettività, all'individuazione verticale piuttosto che orizzontale. Nel merito, la lettura di Finelli sembra molto concentrata su quella che, alla luce della trattazione di Virno, definirei come la prima delle individuazioni che il soggetto è destinato ad esperire: un costituirsi dell'Io all'origine, in cui l'ordine affettivo è ancora principale componente vitale, dove la trasformazione del biologico (quantitativo) in psicologico (qualitativo) è ancora relativamente investita dal linguaggio. Alla fin fine, credo sia ragionevole ritenere che, nell'uomo, il verticale e l'orizzontale o, se si vuole, il singolare e il sociale, siano orientamenti dinamici e dialettici del processo di individuazione che prevalgono alternativamente nel corso dell'esistenza del soggetto, a seconda dei momenti e delle contingenze, a seguito di esperienze che attivano la revisione e il ripristino di un Io messo alla prova dalla vita.

Con un'attenta analisi del pensiero freudiano, Finelli attesta l'articolazione dei tre ordini rappresentativi nel lavoro psichico, offrendo altresì un'illuminante descrizione delle dinamiche costitutive del sistema corpo-mente generate dai meccanismi di rappresentanza. La successione in strati dei livelli rappresentativi, però, lascia supporre una linearità degli scambi tra inconscio e coscienza – e quindi tra pulsioni ("sentire" provocato dall'esterno) e sensazioni ("percepire",

---

[34] Cfr. *Ibidem*.

[35] Francesco NAPOLITANO, "Freud 1895: la parola come premessa della coscienza", in Felice CIMATTI e Alberto LUCHETTI, a c. di, *Corpo, linguaggio e psicoanalisi* (atti convegno, Arcavacate 21-22 maggio 2011, Centro Studi Filosofia e Psicoanalisi, Università di Calabria), Quodlibet, Macerata 2013, p. 112.

[36] *Ivi*, p. 118. Nella nota 8 a p. 116, l'autore precisa: la «coscienza qui in oggetto è quella derivata, o secondaria, o riflessiva, o autocoscienza».

[37] Cfr. VIRNO, *Quando il verbo si fa carne*, *Op.Cit.*, pp. 101ss.

elaborazione interiore) –, quando forse la reciproca influenza delle tre funzioni comporta una più verosimile circolarità delle permutazioni[38]. A tale scenario sembra tutto sommato confacente il *katà synthékēn* con cui Aristotele – quanto a Lo Piparo, che traduce l'espressione in «per composizione», e non «per convenzione», come tradizione vuole[39] – denota analogamente circolare il nesso tra cose, affezioni mentali, verbalizzazione e scrittura, con un rimando al potere di significazione, al carattere sintattico-compositivo del discorso umano, alla disposizione pragmatica del linguaggio. Il lavoro di Lo Piparo, ispirato da opere il cui rinnovato approfondimento avvalora l'assegnazione del ruolo centrale, nella costituzione dell'umano, alla capacità linguistica, rappresenta bene, del resto, la consistenza della riflessione sul linguaggio. Alla luce di quasi tutta la produzione aristotelica, le righe 16a 3-8 del *De Interpretatione* vengono commentate e ritradotte per mostrare come, in modo diretto o indiretto, il linguaggio, «attività vitale specie-specifica dell'animale uomo»[40], sia sempre implicato nell'agire umano:

> Se il parlare è il respirare dell'anima umana, il linguaggio è attività pervasiva […]. Il parlare non è tanto attività bio-cognitiva unica e specie-specifica che si aggiunge ad altre attività che l'uomo ha in comune con altri viventi quanto, piuttosto, attività che, a partire dal momento in cui sorge, riorganizza e rende specifiche tutte le attività cognitive umane, comprese quelle che l'uomo mostra di avere in comune con gli animali non umani: percezione, immaginazione [φαντασία], memoria, desiderio, socialità.[41]

Anche secondo il paradosso di von Humboldt, ricorda l'autore, l'uomo partecipa di una relazione circolare tra umanità e linguaggio.

> È mia convinzione che il linguaggio debba essere considerato come immediatamente insito nell'essere umano […]. Non si potrebbe inventare il linguaggio se il suo tipo non preesistesse nell'intelletto umano. Perché l'uomo comprenda davvero anche una sola parola, non come mero impulso sensibile, ma come suono articolato designante un concetto, il linguaggio dev'essere già in lui intero e nel suo nesso. Nel linguaggio non vi è nulla di isolato, ciascuno dei suoi elementi si annuncia solo come parte di un intero. […] L'essere umano è tale solo attraverso il linguaggio, ma per inventare il linguaggio egli doveva già essere umano.[42]

Aristotele ci fa peraltro notare, osserva Lo Piparo, che la felicità è associabile solo all'uomo, perché nessun altro animale potrebbe condividerla, e dunque la sua tesi «è che l'uomo è l'unico animale a poter aspirare a un vivere felice perché è l'unico animale dotato di linguaggio»[43].

È anche utile riportare qui la testimonianza di Benveniste, con un brano tratto dalla sua importante e nota opera di semiotica e linguistica:

> Noi non possiamo mai cogliere l'uomo separato dal linguaggio e non lo vediamo mai nell'atto di inventarlo. Non possiamo mai coglierlo solo con se stesso e che si sforza di concepire l'esistenza dell'altro. Nel mondo troviamo un uomo che parla, un uomo che parla a un altro uomo, e il linguaggio detta la definizione stessa di uomo. […] È nel linguaggio e mediante il linguaggio che l'uomo si costituisce in quanto *soggetto*, perché solo il linguaggio fonda nella realtà, nella sua realtà che è quella dell'essere, il concetto di "ego". […] Noi supponiamo che questa "soggettività", non importa se

---

[38] Anziché l'*intreccio* in cui Finelli vede connesse pulsioni, immagini e parole, sarebbe forse più rappresentativa l'idea di un *composto chimico*, le cui caratteristiche differiscono da quelle dei suoi singoli componenti.
[39] Cfr. Franco LO PIPARO, *Aristotele e il linguaggio*, Laterza, Roma-Bari 2003, p. 111, dove l'autore, tra altri, cita: «COLLI (Einaudi, Torino 1955; Laterza, Roma-Bari 1973): Ogni discorso è poi significativo, non già alla maniera di uno strumento naturale, bensì, secondo quanto si è detto, per convenzione».
[40] *Ivi*, p. 4.
[41] *Ivi*, p. 5.
[42] Wilhelm VON HUMBOLDT, *Über die Verschiedenheit des menschlichen Sprachstudium in Beziehung auf die verschiedenen Epochen der Sprachentwicklung*, 1820, tr.it. Donatella DI CESARE, *La diversità delle lingue* , Laterza, Roma-Bari 1991, § 13.
[43] LO PIPARO, *Op.Cit.*, p. 6.

> intesa da un punto di vista fenomenologico o psicologico, sia l'affiorare, nell'essere, di una proprietà fondamentale del linguaggio. È "ego" che *dice* "ego".[44]

Sicuro che ne valesse la pena, ho esaminato di nuovo il saggio *Sulla negazione* di Dino Ferreri, già fonte di preziosi spunti per la mia passata ricerca, e non mi ha sorpreso la scoperta di interessanti argomentazioni. La negazione[45] è per Ferreri un tema esemplificativo di riferimento per approfondire le radici filosofiche del sistema freudiano, in particolare individuate in Hegel e nella sua dialettica. Attento a distinguere Hegel dalla lettura (a cui molti esistenzialisti, soprattutto i francesi, si affidavano) che Kojève fa di Hegel – in più occasioni, per una maggiore fedeltà al pensiero hegeliano, lo stesso Finelli raccomanda tale distinzione[46] –, l'autore approfondisce i termini del procedimento dialettico di definizione dell'autocoscienza e dell'Io, procedimento che implica, in rapporto alle coscienze altrui, negazione e contraddizione.

> […] il legame dialettico […] [è] quel legame in cui ciascun membro è in funzione dell'altro, ciascun membro è l'altro o il negativo dell'altro […]. Nel momento in cui si costituisce, l'autocoscienza è l'esperienza di essere ogni verità, è un sapere (di sé) autosufficiente, che non dipende da altro. È la nascita del soggetto, la scoperta di sé e del proprio fondamento autonomo. Ma nello stesso tempo l'autocoscienza si costituisce […] in quanto individualità particolare, e in ciò essa è differenza, negazione dell'esser-altro, ritorno dall'esser-altro. Lo stesso principio si può formulare così: l'autocoscienza è un essere immediato e nello stesso tempo è riflessione ovvero relazione (mediazione). E non una relazione qualsiasi, non un qualsiasi ritorno dall'esser-altro, ma una negazione. Per affermare semplicemente il suo essere, l'autocoscienza deve negare il suo esser-altro. All'autocoscienza l'essere appare come il risultato di una separazione. La relazione negativa precede pertanto ogni possibile relazione affermativa.[47]

È bene ricordare che, preliminarmente, Ferreri approfondisce le nozioni hegeliane di autocoscienza e di riconoscimento. L'autocoscienza si afferma nella negazione del «suo esser-altro», conquistando una indipendenza solo apparente, smentita proprio dal dover dipendere da quella relazione negativa con l'essere-altro che sempre precede la propria affermazione: «Il movimento del riconoscimento è dunque il movimento della contraddizione»[48].

Riassumendo, l'acuta e complessa lettura di Ferreri giunge a identificare – in linea con il supposto indirizzo dato da Freud alla psicoanalisi verso una teoria della genesi dell'Io – la proposta di un Io originario che, nell'aderire o rifiutare, persegue la propria definizione, contestualmente discernendo, in forza di una sorta di «logicizzare originario implicito», ciò che è *bene* e incorporabile da ciò che è da espellere, che è *male* e deve andare fuori da sé. Da un punto di vista formale, questo «logicizzare originario» si presenta strutturalmente conforme alla «logica dialettica» hegeliana, modello idoneo, nell'ipotesi di Ferreri, all'analisi di una coscienza individuale che si forma e conserva «in un sistema di relazioni intersoggettive, articolato nello spazio e nel tempo»[49]. La dialettica, cioè, consente di pensare e descrivere il processo di formazione individuale a partire da un'identità collettiva. I primordiali meccanismi di assimilazione e dissimilazione, ossia «la capacità di discriminare fra interno ed esterno e fra 'proprio' e 'altrui'»[50], operano dunque nell'ambito di relazioni emotive e di un contesto socio-culturale; essi richiamano le categorie del *compatibile* e dell'*incompatibile* – «si può dire che ogni identità con sé presuppone

---

[44] Émile BENVENISTE, *Problèmes de linguistique générale*, Gallimard, Paris 1966, tr.it. a c. di Paolo Fabbri, *Essere di parola. Semantica, soggettività, cultura*, Mondadori, Milano 2009, p. 112.
[45] Copio qui, con pochi aggiustamenti, alcune righe introduttive della mia prima lettura del testo di Ferreri (Cfr. Pasquale AMATO, "Ferreri: indagine filosofica *Sulla negazione*", in Id., *Op.Cit.*, pp. 15ss.).
[46] Cfr., per esempio, FINELLI, "Materialismo 'contra' spiritualismo", *Op.Cit.*, pp. 112ss.
[47] Dino FERRERI, *Sulla negazione*, Astrolabio, Roma 1994, pp. 74-81.
[48] *Ivi*, p. 81.
[49] *Ivi*, p. 100.
[50] *Ivi*, p. 104.

un'assimilazione a qualcosa e una dissimilazione da qualcosa»[51] –, e vengono psicoanaliticamente concettualizzati come "meccanismi di difesa" dell'Io, ma vanno recepiti, sostiene Ferreri, alla stregua di procedimenti costitutivi di una *identità nella relazione*.

> Ogni identità relativamente stabile è tale quando un'autorappresentazione o identità riflessiva è 'collaudata' all'interno di relazioni relativamente stabili. […] In questo senso, un'identità può dirsi collaudata nella risposta complementare o polare attesa da un certo comportamento (genitore-figlio, fratello-fratello, terapeuta-paziente, eccetera). […] A rigor di termini, l'inconscio della psicoanalisi non ha altro contenuto che l'insieme, espresso da un sistema di segni e di significati, delle 'relazioni psicologiche' su cui poggia il soggetto. La relazione a Sé e la relazione ad Altro sono le due relazioni fondamentali.[52]

Stimolato a elaborazioni ulteriori dalla lettura dei lavori di due studiosi italiani da cui imparo sempre molto, Felice Cimatti e Rocco Ronchi, ne commenterò ora brevemente alcune riflessioni, certo che risulti proficuo estendere questa indagine ai temi proposti.

La filosofia a venire: andare "oltre" il linguaggio

«La filosofia che viene»[53], segnala Agamben, dovrà confrontarsi con il lascito testamentario di Foucault e Deleuze[54]: entrambi, prima di morire, avevano posto il concetto di *vita* al centro dell'ultimo scritto pubblicato. L'indagine di Agamben – che si snoda, con la consueta profondità, passando attraverso Aristotele e Spinoza, ma anche menzionando Heidegger e Sartre – ha l'obiettivo di sollecitare i futuri «filosofi dell'immanenza» ad una premurosa analisi preliminare del termine 'vita'. Felice Cimatti cita il saggio di Agamben nel suo *Filosofia dell'animalità*: con agilità e sicurezza, egli propone un'analoga proiezione verso una prospettiva esistenziale in cui l'uomo, ridimensionato il proprio afflato trascendentale, recuperi una vita all'insegna dell'animalità. Anche per Cimatti il riferimento è Deleuze, che lo porta a riflettere sul «divenire-animale», sul diventare cioè un soggetto che, contrastando il distacco dalle cose determinato dal linguaggio – «il linguaggio, dopo la "morte di Dio", sembra essere diventata l'ultima figura della trascendenza»[55] –, viva la pienezza di «una esistenza che rimane incollata alle cose, non impacciata dalla trascendenza che allontana e distrae»[56]. Come il lupo è animale collettivo, in quanto inscindibile dal branco, così l'uomo-animale sarebbe *individuo di gruppo*, «soggettività anonima» non pensabile come "io", come soggettività linguistica.

> Il divenire-animale è un modo per pensare individualità non soggettivate, corpi singoli che non sono un "io" ma «individui di gruppo» (è nella possibilità di questo ossimoro la sfida dell'animalità), ma allo stesso tempo corpi straordinariamente più potenti di quelli imprigionati nella scatola dell'identità, e che derivano questa potenza proprio dal fatto di non essere trattenuti dal timore di perdere "io".[57]

Della tesi di Cimatti, mi interessa evidenziare il nesso forte tra immanenza e corporeità: come fa notare Lacan, mentre l'animale non umano *è* il corpo che è, «senza diaframmi o "scollamenti"»[58], solo l'umano *ha* un corpo, il corpo dell'*Homo sapiens* che, in quanto prodotto dalla *macchina antropogenica*[59], si pensa come "io". Allora, dopo il *linguistic turn*[60], il corpo dovrà

---

[51] *Ivi*, p. 105.
[52] *Ivi*, p. 110.
[53] Giorgio AGAMBEN, *La potenza del pensiero*, Neri Pozza, Vicenza 2010.
[54] Cfr. Gilles DELEUZE, *L'immanence: une vie...*, in "Philosophie", n. 47, 1995, pp. 3-7; tr.it. *L'immanenza: una vita...*, in "aut aut", n. 271-272, 1996, pp. 4-7.
[55] Felice CIMATTI, "Dal linguaggio al corpo", in *Lo Sguardo*, N. 15, 2014 (II), http://www.losguardo.net, p. 150.
[56] Felice CIMATTI, *Filosofia dell'animalità*, Laterza, Bari 2013, p. 142.
[57] *Ivi*, p. 150.
[58] CIMATTI, "Dal linguaggio al corpo", *Op.Cit.*, p. 162.
[59] Cfr. Giorgio AGAMBEN, *L'aperto. L'uomo e l'animale*, Bollati Boringhieri, Torino 2002, p. 42.

essere il tema della filosofia a venire. Un corpo ancora mai visto, però, quel corpo «che per esistere come corpo, e basta (e non come l'altro del pensiero, della mente, come altro di qualcosa), deve *attraversare* il linguaggio»[61].

Lacan dice che, al di là del linguaggio, c'è del *reale*. O, ancora, che c'è *dell'Uno*. Ebbene, Rocco Ronchi sottolinea come, proprio Lacan, che identifica l'essere con il linguaggio, che afferma non esserci altro che il linguaggio, che considera il pre-linguistico retroazione del linguistico («perfino il cosiddetto pre-linguistico è ancora un effetto di rimbalzo del linguaggio»[62]), proprio quel Lacan si aggrega di diritto, vista la sua «dissennata» ricerca dell'*as-soluto* (il «tentativo di rapportarsi all'Uno disgiunto dall'Altro, all'Uno as-solto dalla relazione»[63]), ai filosofi della fine della filosofia. Perché, se Lacan prospetta, al di là del linguaggio (fuori dal simbolico), un reale che è un Io slegato dall'Altro, un «Uno as-soluto», allora rimette in gioco l'assoluto che i moderni avevano ricusato con una filosofia trascendentale poi consolidata dalla svolta linguistica.

Il bambino piange e la mamma non ha dubbi: "Ha fame". La madre, secondo Lacan, traduce il desiderio del bambino in un "significante", e il bambino impara che il suo desiderio è quel significante, ma non saprà mai quale fosse il vero desiderio che lo spingeva a piangere: che cosa l'uomo desideri prima che la madre parli, e dunque prima di ogni linguaggio, resta un mistero. Lacan chiama quel mistero *la mancanza*, e il reale si costituisce su quella mancanza, su quel vuoto misterioso che è *la Cosa* (riferimento a *das Ding* di Heidegger). Il reale, quindi, è l'irrappresentabile, è il registro «fuori dal simbolico», è «il fondamento assolutamente singolare oppure, che è lo stesso, il […] limite trascendentale e inoggettivabile»[64] del simbolico.

> A ben vedere, l'introduzione di questo registro "fuori dal simbolico" è, dal punto di vista logico, un vero e proprio paradosso. Lacan non ha forse affermato, fino alla noia, che non c'è che il linguaggio e che perfino il cosiddetto prelinguistico è ancora un effetto di rimbalzo del linguaggio? Eppure c'è del reale *al di là* del linguaggio. […] Non c'è che il linguaggio, e cioè il legame dell'Uno con l'Altro, il prelinguistico è un mito, *e tuttavia* c'è del reale fuori dal simbolico, e cioè un Uno slegato dal suo rapporto con l'Altro, as-soluto. *Godimento* è il nome che Lacan darà a questo rapporto con il senza rapporto.[65]

Questo mio stringatissimo (e imperdonabile) "bignami" lacaniano vuole solamente introdurre, attraverso il concetto di godimento – da Ronchi definito «gesto eversivo» che «desitua e disloca, fa buco nell'Altro del linguaggio […] [e] ci radica nel fondamento non simbolico del simbolico, finalmente *fuori* dal mondo-fenomeno, al di là del linguaggio»[66] –, l'anelito lacaniano al superamento del linguaggio in «un eccesso di vita o una vita immortale, una vita che io non vivo ma che *si vive* in me, *indipendentemente da me* e, forse, anche *contro di me*»[67]. Rievocando il "cogito preriflessivo" sartriano, Ronchi spiega che il «godimento è il rapporto non rapporto che l'Uno intrattiene con se stesso senza diventare Altro per se stesso, […] senza distanza: una "relazione" di immanenza assoluta certamente difficile da pensarsi»[68], riconducibile all'ipotesi aristotelica di una "autistica" vita divina (*Metafisica*, Libro XII), fatta di godimento senza fine. È la dimensione disinteressata di una vita la cui finitezza, proprio in virtù della piena immanenza, si connette con l'infinito, con il «Grande Fuori»[69].

---

[60] Cfr. Richard RORTY, *The Linguistic Turn. Essays in Philosophical Method*, University of Chicago Press 1967, tr.it. *La svolta linguistica*, Garzanti, Milano 1994.
[61] CIMATTI, "Dal linguaggio al corpo", *Op.Cit.*, p. 162.
[62] Rocco RONCHI, *Come fare. Per una resistenza filosofica*, Feltrinelli, Milano 2012, p. 67.
[63] *Ibidem*.
[64] *Ivi*, p. 72.
[65] *Ivi*, pp. 67-68.
[66] *Ivi*, p. 73.
[67] *Ivi*, p. 77.
[68] *Ivi*, pp. 73-74.
[69] Cfr. Quentin MEILLASSOUX, *Après la finitude. Essai sur la nécessité de la contingence,* Éditions du Seuil, Paris 2006. [«I moderni hanno la tacita impressione di avere irrimediabilmente perduto il *Grande Fuori*, il fuori assoluto dei pensatori precritici, questo fuori che non è relativo a noi»].

Gli accenni alle tematiche di questi autori mi consentono di ricollocare il discorso di Finelli in un ambito più ampio. Esse sono accomunate dall'aggettare su una corporeità, in un certo senso "ingenua", colta in una ipotetica privazione dai vincoli del linguaggio, e dunque dalla soggettività, e dunque dagli effetti propri della trascendenza. Ora, come lucidamente nota Cimatti, una tale corporeità rimanda al «piano di immanenza», allo stadio appena precedente il costituirsi della coscienza – che consente di pensarsi come "io", come *soggetto* –, prima che il linguaggio, dalla coscienza inseparabile, possa «letteralmente fare a pezzi la "massa amorfa"»[70] , come dice Saussure, cioè frammentare il mondo non ancora organizzato linguisticamente. Questo è freudianamente lo stadio dell'Es, il «*continuo* dell'Es».

> All'inizio, scrive Freud, c'è solo l'Es, che non è affatto il campo dell'istinto e del primordiale (quando non c'è un secondario non ha senso parlare di un primario). […] All'inizio c'è l'Es, allora, significa che all'inizio non c'è alcun inizio, perché il tempo del continuo non è quello cronologico dell'orologio, del prima e del dopo, dell'alto e del basso. Non c'è mai stato inizio, […] (in realtà dell'Es – come ci ricorda lo psicoanalista Matte Blanco – non sappiamo nulla, proprio perché si colloca nello spazio che *precede* il linguaggio […]; quindi, a rigore, dirne che è così e così è privo di senso. Ma è appunto questo il problema del rapporto fra vita e linguaggio). […] Quando c'era l'Es, non c'era interno né esterno, né corpo né mente, né spirito né materia. C'era il *continuo* dell'Es, e nient'altro […]. In questo senso il linguaggio non si limita ad applicare una etichetta sonora ad un contenuto fino ad allora inconscio, perché quel contenuto, prima del linguaggio, semplicemente non esisteva. Il linguaggio lo inventa del tutto.[71]

E qui, il punto: senza il linguaggio, niente Es (e niente Freud, e niente psicoanalisi, e niente filosofia, …). Seppure, allora, la costituzione dell'individuo fosse esclusivamente riconducibile, come Finelli prospetta, alla stratificazione "verticale" dei tre ordini di rappresentanza-rappresentazioni, il primario riferimento alla componente bio-corporea (alla *Triebrepräsentanz*) risulterebbe difficilmente sostenibile, perché privo della consistenza che gli proviene proprio dal linguaggio. O, in altri termini, ammettendo l'idea del nesso circolare fra i tre ordini: è vero che l'ordine dell'affetto, in quanto inerente all'inconscio, è puramente pulsionale, ma è ragionevole immaginare che l'inconscio accumuli materiale acquisito sia dal mondo che da elaborazioni "interiori", in un modo o nell'altro, quindi, materiale presumibilmente segnato, alla fonte, dal linguaggio. Se quindi anche la funzione pulsionale (e altrettanto le rappresentazioni di cosa, per le stesse ragioni) ha a che fare (necessariamente, direbbe Saussure-Cimatti) con la dimensione linguistica, altresì tesa all'intersoggettività, la distinzione tra verticale e orizzontale appare sempre meno significativa.

Trascendenza e desiderio d'immanenza

Azzardo infine qualche pensiero, a margine dell'ipotesi filosofica delineata dall'argomentare di Cimatti. La trattazione è appassionante, e il presupposto è riducibile, credo, a un'efficace, energica recriminazione: in quanto uomo, l'«*humanitas* non mi lascia mai in pace, mai»[72]. Sicché, su questa base, il movimento del divenire-animale, la «deflagrazione» che darebbe accesso, liberati dalla «stretta del linguaggio»[73] e da "io", al mondo dell'immanenza assoluta, ci condurrebbe alla scoperta di «una ricchezza che nemmeno sospettiamo»[74].

> La sfida dell'animalità non è quella, allora, di recuperare l'animale che è in noi, operazione a un tempo impossibile – perché non è possibile dismettere a piacimento la condizione umana – e inutile, perché non abbiamo mai smesso di essere animali: è

[70] CIMATTI, "Dal linguaggio al corpo", *Op.Cit.*, p. 154.
[71] *Ivi*, pp. 158-160.
[72] CIMATTI, *Filosofia dell'animalità*, *Op.Cit.*, p. 56.
[73] *Ivi*, p. 157.
[74] *Ivi*, p. 159.

> piuttosto quella di rendere possibile questa operazione di radicale decentramento rispetto alla soggettività linguistica.[75]

Sembra consono che Cimatti assuma, a sostegno del suo riflettere, richiami poetici: il «campo dell'"immanenza assoluta" è l'"aperto"[76], come lo chiama un poeta, Rainer Maria Rilke»[77]. D'altronde, i «poeti e gli scrittori, scrive Freud parafrasando Shakespeare, "sono soliti sapere una quantità di cose tra cielo e terra che la nostra filosofia neppure sospetta […]. Essi sorpassano di gran lunga noi comuni mortali, poiché attingono a fonti che non sono ancora state aperte dalla scienza" (Freud 1906; tr. it. 1989, p. 264)»[78]. Il ragionamento di Cimatti, infatti, ci emoziona sinceramente e ci prende, al pari che se leggessimo versi coinvolgenti.

> La questione dell'immanenza può cominciare a porsi solo laddove non è più il linguaggio a definire la natura di un corpo; essere l'animale che parla significa infatti lanciare l'esperienza oltre il momento che il corpo sta vivendo, significa usare un gesto espressivo – una parola, ad esempio – per indicare qualcosa che non è presente nel momento dell'enunciazione; la trascendenza entra nella vita dell'*Homo sapiens* con il linguaggio.[79]

Al sentimento, però, si affianca qualche riserva. La ricerca dell'immanenza rimanda a quel «radicale decentramento rispetto alla soggettività linguistica» che in fondo significa rinunciare alla trascendenza, in qualche modo liberandosene.

Messa da parte la classificazione su assi ortogonali delle relazioni tra corpo, mente, rappresentazioni e conformazione della soggettività, vedo verosimile che la capacità di linguaggio, al pari della facoltà di volare per gli uccelli, venga riconosciuta componente biologica fondante l'uomo, se non altro tenuto conto del modello filogenetico su cui Napolitano ci ha istruito (cfr. *supra*). Inseguire l'immanenza, dunque, sembra esercizio auto mutilante, o per lo meno limitante. Oppure – per non sminuire i pregi della *animalitas* –, dà l'impressione di sovrastimare una meta che, svalutando ciò che si ha/è, appare «più ricca», pur nel suo sfocato e incerto profilarsi, solo perché dotazione (ipotetica) di ciò che non si è/ha. Siamo *Homo sapiens* muniti, si voglia o meno, di un apparato biologico peculiarmente contrassegnato dall'attitudine linguistica, con tutto ciò che comporta.

Perché dovrebbe, un uccello, rinunciare ai derivati esistenziali della facoltà di volare? Sono sicuro che, anziché ridimensionare le implicazioni del proprio essere all'inseguimento dell'insospettabile pienezza del camminare bipede, l'animale volante (che la mia rozza metafora associa all'animale parlante) preferirebbe impegnarsi, con istintiva saggezza, a trarre il massimo e il meglio dalla propria specifica competenza biologica e dai suoi esiti.

Il linguaggio porta la trascendenza nella nostra vita: «essere l'animale che parla significa […] lanciare l'esperienza oltre il momento che il corpo sta vivendo»[80]. Come Virno suggerisce al riguardo, è proprio la trascendenza a rendere possibili – ovunque si collochino, "al di là" o "al di qua" del momento esistentivo – le filosofie dell'immanenza. E della trascendenza, in ogni caso, esse sono un sottoprodotto.

---

[75] *Ivi*, pp. 157-158.
[76] Rainer Maria RILKE, *Duineser Elegien*, Frankfurt a.M. (1922) 1955; tr.it. *Elegie duinesi*, Il Melangolo, Genova 1985, p. 91.
[77] CIMATTI, *Filosofia dell'animalità*, *Op.Cit.*, p. 159.
[78] Teresa DE LAURETIS, "Leggere (con) Freud", in CIMATTI e LUCHETTI, *Corpo, linguaggio e…*, *Op.Cit.*, p. 27.
[79] CIMATTI, *Filosofia dell'animalità*, *Op.Cit.*, p. 155.
[80] *Ibidem*.

La negazione tra logica e psicologia

L'azione del 'non' sugli affetti

Pasquale Amato[1]

È chiaro, comunque, che si tratta di una bisnonna con Opinioni […]. Parole. A quanto pare quella donna è ossessionata dalle parole […], a Cambridge ha studiato lettere classiche e filosofia e chissà cos'altro con un professore che era una specie di genio pazzoide e si chiamava Wittgenstein ed era convinto che tutto sia parole. Sul serio. Non ti parte la macchina? È un problema di linguaggio. Sei incapace di amare? Sono le spire del linguaggio. Hai il raffreddore? Semplice: costipazione di sedimenti linguistici. A mio parere la cosa puzza enormemente di stronzata.
(David FOSTER WALLACE, *La scopa del sistema*, Einaudi, Torino 2012, p. 89)

Introduzione

Nel suo romanzo del 1726, con satira pungente, Jonathan Swift critica la società settecentesca e il suo potere politico-giudiziario, oltre che alcune diffuse opinioni, compresa quella che considerava la lingua una pura convenzione in base alla quale le parole sono soltanto rappresentazioni degli oggetti:

> Passammo poi alla scuola delle lingue, dove tre professori discutevano insieme sul modo di perfezionare l'idioma del paese. Il […] sistema di riforma più radicale doveva consistere, secondo loro, nel fare a meno addirittura delle parole […]. Ora, siccome le parole sono in conclusione i nomi delle cose, costoro proponevano semplicemente che ognuno portasse seco tutti gli oggetti corrispondenti all'argomento delle varie discussioni [...]. Il solo inconveniente s'affacciava quando costoro dovevano trattare di parecchi e complicati argomenti, perché in tal caso erano costretti a portare addosso dei pesi enormi; a meno che non potessero permettersi il lusso di mantenere un paio di robusti facchini per codesto ufficio […]. E si noti che questo nuovo sistema aveva anche il sommo pregio d'essere universale, cioè di fornire un idioma comune a tutti i popoli civili, come sono loro comuni, press'a poco, tutti gli utensili e gli oggetti d'uso; né gli ambasciatori avrebbero avuto più bisogno, così, di studiare le lingue straniere per trattare coi principi e coi ministri degli altri paesi.[2]

Andrea Moro nota, oggi, che la proposta della "scuola delle lingue" swiftiana elude l'evidenza di come, in ogni lingua, sia indispensabile poter negare. Sarebbe altrimenti impossibile a chiunque – visto che «la "non mela" non c'è, non è un oggetto»[3] – "portare seco" qualcosa per esprimere «un semplice concetto come "non è una mela"»[4]. D'altronde, la negazione «is a sine qua non of every human language but it is absent from otherwise complex systems of animal communication. In many ways, it is negation that makes us human»[5].

---

[1] Il presente scritto è una versione sintetica della mia tesi per la Laurea Magistrale in Scienze Filosofiche (25 marzo 2015, Università degli Studi Roma Tre).
[2] SWIFT, Jonathan, *Travels into Several Remote Nations of the World, in Four Parts. By Lemuel Gulliver, First a Surgeon, and then a Captain of several Ships*, 1726, tr.it. di VALORI, Aldo, *I Viaggi di Gulliver*, *e*-Book con licenza "GNU Free Documentation License", pp. 152-3, http://www.liberliber.it/mediateca/libri/ s/swift/i_viaggi_di_gulliver/pdf/i_viag_p.pdf.
[3] MELIS, Maurizio, (a c.), "Negazione e lingue impossibili: che cos'è il linguaggio?", in *Moebius*, http://www.moebiusonline.eu/fuorionda/LingueImpossibili.shtml
[4] *Ibidem*
[5] HORN, Lauren R., (a c.), *The expression of negation*, Walter de Gruyter & Co., Berlin 2011: «è un *sine qua non* di ogni linguaggio umano, ma è assente da qualsiasi altro sistema complesso di comunicazione animale. In molti modi, è la negazione che ci fa umani» (traduzione mia).

Gli attuali studi che riguardano la relazione tra cervello e linguaggio sono oggetto dei lavori di Andrea Moro che, integrando sollecitazioni provenienti dalle aree disciplinari delle neuroscienze con le ricerche di linguistica teorica, comparativa e sperimentale, parla dei «confini di Babele»[6]: in riferimento alla *Grammatica Universale*, trama comune in cui Chomsky ipotizzava possano raggrupparsi tutti gli idiomi del mondo, Moro identifica, nella mappa neuroanatomica del cervello umano risultante dalle recenti scoperte, i limiti delle nostre potenzialità linguistiche, e avverte che il numero delle grammatiche possibili non è infinito, ma biologicamente limitato: «I "confini di Babele", dunque, esistono e sono tracciati nella nostra carne»[7]. L'arbitrarietà dell'associazione tra significante e significato è l'unico elemento escluso dalla determinatezza e invarianza (anche se accidentali modificazioni sono possibili) di quelle strutture biologiche che sono le lingue naturali. Dalla ricerca sui neuroni "mirror"[8], Moro trae spunto per osservare i processi *somatotopici*, che mostrano reazioni delle aree del cervello preposte al linguaggio coordinate con quelle delle parti che controllano l'attività motoria, mostrandosi peraltro scettico rispetto alle ipotesi che riconducono *tout court* la nascita del linguaggio alle capacità umane di movimento organizzato (soprattutto delle mani).

A proposito della negazione, egli cita uno studio[9] che mostra come gli enunciati negativi inibiscano parzialmente i circuiti motori attivati nel cervello per interpretare frasi riguardanti azioni (affermative e negative, come per esempio "afferro il coltello" e "non afferro il coltello"), concludendo che è la negazione ad influire sui centri del controllo motorio e non viceversa. La premessa, avverte Moro, è che non esistono fatti negativi percepibili a livello sensoriale, ma esistono solo fatti: la negazione, pertanto, non è *nel* mondo, bensì appartiene alla rappresentazione linguistica *del* mondo. In classica contrapposizione, dice Moro, all'ipotesi che il linguaggio derivi dalla configurazione del mondo, quest'esperienza sulla negazione avvalorerebbe l'opposto punto di vista che sostiene una sostanziale indipendenza del linguaggio dal mondo: «la negazione non è l'"ombra" proiettata sul cervello di nessun evento fisico, semmai è il cervello che proietta ombre sul mondo»[10].

E in linea con la citazione di Horn, Moro ci fa «notare come la negazione non appartenga ad altri codici di comunicazione animale: certo un animale può opporre un rifiuto, e in questo senso costruire una forma di negazione, oppure può riconoscere che un dato evento non si verifica e comportarsi di conseguenza, ma è l'aspetto *formale* della negazione che manca […]. Per fare un esempio semplice, un essere umano non ha alcuna difficoltà a capire cosa significhi *non credo di non farcela* nel senso di "credo di farcela" dove le due negazioni si neutralizzano. Immaginare che un animale possa farlo è sicuramente possibile: pensare che sia plausibile decisamente meno»[11].

Molti altri autori, in ambiti diversi e con diverse finalità, hanno proposto nel tempo le loro riflessioni sull'argomento "negazione". Lo scenario che ne risulta è tutt'altro che omogeneo e integrato, sia per la molteplicità dei campi di studio, sia perché ai diversi punti di vista corrispondono diverse convinzioni di fondo, anche influenzate dagli orientamenti più caratteristici del contesto storico-culturale in cui sono state formulate. Nel cercare di dar conto del progredire filosofico e degli sviluppi della linguistica, ho dovuto scegliere, naturalmente, tra i riferimenti ad autori che più significativamente, a mio parere, hanno contribuito a delineare un quadro concettuale efficace: ai due estremi temporali, Aristotele (c'era bisogno

---

[6] Cfr. MORO, Andrea, *I confini di Babele*, Longanesi, Milano 2006.
[7] MORO, Andrea, *Breve storia del verbo essere*, Adelphi, Milano 2012, p. 266.
[8] Cfr. RIZZOLATTI, Giacomo, e SINIGAGLIA, Corrado, *So quel che fai - Il cervello che agisce e i neuroni specchio*, Cortina, Milano 2006.
[9] Cfr. TETTAMANTI, Marco, et al., *Syntax without Language: Neurobiological Evidence for cross-domain syntactic computations*, in "Cortex", XLV, 7, pp. 825-38.
[10] MORO, *Op.Cit.*, pp. 270-2.
[11] *Ibidem*.

di dirlo?), nelle vesti di pioniere della logica, e Paolo Virno, con il suo recentissimo *Saggio sulla negazione*.

L'analisi storica condotta da Horn[12], sicuramente, mi dà un'autorevole traccia. Egli attribuisce a Platone il primato dell'approccio filosofico alla negazione linguistica, annotando come, prima di lui, nell'antica Grecia i Presocratici così come i primi Buddisti in India, avevano associato ai concetti negativi gli stati del non-essere in metafisica e ontologia. Nel *Sofista*, dice Horn, Platone arriva, con le argomentazioni dello *Straniero*, a identificare la negazione con la diversità – il *non-p* è ciò che è differente, distinto da *p* – e spinge l'attenzione su due temi ricorrenti nella storia della negazione: definita in termini positivi come diversità, la negazione è concetto di cui si può fare a meno nel contesto linguistico; in un certo senso, inoltre, le asserzioni negative, ritenute meno specifiche e poco informative, hanno minor valore di quelle affermative.

Ma *primus inter pares* è Aristotele (tra i suoi eredi, Horn ricorda Russell, Jaspersen e Montague), il cui studio sull'opposizione tra *contrari* e *contraddittori* è una questione psicolinguistica centrale e sempre attuale. Nell'*Organon*, molti sono gli spunti, validi ancora oggi, per il dibattito sulla negazione: l'individuazione dei diversi tipi di negazione tra termini e tra proposizioni; l'identificazione della negazione con la contraddizione piuttosto che con la contrarietà; la relazione tra predicati positivi e negativi; l'analisi delle espressioni negative quantificate e modali mappate sul "Quadrato delle Opposizioni". Horn evidenzia infine, a conclusione del suo ponderoso studio, come i principi di *non-contraddizione* (LC, the *Law of [non-]contradiction*) e del *terzo escluso* (LEM, the *Law of Excluded Middle*) governino i vari modi di opposizione, di entrambe le leggi esplorando la natura formale e lo status teoretico.

L'essenza indubbiamente poliedrica della negazione è testimoniata, d'altronde, dal creativo uso fattone da scrittori che ne hanno colto le potenzialità, come Melville (del suo *Bartleby* parleremo più avanti), o Corneille, o Carroll.

Con quella che è conosciuta come "litote corneilliana", l'autore di *Le Cid* ci offre un buon esempio della sospensione (voluta) in cui la negazione lascia, oltre che lo spettatore, il tormentato *Rodrigue* che, nel III atto, si sente esortato dall'ambiguo «*Vas, je ne te hais point*» dell'amata *Chimène*.

> DON RODRIGO: Tenace punto d'onore! Qualunque cosa io faccia non potrò alla fine ottenere questa grazia? Nel nome di un padre morto o della nostra amicizia, puniscimi per vendetta o almeno per pietà. Il tuo amante infelice avrà meno pena a morire per mano tua che a vivere odiato da te.
> JIMENA: *Va', non ti odio affatto*.
> DON RODRIGO: Lo devi.
> JIMENA: Non posso.[13]

O ancora: un effetto paradossale, ottenuto giocando sul pronome indefinito *nessuno*[14] e su alcuni predicati, disorienta prima *Alice*, poi l'*Alfiere* del *Re Bianco* di *Attraverso lo specchio*.

> «Quattromiladuecentosette è il numero esatto», disse il Re, consultando il taccuino. «Non ho potuto mandare […] i due Alfieri. Sono andati tutti e due in città. Dà un po' un'occhiata lungo la strada, e dimmi se ne vedi almeno uno». «*Nessuno*», dichiarò Alice. «Vorrei solo avere degli occhi come i tuoi», osservò il Re in tono stizzito. «Essere capace di vedere *Nessuno*! E a una simile distanza, per di più! Diamine, è molto se riesco a vedere della gente vera, io, con questa luce!» […] «Chi hai sorpassato sulla strada?», proseguì il Re, tendendo la mano all'alfiere per avere un altro panino. «*Nessuno*», disse l'alfiere. «Esattissimo», ammise il Re. «Anche questa signorina l'ha visto. Sicché naturalmente *Nessuno* cammina più lento di te». «Io faccio del mio meglio», ribatté l'alfiere in tono

---

12 *Cfr.* HORN, *Op.Cit.*

13 CORNEILLE, Pierre, *Le Cid*, Augustin Courbé, Paris 1637, tr.it. di MONTI, Giovanni Battista, *Il Cid*, Feltrinelli, Torino 2012, Atto III, Scena IV.

14 *NESSUNO*: latino *ne ipsu(m) unum*, «non proprio uno». È uno dei vari elementi linguistici (*nessuno*, *niente, nulla*, *mai,* …) che svolgono funzione di negazione.

imbronciato. «Sono sicuro che *nessuno* cammina più svelto di me!». «Non può essere», disse il Re, «oppure sarebbe arrivato prima […]».[15]

Sono solo assaggi, questi, della ricchezza enigmatica che lo studio sulla negazione ci riserva. E allora, ecco il percorso che seguirò.

Nella prima parte, i contributi di Aristotele e Kant mi permetteranno di spiegare, da un punto di vista logico, che cosa è la negazione, ma anche che cosa non è. Messa a confronto con i tipi di opposizione appartenenti all'ambito del reale, si configurerà come componente imprescindibile della contraddizione, unica opposizione di natura linguistica, fatta dunque di *logoi*, di discorsi: logicamente, negare è contraddire l'argomento di un'affermazione usando il *non*, e non affermarne il contrario. Infatti, sebbene delle opposizioni cosiddette *reali* Aristotele e Kant parlarono, come d'altronde sto parlando io, questo significa soltanto che, al pari di qualsiasi cosa, è possibile farne oggetto di discorsi. Ma le opposizioni reali non sono discorsi e, per di più, sono indifferenti alla legge di non contraddizione. Con "Nembo Kid è buono" e "Nembo Kid è cattivo" parlo di due cose contrarie, entrambe false visto che Nembo Kid non esiste. Ma i valori della contraddizione "Nembo Kid *è*/*non-è* buono", cioè dell'affermazione e della rispettiva negazione, devono necessariamente essere *vero*/*falso* o *falso*/*vero*, sia nel fantastico caso che Nembo Kid[16] esista, sia nel caso, di fatto, della non esistenza: siamo nella dimensione linguistica, appunto, dove *tertium non datur*.

Imparata la logica del negare, leggerò autori che, da punti di vista diversi – filosofico, ma anche psicologico, e forse persino poetico –, si interrogano su possibili connessioni tra la negazione, alcuni stati d'animo (o «tonalità affettive», come le chiama, con bella suggestione, Franco Volpi, che traduce *Stimmung* da Heidegger[17]) e l'essere: che relazione c'è tra negazione e non-essere? Il non-ente, il *ni-ente*, è negazione d'essere; e negare l'essere significa sospenderlo, differenziarlo, ma non sostituirlo; il *niente*, perciò, come negazione d'essere, è comunque nell'essere implicato. Il *niente*, allora, nasce dal *non*? O genera il *non*? Heidegger e Sartre ci proporranno il loro parere, le loro diverse prospettive del nesso tra non-essere e umano essere, entrambi, su una base fenomenologica, riconoscendo all'angoscia un ruolo di spinta verso e oltre l'essere.

Avvierò poi, nella terza parte, lo studio delle interazioni tra i moti della psiche e il linguaggio, tra *pathémata* e *legomena*, cercando di cogliere le peculiarità della negazione e i suoi modi di intervenire nella prassi linguistica, soprattutto focalizzando quelle attitudini che, con il linguaggio, le consentono di incidere sugli affetti.

Infine, a partire da *La negazione* di Freud, approfondirò le varie modalità di interazione tra negazione e affetti, con l'intenzione – che il cielo mi aiuti[18] – di delineare, da diversi punti di vista e nel modo più chiaro possibile, il ruolo che la negazione assume nella realtà psicologica dell'uomo, nel suo vivere le proprie emozioni e i propri sentimenti.

---

[15] CARROLL, Lewis, *(Alice) Through the Looking-Glass*, 1871, tr.it. *(Alice) Attraverso lo specchio*, *e*-Book Newton Compton, Roma 2011, pp. 196-7 (corsivi miei).

[16] Il 16 maggio 1954, la Mondadori (dopo altri, che lo avevano presentato in Italia nel 1939) cominciò a pubblicare, sugli *Albi del falco*, i fumetti di *Superman*, cambiandone il nome in *Nembo Kid* (1954-1966), probabilmente per eludere i diritti sul personaggio (ideato da Jerry SIEGEL e Joe SHUSTER nel 1933, ma pubblicato dalla DC Comics soltanto nel 1938). Questo creò non pochi problemi ai grafici italiani, costretti a minuziose correzioni per eliminare la *S* dal petto e dal mantello, lasciando solo uno scudo vuoto (rosso nei primi albi, giallo dal n. 19 in poi). Personalmente, per quel che vale, trovo che il nome Nembo Kid abbia un suo fascino particolare. (Cfr. http://it.wikipedia.org/wiki/Superman)

[17] HEIDEGGER, Martin, *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt – Endlichkeit – Einsamkeit*, Frankfurt 1929, tr.it. *Che cos'è metafisica?*, a c. di VOLPI, Franco, Adelphi, Milano 2012, *passim*.

[18] A dire il vero, mi risuonava in testa un'espressione napoletana di buon auspicio, che in italiano (con prevedibile riduzione della forza e della venatura ironica) muta in «Che la Madonna ti accompagni».

CHE COSA (NON) È LA NEGAZIONE

La lettura di Aristotele e Kant ci fornirà un identikit logico e linguistico della negazione, che darà supporto alle ulteriori analisi, se non altro nei termini di una auspicabile pertinenza terminologica.

La capacità di negare apparirà costitutiva del nostro parlare, perfino coincidente con la facoltà di linguaggio che appartiene solo all'uomo.

Prima di tutto, impareremo che la negazione non è l'affermazione del contrario, ma un'asserzione che, in forza del 'non', ribadisce e sospende lo stesso contenuto semantico della relativa affermazione, genericamente indicando ciò che è diverso da tale contenuto.

ARISTOTELE, *DE INTERPRETATIONE*: LO STATUTO DELLA CONTRADDIZIONE

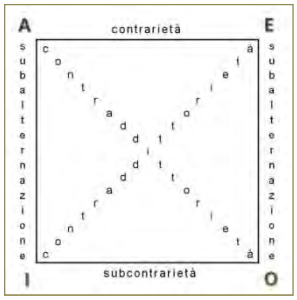
Le asserzioni sono enunciati che possono essere giudicati veri o falsi.

Aristotele prospetta, in prima istanza, una linearità del nesso tra rappresentazioni mentali delle cose del mondo, espressioni verbali che di tali rappresentazioni sono simboli, e scrittura i cui segni sono a loro volta simboli del parlare. Lo Piparo, richiamando i riferimenti al *sýmbolon* e al *katà synthékēn*[19], fa notare come Aristotele smentisca poi la linearità prima teorizzata, mostrando invece la circolarità del nesso tra cose, affezioni mentali e verbalizzazione, in più rimandando al potere di significazione e al carattere pragmatico del linguaggio.

Aristotele stabilisce che, secondo una asimmetria (onto)logica, prima l'affermazione (asserzione positiva) attribuisce qualcosa a qualcosa, poi la negazione, che interviene solo su quanto già affermato, sottrae qualcosa a qualcosa: può esser negato, dunque, soltanto qualcosa che prima è stato posto, originariamente affermato. Eppure, Aristotele aggiunge che, sempre, l'affermato è negabile e il negato è affermabile, abbinando così all'asimmetria una mutua convertibilità, una costante specularità funzionale.

Per un'affermazione, esiste una sola negazione; e viceversa. Il principio di non contraddizione garantisce che, se è vera la negazione, è falsa l'affermazione, e viceversa, perché non c'è una terza opzione.

Le opposizioni tra proposizioni a carattere *universale* o *particolare* ("Tutti gli uomini sono ricchi"; "Qualche uomo è generoso") affermative e negative si oppongono, conformemente al *quadrato delle opposizioni*, per *contraddizione* ("Alcuni uomini non sono ricchi"; "Nessun uomo è generoso") o per *contrarietà* ("Nessun uomo è ricco"; "Qualche uomo non è generoso").



Il Quadrato[20], i cui vertici sono indicati con le vocali A, I, E, O delle parole latine *adfirmo* e *nego*, richiama lo schema:

		Qualità	Quantità	
A	(***a***dfirmo)	Affermativa	Universale	*Tutti gli S sono P*
I	(adf***i***rmo)	Affermativa	*Particolare*	*Qualche S è P*
E	(n***e***go)	*Negativa*	Universale	*Nessun S è P*
O	(neg***o***)	*Negativa*	*Particolare*	*Qualche S non è P*

in cui le quattro proposizioni dell'ultima colonna ($S \equiv$ Soggetto, $P \equiv$ Predicato) rappresentano altrettante relazioni[21]:

[19] Cfr. LO PIPARO, Franco, *Aristotele e il linguaggio*, Laterza, Roma-Bari 2003.

[20] Appare la prima volta in APULEIO, *Peri Hermeneias* 180.19ss (testo in LONDEY D. e JOHANSON C., *The logic of Apuleius: including a complete Latin text and English translation of the Peri hermeneias of Apuleius of Madaura,* Leiden, Brill 1987). Si ritrova poi nei commentatori tardi di Aristotele: cfr. AMMONIO, *In Aristotelis De interpretatione commentarius,* edidit A. Busse (Berolini, Reimer, 1897) 93.10-18; BOEZIO, *Commentarii in librum Aristotelis peri hermeneias. Pars posterior secundam editionem et indicem continens,* edidit K. Meiser (Lipsiae, Teubner, 1880) 152.10ss.

[21] Cfr. MINARI, Pietro, *Logica tradizionale*, http://campus.unibo.it/155930/1/sillogismo.pdf.

- **CONTRADDITTORIETÀ** - relazione corrispondente alle due diagonali del quadrato (AO, EI), caratterizzata dal rapporto logico: *se di due proposizioni contraddittorie una è vera, allora l'altra è falsa*
- **CONTRARIETÀ** - relazione corrispondente al lato superiore del quadrato (AE), caratterizzata dal rapporto logico: *due proposizioni contrarie non possono essere entrambe vere, ma possono essere entrambe false*
- **SUBCONTRARIETÀ** - relazione corrispondente al lato inferiore del quadrato (IO), caratterizzata dal rapporto logico: *due proposizioni subcontrarie non possono essere entrambe false, ma possono essere entrambe vere (cioè: almeno una di esse è vera)*
- **SUBALTERNAZIONE** - relazione corrispondente ai due lati verticali (AI, EO), caratterizzata dal rapporto logico: *se l'universale è vera (A/E), allora la rispettiva particolare (I/O) è vera.*

Lo schema chiarisce in modo definitivo la differenza tra *contraddittorio* e *contrario*, evitando la confusione tipica del linguaggio comune (e permettendo ad Aristotele di rappresentare formalmente il principio di bivalenza). La contraddizione (la negazione linguistica), in forza del principio del terzo escluso, risulta essere l'opposizione di massima intensità, la sola opposizione in cui il valore di verità delle asserzioni alterne è sempre definito e antitetico.

Aristotele dimostra, inoltre, che la negazione di un'asserzione ("Socrate è saggio") è l'asserzione contraddittoria ("Socrate non è saggio"), non l'affermazione del suo contrario ("Socrate è stupido"), e che, quindi, una negazione conferma sempre il contenuto semantico della rispettiva affermazione.

ARISTOTELE, *LE CATEGORIE*: I *LOGOI* E LE OPPOSIZIONI

Aristotele definisce le quattro tipologie di opposizione tra: relativi, contrari, privazione e possesso, affermazione e negazione. A conclusione dell'analisi, stabilisce che la contraddizione, in quanto opposizione tra *logoi*, inevitabilmente verbale, è l'unica *opposizione logica*. Essa non va confusa con le altre opposizioni: solo la negazione (contraddizione), in quanto espressione «secondo connessione» (*katà synthékēn*), è sempre devota al principio del terzo escluso. Le altre opposizioni – tra relativi, tra contrari, tra possesso e privazione – possono anche essere oggetto di un discorso, ma non sono linguistiche (perché «dette secondo nessuna connessione» [13b10-13]), e non implicano pertanto valori di verità per forza alternati.

LA *REALREPUGNANZ* DI KANT

Il tema dell'opposizione viene ripreso da Kant nel 1763 con il *Tentativo di introdurre in filosofia il concetto delle quantità negative*[22] (ma anche nell'"Analitica Trascendentale" della *Critica della Ragion Pura*). Kant parla di *opposizione logica*, sostanzialmente equivalente alla negazione linguistica, quindi alla contraddizione aristotelica (negazione delle verità di ragione, che in base al principio di non contraddizione dà un risultato non rappresentabile – *nihil negativum* –, come quando dicessi che un corpo è contemporaneamente immobile e in movimento), e introduce la nozione di *opposizione reale* (*Realrepugnanz*) senza contraddizione (opposizione rappresentabile e dunque pensabile, che non soggiace completamente al principio di non contraddizione e non è riconducibile a una negazione

[22] KANT, Immanuel, *Versuch den Begriff der negativen Grössen in die Weltweisheit einzuführen*, 1797, tr.it. "Tentativo per introdurre nella filosofia il concetto delle quantità negative", in *Scritti precritici*, Laterza, Bari 2000.

puramente logica; i predicati sono opposti ma non contraddittori, entrambi positivi e rappresentabili; ne risulta il *nihil privativum*). Nell'opposizione reale, due forze contrarie operano sulla stessa realtà (p.es., piacere e dolore agiscono sul corpo: se hanno uguale intensità, si azzerano, e il corpo giunge a uno stato di quiete; opposizione e simultaneità delle due forze richiamano le caratteristiche della correlatività aristotelica).

Kant approfondisce e amplia la classificazione delle opposizioni già delineata da Aristotele, operando un confronto ancora più stringente che mette in netta evidenza le peculiarità della contraddizione logica. Il seguente schema riassume per differenza:

OPPOSIZIONE *LOGICA* PER CONTRADDIZIONE	**OPPOSIZIONE *REALE*** SENZA CONTRADDIZIONE
Contemporanea affermazione e negazione del predicato di una cosa	Due predicati di una stessa cosa, diversi e opposti, ma non contraddittori, in sé positivi (solo il linguaggio assegna l'ordine negativo a uno dei due), le cui conseguenze si annullano
Si può indicare con ***A è non-A***	Si può indicare con ***A–B=0***
Produce un **nulla assoluto**: *nihil negativum irrepraesentabile*	Produce un **nulla relativo**: *nihil privativum repraesentabile*
appartiene al *piano linguistico* (NEGAZIONE LINGUISTICA)	appartiene al *piano pre-linguistico* (OPPOSIZIONE FISICA, MATEMATICA, PSICOLOGICA, …)
è una relazione a 2 termini: *affermazione* (A) e *negazione* (non-A)	è una relazione a 3 termini: (forza) *A* + (forza) *B* = (quiete) *zero* (= *0*)
Kant la chiama **DIFETTO** (*defectus*, *absentia*), in quanto assenza di alcunché di positivo (perché logicamente impossibile)	Kant la chiama **PRIVAZIONE** (*privatio*), in quanto il nulla risulta dall'azione privativa di una cosa positiva su un'altra
*Un predicato (*A*) viene sospeso dalla negazione (*non-A*), ma non sostituito da un altro predicato*	*Un termine positivo (*A*) viene annullato dall'entrata in scena di un diverso positivo (*B*)*

Kant sostiene inoltre che l'opposizione reale può essere *attuale* o *potenziale*:
Opposizione attuale – due forze uguali e contrarie, cioè l'una negativa dell'altra, che agiscono sulla stessa cosa o su due cose diverse, e si annullano a vicenda.
Opposizione potenziale – per esempio, quella di due forze uguali e contrarie applicate a due corpi che si muovono sulla stessa retta e si allontanano in direzioni opposte, senza urtarsi e perciò senza annullare la propria forza nell'altro.

Il pregio dell'analisi kantiana sta nella chiara distinzione tra opposizione e contraddizione, nel dimostrare dunque l'irriducibilità e la non sovrapponibilità delle opposizioni reali al negare linguistico.

Identificando e sottolineando lo iato tra negazione e opposizioni, Kant fa risaltare l'incommensurabilità tra *linguistico* e *pre-linguistico*: appare evidente che il linguaggio, privato della negazione, collimerebbe paradossalmente con la dimensione pre-linguistica, con l'esperienza pre-verbale.

Kant osserva che si può negare un'immagine mentale (*una tigre*) solo tramite una *opposizione reale*, cioè con un'altra, diversa rappresentazione mentale (*uno sciacallo*). Con Kant, concorderanno Wittgenstein («Si può negare un'*immagine*? No. E in ciò risiede la distinzione tra immagine e proposizione»[23]) e Magritte ("*Ceci n'est pas une pipe*"). Se poi escludiamo, con Platone, che gli *eidola legomena* siano uguali alle cose vere[24], siamo chiamati alla sfida di sciogliere lo stesso nodo in cui queste convinzioni si intrecciano.

[23] WITTGENSTEIN, Ludwig, *Logisch-Philosophische Abhandlung*, in "Annalen der Naturphilosophie", n. 14, 1921, tr.it. *Tractatus logico-philosophicus e Quaderni 1914-1916*, Einaudi, Torino 1983 (1964), p. 123.
[24] Cfr. PLATONE, *Sofista*, Rizzoli, Milano 2007, [240a].

NULLA E NON-ESSERE

Se il *nulla* è contraddizione dell'*essere*, che relazione c'è tra la negazione e il *niente*? Il *non-essere* è solo espressione linguistica, e dunque mero parlare, di ciò che non è?

HEIDEGGER: ALL'ORIGINE DEL *NON*, IL *NIENTE*

In *Che cos'è metafisica?* (1929), Heidegger propone una questione metafisica che di per sé mostrerà che cosa la metafisica sia. L'*esserci* scientifico, colui che "fa scienza", ha come riferimento costante il mondo, cioè la totalità degli enti; è al servizio degli enti e nel contempo pretende di assumerne il dominio tecnico; irrompe, impegnato a conoscere il mondo, nella totalità degli enti, alla ricerca di se stesso. Riferimento, servizio e irruzione sono verso l'ente, «e al di là di questo nient'altro. […] Ciò che deve essere indagato è l'ente soltanto, e sennò – niente; solo questo e oltre questo – niente; unicamente l'ente e al di là di questo – niente»[25]. La scienza sa solo di non voler sapere niente di quel *null'altro*, ma allo stesso tempo lo evoca e gli chiede aiuto, chiude le porte in faccia alla metafisica, eppure pone implicitamente la domanda che della metafisica è propria. Bisogna allora porre correttamente la domanda e verificare se esista una risposta: *Che cos'è il Niente?*

Heidegger parafrasa Platone: il non-ente, il non-essere del *ni-ente*, è negazione d'essere (*heteron* e non *enantion*); la negazione è una specifica operazione linguistica, che sospende e differenzia il proprio argomento, ma non lo sostituisce. Il Niente, il non-essere, negazione dell'essere, ha comunque a che fare con l'essere, e Heidegger decide: all'origine del 'non', c'è il Niente.

Ma dove abbiamo già incontrato il Niente, perché da esso potesse nascere il 'non'?

La negazione della totalità degli enti ci viene incontro proprio dal luogo del nostro esserci: in determinati momenti, meno preso dalle cose e da se stesso, il nostro esserci può incontrare il tutto dell'ente. Nella noia profonda, per esempio, o nella gioia dell'amore.

Nella vita quotidiana, l'esserci è sempre in bilico tra *inautenticità* e *autenticità*, tra comune condizione dell'*improprio* (*Uneigentlich*) e sporadica evenienza del *proprio* (*Eigentlich*), rara avventura in cui l'*angoscia* ci conduce al Niente. L'angoscia (*Angst*) – esperienza affettiva che non è ansietà (*Angstlichkeit*), ma paura dell'indeterminato – dà una strana indifferenza, uno spaesamento di fronte al "dileguarsi" della totalità degli enti. Incontriamo il Niente insieme alla totalità degli enti, respinti da questo Niente che pur ci rinvia all'ente. Esperiamo il Niente e, al contempo, esperiamo l'essere, benché nel suo dissolversi.

L'uomo, *essere-gettato-nel-mondo*, ente tra gli enti, pone la questione metafisica che lo mette in questione, e nell'angoscia incontra il Niente, in cui pure è permanentemente avvolto. Ma è anche l'esserci caratterizzato dal poter andare oltre la totalità degli enti, dal poterla trascendere.

Proprio la negazione dà prova dell'incessante palesarsi, anche se occulto, del Niente nell'esserci. Il manifestarsi del Niente, però, non può secondo Heidegger essere appannaggio esclusivo della negazione logica. Deve anche essere riverbero di quelle esperienze pre-logiche connesse alle forze che l'esserci poco può controllare, a quella negatività dell'agire implicita, per esempio, nell'ostilità, nel disprezzo, nel dolore del fallimento.

In conclusione, il Niente non è negazione indeterminata dell'ente, ma appartiene all'essere dell'ente. Se Platone aveva fatto combaciare il *mé òn* con l'esistenza del linguaggio,

[25] HEIDEGGER, Martin, *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt – Endlichkeit – Einsamkeit*, Frankfurt 1929, tr.it. *Che cos'è metafisica?*, a c. di VOLPI, Franco, Adelphi, Milano 2012, pp. 40-41.

Heidegger legge invece la negazione, il 'non', come conseguenza del Niente svelato dall'angoscia, emozione non verbale, mero riverbero del non-essere.

Virno[26] mostra peraltro, richiamando Saussure, come il non-essere sia radicato nel linguaggio ed esprima il non-essere della lingua, pur senza istituirlo (a conferma di quanto sostenuto da Heidegger). L'angoscia heideggeriana sarebbe inconcepibile senza il riferimento alla facoltà di linguaggio e alle sue caratteristiche relazioni negative definite da Saussure. Heidegger è troppo sbrigativo, incalza Virno, quando ascrive la dimensione sentimentale a quella pre-linguistica. Il niente abita l'esperienza del linguaggio, e non quella affettiva dell'angoscia: richiamando Wittgenstein, Virno rileva come il connettivo linguistico 'non', con le sue dinamiche, oltre che darci conto della negazione e del non-essere, *incarna* e rende *fattuali* le passioni negative.

SARTRE: LA NEGAZIONE E LA *MANCANZA D'ESSERE*

Mentre scrive *L'essere e il nulla*[27], Sartre ha ben presente *Essere e tempo* di Heidegger. Si convince che solo nel nulla l'uomo può andare oltre l'essere. La realtà umana è in permanente balia di una duplice nullificazione, quella della possibilità e quella in cui il mondo rimane sospeso. Da questo, l'angoscia: l'uomo è immerso nel nulla e nella possibilità che implica scelta, è condannato alla libertà, e non può eludere il suo essere responsabile che, lo voglia o no, incide sugli altri.

Il 'non' della negazione è la struttura essenziale del nulla. Il nulla è negazione d'essere, genera la negazione come atto, ne è fondamento e sorgente.

In Heidegger non è contemplata un'esperienza concreta della negazione: l'uomo emerge da un nulla trascendente, che non può generare le piccole negazioni presenti nel mondo. Né è l'essere (positività pervasiva) a poterle produrre. Da dove viene allora questo nulla, non rintracciabile né dentro né fuori l'essere, questo nulla che è non-essere, privo della forza per nullificarsi da sé? Il nulla può venire all'essere solo con l'uomo. Solo l'uomo riesce a pensare qualcosa che non appartiene al mondo, a proiettare verso un essere ciò che non è ancora e che potrebbe non essere mai. La coscienza, che differenzia l'uomo dagli altri enti e lo fa individuo, è nullificante per costituzione: nello scegliere quel che le interessa, nientifica ciò che dell'essere ritiene superfluo.

Bisogna distinguere il *fenomeno d'essere* dall'*essere del fenomeno*: il fenomeno d'essere rimanda sempre all'essere del fenomeno che è differente dal fenomeno.

Gli enti si fanno fenomeno per me che li *intenziono*: la coscienza è sempre coscienza di qualcosa, non ha un proprio contenuto. La mia coscienza c'è senza alcun atto conoscitivo, a differenza del fenomeno, non esiste per me come distinta e posta da me. La coscienza di sé non è coppia, non è sdoppiabile in conoscente e conosciuta, bisogna concepirla come rapporto immediato e non conoscitivo di sé a sé.

L'essere che diviene fenomeno per la mia coscienza è *essere-in-sé*, è sostanzialmente differente dall'essere della mia coscienza, che è *essere-per-sé*.

L'essere (*in-sé*) è compatto, *pieno* di sé, non cambia, non può non essere ciò che è, né essere ciò che non è, coincide senza resti con sé. Il nulla non può insinuarsi nell'essere-in-sé, non trova fenditure che possano ospitarlo.

La coscienza è *per-sé*, è sempre anche autocoscienza, non può essere *in-sé*. A differenza dell'essere-in-sé (che è pienezza d'essere, quindi è *qualcosa*), l'essere della coscienza si incrina, perde coincidenza con il proprio sé e si *nullifica*. Nullifica il suo essere-in-sé per

[26] Cfr. VIRNO, Paolo, *Saggio sulla negazione*, Bollati Boringhieri, Milano 2013, pp. 92-93.
[27] SARTRE, Jean Paul, *L'Être et le Néant. Essai d'ontologie phénoménologique*, Gallimard, Paris 1943, tr.it. *L'essere e il nulla*, Il Saggiatore, Milano 2013.

essere se stessa, deve continuamente annullarsi per essere, l'essere della coscienza deve essere nulla, consiste proprio nel suo continuo nullificarsi e nel trascendersi nullificandosi.

La coscienza di sé (l'essere sé) richiede un distacco da sé che non può essere come il distacco dal fenomeno (si avrebbe un sé esterno alla coscienza, che produrrebbe l'assurda esigenza di una coscienza della coscienza di sé e così via, all'infinito). Eppure, una separazione deve esserci: la coscienza è per-sé proprio perché il suo essere richiede un incessante, convulso accordarsi tra unità e disunità, un continuo riequilibrarsi, che Sartre chiama *presenza a sé*. Perché avvenga il riconoscimento di sé (non cognitivo e *pre-riflessivo*), si crea una separazione, uno spazio – che è *niente* – tra coscienza e sé, che però subito si ricompone perché la *coscienza (di) sé* possa essere, in una dinamica e perenne alternanza tra unità e disunità. La fessura, che nel negare l'unità determina la separazione, è un negativo, è potere di nullificazione e nulla d'essere: è il *nulla*.

Il nulla arriva all'essere tramite l'essere singolare e specifico della realtà umana, si introduce nell'essere in molteplici circostanze e ambiti. Sartre ci racconta del suo mancato appuntamento con Pietro:

> Io ho un appuntamento con Pietro alle quattro. Arrivo in ritardo di un quarto d'ora. Pietro è sempre puntuale: mi avrà aspettato? Guardo la sala, i clienti, e dico: «Non è più qui». C'è qui un'intuizione dell'assenza di Pietro, o la negazione è intervenuta solo con il giudizio? A prima vista sembra assurdo parlare qui di intuizione, perché, giustamente, non si può avere intuizione di *niente* e l'assenza di Pietro è niente. […] Quando entro nel caffè per cercarvi Pietro si forma un'organizzazione sintetica di tutti gli oggetti del caffè come lo sfondo sul quale Pietro è destinato ad apparire in primo piano. E questo costituirsi del caffè come sfondo è una prima nullificazione […] di tutte le forme […] è la condizione necessaria per l'apparizione della forma principale, che qui è la persona di Pietro […]. Pietro è assente da *tutto* il caffè; […] risalta come nulla sullo sfondo di nullificazione del caffè […]. Pietro assente *frequenta* questo caffè, è la condizione dell'organizzazione del caffè come sfondo. Mentre i giudizi che posso divertirmi a porre poi, come: «Wellington non è nel caffè, Paul Valéry neppure ecc.», sono delle significazioni puramente astratte, […] e non giungeranno mai a stabilire un rapporto *reale* tra il caffè, Wellington o Valéry: la relazione: «non è» è qui semplicemente *pensata*. Ciò basta a porre in luce che il non-essere non viene alle cose con il giudizio di negazione: è il giudizio di negazione, al contrario, che è condizionato e sostenuto dal non-essere.[28]

Il mondo è un concreto intrecciarsi di essere e non-essere, di essere e nulla. Il nulla, allora, è *mancanza d'essere*, e può essere nulla solo nello stesso senso dell'essere. Il non-essere non viene alle cose con il giudizio di negazione, è il giudizio di negazione, al contrario, che è condizionato e sostenuto dal non-essere. Anche Sartre sembra ignorare che il non-essere, il negativo, il nulla, diventa categoria metafisica solo in quanto esistente nel linguaggio come espressione del non-essere della lingua.

LA NEGAZIONE, IL LINGUAGGIO, IL PENSIERO

LA NATURA LINGUISTICA DEL NON-ESSERE

Nel 1916, Charles Bally e Albert Sechehaye, allievi di Ferdinand De Saussure (Ginevra, 26 novembre 1857 – Vufflens-le-Château, 22 febbraio 1913), curano la pubblicazione del suo *Corso di linguistica generale*[29].

Basilare è la distinzione tra *langue* e *parole*: la *langue*, versante psichico dello studio di una lingua, è essenzialmente sociale e non dipendente dai singoli, e spiega il funzionamento

[28] SARTRE, *Op.Cit.*, pp. 44-45.
[29] DE SAUSSURE, Ferdinand, *Cours de linguistique générale*, a c. di BALLY, Charles, RIEDLINGER, Albert, e SECHEHAYE, Albert, Losanna-Parigi, Payot, 1916, tr.it. DE MAURO, Tullio, (a c.), *Corso di linguistica generale*, Laterza, Roma-Bari [1967], 2009.

del sistema di interrelazioni tra gli elementi di ciò che la gente dice, ovvero delle espressioni dei parlanti osservati nella *parole*, nel loro prendere la parola, cioè nell'utilizzo individuale, psicofisico, del linguaggio.

Saussure dà forte rilevanza al *segno linguistico*, considerato come associazione dell'*immagine acustica* e del *concetto*; tradizionalmente assimilato al significante (fumo = presenza del fuoco), il segno è invece, per Saussure, un'*entità psichica a due facce*. Le sue due componenti – *significante*, entità presente, e *significato*, entità assente –, intimamente unite, si richiamano a vicenda, come i due lati di una medaglia: i significati non esistono senza i rispettivi significanti. Di un foglio di carta «non si può ritagliare il *recto* senza ritagliare nello stesso tempo il *verso*; similmente nella lingua, non si potrebbe isolare né il suono dal pensiero né il pensiero dal suono»[30]. In ogni caso, «il legame che unisce il significante al significato è arbitrario, e ancora, poiché intendiamo con segno il totale risultante dall'associazione di un significante a un significato, possiamo dire più semplicemente: *il segno linguistico è arbitrario*»[31].

UN'INDAGINE ANTROPOLOGICA SULLA NEGAZIONE

Il 'non' e il distacco tra parola e mondo

Virno individua le due questioni che l'indagine filosofica sulla negazione ha principalmente studiato:

1. Il nesso tra il non-essere e la negazione linguistica: tra il nulla e il connettore logico 'non', qual è originario? Il non-essere è presente nei nostri discorsi come elaborazione concettuale sulla base del 'non', o ha una propria autonoma sussistenza che nel 'non' della lingua trova espressione?
2. Il confronto tra affermazione e negazione: c'è tra esse uno scarto logico tale da poter attribuire alla negazione un valore metalinguistico? La negazione dice cose del mondo, o parla del rapporto tra mondo e parola?

Saussure sostiene che «*nella lingua non ci sono se non differenze* […] *senza termini positivi*»[32]: ogni elemento della lingua è in rapporto negativo e differenziale con tutti gli altri (*x* non è *y*, non è *w*, non è *z*, …). Tra tutti gli elementi della lingua c'è differenza, non solo, ma da questa differenza essi sono generati: *x* esiste solo in quanto è non-*y*, non-*w*, non-*z*, … «La relazione negativa tra i fatti linguistici preesiste a questi stessi fatti e, anzi, provvede a istituirli»[33]. La lingua, osserva Virno, è simbiotica con la negazione. Il non-essere abita il linguaggio, e solo in esso il nulla si realizza empiricamente: le nostre enunciazioni (anche affermative o monosillabiche) costituiscono una prova ontologica dell'esistenza del nulla, sono la dimostrazione che il non-essere, a suo modo, *è*.

La lingua, insieme di valori esistenti solo per il loro mutuo contrasto, non si alimenta che di opposizioni. E proprio la realtà negativa del linguaggio, dice Virno provocatoriamente, comporta che del linguaggio umano non si possa fare scienza, ma solo filosofia. È l'approccio filosofico, che solo può dar ragione del non-essere, pena il perdere di vista – il linguista smarrendo i propri oggetti di studio – i fatti negativi costitutivi del linguaggio.

---

[30] *Ivi*, p. 137.
[31] *Ivi*, pp. 85-86.
[32] *Ivi*, p. 145. È utile annotare che, nel suo *Saggio sulla negazione*, Virno usa più volte la definizione di Saussure, «*plexus de différences éternellement negative*», tratta da pagina 219 degli *Écrits de linguistique générale*, établi et édité par Simon BOUQUET et Rudolf ENGLER, Gallimard, Paris 2002, e letteralmente tradotta, da Virno stesso, in «plesso di differenze eternamente negative».
[33] VIRNO, *Op.Cit.*, p. 15.

Per Saussure, è ragionevole definire negativo un fatto se esso ricava per intero la sua realtà dal rapporto di opposizione con altri fatti, se quel fatto non preesiste all'opposizione, ma ne è il risultato: la lingua è l'unico ambito in cui questa condizione paradossale sia soddisfatta.

Il 'non', dunque, caratterizza il linguaggio, ne designa la costituzione negativo-differenziale in cui la negazione ha origine. Il 'non' consiste, come qualsiasi altro segno, nell'essere opposto a tutti gli altri, nel suo *non*-essere ogni altro segno, ma è anche il segno che denota quel non-essere, quella differenza negativa che valida se stesso e tutti i segni. Se, quindi, prima che descrivere le cose del mondo e incidere su sentimenti e azioni, la negazione si riferisce all'origine dei segni (e perciò alla sua stessa), chi se ne occupa filosoficamente non fa altro che indagare sul non-essere della lingua.

La negazione, nel suo rimandare all'insieme di differenze eternamente negative come origine dei segni linguistici, si correda di tre specifiche proprietà:

1. Conferma, pur negandolo, il contenuto semantico dell'affermazione correlativa. Tale principio funziona anche discutendo di fatti e di affetti: ogni psicoanalista sa che, nella mia asserzione "La donna del sogno *non* è mia madre", permane, sconfessato eppure inalterato, l'esser mia madre della donna del sogno.
2. È asimmetrica rispetto all'affermazione. La negazione linguistica è di livello logico superiore, asimmetrica rispetto alla descrizione che l'affermazione dà di un evento, dice qualcosa sul (giudica il) rapporto tra fatto e descrizione assertiva del fatto, ma non si pronuncia sui particolari del fatto in sé.
3. Non è espressione del contrario, ma del diverso. I due poli di una contrarietà sono in opposizione reale (differenza tra termini entrambi positivi e predeterminati, come *buono* e *cattivo*, che sono già definiti, a prescindere dal metterli in opposizione), mentre la negazione linguistica ("non è bello") non identifica, in opposizione a un termine ("è bello"), un sostituto altrettanto definito, ne sospende la determinazione, lo restituisce all'ambito delle relazioni negativo-differenziali che sottendono a tutti gli elementi della lingua.

Analogamente al denaro, che è la merce che dà conto del valore delle merci, il 'non' è il segno che dà conto del valore dei segni. In entrambi i casi, infatti, una parte funge da immagine del tutto: denaro e negazione rivelano la natura recondita del sistema di cui sono una semplice componente. Ne consegue la definizione di Virno: «la negazione è il denaro del linguaggio»[34].

Proviamo, ora, a risolvere le due importanti questioni prima proposte.

Abbiamo detto che per Saussure (dopo il *Sofista* platonico) il non-essere è implicito nella nostra facoltà di parlare. Non deriva da enunciati, né dal 'non' (che lo esprime ma non lo decreta), ma combacia piuttosto con l'essenza della lingua: «*né autonomo dalla nostra facoltà di enunciare, né risultato di particolari enunciati, il non-essere coincide con la vita della lingua*»[35]. Virno si chiede: ha senso interrogarsi su una gerarchia tra affermazione e negazione? L'originaria negatività della lingua, oltre che confermare l'asimmetria tra il negare e l'affermare, esclude di graduare logicamente la negazione al livello di un metalinguaggio. Quella che conta è la riflessività del 'non', derivante dal rappresentare un tutto in quanto parte di quel tutto (denaro), un ruolo da cui l'opzione del metalinguaggio rischia di distrarre l'osservatore. La negazione presiede al passaggio da quel che il linguaggio è a quel che il linguaggio esprime. Il 'non', facendo da «commutatore», porta la negatività differenziale, insita nel rapporto tra i segni linguistici, alle azioni e passioni espresse dalle parole. È in questo passaggio la chiave della lettura *antropologica*, operata da Virno, di come la negazione interviene nelle nostre esperienze pratiche e psicologiche. Una chiave che prospetta, oltre a quella *empirica* (la negazione pronunciata: "Il mare non è agitato", per

[34] *Ivi*, p. 27.
[35] *Ivi*, p. 28.

esempio), la negazione che Virno chiama *ontologica*, quella affine all'*heteron*, cioè, che designa l'essenza dei nostri *logoi*, e accoglie, nella zona franca che slega i segni dai significati e i significati dalle cose, quelli che Virno chiama i «sentimenti del distacco».

Virno respinge la scissione che Heidegger opera tra non-essere e negazione linguistica, perché dubita che la negazione sia il semplice riverbero di una dimensione pre-linguistica in cui abiti il Niente. Promuove invece, d'accordo con Wittgenstein, l'idea che l'uomo non padroneggi negazione e non-essere se non nel linguaggio: «Il 'non' è l'*incarnazione* […] di ostilità, ripulse, proibizioni, esclusioni propriamente umane»[36].

L'*aleph* e il 'non': una competenza comune

L'*Aleph* è la prima lettera dell'alfabeto ebraico. Per la *Qabbaláh*, rappresenta la soglia tra potenziale e attuale, tra segreto e rivelato. Per alchimisti e cabalisti, è il punto che contiene tutti i punti: forse questo ispirò Borges che, nel suo racconto ironico e surreale del 1949, situò il microcosmo-aleph in uno scantinato della Calle Garay di Buenos Aires.

Si crede che, con l'aleph, Dio cominciò a scrivere i comandamenti ("*Anochi* […]", "Io sono il Signore Dio tuo"). Spinoza, paragonò l'aleph al soffio appena percettibile emesso da chi si accinge a parlare, all'«inizio del suono nella gola, udibile quando essa si chiude»[37].

Heller-Roazen definisce l'aleph «oblio che inaugura ogni alfabeto»[38], vi intravede la memoria dell'ecolalia infantile, e lo assimila al «luogo vuoto» in cui è possibile la presa di parola.

«Simile per certi versi alla *aleph* dell'alfabeto ebraico è la negazione che chiamo primaria o ontologica»[39], osserva, dal canto suo, Virno. Assente dall'effettivo parlare, la negazione *ontologica* è bensì sempre implicata nei nostri discorsi. Nel determinare le proprietà del linguaggio, essa rimarca lo iato che separa il senso degli enunciati dalla denotazione e dalla capacità illocutoria, decreta cioè, silenziosamente, il distacco tra il parlare e gli eventi, tra il dire e il sentire psicologico. Presiede alla determinazione di ogni senso, ma mantiene il senso degli enunciati equidistante, a garanzia di *neutralità*, da affermazione e negazione, in equilibrio tra il *sì* e il *no*. Determina, nel linguaggio, la neutralità come *non*-luogo dello scarto tra senso e denotazione, dell'apertura alla possibilità, dell'equilibrio tra *sì* e *no*.

Il *Bartleby* di Melville sembra però opporsi all'indicibilità della negazione ontologica.

Negazione ontologica? Preferirei di no

La ripetuta formula di Bartleby, nel suo esprimere un'ingestibile modalità di sospensione dell'azione, mi sollecita a un confronto con il concetto di "negazione ontologica" proposto da Virno. In un certo senso, con il suo «Preferirei di no»[40], Bartleby "dice" la negazione ontologica, e dà così voce allo stato di potenzialità (potenza e impotenza) in cui ogni parlante si trova un attimo prima di rispondere alle richieste, alle domande che il mondo gli pone. Mi sembra, dunque, che Bartleby verbalizzi l'aleph dell'equidistanza tra affermazione e negazione. Se la negazione ontologica determina, nel linguaggio, il non-luogo della neutralità,

---

36 *Ivi*, p. 96.
37 Cfr. SPINOZA, Baruch, "Compendium grammatices linguae hebraeae", in BRUDER, Carl Hermann, (a c.), *Opera quae supersunt omnia*, Lipsia 1844.
38 Cfr. HELLER-ROAZEN, Daniel, *Echolalias. On the Forgetting of Language*, Zone Books, New York 2005; tr.it. *Ecolalie. Saggio sull'oblio delle lingue*, Quodlibet, Macerata 2007.
39 VIRNO, *Op.Cit.*, pp. 45-46.
40 È significativo, a mio parere, che la formula "I would prefer not to", tradotta più alla lettera in italiano, invece che "Preferirei di no", diventerebbe "Preferirei *non*".

dello scarto tra senso e denotazione, dell'apertura alla possibilità, dell'equilibrio tra il *sì* e il *no*, allora Bartleby, nel rispondere «I would prefer not to», non fa altro che nascondersi in quel non-luogo linguistico.

Tra semantica e psicologia

Le principali caratteristiche del linguaggio, impersonate proprio dalla negazione, sono: inattualità del senso e distacco dalle cose. Il 'non' assolve, come suo primo compito, a designare le due divisioni (*diairéseis*) – il senso *non* è la denotazione, il senso *non* è la forza illocutoria – presenti in ogni enunciato, a definizione generale dell'enunciato stesso e a ricordarci che «*il senso non è alcunché di presente*»[41].

Per Platone, le immagini sono negabili solo nella *phantasía* (*Sofista*). L'*immaginazione* è il territorio privilegiato dove parole e immagini si fondono. Grazie alla competenza logica con cui la negazione separa enunciati e fatti, la *phantasía* estende la «sospensione senza sostituzione» del 'non' alle affezioni dell'anima. La negazione, dice Virno, rende reprimibili e differibili gli affetti a cui viene applicata, solo perché "dice" l'*inattualità* del linguaggio (distacco dall'ambiente e scarto dal presente): l'immaginazione è il luogo deputato in cui il 'non' retroagisce sugli stati d'animo.

L'intrinseca *riflessività* del 'non' emerge dal suo essere specifico elemento della lingua, ma pure «*significato di 'significato'*». La negazione è sempre inscritta nel *significato* perché ha il singolare potere di richiamare l'indipendenza del significato dai fatti – dalla *denotazione* – e dagli stimoli emotivi – dalla *forza illocutoria*[42]. Appare paradossale che non siano i segni dotati di un significato circoscritto ('tristezza', 'brama', 'godimento', ecc.) a modificare la fisionomia delle nostre passioni, ma il connettivo sintattico che condensa in sé ciò che fa di una parola una parola.

La *phantasía*, insomma, promuove la mescolanza di sensazioni e discorsi, e si avvale della negazione per mettere in rilievo la *non* identità tra enunciati e fatti.

Virno nota che la negazione si configura come una *doppia interfaccia*, perché *(1)* fa da *soglia*, ma anche da *commutatore*, tra l'ambito di quel che il linguaggio è e l'ambito di quel che il linguaggio esprime, e perché *(2)* separa e connette ciò che facciamo *a prescindere dalle* parole e ciò che facciamo *con le* parole. Ma è importante comprendere la peculiare articolazione tra (1) e (2): «*la negazione è interfaccia nell'accezione (2) perché, e soltanto perché, è interfaccia nell'accezione (1)*»[43].

Possiamo allora dire che la negazione consente la retroazione degli enunciati sulle emozioni soltanto perché traduce in una concreta operazione discorsiva quel distacco dall'ambiente e quello scarto dal presente che caratterizzano il linguaggio.

Nel mettere in rapporto il pensiero verbale con le esperienze psicologiche, la negazione retroagisce su di esse e ha dunque il potere di alterarle: fame e paura possono essere modificate dall'introiezione della negazione. Non le parole che ad essi sono connesse (*tristezza*, *brama*, *piacere*, …) incidono, condizionandoli, sugli affetti, ma il 'non' della negazione linguistica. Il 'non', il *denaro del linguaggio*, anziché descrivere il mondo, sovrintende all'interazione tra stati di cose e discorsi.

---

[41] *Ivi*, p. 43.

[42] Virno evidenzia che «il significato delle parole di cui si occupa la logica è inseparabile anche, e forse in primo luogo, dalla negazione. Non si riuscirebbe a definire il contenuto semantico di 'vero', 'falso', 'possibile' ecc. senza chiamare in causa il segno 'non'. […] Tutto lascia pensare che i due aspetti […] rimandino l'uno all'altro: dove ne va del significato della parola 'significato', lì è sempre in questione la negazione; e viceversa, dove ne va della negazione, lì è sempre in questione il significato della parola 'significato'» (*Ivi*, pp. 62-63, nota 3).

[43] *Ivi*, pp. 101-102.

In sintesi, per Virno la negazione è il *congegno logico* con cui l'immaginazione opera nel riplasmare le pulsioni e i sentimenti.

LA NEGAZIONE E GLI AFFETTI

Abbiamo finora esplorato gli ambiti logici e linguistici della negazione e intrapreso letture filosofiche che la collocano in una zona di frontiera tra ontologia e psicologia, fino a coglierne i caratteri che sono inscritti nell'esistenza stessa del linguaggio, riflettendo sul potere che, in quanto principio costitutivo e contemporaneamente elemento operativo della lingua, le consente di *retro*-agire sugli affetti e modificarli.

Dino Ferreri dice: «Io sono Io perché *non* sono…»[44]. Il suo testo ci avvicinerà al pensiero freudiano.

ORIENTAMENTI DELLA PSICOANALISI

Ferreri: indagine filosofica *Sulla negazione*

L'obiettivo del saggio di Ferreri è delimitare, facendo perno sul tema della negazione, l'area di confine tra filosofia e psicoanalisi. Egli individua il contrasto di due orientamenti filosofici sulla negazione, uno mirato a distinguere nettamente tra logica ed esistenza (tra pensiero ed essere), l'altro alla ricerca di una loro possibile connessione. In particolare: alla logica viene riconosciuto, nel primo caso, un carattere normativo, respingendo l'idea che siano le strutture psicologiche a generarne le leggi; nel secondo, si studiano i modi in cui le forme logiche possano derivare dalle esperienze dell'uomo o siano con esse in eventuale correlazione. Su questo sfondo-confronto, la negazione si innesta assumendo di volta in volta profili diversi: (I) come connettivo linguistico, necessario a formare l'enunciato negativo; (II) come rifiuto o diniego di una rappresentazione; (III) come esistenzialmente fondata, secondo i due modelli di Heidegger e del *pragmatismo logico* di Dewey, che mutuava da Spinoza la concezione di «negazione come determinazione».

Il percorso storico-filosofico indicato da Ferreri prende il via da una concezione prettamente logica della negazione, considerata modulo grammaticale dell'enunciazione o, in termini mentalistici[45], «funzione dell'intelletto discorsivo»: il 'non', sostiene Frege, è una delle «costituenti logiche primitive», centrale nella teoria delle inferenze, necessaria alla costruzione delle proposizioni negative[46].

Il punto di svolta è la fenomenologia di Husserl, che eredita da Brentano, suo maestro, la nozione di *intenzionalità*. Solo nel 1929 però, con *Che cos'è metafisica?* di Heidegger, lo spunto fenomenologico arriva a consolidarsi, centrato com'è sul tentativo di cogliere nell'esperienza vissuta le costanti universali dell'esperire umano.

---

[44] FERRERI, Dino, *Sulla negazione*, Astrolabio, Roma 1994, p. 85.

[45] MENTALISMO – Concezione che identifica il contenuto della conoscenza con stati mentali. È stata considerata una forma di mentalismo la gnoseologia di Locke, Berkeley e Hume, e così anche la filosofia di Mill e l'atomismo logico di Moore e di Russell. Termine usato in senso critico per riferirsi a teorie psicologiche che fanno ricorso a entità, processi e stati mentali inosservabili (intenzioni, desideri, credenze, ecc.). Al mentalismo sono stati contrapposti il *Comportamentismo* e l'*Organicismo pragmatistico*. Dewey ha intrapreso una critica sistematica del mentalismo, fortemente criticato anche da Wittgenstein e da Quine. Una ripresa del mentalismo si è avuta con il *Cognitivismo*, che considera i processi mentali un legittimo oggetto di studio della psicologia. (Cfr. Treccani.it – L'ENCICLOPEDIA ITALIANA – *Dizionario di Filosofia*, 2009: http://www.treccani.it). Henry SIDGWICK lo definì in antitesi al *Materialismo*: «Such view I think is often called Idealism. I propose to label it 'Mentalism' in broad antithesis to 'Materialism'» (in *Mind*, Gennaio 1901).

[46] Cfr. FREGE, Friedrich Gottlob, "Die Verneinung. Eine Logische Untersuchung", 1918 (in *Beiträge zur Philosophie des deutschen Idealismus* I, 1919), tr.it. "La negazione. Una ricerca logica", in DI FRANCESCO, Michele, (a c.), *Ricerche logiche*, Guerini e Associati, Milano 1988.

Il giudizio negativo, come sappiamo, viene ricondotto da Heidegger all'angoscia che accompagna l'uomo nell'originaria esperienza del nulla; la negazione deriva in tutte le sue forme esistenziali dall'esperienza del nulla (che è trascendenza per l'esserci). L'esercizio di composizione tra funzioni logiche e situazioni psicologiche accomuna Heidegger e Freud, entrambi ispirandosi alla tesi che i fenomeni affettivi rivelino il vero senso dell'esperienza. D'altronde, la fenomenologia, loro base comune, era nata proprio al crocevia tra logica e psicologia, ricorda Ferreri. Armata della teoria di Brentano sull'intenzionalità e divergendo dal riduttivismo psicologistico – che ricavava *tout court* le categorie logiche dalle attività psichiche, da una necessità psicologica soggiacente –, la fenomenologia riproponeva, nella sua tradizione, l'esigenza di fondare la logica nella coscienza.

Per introdurre il contributo hegeliano, Ferreri cita la netta distinzione tra essere (sostanza) e rappresentazione (figura), che Hegel, metafisicamente, sancisce facendo leva sulla spinoziana *Omnis determinatio est negatio*. La tesi secondo cui ogni cosa esistente è negazione di qualcos'altro implica per Hegel che anche il giudizio, determinazione «di qualcosa come qualcosa», è perciò negazione, che determina l'ente delimitandone il concetto.

La visione logico-metafisica hegeliana – affermazione e negazione sono dialetticamente coimplicate – confluisce nella lettura scientifico-pragmatica di John Dewey – l'affermazione e la negazione sono due azioni cognitive che, in un'indagine, mettono a confronto i dati d'interesse per decretarne l'inclusione o l'esclusione – riconducendo la funzione logica dell'affermare o negare alla funzione "organica" dello scegliere o rifiutare. Il linguaggio, dunque, produce un rinvio dell'azione esistenziale (scegliere o rifiutare) fino al completamento del processo di determinazione sugli oggetti in gioco.

Heidegger promuoveva in filosofia l'ermeneutica della ragione comune. Lo psicologismo e, appunto, l'ermeneutica della ragione comune segnano i confini entro i quali si colloca la psicoanalisi. Essa ha agito sul pensiero del '900 sia con «funzione di paradigma eversivo della logica 'classica'», sia come «nuova 'mitologia della ragione'»[47]. Oscilla, secondo Ferreri, in una dimensione prettamente filosofica, tra metafisica (in quanto rivolta alle origini trascendentali dei comportamenti esistenziali) ed ermeneutica (perché, per poter comprendere tali origini, postula la necessità di un lavoro di interpretazione delle tracce di inconscio che emergono alla coscienza).

La negazione, dunque, è un tema esemplificativo di riferimento per approfondire le radici filosofiche del sistema freudiano, che in particolare Ferreri individua in Hegel e nella sua dialettica.

La negazione per Sigmund Freud

«Quando si esamina il ruolo che la negazione svolge nelle vicissitudini sentimentali della nostra specie, occorre tenere nel massimo conto i modi cangianti in cui essa *appare* a chi se ne serve. […] È l'*uso* stesso della negazione ad alimentare le apparenze fallaci che sorgono al suo proposito. Ma è ancora l'*uso* che provvede a confutare, e poi a dissolvere, tali apparenze. […] A esserne capaci, bisognerebbe approntare una *fenomenologia della coscienza negatrice*»[48]. In realtà, Virno ha già, poco prima, gettato le basi della fenomenologia che sollecita, richiamando il paragrafo 244 delle *Ricerche filosofiche*, quello dove Wittgenstein spiega come il bambino – che, ancora poco avvezzo all'eloquio, grida perché si fa male – arriva ad allestire «un nuovo comportamento del dolore»[49]. Il parlante ingenuo, dice Virno, usa inappropriatamente la negazione. In ragione dell'uso si rende però conto che l'effetto

[47] FERRERI, *Op.Cit.*, p. 22.
[48] VIRNO, *Op.Cit.*, p. 119.
[49] Cfr. *Ivi*, pp. 102ss.

peculiare e concreto del suo negare è rimanere, viceversa, «sempre in stretto contatto con ciò che voleva ardentemente scansare»[50]. Siamo ben consapevoli, sono ormai convinto, che infatti il 'non', pur nel rendere negativa un'asserzione, ne conserva intatto il contenuto semantico, non solo, ma ad esso aggiunge risalto. Virno argomenterà, individuandole nella prassi della negazione detta, ulteriori e decisive smentite all'illusione psicologistica di un'omogeneità genetica e funzionale tra negazione e sentimento negativo, tra logica e psicologia, tra linguaggio e immagini.

Freud identifica nella *Verneinung* il modo in cui, nel contesto delle libere associazioni, l'analizzando si difende da un pensiero che ha appena formulato forzandone la rimozione: «Comprendiamo che questo è il ripudio, mediante proiezione, di un'associazione che sta or ora emergendo. Oppure: "Lei domanda chi possa essere questa persona del sogno. *Non* è mia madre." Noi rettifichiamo: dunque è la madre»[51].

I due presupposti importanti, nota Ferreri, sono la *rimozione* e le *libere associazioni*. Per Freud, la nozione teorica di *rimozione* rappresentava una "pietra angolare" della psicoanalisi. La corrispondenza tra rimosso e inconscio, che è uno dei principali temi messi in discussione da Jung[52], resterà fondamentale per Freud almeno fino alla definizione più articolata del concetto di "difesa inconscia".

L'analizzato assume una postura ambivalente di consapevole collaborazione e inconsapevole opposizione, la negazione irrompe – nella forma di una *excusatio non petita* – in linea con l'atteggiamento duplice del negante, in più trasgredendo a quella regola fondamentale che inibisce qualsiasi istanza critica del paziente riferita ai contenuti delle proprie associazioni spontanee[53].

Virno coglie nel saggio di Freud il riferimento alla scissione tra «processo affettivo» e «funzione intellettuale»: la negazione è il lasciapassare con cui il rimosso accede alla coscienza, e quindi alla conoscenza. La rimozione «è il sosia imperfetto o l'antenato meno evoluto»[54] della negazione, è la negazione originaria. Il 'no', dunque, costituisce un «certificato d'origine» del contenuto negato.

Virno vede emergere, in tale dinamica, la plurivocità del 'non'. Dall'approfondimento speculativo del discorso psicoanalitico il potere della negazione risulta rafforzato: la similitudine tra rimozione e negazione nel perseguire l'annullamento di un affetto rivela il paradosso di un negare che implica un manifestare, l'ineluttabilità, nel dire 'non', di un presentarsi al cospetto nostro e del mondo. La negazione freudiana appare diversa solo per grado e non per natura dai casi dell'ordinaria attività linguistica.

Il contenuto rimosso (rappresentazione o pensiero) penetra nella coscienza a condizione di lasciarsi negare. La negazione, dice Freud, è un modo di prendere conoscenza del rimosso, è già una revoca della rimozione, ma non è un'accettazione: la funzione intellettuale, così, si scinde dal processo affettivo.

---

[50] *Ivi*, p. 120.

[51] FREUD, Sigmund, "Die Verneinung", in *Imago*, XI/3, Vienna 1925, tr.it. *La negazione e altri scritti*, Bollati Boringhieri, Torino 1981, p. 64.

[52] «[…] per Jung, l'equivalenza tra "inconscio" e "rimosso" postulata da Freud non era assolutamente conclusiva. […] Ogni qualvolta Jung fa riferimento alla "difesa" o alla "rimozione" non inserisce questi termini in un campo di mere tensioni pulsionali, bensì nel quadro dello sviluppo della coscienza. […] Jung era persino dell'idea che una differenziazione della coscienza non potesse aver luogo senza la "rimozione" o per meglio dire, senza la "repressione dei contenuti primitivi" che impedisce l'adattamento al reale. Questo ci permette di comprendere come Jung potesse considerare la rimozione un fenomeno tipico anche della psiche "normale", a differenza di Freud che era partito essenzialmente dalla patologia delle nevrosi». (FREY, Liliane, *La teoria della rimozione in Freud e Jung*, Rivista di Psicologia Analitica, AIPA, Roma 1975, pp. 347-350)

[53] È interessante notare che nell'espressione "libere associazioni", ormai usuale, il termine *associazione* non rende esattamente quel che Freud intendeva con il tedesco *Freie Einfälle*, che più propriamente indica quelle idee che vengono in mente *all'improvviso* e spontaneamente, senza sforzo né concentrazione. Le associazioni dell'analizzando, inoltre, sono libere solo fino a un certo punto, visto che il soggetto viene in una certa misura instradato da inviti, interventi e commenti che l'analista propone, a fronte delle associazioni stesse, allo scopo di accedere al materiale più significativo.

[54] VIRNO, *Op.Cit.*, p. 113.

Il giudizio, prosegue Ferreri, è il conferimento, affermato o negato, di un attributo a un oggetto o di esistenza a un'immagine mentale; le sue forme sono riconducibili alle qualità di buono e cattivo, all'esperienza dell'incorporamento o dell'espulsione, del primordiale mangiare o sputare, alle idee di *dentro* e di *fuori*. L'indirizzo dato da Freud alla psicoanalisi verso una teoria della genesi dell'Io viene letto da Ferreri come proposta di un Io originario che, nell'aderire o rifiutare, persegue la propria definizione, in forza di una sorta di «logicizzare originario implicito» che discerne ciò che è *bene* (incorporabile) da ciò che è *male* (da espellere). Conseguentemente, la dinamica pulsionale è caratterizzata e direzionata dall'*Eros* e dall'*istinto di morte*, rispettive identificazioni dell'affermazione e della negazione primarie.

La psicoanalisi, aggiunge Ferreri, contempla una pragmatica teoria del pensiero, vicina al senso comune, secondo la quale l'individuo umano prima agisce senza pensiero e poi impara a pensare in funzione dell'azione: «Al principio era l'azione»[55], e pensare, perciò, equivale a procrastinare ed elaborare l'azione.

La *Verneinung*, dunque, mostra l'ammissibilità di un giudizio originario, pre-verbale, che implica l'atavica tendenza all'introiezione-espulsione: «Tuttavia, il compimento della funzione di giudizio è reso possibile soltanto dal fatto che la creazione del simbolo della negazione ha consentito al pensiero un primo livello d'indipendenza dagli effetti della rimozione e con ciò anche dalla costrizione esercitata dal principio di piacere. Concorda assai bene con questo modo d'intendere la negazione il fatto che nell'analisi non si scopre alcun "no" proveniente dall'inconscio»[56].

Virno riconosce a Freud il pregio di aver fatto comprendere che, al condizionamento che la negazione semantica ha il potere di esercitare sui moti affettivi, è preliminare l'inibizione che attua nei confronti della negatività più primitiva, ossia di quella pre-linguistica.

La negazione frena la distruttività pulsionale, sostiene Virno, in due modi: *omeopatico* e *polemico*. Nel testo freudiano, rileva, mentre l'affermazione, associata all'*Eros*, viene *tout court* prospettata come *Ersatz* (*sostituto*) dell'assimilazione, la negazione, implicata nella pulsione di distruzione, è invece definita come *Nachfolge* (*conseguenza*) dell'espulsione. Ma la negazione, puntualizza, è una *Nachfolge* "reattiva", che inibisce la pulsione a espellere, neutralizzando la propria premessa. E, sia nella negazione *omeopatica*, sia in quella *polemica*, sia in "Non sopporto il comportamento di Giovanni", sia in "Non fuggo, benché ne sia tentato", ciò che è respinto dal 'non' resiste alla soppressione: l'ostilità pre-verbale muove il «soggetto psichico» a liquidare (separarsi da) l'avversario, perché implica "esclusione"; la corrispondente negazione comporta (obbligatoriamente, per non fallire) l'"inclusione" dell'oggetto respinto. Il principio di piacere spinge perché venga allontanato quanto non gradito, lo rifiuta e lo esclude; la negazione, «rifiuto includente» in quanto detto, sospende o frena il «rifiuto escludente» pulsionale. Conseguentemente, la prima persona grammaticale, negando, disattiva la propria intenzione distruttiva, a patto di conservare (ostentare) il contenuto semantico: "Non fuggo, benché ne sia tentato" o "Non aggredisco Giovanni". Virno chiarisce infine che l'annullamento pulsionale è intralciato, non prolungato, dall'annullamento semantico. Lo iato tra negazione verbale ed espulsione psicosomatica, inoltre, si mostra quando la negazione trattiene l'espulsione. E la riorganizzazione della nostra emotività da parte del linguaggio avviene soltanto quando il potere del 'non' si manifesta in discorsi che bloccano un affetto escludente-aggressivo, non dunque per sostituzione (*Ersatz*) con un affetto introiettivo-amoroso.

---

[55] Teoria del pensiero, vicina al senso comune, semplicemente esprimibile citando Wittgenstein (*Causa ed effetto* e *Lezioni sulla libertà del volere*, Einaudi, Torino 2006, p. 23), ma anche Husserl (*La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, Il Saggiatore, Milano 2008, p. 181), e Goethe che, nel *Faust*, si riferiva criticamente al Vangelo secondo Giovanni.
[56] FREUD, *Op.Cit.*, p. 69.

Anche Ferreri delinea due modalità di negazione, quella *immediata e compulsiva* della rimozione in funzione del principio di piacere, e quella linguistica, *consapevolmente "motivata"*, che accompagna un maturo giudizio della realtà. L'inconscio non è *logico*, non prevede il principio di contraddizione, pertanto il rimosso è frutto di un «*inconsapevole* prendere posizione» di rifiuto, in luogo del «*consapevole* prendere posizione» nel senso di giudicare. Il "paziente" che in analisi nega un certo contenuto, o ritiene non pertinente un certo significato, è come se stesse *rimuovendo* a un livello più elevato, consapevolmente guardando in faccia ciò che è da respingere.

Freud, afferma Ferreri, spinge il suo pensiero sempre più in direzione di un'aggressività legata al primordiale, inconscio piacere di negare, fonte del male radicato nel mondo, costante minaccia per la civiltà. Al contrario, connette la negazione verbale, comunque convinto che la negatività pulsionale ne rimanga l'origine, al consolidamento dell'Io e al contenimento delle pulsioni. Hyppolite dirà che la negazione è un *Aufhebung* (superamento e conservamento, ma anche revoca, *sublimazione*) della rimozione.

L'inconscio non logico, allora, non disponendo del 'non', sa negare o rifiutare solo attraverso la rimozione. Presentandosi indifferente a qualsivoglia valutazione, ignora ogni valore negativo e, conseguentemente, neanche crede alla propria morte[57].

Virno conclude che il 'non' riorganizza l'esperienza emotiva con un «nuovo comportamento»: approfittare della negazione per distaccarsi dal dolore. Parlo in prima persona del dolore, e negandolo a parole me ne discosto, facendone una «passione diversa», liberata e autonoma rispetto agli eventi scatenanti, e dunque più articolata e più estrema. La facoltà di negare, pertanto, svincolando l''io' grammaticale dai limiti del soggetto psicologico, è responsabile di una maggiore complessità e radicalità della nostra vita emotiva.

Con la negazione, il soggetto fronteggia il rimosso "riorganizzandolo", gli conferisce una "complessità" di cui l'analisi può tentare però l'interpretazione. A Freud, più che fondare psicologicamente il linguaggio, sta a cuore comprendere, secondo Virno, come la riorganizzazione problematica a opera del linguaggio deformi le dinamiche della psiche.

Freud ascrive all'analista «la libertà, nell'interpretazione, di trascurare la negazione e di cogliere il puro contenuto dell'associazione»[58], ma Virno annota che la libertà di cui Freud si vanta è procedura obbligatoria per qualsiasi uomo che, imbattendosi in un enunciato negativo, non può eludere la presenza del "*che* p" nel sentire "*che non* p".

La norma generale è che, nell'incidere su un affetto, palese o rimosso, la negazione lo veste di semanticità: la negazione dà forma semantica alla nostra dimensione emotiva. Nella vita, un sentimento già noto viene rievocato negandolo, viene *soppresso* qualcosa tuttavia formulato; in psicoanalisi, una passione inconscia è resa cosciente perché il 'non' la fa dire e ne istituisce il significato, viene così *formulato* (esibito) qualcosa tuttavia soppresso: «Il 'non' consente di occultare un sentimento palese e di palesare un sentimento occulto perché introduce un distacco rispetto all'attualità dei processi psichici, ovvero perché sconnette il senso dei nostri discorsi dall'"adesso" in cui si insediano la percezione e la rimozione»[59].

Parafrasando Wittgenstein, nel dire "La donna del sogno non è mia madre", l'analizzando mette in atto, sì, un «nuovo comportamento», ma del sentimento o del desiderio rimosso. Virno esclude con forza, non solo l'idea di un nesso genetico tra espulsione psicologica e negazione linguistica, ma anche la propensione freudiana per una tale tesi: all'opposto, Freud stima che la negazione consenta al pensiero di smarcarsi dai limiti che la rimozione induceva. Una negazione scissa dagli affetti, dunque, ma decisamente influente, che su essi retroagisce in quanto a carattere e orientamento, che li rende anche enigmatici: proprio perché nego il mio disprezzo per Sempronio, ora so di covare disprezzo per lui, sentimento che mi è perciò

[57] Cfr. FREUD, Sigmund, "Considerazioni attuali sulla guerra e sulla morte" (1915), in *Opere*, cit., vol. VIII, 1976, p. 144.
[58] FREUD, *Op.Cit.*, p. 64.
[59] VIRNO, *Op.Cit.*, pp. 110-111.

estraneo pur se familiare, familiare pur se estraneo, estraneo o familiare proprio in quanto familiare o estraneo. Mio perché non mio, insomma, ma anche non mio perché mio.

Ferreri ritiene l'indagine freudiana poco attenta alla intersoggettività implicita nella pratica psicoanalitica. In tale contesto, la negazione è intesa nei termini in cui Hyppolite la traduce: «Le dirò ciò che non sono; attenzione, è ciò che sono»[60]. Con la negazione, il paziente si sottrae al riconoscimento dell'analista e da lui si differenzia, in tal modo procedendo nella costituzione del proprio Io. Nella sintesi di Ferreri riferita a Hyppolite: «Freud non farebbe altro che rappresentare il mito della nascita dell'Io *attraverso l'istituzione di un dentro e di un fuori*»[61].

Brenner: il conflitto mentale e le difese

Nel suo *The mind in conflict* del 1982, Charles Brenner propose una rilettura delle categorie freudiane, rielaborandone le tradizionali definizioni teoriche con l'intento di renderle più agevolmente applicabili nella pratica terapeutica. Dell'importante e complesso testo, credo degna di nota una citazione che mi sembra renda esplicito un pensiero peraltro presente, tra le righe, in molti dei contributi qui raccolti.

> Le modalità di difesa sono varie quanto la vita psichica stessa. […] Malgrado la loro natura eterogenea, c'è però qualcosa che tutte le modalità di difesa hanno in comune. […] spesso si dimentica […] che nella difesa c'è, per definizione, un elemento di negazione o rifiuto, nel senso corrente della parola. Ogni difesa contro un derivato pulsionale che susciti angoscia o sentimenti depressivi è un modo di dire «No» a qualche suo aspetto.[62]

In sostanza: quale che sia, il meccanismo di difesa è sempre una negazione.

Lacan *con* Freud

> «Io non voglio essere capito». Chi ha frequentato i corsi di Lacan dice di aver sentito spesso questa frase, che riassume in maniera provocatoria il problema dello stile lacaniano.[63]

Pur con profondo rispetto del suo volere, e per di più consapevole – al di là dell'ironia – del rischio di un'eccessiva semplificazione, del pensiero di Lacan mi interessa il suo accentuare la co-implicazione tra psicoanalisi e linguaggio, implicazione inscritta, per tutto il corso della sua attività, nell'auspicio del ritorno a Freud, e ribadita anche quando, durante il suo ultimo seminario, già ottantenne, rivolge ai suoi allievi il monito: «Tocca a voi essere lacaniani, se volete. Io sono freudiano»[64].

Freud aveva, dice Lacan, stravolto il motto cartesiano in «Io penso dove non sono, dunque io sono dove non penso», formula che rappresenta l'intuizione di una soggettività individuale costituita su una base già pensante e parlante ma priva di coscienza. La psicoanalisi post-freudiana, non tenendone conto, ha considerato l'inconscio come mero retroterra mentale, e ha dunque ignorato la realtà di un «inconscio che parla» e che, a suo modo, comunica nel tentativo di rimediare alle mistificazioni dell'Io.

---

[60] HYPPOLITE, Jean, "Commentaire parlé sur la *Verneinung* de Freud" (1925), in Jacques LACAN, *Ecrits*, Seuil, Paris 1966, tr.it. "Commento parlato sulla *Verneinung* di Freud", in Jacques LACAN, *Scritti*, a c. di CONTRI, Giacomo, Einaudi, Torino 1974, p. 886.
[61] FERRERI, *Op.Cit.*, p. 49.
[62] BRENNER, Charles, *The mind in conflict*, International University Press, New York 1982, tr.it. *La mente in conflitto*, Martinelli, Firenze 1985, p. 84.
[63] TARIZZO, Davide *Introduzione a Lacan*, Laterza, Bari 2003, p. 104.
[64] LACAN, Jacques, "Il seminario di Caracas (1980)", in *La psicoanalisi* n. 28, Astrolabio, Roma 2000, p. 203.

La misura linguistica di Lacan è quella strutturalista che va da Saussure a Jakobson. Lacan però, nell'affermare che «L'inconscio è strutturato come un linguaggio»[65] (ma anche che «L'inconscio *è* ciò che diciamo, se vogliamo intendere quel che Freud presenta nelle sue tesi»[66]), ribalta il nesso saussuriano tra significato e significante (*recto* e *verso* dello stesso foglio), perché attribuisce il primato ai significanti del particolare linguaggio dell'inconscio, nettamente svincolando, come due catene che scorrono indipendenti l'una sull'altra, significanti e significati, la rete dei significati rimanendo interdetta: mentre a livello conscio l'espressione significante (fonica) è sempre subordinata ai contenuti (ai significati da comunicare), nell'inconscio le espressioni si rimandano all'infinito l'una alle altre, sempre restando confuso e inarticolato l'ambito dei significati a cui i significanti (delle espressioni) mirano.

L'originalità del pensiero lacaniano sta allora nel sottolineare l'azione autonoma, ignota all'Io, dei significanti rispetto al significato, nonché il loro essere parti costitutive dell'inconscio che producono effetti sulla coscienza eludendo qualsiasi controllo mentale. Rifflet-Lemaire richiama l'esempio del bambino che vede due adulti fare l'amore: privo della maturità necessaria per dare alla scena il giusto significato, la acquisisce nell'inconscio in forma di "significanti puri", analogamente a come si coglie "alla lettera" un discorso. L'autore fa peraltro notare che l'insistenza di Lacan sui nessi tra linguistica e psicoanalisi va considerata alla luce della problematicità dell'animo umano: il paziente è un poeta che tenta di comporre, partendo da significanti inediti e privati e spinto da motivazioni personali, il poema della propria storia psichica. La linguistica, perciò, vede le proprie teorie, grazie all'interesse di Lacan, immergersi nella dimensione umana e assumere nuovi colori. L'idea di una linguistica "colorata" perché umanizzata, nota Rifflet-Lamaire, sarebbe d'altronde condivisa anche da Chomsky, le cui osservazioni provano «che è necessario tenere conto della categoria del pensiero nell'analisi linguistica»[67], analisi che introduce novità «perfettamente conciliabili con la psicoanalisi lacaniana»[68].

Secondo Lacan, l'uomo afferra il significato attraverso una «spirale ricorrente», il «*point de capiton*», nodo in cui si legano significante e significato per dar vita a una significazione[69]: i *points de capiton* puntano alla verità, ma non riescono a raggiungerla, quindi «il linguaggio è un inganno riguardo alla comprensione interumana e principalmente riguardo alla verità»[70], ed è impossibile che l'uomo catturi mai la realtà.

Passiamo dall'essere animali all'essere uomini perché entriamo in un ordine simbolico impersonale – evento che Pagliardini connota come «il trauma del linguaggio»[71] –, ma proprio in quel momento si determina la scissione tra l'Io cosciente e l'inconscio. La definizione dell'Io, così, ha come contropartita la strutturazione dell'inconscio. Tali genesi sono entrambe basate sulla parola, ma mentre l'Io si costituisce nell'esprimere verbalmente significati, l'inconscio si struttura introiettando il sistema della lingua, ossia della rete dei significanti che appartengono a una specifica comunità culturale. Pur consentendo all'Io di

---

65 LACAN, Jacques, "Conversazione", in P. CARUSO, (a c.), *Conversazioni con Lévi-Strauss Foucault Lacan*, Mursia, Milano 1969, p. 163.
66 LACAN, Jacques, *Ecrits*, Seuil, Paris 1966, tr.it. *Scritti*, 2 voll., Einaudi, Torino 1974, II, p. 833.
67 RIFFLET-LAMAIRE, Anika, *Jacques Lacan*, 1970, tr.it. *Introduzione a Jacques Lacan*, Astrolabio, Roma 1972, p. 59.
68 *Ibidem*.
69 Il *capitonné* è un'imbottitura per materassi, divani o poltrone, nata intorno al 1800. È la lavorazione, fatta completamente a mano, di una trapunta che forma cuscinetti disposti in rete di quadrati o losanghe. In origine, l'imbottitura del *capitonné* era costituita da *capiton*, cioè dallo scarto di lavorazione della seta. (Cfr. http://it.wikipedia.org/wiki/Capitonn%C3%A9).
«Ogni battuta che risponde alla mia, come ogni parola con cui chiudo una frase rispondendo all'apertura che la avviava, è il "punto di imbottitura" (*point de capiton*), direbbe Lacan, che ne orienta a ritroso il significato. Il senso è il *punto di capitone*, il profilo senza spessore nel quale si raduna tutto lo spessore del significato. È l'incisione del significante che raduna e insieme lascia un resto, che orienta e produce desiderio e visione, direbbe Wittgenstein». (Cfr. LEONI, Federico, *Il doppio luogo dell' «oggetto a»*, in http://www.psychomedia.it/isap/wittgenstein/w-leoni.htm).
70 *Ivi*, p. 73.
71 Cfr. PAGLIARDINI, Alex, *Jascques Lacan e il trauma del linguaggio*, Galaad, Giulianova (TE) 2011.

parlare, il sistema della lingua non ha tuttavia accesso alla coscienza, in quanto è un prodotto culturale caratterizzato dall'essere sociale e dunque impersonale.

L'ordine simbolico si identifica, per Lacan, con il «Nome del Padre» (che implica legge e linguaggio), figura diversa dal vero padre. Il padre reale è solo incarnazione della funzione paterna repressiva del desiderio della madre nel bambino, che così è incentivato ad accedere alla dimensione del linguaggio, quindi all'ordine simbolico.

Secondo Lacan, pertanto, il linguaggio struttura l'inconscio e induce nell'Io un'identità che, prodotta sulla base di significanti impersonali, risulta immaginaria e illusoria. Il linguaggio, dice Lacan, non è il semplice, versatile strumento espressivo dell'uomo, ma una specie di gabbia che lo imprigiona, un sistema che, seguendo le proprie leggi strutturali, preordina ogni espressione del soggetto. Solo la psicoanalisi, evidentemente, può assumersi l'onere di indagare su quelle leggi, definirle e, quindi, recuperare parola e linguaggio come propri fondamenti: Freud, insiste Lacan, aveva già compreso che l'onirico (come in generale l'inconscio) ha un linguaggio con proprie regole, ignote al paziente, ma a cui solo mediante la parola del paziente (che è «parola del sintomo») l'analista può accedere per risalire al rimosso e ai contenuti latenti di qualsiasi manifestazione psichica: «Il soggetto […] inizia l'analisi parlando di sé senza parlare a voi, o parlando a voi senza parlare di sé. Quando potrà parlarvi di sé, l'analisi sarà terminata»[72].

I segreti sono sempre latenti e dissimulati, suggerisce Lacan nel noto *Seminario su «La lettera rubata»*[73], lezione imperniata sul testo di Edgar Allan Poe. Il titolo originale del racconto pubblicato sulla rivista *The Chamber's Journal* nel 1845, *The purloined letter*, verrà tradotto da Baudelaire in *La lettre volée*, *La lettera rubata*. Lacan rileva che *purloined* allude al tragitto *deviato*, *prolungato*, della lettera e, in un'accezione dell'ambito postale, indica la *lettera giacente*, e quindi *sofferente*: ognuno di questi riferimenti richiama sfumature della particolare lettura proposta.

Lacan distingue due scene di cui equipara lo svolgersi, una «primitiva» e l'altra, «seconda», ripetizione della prima, nei due casi la lettera consistendo in ciò che muove i presenti. Il re, la regina e il ministro, nel salotto del re, così come la polizia, il ministro e Dupin, nell'ufficio del ministro, occupano i posti definiti dalla lettera. In entrambe le scene: uno dei soggetti (il re; la polizia) non vede la lettera; chi la vede si illude che l'altro non la veda (la regina; il ministro) e che il suo contenuto sia nascosto; chi la nota, perché lasciata in bella vista dall'altro che crede di cavarsela, se ne appropria indisturbato (il ministro; Auguste Dupin).

Lacan punta soprattutto a evidenziare che le posizioni dei personaggi sono determinate dal loro disporsi nei confronti della lettera: «Il significante ha questo potere di indirizzare la sorte del soggetto, condizionandone i presunti fattori costituzionali o sociali»[74].

A giudicare dalle sue produzioni, logicamente e non casualmente organizzate, l'inconscio non è il caotico pre-verbale, regolato dall'Io, ma sottostà alle regole che la struttura di un linguaggio impone, e allora è «luogo della ragione»[75], del *logos*. Il soggetto, dice Lacan, è «a bagno» nel linguaggio, immerso «nella struttura» e da essa predeterminato, e questa struttura è l'*Altro*, cioè il campo del linguaggio, di cui il soggetto subisce le leggi. L'essere umano, sostiene, nasce già «nel campo dell'Altro», e così l'Altro agisce sul bambino prima ancora che la madre possa interagire con lui. Il significante modella l'uomo fin dalla nascita, lo introduce nella società e nella cultura, ma è in relazione con il significato solo arbitrariamente, e non ha un proprio contenuto, perché assume valore unicamente nel raffrontarsi agli altri

---

[72] LACAN, *Scritti*, *Op.Cit.*, I, p. 365 (nota a piè di pagina).
[73] *Ivi*, p. 7.
[74] LOLLI, Franco, *È più forte di me. Il concetto di ripetizione in psicoanalisi*, Poiesis, Alberobello 2012, p. 67.
[75] «Nessuna antitesi tra ragione e inconscio, dal momento che quest'ultimo si sviluppa e si manifesta come una ragione, anche se il senso della sua azione può sfuggire al soggetto interessato». (Cfr. RECALCATI, Massimo, *Elogio dell'inconscio. Dodici argomenti in difesa della psicoanalisi*, Mondadori, Milano 2007).

significanti, insieme ai quali costituisce la «catena strutturata dei significanti» che si connota come «ordine simbolico». L'accesso del soggetto nella dimensione sociale e culturale coincide pertanto con l'alienazione, in quanto perdita di una compattezza originaria, cioè dell'originaria conformità tra significanti e significati biologici.

Faccio ancora riferimento agli *Scritti*, e in particolare, al commento di Hyppolite su *La negazione* di Freud. Hyppolite attribuisce al testo di Freud una rilevanza filosofica, chiave che porta ad interpretare la situazione analitica, descritta nel saggio, nei termini di una «negazione della negazione», di un'asserzione esclusivamente intellettuale perché negata (perché linguistica, diremmo noi), del contenuto rimosso, di una rimozione non ancora superata. L'analizzando, commenta Hyppolite, presenta ciò che è attraverso ciò che non è, «Prima tappa: ecco ciò che non sono. Se ne è concluso ciò che sono. La rimozione sussiste sempre sotto forma di denegazione»[76] (avevamo, sopra, già riportato un brano analogo: «Le dirò ciò che non sono; attenzione, è ciò che sono»[77]), ed è obbligato dall'analista ad accettare quanto appena negato, ossia a riconoscerne razionalmente l'enunciazione, comunque psichicamente perseverando nella rimozione.

Freud dice che la negazione, esplicitata nel suo simbolo linguistico, nel 'non', porta a compimento la funzione di giudizio del soggetto. La *denegazione* (così Hyppolite traduce *Verneinung*), insomma, genera il proprio simbolo che, lui soltanto, consente un'interazione con l'inconscio, a prescindere dalla persistenza della rimozione.

Hyppolite chiude il proprio commento ribadendo che, in psicoanalisi, non troviamo alcun 'non' nell'inconscio, ma rileviamo una possibilità per l'Io di osservare l'inconscio, una conoscenza in forma negativa, rifiutata, «ma il riconoscimento dell'inconscio dal lato dell'io mostra che l'io è sempre misconoscimento»[78] («*mais la reconnaissance de l'inconscient du côté du moi montre que le moi est toujours méconnaissance*»[79]; altrove si legge, più lontana dalla lettera e più sfumata, ma proprio per questo a mio parere più "ariosa", la traduzione: «l'io è sempre ignoranza»[80]).

Kugler: associazione verbale e assonanza fonetica

Paul Kugler, analista junghiano – presidente dal 1993 al 1997 della Inter-Regional Society of Junghian Analysts, e attualmente membro della IAAP (International Association for Analytical Psychology) –, pubblica nel 1982 *The Alchemie of Discourse*[81], opera sull'approccio archetipico al linguaggio, ma soprattutto su come l'aspetto fonetico della lingua incida sul lavoro analitico e, comunque, sulle attività della psiche. La descrizione dell'inconscio, essenzialmente costituito da rappresentazioni pre-verbali dell'esperienza di vita del soggetto, viene da Jung integrata nel senso di comprendere in tale raccolta, non solo immagini collettive, ma anche quelle componenti archetipiche "sonore" che definisce «immagini acustiche».

Kugler sottolinea come Jung, per i sogni e per le fantasie inconsce, sia giunto a definire lo stretto rapporto tra immaginazione e fonetica, e quindi tra immagine e suono, e così ad arricchire la teoria psicolinguistica di due importanti contributi:

> 1) Il linguaggio di un individuo è dominato da gruppi autonomi di associazioni a tonalità affettiva al cui centro c'è un'immagine psichica; 2) il processo associativo inconscio è guidato da un criterio

[76] HYPPOLITE, *Op.Cit.*, p. 888.
[77] *Ivi*, p. 886.
[78] *Ivi*, p. 893.
[79] *Ibidem*.
[80] Cfr., per esempio, la traduzione di Jacopo VALLI e Sophia Lucrezia VALLI, in www.kasparhauser.net/jacova/hyppolite.html.
[81] KLUGER, Paul, *The Alchemie of Discourse*, AUP, Cranbury New Jersey 1982, tr.it. *L'alchimia delle parole. Un approccio archetipico al linguaggio*, Moretti & Vitali, Bergamo 2002.

> fonetico. […] Il processo mattutino dello scrivere un sogno comporta la traduzione di un'immagine psichica in una struttura verbale, in uno scritto fonetico. *Per mezzo delle parole le nostre fantasie si spostano dall'immagine al suono*.[82]

L'autore osserva – e poi mette in questione – che Freud era arrivato a considerare casuali (sia ne *L'interpretazione dei sogni*, sia in *Totem e tabù*) le associazioni di parole dal suono simile, e perciò arbitraria la somiglianza fonetica.

> La netta e casuale somiglianza delle parole *violet* [viola, violetta] e *violate* [violentare] – nella pronuncia inglese si differenziano soltanto per la diversità d'accento dell'ultima sillaba – viene usata dal sogno per esprimere 'con i fiori' il pensiero della violenza nella deflorazione… Bell'esempio di quei ponti di parole sui quali passano le vie che portano all'inconscio.[83]

Non è casuale che Kugler citi Lacan e la sua teoria sullo stadio dello specchio: la concezione junghiana di un'influenza fonetica inconscia sui processi associativi rimanda, evidentemente, oltre che all'arbitrarietà del segno stabilita da Saussure, alla considerazione lacaniana del primato dei significanti sulla rete dei significati: le assonanze fonetiche – l'associazione inconscia tra suoni, tra "segni" sonori –, dissimulate sotto la "copertura" di nessi tra significati, eludono la coscienza logico-linguistica del nostro pensiero.

Convinto che Jung e Kugler indichino un orizzonte verso il quale sarebbe interessante volgere l'attenzione, chiudo qui questo inciso, brevissimo ma interessante almeno per i riferimenti alla coimplicazione che Lacan teorizza tra inconscio e linguaggio, oltre che alla saussuriana arbitrarietà dei segni linguistici.

Ricœur interprete di Freud

Nel suo saggio su Freud, Ricœur identifica il breve testo freudiano con una "economica" della negazione, discostandolo da un parallelo con Hegel, visto che l'inizio della *Fenomenologia dello spirito*, ricorda, prospetta invece una "dialettica" tra verità e certezza.

Freud non associa l'istinto di morte esclusivamente all'aggressività («clamore»): anziché chiudersi su di essa, si apre sulle silenziose espressioni del «lavoro negativo». Negazione annessa al giudizio, gioco del *fort-da*, e creazioni di Leonardo rimandano al comune intento di ritrovare i perduti oggetti del piacere primordiale, le cui rappresentazioni sorgono da un orizzonte di assenza e mancanza, intento che è anche tentativo di convincersi che tali rappresentazioni diano prova della reale presenza di quegli oggetti.

Nell'introdurre il proprio saggio, Ricœur diceva: la «consistenza del discorso freudiano è il mio problema»[84]. Un discorso, esplicitava poi, la cui interpretazione – che è problematica in senso epistemologico, filosofico-riflessivo e dialettico – pone le questioni che, per Ricœur, delineavano il «lungo cammino», da intraprendere da lì a poco, per approfondire lo studio del rapporto tra ermeneutica dei simboli e riflessione concreta, già avviato nella sua precedente opera, *La symbolique du mal*[85].

---

[82] *Ivi*, p. 28.
[83] FREUD, Sigmund, *Die Traumdeutung,* Franz Deuticke, Leipzig Wien 1899*,* tr.it. *L'interpretazione dei sogni*, Bollati Boringhieri, Torino 1966, p. 344.
[84] *Ivi*, p. 8.
[85] Cfr. RICŒUR, Paul, *Philosophie de la volonté. Finitude et culpabilité,* Aubier, Paris, 1960 (2 voll. – *I. L'homme faillible, II. Finitude et culpabilité*), tr.it. *Finitudine e colpa*, vol. unico, Il Mulino, Bologna 1970.

ANCORA SUL 'NON'

La negazione e gli affetti "benevoli"

La nostra indagine sulla negazione freudiana traeva impulso dall'invito di Virno ad uno studio fenomenologico della coscienza negatrice. Nel suo maturare linguistico, l'uomo si fa sempre più consapevole del singolare potere della negazione: la riproduzione a parole della repulsione, che gli muove l'anima contro un oggetto o uno stato di cose, è destinata a saldamente conservargli un contatto con quell'oggetto o stato di cose. Stabilito questo, la prassi della negazione dimostra, secondo Virno, che non c'è nesso genetico né operativo tra la negatività psichica e il negare sintattico, tra una negazione logica e un moto psicologico, tra il 'non' del linguaggio e l'impulso ad espellere.

> Liberandosi dai falsi antenati e dai sosia surrettizi, il connettivo sintattico 'non' guadagna una libertà d'azione pressoché illimitata. […]. L'uso di quel connettivo diventa mobile e pervasivo, riguardando ormai qualsiasi contenuto emotivo.[86]

La negazione logica, prima colta a sospendere e inibire le spinte psichiche espulsive che sembravano preannunciarla, si rivela capace di incidere anche sugli affetti che, dovuti all'*Eros* secondo Freud, mirano invece ad accogliere e includere. L'affermazione, dicevamo, è il sostituto (*Ersatz*) di tali affetti "gioiosi": anche su questi, la negazione influisce come fa su quelli "tristi" ai quali, in quanto *Nachfolge*, consegue-reagisce.

Così come frena, negandola a parole, l'aggressività nei confronti dello spregevole Sempronio, Luca può sospendere, contraddicendolo, l'amore per Sara. Ma l'intenzione di aggredire, condizionata dal 'non', si sventaglia in molte altre forme di sentimento possibili, e il *non*-amore, analogamente, muta in uno spettro di affetti diversi, in un amore "congelato" che, come Aristotele e Kant ci hanno mostrato, non coincide con il suo contrario, né rovescia il possesso in privazione, né dell'amore è opposizione reale.

La negazione «disinnesca» l'affetto, triste o gioioso che sia; restando fedele al contenuto semantico del sentimento affermato, non lo sostituisce, e di quello stesso continua a trattare, senza indicarne o definirne un altro. La pulsione includente, dunque l'attrazione, negata a parole, «non mette radici in uno stato d'animo diverso»[87], ma diventa "non-attrazione", un'attrazione "congelata", insomma, ma pur sempre un'attrazione.

La negazione agisce allora, libera e pervasiva, su qualsiasi affetto, sulla benevolenza quanto sul malanimo, con la sua proprietà inibitoria che implica contraddizione ma non contrarietà. Nella vita, d'altronde, è raro imbattersi in scontri tra sentimenti opposti, conflitti che dirompono solo in quelle particolari situazioni che Kant esemplificava con la contemporaneità di un piacere e di un dolore, o di opposti sentimenti verso la stessa persona.

L'uomo che padroneggia i suoi strumenti linguistici, ormai consapevole delle potenzialità del 'non', può brandirlo in qualsiasi momento e a prescindere da particolari condizioni, anche contro solidarietà e cooperazione, che pur sono la sua natura, come arma che le sospende a favore di una violenza maggiore e peggiore di quella insita negli impulsi psichici distruttivi.

Il supposto fondamento cooperativo del linguaggio[88] è reso instabile e delicato dal connettivo sintattico 'non', e perciò proprio dal linguaggio che, mentre affina il senso di collaborazione sociale, allo stesso tempo può comprometterne la compattezza.

---

[86] VIRNO, *Op.Cit.*, p. 120.
[87] *Ivi*, p. 122.
[88] Cfr. TOMASELLO, Michael, *Le origini della comunicazione umana*, Cortina, Milano 2009, citato da Virno in *Op.Cit.*, p. 123.

Atene, 403 a.C.: un giuramento enigmatico

Ne *La città divisa*[89], Loraux riflette su quella che si considera la prima *amnistia* (ἀμνηστία, *oblio*, *remissione*) della storia, proclamata in Atene nel 403 a.C., deposti i Trenta Tiranni, alla fine della guerra civile (στάσις, *stasis*). In realtà, Loraux avverte, il termine *amnēstia* va qui letto nell'anfibia accezione di un divieto e di un giuramento, divieto di ricordare e nel contempo giuramento (imposto) di non rievocare le sventure.

> 403 a.C.: i democratici, fino al giorno prima esiliati, ora rientrati vincitori ad Atene, proclamano la riconciliazione generale ricorrendo a un decreto e a un giuramento. Il decreto proclama il divieto: *mē mnēsikakein*, «è vietato rievocare le sventure». Il giuramento impegna tutti gli ateniesi, democratici, oligarchici coerenti e gente «tranquilla» rimasta nella città durante la dittatura, ma li impegna uno per uno: *ou mnēsikakēsō*, «non rievocherò le sventure». […] A giudicare dagli usi di *mnēsikakein*, non si tratterebbe tanto di «riporre nella memoria», […] quanto piuttosto di «rievocare contro». […] *mnēsikakein* implica che si brandisca la memoria in modo offensivo, che ci si scagli o si adottino provvedimenti contro qualcuno, insomma che si consumi una vendetta.[90]

Nel prescrivere/giurare di *non* rievocare, si leggono i termini di un sostanziale rifiuto della memoria, una rimozione paradossalmente volontaria o, come direbbe Lacan, una *forclusione*. Loraux attribuisce ad Atene la ricerca di un oblio, dissimulato in una negazione – *ou mnēsikakēsō*, "non rievocherò le sventure" –, in un'asserzione negativa che nondimeno mette in evidenza ciò che intende disattivare e neutralizzare.

"Giuro di non rievocare le pene patite": giurare, dice Austin, è *fare* qualcosa parlando, ma l'enunciato performativo in questione si presenta enigmatico. In quanto "giuramento + negazione", è un'azione che ha come oggetto un'auto-interdizione, un'azione che è promessa di *non* compiere un'azione. Questo voto stringente vuole evitare recriminazioni e vendette, vuole disinnescare l'impulso alla ritorsione, obiettivo che è effetto della negazione, complice la forza illocutoria del giuramento. La negazione, allora, annidata nel giuramento, in un'azione che è assolutamente linguaggio, diventa lo *stimolo a inibire* un istintivo impulso alla vendetta, lo stimolo pre-verbale, tutt'altro che linguistico, a uccidere chi ha ucciso.

Ma la formula del giuramento è, in virtù della negazione, ostensiva dell'oggetto interdetto, di quelle sventure da non rievocare. Nel voler eludere quelle pene, perciò, la negazione "non rievocherò" non nasconde, anzi esibisce, il *rievocherò* che, così visibile, è sospeso ma non abolito. L'impulso aggressivo, allora, allontanato e non cancellato, comporta una reversibilità che, potenziale, può essere rimessa in atto proprio dallo stesso 'non' che aveva congelato l'aggressività impulsiva.

La negazione, dispositivo linguistico con il quale possiamo inibire le nostre pulsioni pre-verbali, se applicata a se stessa nella negazione duplice, provoca un'inibizione ulteriore e più complessa, disinibendo lo stimolo a inibire pulsioni violente. La rievocazione delle sventure può facilmente essere liberata ricorsivamente applicando, nel pronunciare una negazione della negazione, il 'non' che l'aveva posta in sospeso.

La doppia negazione

Ormai esperti, sappiamo che "Pietro non è felice" lascia a mezz'aria, per così dire, l'affermazione "Pietro è felice", la sospende senza sostituirla, e nel negarla la evoca: la *non*-felicità di Piero dischiude cioè la dimensione del possibile, comunque alludendo alla

---

[89] LORAUX, Nicole, *La cité divisée. L'oubli dans la mémoire d'Athènes*, Payot & Rivages, Paris 1997, tr.it. PEDULLÀ, Gabriele, (a c.), *La città divisa. L'oblio nella memoria di Atene*, Neri Pozza, Verona 2006.
[90] LORAUX, *Op.Cit.*, p. 236.

potenziale felicità di Pietro. Il meccanismo si riafferma anche se l'enunciato negato è "Pietro non è felice", ossia nel caso si dica "*Non* è che Pietro *non* è felice": questa doppia negazione disloca l'enunciato negativo – rimuovendolo verbalmente, sospendendolo – nell'ambito del possibile, ostenta, stavolta, la *negabilità* di "Pietro non è felice". E non è alternativa, si badi, la negazione della negazione, alla semplice asserzione positiva: dire "*Non* è che Pietro *non* è felice" non equivale a dire "Pietro è felice", perché usare l'affermazione per contraddire la negazione implica un'intenzione affatto incomparabile con quella veicolata dal doppio 'non'.

Virno annette alla doppia negazione due verità filosofiche. La prima è che negare ciò che era negato non coincide con l'affermarlo: con "Non è che non ti amo", Luca prende le distanze dal "Non ti amo", ma certo non sta porgendo a Sara un "Ti amo", affermazione dalla quale la doppia negazione è altrettanto lontana. E Sara, non solo non ne è contenta, ma si sta chiedendo, di sicuro, che cosa Luca stia *facendo*, sta cioè confrontandosi, oltre che con il proprio turbamento, anche con la seconda verità filosofica individuata da Virno: la negazione di una negazione è uno *speech act*, un «enunciato performativo»[91], non descrive qualcosa, ma è un'*azione*.

Il sentimento doppiamente negato, constatiamo, è proiettato verso una mutazione, assume tonalità nuove e sfumate: il soggetto che enuncia i due 'non' tentenna tra il farlo proprio e il rifiutarlo, dunque provvisoriamente adottando un esitante "né sì, né no".

Le due enigmatiche verità filosofiche immettono la negazione della negazione in un circolo, implicandole in un reciproco compiersi: posso avvalorare lo scarto semantico tra affermazione e doppia negazione – tra *p* e *non*(*non-p*) – solo se ammetto la performatività linguistica della doppia negazione e, d'altro canto, quello stesso scarto mi aiuta a comprendere l'azione che compio nel negare una negazione, nel dire "non non-p".

Il riferimento a Austin consente, anche, di valutare se l'azione del duplice negare vada o meno a buon fine, se risulti *felice* o *infelice*[92]: pur fatta di sole parole, la doppia negazione è comunque un atto che può avere o non avere esito. Se lo *speech act* doppio-negante si rivela inefficace, se dunque, *infelice*, resta nei limiti di quello che Virno classifica come «espediente diplomatico», è perché la seconda negazione, con la prima, si limita a coabitare, anziché sancirne l'anacronismo. L'assunzione preliminare di Virno è che il duplice 'non' delinei un *microcosmo storico*, caratterizzato dal rapporto *diacronico*, di divario temporale, tra le due negazioni: trasferendo il *non-p* nei campi del possibile, il *non*(*non-p*) ne perpetua il *ricordo*, che in quanto ricordo rimanda al *trascorso*, a qualcosa di passato, a un «reperto arcaico» non efficace, *ora*, né più operativo.

È una doppia negazione riuscita, e quindi *felice*, quella che «si coalizza con innumerevoli frammenti eterogenei»[93] (ma non li descrive), quella che, supportata da emozioni, eventi e azioni "taciturne", riesce a sovvertire la neutralità del "né sì, né no".

---

[91] Virno cita qui la teoria di Austin sugli enunciati performativi: Cfr. AUSTIN, John Langshaw, *How do things with words*, Oxford University Press, London 1962, tr.it. *Come fare cose con le parole*, a c. di PENCO, Carlo, e SBISÀ, Marina, Marietti, Torino 1974.
[92] AUSTIN, *Op.Cit.*, *passim*.
[93] VIRNO, *Op.Cit.*, p. 136.

Bibliografia

- AGAMBEN, Giorgio, *La comunità che viene*, Einaudi, Torino 1990.
- AGAMBEN, Giorgio, *La potenza del pensiero*, Neri Pozza, Vicenza 2012.
- AGAMBEN, Giorgio, e DELEUZE, Gilles, *Bartleby. La formula della creazione*, Quodlibet, Macerata 2012.
- AMMONIO (Ammonius), Hermiae Alexandrinus, *In Aristotelis De Interpretatione Commentarius*, edidit Adolfus Busse, Berlin 1895-1897.
- ANÈPETA, Luigi, *Introduzione a Lacan*, in http://www.nilalienum.it.
- APULEIO, *Peri Hermeneias*, in LONDEY, David G., e JOHANSON, Carmen J., *The logic of Apuleius: including a complete Latin text and English translation of the Peri hermeneias of Apuleius of Madaura,* Leiden, Brill 1987.
- AUSTIN, John Langshaw, *How do things with words*, Oxford University Press, London 1962, tr.it. *Come fare cose con le parole*, a c. di PENCO, Carlo, e SBISÀ, Marina, Marietti, Torino 1974.
- BECCARIA, Gian Luigi, (a c.), *Dizionario di linguistica*, Einaudi, Torino 2004.
- BENVENISTE, Émile, *Problèmes de linguistique générale*, Gallimard, Paris 1966, tr.it. *Essere di parola. Semantica, soggettività, cultura*, a c. di FABBRI, Paolo, Mondadori, Milano 2009.
- BERGSON, Henri, *Évolution créatrice*, Les Presses universitaires de France, Paris 1907, tr.it. *L'evoluzione creatrice*, a c. di ACERRA, Marinella, Raffaello Cortina, Milano 2002.
- BERNARDINI, Marina, *Analisi e commento delle Categorie di Aristotele*, tesi per il Dottorato di ricerca in Storia della Filosofia, ciclo XXIII, Università degli Studi di Macerata, Dipartimento di Filosofia e Scienze Umane, 2011.
- BOEZIO, *Commentarii in librum Aristotelis peri hermeneias. Pars posterior secundam editionem et indicem continens,* edidit K. Meiser, Lipsiae, Teubner, 1880.
- PEIRCE, Charles Sanders, *Description of a Notation for the Logic of Relatives*, Welch, Begelow and Company, Cambridge 1870, tr.it. in BONFANTINI, Massimo, (a c.), PEIRCE, C.S., *Opere,* Bompiani, Milano 2003.
- BONTADINI, Gustavo, *Studi di filosofia moderna*, Vita e pensiero, Milano 1996.
- BRENNER, Charles, *The mind in conflict*, International University Press, New York 1982, tr.it. *La mente in conflitto*, Martinelli, Firenze 1985.
- CALABRESE, Omar, *Breve storia della semiotica: dai presocratici a Hegel*, Feltrinelli, Torino 2001.
- CARROLL, Lewis, *(Alice) Through the Looking-Glass*, 1871, tr.it. *(Alice) Attraverso lo specchio*, *e*-Book Newton Compton, Roma 2011.
- CELATI, Gianni, "Introduzione a Bartleby lo scrivano", in MELVILLE, Herman, *Bartleby lo scrivano*, Feltrinelli, Milano 1996.
- CHEMAMA, R., VANDERMERSCH, B., ALBARELLO, C., (a c.), *Dizionario di psicanalisi*, Gremese, Roma 2004.
- CHOMSKY, Noam, *Syntactic Structures*, Mouton, London 1957.
- CHOMSKY, Noam, *Cartesian Linguistics: A Chapter in the History of Rationalist Thought*, Harper and Row, New York 1966.
- CIMATTI, Felice, *Linguaggio e immanenza. Kierkegaard e Deleuze sul "divenir-animale"*, in Aut Aut n. 363, 1° Ottobre 2014.
- CONDILLAC, Etienne BONNOT abate di, "Piano Ragionato di Educazione del Signor Ab. di Condillac tradotto dal Sig. Abate D. Giuseppe Muratori", in *Scelta di Opuscoli interessanti tradotti da varie lingue – Coll'aggiunta d'Opuscoli nuovi Italiani*, Vol. XXI, in Milano, Nella Stamperia di Giuseppe Marelli, con licenza de' Superiori, MDCCLXXVI.
- CORNEILLE, Pierre, *Le Cid*, Augustin Courbé, Paris 1637, tr.it. di MONTI, Giovanni Battista, *Il Cid*, Feltrinelli, Torino 2012.

- *De interpretatione vel Periermenias:* Translatio Boethii; Specimina translationum recentiorum, edidit L. Minio-Paluello; Translatio Guillelmi De Moerbeka, edidit Gerardus Verbeke, revisit L. Minio-Paluello, Bruges, Paris, Desclee de Brouwer 1965.
- DE MAURO, Tullio, (a c.), *Dizionario illustrato della lingua italiana*, Paravia, Torino 2000.
- DE MAURO, Tullio, *Introduzione alla semantica*, Laterza, Bari 1998.
- DE SAUSSURE, Ferdinand, *Cours de linguistique générale*, a c. di BALLY, Charles, RIEDLINGER, Albert, e SECHEHAYE, Albert, Losanna-Parigi, Payot, 1916, tr.it. DE MAURO, Tullio, (a c.), *Corso di linguistica generale*, Laterza, Roma-Bari [1967], 2009.
- DE SAUSSURE, Ferdinand, *Ecrits de linguistique générale*, Gallimard, Paris 2002, tr.it. DE MAURO, Tullio, (a c.), *Scritti inediti di linguistica generale*, Laterza, Roma-Bari, 2005.
- DEWEY, John, *Logic, the Theory of Inquiry* (1938), tr.it. *Logica, teoria dell'indagine*, Einaudi, Torino 1949.
- DI CIACCIA, Antonio, e RECALCATI, Massimo, *Jacques Lacan. Un insegnamento sul sapere dell'inconscio*, Mondadori, Milano 2000.
- DOLFIN, Maria Teresa, *La questione della diagnosi*, in Istituto Psicoanalitico di Orientamento Lacaniano (IPOL), http://www.istitutoipol.it/testi/Psicopatologia-MTD.pdf.
- DOTTI, Marco, *Una amnesia per dare rifugio a ciò che è indimenticabile*, "il manifesto", Roma, 11 aprile 2008.
- FERRERI, Dino, *Sulla negazione*, Astrolabio, Roma 1994.
- FORMIGARI, Lia, *Il Linguaggio*, Laterza, Roma-Bari 2001.
- FOSTER WALLACE, David, *The Broom of the System*, Viking Press, New York 1987, tr.it. *La scopa del sistema*, Einaudi, Torino 2012.
- FREGE, Friedrich Gottlob, *Begriffsschrift, eine der arithmetischen nachgebildete Formelsprache des reinen Denkens*, Halle a.S. 1879, tr.it. "Ideografia. Un linguaggio in formule del pensiero puro a imitazione di quello aritmetico", in *Logica e aritmetica*, Boringhieri, Torino 1965, 1967.
- FREGE, Friedrich Gottlob, "Die Verneinung. Eine Logische Untersuchung", 1918 (in *Beiträge zur Philosophie des deutschen Idealismus* I, 1919), tr.it. "La negazione. Una ricerca logica", in DI FRANCESCO, Michele, (a c.), *Ricerche logiche*, Guerini e Associati, Milano 1988.
- FREUD, Sigmund, *Compendio di tutti gli scritti*, a c. di SAGITTARIO, Ermanno, e ABRATE, Vincenzo, Boringhieri, Torino 1986.
- FREUD, Sigmund, *Die Traumdeutung,* Franz Deuticke, Leipzig Wien 1899, tr.it. *L'interpretazione dei sogni*, Bollati Boringhieri, Torino 1966.
- FREUD, Sigmund, "Die Verneinung", in *Imago*, XI/3, Vienna 1925, tr.it. *La negazione e altri scritti*, Bollati Boringhieri, Torino 1981.
- FREY, Liliane, *La teoria della rimozione in Freud e Jung*, Rivista di Psicologia Analitica, AIPA, Roma 1975.
- GIANNANTONI, Gabriele, (a c.), *I Presocratici. Testimonianze e frammenti*, Laterza, Bari 1981.
- GOETHE, Johann Wolfgang, *Faust. Der Tragoedie zweiter Teil in fuenf Akten*, 1832, tr.it. *Faust*, Mondadori, Milano 1987.
- GORDON, Nehemia, *The Pronunciation of the Name*, in http://karaite-korner.org/yhwh_2.pdf.
- GREEN, Andre, *Le travail du négatif,* Editions de Minuit, Paris 1993, tr.it. *Il lavoro del negativo*, Borla, Roma 1996.
- HAMANN, Johann Georg, "Metakritik über den Purismus der Vernunft", in *Schriften zur Sprache*, 1967, tr.it. FORMIGARI, Lia, (a c.), *Linguistica romantica*, Loescher, Torino 1977.
- HEGEL, Friedrich, *Wissenschaft der Logik*, 1812, tr.it. *Scienza della logica*, Laterza, Bari 2008.
- HEGEL, Friedrich, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, 1840, tr.it. di CODIGNOLA E. e SANNA G., *Lezioni sulla storia della filosofia*, La Nuova Italia, Firenze 1964.

- HEIDEGGER, Martin, *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt – Endlichkeit – Einsamkeit*, Frankfurt 1929, tr.it. *Che cos'è metafisica?*, a c. di VOLPI, Franco, Adelphi, Milano 2012.
- HEIDEGGER, Martin, *Logik. Die Frage nach der Wahrheit*, Klostermann, Frankfurt 1976, tr.it. *Logica. Il problema della verità*, Mursia, Milano 1986.
- HEIDEGGER, Martin, *Platon: Sophistes*, a c. di SCHÜßLER, Ingerborg, Vittorio Klostermann GMBH, Frankfurt am Main 1992, tr.it. *Il "Sofista" di Platone*, Adelphi, Milano 2013.
- HELLER-ROAZEN, Daniel, *Echolalias. On the Forgetting of Language*, Zone Books, New York 2005; tr.it. *Ecolalie. Saggio sull'oblio delle lingue*, Quodlibet, Macerata 2007.
- HERDER, Johann Gottfried, "Frammenti sulla letteratura tedesca più recente", in HERDER, Johann Gottfried, e MONBODDO, James Burnett, *Linguaggio e società*, a c. di FORMIGARI, Lia, e MERKER, Nicolao, Laterza, Roma-Bari 1973.
- HILLMAN, James, "Il valore terapeutico del linguaggio alchemico", in *Rivista di Psicologia Analitica*, 1978, n. 17 (Relazioni del VII Congresso Internazionale di Psicologia Analitica, *Oggi Jung*, Roma 31/8 – 7/9 1977).
- HJELMSLEV, Louis Trolle, *Omkring spragteoriens grunglaeggelse*, 1943, Akademisk Forlag, Copenhagen 1976, tr.it. *I fondamenti della teoria del linguaggio*, Einaudi, Torino 1987.
- HJELMSLEV, Louis Trolle, *Essais linguistiques*, Nordisk Sprog, Copenaghen 1959, tr.it. *Saggi linguistici*, Unicopli, Milano 1988, 2 voll.
- HORN, Lauren R., (a c.), *The expression of negation*, Walter de Gruyter & Co., Berlin 2011.
- HYPPOLITE, Jean, "Commentaire parlé sur la *Verneinung* de Freud" (1925), in Jacques LACAN, *Ecrits*, Seuil, Paris 1966, tr.it. "Commento parlato sulla *Verneinung* di Freud", in Jacques LACAN, *Scritti*, a c. di CONTRI, Giacomo, Einaudi, Torino 1974.
- JAEGER, Werner, *Paideia; die Formung des griechischen Menschen*, 1934, tr.it. *Paideia. La formazione dell'uomo greco*, Bompiani, Milano 2003.
- JACOB, Pierre, "Intentionality", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Fall 2010 Edition, Edward N. Zalta, http://plato.stanford.edu/archives/fall2010.
- JUNG, Carl Gustav, *Diagnostische Assoziatioinsstudien*, Leipzig 1906, tr.it. "L'associazione verbale negli individui normali", in *Opere*, vol. 2/I, Bollati Boringhieri, Torino 1984.
- JUNG, Carl Gustav, "The therapeutic value of abreaction", in *The Practice of Psychotherapy*, C.W. 16, Pantheon Books, New York 1954, tr.it. "Pratica della psicoterapia", in *Opere*, vol. 16, Bollati Boringhieri, Torino 1993.
- JUNG, Carl Gustav, *Traumanalyse. Nach Aufteichnungen der Seminare 1928-1930*, Patmos Verlag, Düsseldorf 1984; tr.it. *Analisi dei sogni. Seminari 1928-1930*, Bollati Boringhieri, Torino 2003.
- KANT, Immanuel, *Versuch den Begriff der negativen Grössen in die Weltweisheit einzuführen*, 1797, tr.it. "Tentativo per introdurre nella filosofia il concetto delle quantità negative", in *Scritti precritici*, Laterza, Bari 2000.
- KERÉNYI, Károly, *Dionysos: Urbild des unzerstörbaren Lebens*, 1976, tr.it. *Dioniso: archetipo della vita indistruttibile*, Adelphi, Milano 1992.
- KLUGER, Paul, *The Alchemie of Discourse*, AUP, Cranbury New Jersey 1982, tr.it. *L'alchimia delle parole. Un approccio archetipico al linguaggio*, Moretti & Vitali, Bergamo 2002.
- LACAN, Jacques, "Conversazione", in CARUSO, Paolo, (a c.), *Conversazioni con Lévi-Strauss Foucault Lacan*, Mursia, Milano 1969.
- LACAN, Jacques, "Il seminario di Caracas (1980)", in *La psicoanalisi* n. 28, Astrolabio, Roma 2000.
- LACAN, Jacques, *Ecrits*, Seuil, Paris 1966, tr.it. *Scritti*, 2 voll., Einaudi, Torino 1974.
- LEONI, Federico, *Il doppio luogo dell' «oggetto a»*, in http://www.psychomedia.it/isap/wittgenstein/w-leoni.htm).
- LO PIPARO, Franco, *Aristotele e il linguaggio*, Laterza, Roma-Bari 2003.

- LOLLI, Franco, *È più forte di me. Il concetto di ripetizione in psicoanalisi*, Poiesis, Alberobello 2012.
- LORAUX, Nicole, *La cité divisée. L'oubli dans la mémoire d'Athènes*, Payot & Rivages, Paris 1997, tr.it. PEDULLÀ, Gabriele, (a c.), *La città divisa. L'oblio nella memoria di Atene*, Neri Pozza, Verona 2006.
- MELIS, Maurizio, (a c.), "Negazione e lingue impossibili: che cos'è il linguaggio?", in *Moebius*, http://www.moebiusonline.eu/fuorionda/LingueImpossibili.shtml
- MELVILLE, Herman, *Bartleby the Scrivener*, New York 1853, tr.it. *Bartleby lo scrivano*, Feltrinelli, Milano 1996.
- MORO, Andrea, *Breve storia del verbo essere*, Adelphi, Milano 2012.
- MORO, Andrea, *I confini di Babele*, Longanesi, Milano 2006.
- NIETZSCHE, Friedrich, *Die fröliche Wissenshaft*, 1882, tr.it. "La gaia scienza", in *Opere di Friedrich Nietzsche*, 22 voll., vol. V, t. II, Adelphi, Milano 1967.
- OGDEN, Charles Kay, e RICHARD, Ivor Armstrong, *The Meaning of Meaning*, London, 1923, tr.it. *Il significato del significato*, Il Saggiatore, Milano 1966.
- OGIEN, Ruwen, *Un portrait logique et moral de la haine*, L'éclat, Paris 1993, tr.it. *Ritratto logico e morale dell'odio*, Manifesto Libri, Roma 1994.
- ORWELL, George, *Nineteen Eighty-Four*, Secker and Warburg, London 8 giugno 1949, tr.it. *1984*, Mondadori, Milano 2000.
- PAGLIARDINI, Alex, *Jascques Lacan e il trauma del linguaggio*, Galaad, Giulianova (TE) 2011.
- PIANA, Giovanni, "Intorno alla metafisica", in *Introduzione alla filosofia*, Università degli Studi di Milano, trascrizione del corso di *Filosofia Teoretica*, AA. 1983-84. http://www.filosofia.unimi.it/~giovannipiana/metafisica/pdf/intorno%20alla%20metafisica.pdf
- PLATONE, *Sofista*, Rizzoli, Milano 2007.
- REALE, Giovanni, (a c.), ARISTOTELE, *Metafisica*, Rusconi, Milano 1994.
- RECALCATI, Massimo, *Elogio dell'inconscio. Dodici argomenti in difesa della psicoanalisi*, Mondadori, Milano 2007.
- RICŒUR, Paul, *De l'interprétation. Essai sur Sigmund Freud*, Le Seuil, Paris 1965, tr.it. *Della interpretazione. Saggio su Freud*, Il Melangolo, Genova 1991.
- RICŒUR, Paul, *Philosophie de la volonté. Finitude et culpabilité,* Aubier, Paris, 1960 (2 voll. – *I. L'homme faillible, II. Finitude et culpabilité*), tr.it. *Finitudine e colpa*, vol. unico, Il Mulino, Bologna 1970.
- RIFFLET-LAMAIRE, Anika, *Jacques Lacan*, 1970, tr.it. *Introduzione a Jacques Lacan*, Astrolabio, Roma 1972.
- RIZZOLATTI, Giacomo, e SINIGAGLIA, Corrado, *So quel che fai - Il cervello che agisce e i neuroni specchio*, Cortina, Milano 2006.
- ROSSITTO, Cristina, "Opposizione e non contraddizione nella Metafisica di Aristotele", in BERTI, Enrico, e AA.VV., *La contraddizione*, Città Nuova, Roma 1977.
- SARTRE, Jean Paul, *L'Être et le Néant. Essai d'ontologie phénoménologique*, Gallimard, Paris 1943, tr.it. *L'essere e il nulla*, Il Saggiatore, Milano 2013.
- SIMPLICIO, "Commentario alla Fisica di Aristotele", in GIANNANTONI, Gabriele, (a c.), *I Presocratici. Testimonianze e frammenti*, Laterza, Bari 1981.
- SIMPLICIUS, *On Aristotle's Categories*, Gerald Duckworth & Co. Ltd., London 2001-2003.
- SPINOZA, Baruch, "Compendium grammatices linguae hebraeae", in BRUDER, Carl Hermann, (a c.), *Opera quae supersunt omnia*, Lipsia 1844.
- SPINOZA, Baruch, *Epistolario*, a c. di DROETTO, Antonio, Einaudi, Torino 1974.

- SWIFT, Jonathan, *Travels into Several Remote Nations of the World, in Four Parts. By Lemuel Gulliver, First a Surgeon, and then a Captain of several Ships*, 1726, tr.it. di VALORI, Aldo, *I Viaggi di Gulliver*, *e*-Book con licenza "GNU Free Documentation License", http://www.liberliber.it/mediateca/libri/ s/swift/i_viaggi_di_gulliver/pdf/i_viag_p.pdf.
- TARIZZO, Davide, *Introduzione a Lacan*, Laterza, Bari 2003.
- TAVANI, Riccardo, "Neuroni allo specchio", in *Stampa Critica*, n. 10, anno 2012, www.stampacritica.it.
- TETTAMANTI, Marco, et al., *Syntax without Language: Neurobiological Evidence for cross-domain syntactic computations*, in "Cortex", XLV, 7.
- TOMASELLO, Michael, *Le origini della comunicazione umana*, Cortina, Milano 2009.
- TRECCANI.it – L'Enciclopedia Italiana – *Dizionario di Filosofia*, 2009.
- VALENTINI, Francesco, *La filosofia francese contemporanea*, Feltrinelli, Milano 1958.
- VIRNO, Paolo, *Saggio sulla negazione*, Bollati Boringhieri, Milano 2013.
- VON HUMBOLDT, Wilhelm, *Scritti sul linguaggio*, a c. di CARRANO, Antonio, Guida, Napoli 1989.
- WALLACE, David FOSTER, *The Broom of the System*, Viking Press, New York 1987, tr.it. *La scopa del sistema*, Einaudi, Torino 2012.
- WHORF, Benjamin Lee, *Language, Thought and Reality*, MIT Press, Cambridge 1956, tr.it. *Linguaggio, pensiero e realtà,* Boringhieri, Torino 1977.
- WITTGENSTEIN, Ludwig, *Vermischte Bemerkungen*, Francoforte 1977, tr.it. *Pensieri diversi*, Adelphi, Milano 1980.
- WITTGENSTEIN, Ludwig, *The Big Typescript: TS 213*, Blackwell, Oxford 2005, tr.it. DE PALMA, Armando, (a c.), *The Big Typescript*, Einaudi, Torino 2002.
- WITTGENSTEIN, Ludwig, *Logisch-Philosophische Abhandlung*, in "Annalen der Naturphilosophie", n. 14, 1921, tr.it. *Tractatus logico-philosophicus e Quaderni 1914-1916*, Einaudi, Torino 1983 (1964).
- WOLFF, Christian, *Logica, ovvero Riflessioni sopra le forze dell'intelletto umano* (1777), tr.it. Giovanni Gatti, Venezia 1784.

HEGEL E LE STIGMATE DEL *NULLA*

Massimiliano Polselli

"Si è detto prima che nella doppia circolarità ascensiva e discensiva dello Spirito già compare in una sorta di duplice e opposta circolarità la **"negazione",** come una dimensione *ombra* nella forma circolare veritativa di Hegel … un *doppio sguardo* nella sfera unica circolare hegeliana. La negazione appare come imperante e sovradeterminata anche rispetto alle varie tappe dello stesso *negativo* che Hegel distribuisce nel tragitto dialettico: come se Hegel medesimo affermasse che a questo punto si potrebbe negare ciò che egli stesso avrebbe tracciato… Proprio per questa diplopìa in quanto visione generale oppositiva della doppia circolarità strutturale dello spirito, ecco apparire un *andamento-di-contro* ad un *contro-andamento*: lo spirito discende, mentre la coscienza si eleva. Ma in questo legame d'opposizione essenziale (ascensivo-discensivo), sta la contraddizione fattasi *carne* in questo salire e scendere in seno alla realtà del Nulla…"

"Dunque se lo Spirito è il rapporto con l'Altro nel divenire se stessi, ossia mediante l'Altro il divenire Autocoscienza incondizionata, assoluta, sintesi di Sé con l'Altro da Sé, orbene se lo Spirito è questo a tutte le dimensioni della Logica, della Natura (inorganica ed organica), fino alla vita passando per le latitudini familistico-private a quelle oggettive sociali-statuali, transitando per l' economico, e attraversando fin dentro le esperienze umane più alte ovvero arte, religione, filosofia, ebbene tutte queste province dell'essere corrispondono a diversi gradi dell'affermarsi o meno di una soggettività assoluta, e quindi circolare."

"Il cuore della dialettica è la negazione o contraddizione. Ma fin tanto che quella determinazione particolare-naturale rimarrà in un ambito esclusivo, repulsivo nei confronti della dimensione universale del vettore immanente, del principio dell'auto-movimento dello Spirito in quanto identità con sé, nel momento in cui appunto la coscienza si pone come tale soltanto mediante l'altro da sé, è chiaro che venendo meno l'altro da sé la sua identità già immediatamente così povera, fragile e gracile crollerà e si rovescerà nel suo opposto. E questo suo opposto si tramuterà in potenza estraniata o eteronoma, tanto che alla fine soccomberà, e vedrà quella stessa potenza ritorcesi contro."

"il motore di tale movimento e divenire dialettico è la negazione: ossia la contraddizione. Hegel per mostrare chiaramente che il movimento dialettico è **ab intra** ossia è nelle cose stesse, come filigrana ed ordito stesso del reale, per affermare questo Hegel dovrà sbarazzarsi del principio di identità e di non-contraddizione aristotelico, mutandolo da principio di non-contraddizione (laddove è interdetta la possibilità persino di pensare la contraddizione) a principio necessariamente della contraddizione. Abrogando quel principio stesso con il principio dell'identità degli opposti. Affermare che il soggetto di un predicato possa essere allo stesso tempo predicato e non predicato di qualcosa, sotto la stessa frazione di tempo e luogo spaziale, sarebbe stato un paradosso inaggirabile."

ossia è impossibile che una stessa cosa appartenga e non appartenga allo stesso tempo e sotto il medesimo aspetto ad una medesima cosa. E per fare questo Hegel commette una delle più grandi trasgressioni del pensiero occidentale (forse la più grande!) nei confronti dello stagirita. Infatti per Hegel non si trattava solo di sovvertire il *principium firmissimum* sul piano logico-predicativo-comunicativo, (con le differenti predicazioni contraddittorie del giudizio) del pensiero, ma di entrare in una condizione di "sospensione" dello stesso sul piano esperienziale-fenomenico-pratico, percettivo e materiale (ossia nel determinato stesso) con la mostrazione dello stesso Hegel che in quello stesso oggetto o soggetto contemporaneamente e sotto lo stesso punto di vista insista la determinazione-formale e la determinazione-materiale, e cioè a dire che consiste insieme l' Universale ed il Particolare, l' Infinito ed il Finito, la Necessità e la Contingenza. Hegel per questo non verrà mai veramente accettato poiché afferma qualcosa di sbalorditivo trascinando il pensiero oltre le stesse colonne d'Ercole della filosofia e della Logica. Da qui i giudizi sullo Hegel di teologo, metafisico, oscurantista, neo-platonico, reazionario, ed anti-positivista

HEGEL E LE STIGMATE DEL *NULLA*

La Negazione come paradigma fisico della soggettività

PREFAZIONE

RIFLESSIONI DI TEORIA GENERALE DI FILOSOFIA NELL'AMBITO DELLE INTERPRETAZIONI DELLA STORIA DELLA STORIOGRAFIA FILOSOFICA SECONDO G.W.F HEGEL.

Il circolo epistemologico del presupposto-posto è unico, in quanto "unico" circolo. Hegel di fatto non ammetterebbe nella propria filosofia una doppia circolarità di verità come l'una (*immediatezza*) che esclude l'altra (*mediazione*). Ma se si osserva la struttura paradigmatica della teoria circolare in Hegel si noterà che in realtà quella dimensione unica si scandisce in una dualità ossia in una dimensione *bina,* poiché tornare ad una filosofia dell'Assoluto, intesa come filosofia di un' Autocoscienza assoluta non significa di nuovo allontanare il versante universale, spirituale e sostanziale, poiché quella dimensione universale in generale appartiene come *taglio* essenziale ai principi metafisici tradizionali. Al contrario riappropriarsi di una dimensione autocoscenziale ed assoluta ma senza l'elemento universale - ideale o formale - spirituale, ossia senza l'elemento *Essere* (se si pensa all'Essere come identità di Pensare, Essere ed Agire) , significa di nuovo riproporre una filosofia dell'autocoscienza *naturale*, ricadendo in una determinazione e dimensione empirica neo-positivistica e neo-materialistica di un soggetto materialisticamente e naturalisticamente dato e quindi così soltanto individualisticamente oggettivato. Questo significherebbe quindi di nuovo mancare l'obiettivo finale della filosofia dell'autocoscienza quale esigenza della modernità a realizzare quel principio che possa riconciliare la realtà e condurla ad unità. Cioè ad essere insieme quel principio universale e particolare e come principio del Tutto in quanto universale o totale. Così per non ricadere in un cascame metafisico-teologico, con limiti autoritativi e regressivi per lo stesso pensiero filosofico[1], occorre riunire di nuovo il principio dell'autocoscienza nel quale lo stesso Concetto sia la Libertà, come *focus primus ,* in quanto il principio di libertà sarebbe connesso ad un concetto di Soggetto Assoluto, quest'ultimo capace di eliminare ogni elemento eteronomo ed estrinseco, indipendente da sé ed assorbire ogni elemento antagonista rispetto a questa dimensione di libertà assoluta incondizionata, che avrebbe trovato fuori di se sia dal punto di vista ideale-noetico, sia dal punto di vista ideale-pratico; un soggetto che infine con una serie di atti "libertari" avrebbe negato tutti quei principi autoritativi e costrittivi del reale cancellandoli con la libertà dell'autocoscienza, in precedenza impedita ed ostacolata nella propria libera espressione da elementi regressivi ed eteronomi. Ebbene tutte queste condizioni avrebbero condotto l'Assoluto inteso come Sostanza che è Soggetto. Ma è chiaro che Hegel per fare

1 - Allorquando il pensiero filosofico si mostra con le teorie sistemiche ed organizzate di Parmenide, Platone ed Aristotele, o delle filosofie scolastico - medievaliste a partire dai grandi sistemi onto - teologici o teocentrici di Tommaso ed Anselmo , passando per Averroè , a partire dal neoplatonismo del terzo sec. d. C., fino ai grandi sistemi metafisici di Wolf, Spinoza e Leibniz, passando per Cartesio.

ciò non poteva tornare ad una dimensione semplicemente finitistica e naturalistica della soggettività perché se così fosse stato sarebbe ritornato a quel principio di individualità certamente importante ma non sufficientemente realizzato come la soggettività epicurea o scettica, laddove queste ultime avevano certamente prodotto un forte concetto di soggetto e di autocoscienza, in quanto momenti della storia della filosofia in cui emersero le forze e potenze del concetto del soggetto, a tutto vantaggio di una negazione dei principi costrittivi, ma pur sempre in una dimensione irrelata, metastorica e dunque non per nulla trasformativa del reale ma solo ancora contemplativa[2]. Orbene quando Hegel "incontrerà" Fichte[3], che inaugura ed apre ufficialmente la stagione idealistica[4], il Soggetto non apparirà più solo come testimone del mondo ma capace di posizionare il reale[5] Ora

2 - Si pensi ad esempio ai concetti di atarassia ed aponia dell'epicureismo, in una condizione di perfetta auto coincidenza con Sé ma come pretesa autosufficienza vuota ed irrelata dalla realtà . E pur tuttavia tappe importanti verso la Autocoscienza moderna assoluta, poiché segnano la cesura con quella dimensione metafisica che al contrario i filosofi greci arcaici avevano , in termini sostanziali e rappresentativi (come nelle religioni naturali ,che intesero la "sofia" che dovesse produrre principi ilemorfici per spiegare le cause del cosmo) ebbene da quella dimensione universalistica nascerà il progresso di un articolazione molteplice e multiversa più complessa nel pensiero filosofico, come nel sistema platonico ed ancor più aristotelico, fino all' ellenismo e alla rottura di quel panenteismo greco che porterà alla evoluzione ed all'insorgenza di quel concetto di soggetto. Ma questo concetto di soggetto e di soggettività è vuoto. Marx coglierà tutto ciò nella *Dissertatio* del 1841 titolata *Differenz der Demokritischen und Epicureischen Naturphilosophie* .

3 - Il primo leggerà la *Wissenschaft's Lehre* nel 1794 quando ancora per un anno risiederà nello *Stift* di Tubinga ed è ancora troppo giovane Hegel per comprendere appieno la portata dell'idealismo tedesco con la dottrina della scienza di Fichte che inaugura ed apre ufficialmente la stagione idealistica

4 - Snodo cruciale del passaggio dal criticismo all'idealismo soppiantando le aporie ed i limiti della coscienza kantiana, sia dal punto di vista teorico che pratico già vacillante sotto i colpi dei neo - kantiani Reinhold, Schulze, Maimon e Beck che supereranno il maestro Kant affermando che se "*quel non so che*" o "*X*" o "*noumenon*" ed infine "*cosa in sé*", è inconoscibile equivale ad ammettere la radice di un numero negativo. Ma in quanto non conoscibile all'infinito, la *cosa in sé* non sarebbe stata colta da Kant come invece prodotto dello stesso soggetto. Cioè quel "*Non*" o *buco nero* di comprensione e quindi quel territorio di incomprensione della coscienza apparirà invece come parte della stessa coscienza. Quel "*Non* so *che"* è dunque il prodotto della autocoscienza. Di lì a poco giungerà Fichte ed affermerà che quel limite, quel "Non - Io" o oggettività misconosciuta, quel "*de jà là* " , o " *es gibt* " , appunto quel "*Non*" kantiano, non è altro che il prodotto della coscienza stessa. Ecco l'Idealismo tetico! Come afferma Hegel: cioè quell'idealismo che ponendo se stesso presupporrà l'Altro. E quindi la prima proposizione di Fichte : *Das Ich setze im Ich, das Nicht Ich,* ne aprirà la *Dottrina della scienza* schiudendo le porte all'idealismo. Fichte sottrarrà così il concetto di soggettività assoluta ed incondizionata di Kant da una dimensione semplicemente pratico - analitico - contemplativa, come condizione cioè statico - organizzativa del reale, affermando invece che quella stessa soggettività non solo è incondizionata ed è principio della realtà (cosa che intuì lo stesso Kant come autocoscienza intesa come unione di Pensare, Essere ed Agire, teoretico e pratico) ma quella stessa condizione è ciò che permette alla coscienza di c*reare il mondo*!

5 - Cosa che non accade in Kant dove il soggetto a livello della conoscenza sensibile - Estetica trascendentale - non è altro che esito di modificazioni che riceve passivamente dagli elementi contingenti della realtà, per cui il soggetto kantiano è il risultato di ciò da cui è modificato. Da qui la profonda scissura tra soggetto ed oggetto. La riflessione kantiana è infatti per Hegel una *riflessione estrinseca* perché appunto "sorvola " il reale senza veramente comprenderlo. Lo organizza, dispone il mondo ma senza strutturarlo. E' certo che Kant rispetto a Cartesio è "eponimo della modernità" . Con quest'ultimo è vero che "la filosofia avrà toccato terra", poiché il cogito cartesiano afferra qualcosa di lì in avanti di inevadibile, in quanto il soggetto cartesiano non è dipendente da principi metafisici, ma con Kant in termini di filosofia dell'autocoscienza e della libera soggettività si avrà in più l'intuizione del fatto che quelle verità matematico - geometriche attraverso le quali il sistema cartesiano può organizzare il reale per cui se qualcosa esiste è solo perché è misurabile e determinabile nello spazio e nel tempo e quindi da un punto di vista l'uomo non può fare altro che misurare e calcolare le cose intuendo che ciò che esiste , la *res extensa* non è altro che contenitore di contenuti, legittimata dalle verità matematiche come auto - evidenti per sé con le quali il soggetto conosce le cose dislocandole nello spazio e nel tempo. E quelle stesse verità matematiche non sono solo fondatrici dello spazio e del tempo ma sono verità che fondano anche la coscienza stessa del soggetto, poiché i fondamenti della conoscenza dell'uomo sono basati su concetti che si riscontrano da un punto di vista analitico e poi sintetico, e quindi esperiti attraverso la coscienza "applicata" al reale. Ma così la matematica sta a fondamento della conoscenza analitica ed esperienziale. Ma al centro di tutto v'è il *cogito.* Ossia tutto questo sarebbe impensabile se non si fondasse il pensiero la stessa esistenza di tutto. Da qui il dubbio cartesiano: è plausibile pensare che non esista alcunché ma nel momento in cui un individuo pensa che

Kant coglierà diverse aporie in Cartesio. Prima questione: da dove deriva il dubbio? Quindi se tutto è così assolutamente scontato, analitico, perfetto, il dubbio allora perché s'insinua nel cogito cartesiano? Il secondo elemento, che vale per una riflessione critica sul post-moderno, al fondo del soggetto v'è il *dubbio* . Il padre di tutti i padri nella modernità e nella post-modernità è il *dubbio.* Alla base di una formazione dell'autocoscienza assoluta v'è il negativo, esso è quel processo che permetterà all'autocoscienza di porsi come assoluta. Sembrerebbe una contraddizione ma per Hegel sarà invece la sana rivendicazione del fatto che sulle ceneri del negativo, o se si vuole, sulle ceneri del "dubbio e della disperazione", paradossalmente si formi quello che c'è di più forte, ossia l'autocoscienza assoluta. La debolezza, in quanto negazione-contraddizione e l'errore e il conflitto, stanno alla base di ciò che poi si evolverà come assoluto incondizionato. Ebbene questo non è presente solo nella epifania di una soggettività incondizionata che giungerà sino al '900 con Nietzsche[6]. Hegel vede a ritroso, *après-coup*, a cose fatte, a partire da una produzione di senso, cioè come produzione di libertà. Laddove in qualche epoca, in qualche dimensione storico-politico-sociale-culturale, a tutti i livelli è emersa una qualche luce di libertà, in cui cioè il soggetto ha rotto con i propri principi ispiratori di astrazioni-costrizioni e con dispositivi autoritativi. Quando Hegel tolse ciò che sembrava estrinseco ed indipendente ed autoritario, lo negò come tale ponendolo al contempo come interno al soggetto. Ma il prezzo da pagare per la Coscienza si rivelò in una vita come "via del dubbio e della disperazione"; cioè il soggetto si è fatto "inferno" oltre che "paradiso". Ha dovuto intraprendere il *lavoro* massacrante della "dura fatica del concetto", ossia della Negazione. Il pensiero esiste poiché si è trovato dinanzi ad una catastrofe. Essa è il segno, il marchio del soggetto ed è lo stigma esistenziale della soggettività. Quest'ultima è un dedalo di contraddizioni. Essa è un ginepraio di negazioni. Poiché appunto il soggetto dialetticamente inteso, innestato nella struttura dialettica di Hegel è quel ginepraio di negazioni e contraddizioni in quanto è questa coazione a ripetersi come parziale. Il soggetto è questa povertà esistentiva d'essere. Povertà ontica ad essere. Il soggetto è un "non-soggetto". Esso è appunto tale in quanto invaso dal "non", dall'altro". Ma solo mediante l'invasione del soggetto da parte dell'Altro o alterità, si raggiunge quella stessa unità con Sé del soggetto stesso, in quanto universalità e totalità dispiegata. Ma di

---

questi non sia, egli si pone. Poiché il cogito in quanto inaggirabile è sempre il produttore del proprio pensiero e della propria stessa esistenza. Ma questa è collegata alle verità matematiche e quindi ai concetti di Unità ed Identità che Cartesio deriva per interposizione dai concetti matematici e geometrici però il pensiero è la base di quella dimensione veritativa attraverso il dubbio.

6 - Ossia non avviene tale percorso solo in una prospettiva logico - antropologica, ma è insita anche nella mitologia delle rappresentazioni di principi mitico - poietici e favolistici per i quali anche nella rappresentazione di un Dio come *absconditus*, di radice giudaico - ebraica, che poi riprenderanno i teologi negativi e nella scolastica come Duns Scoto, ebbene il Dio come esso stesso radicato in una forza che Dio stesso percepisce come forza negativa , o zona di "non - senso", fino ad arrivare all'Assoluto di Schelling, in cui il filosofo stesso porta al cuore della Sostanza l'inconscio, e quindi ancora il "non - detto", il " non - chiaro", per definizione, sino a giungere alle teorie freudiane per le quali si celano sempre alla base dei sistemi neuronali, elementi astrattamente negativi , sempre presenti come astrazione e privazione che procureranno quell'insoddisfazione della macchina neuro - cerebrale, che vedrà una dinamica sempre sofferente, dello stesso sistema funzionale nei percorsi neuronali, ebbene fino ad arrivare all'identità di un soggetto che per rivendicare la propria soggettività non può non partire dalla "morte", pensando all'Antigone di Sofocle. Cosicché la base ontologica della soggettività nasce sotto una cattiva stella, che è quella della morte, del dubbio, della malattia. Solo nella rivendicazione della sepoltura di un corpo morto sembrerebbe che nasca il concetto di soggettività nel senso moderno, come scriverà Hegel, così si capisce come il "negativo", la "negazione" (che poi nel post - moderno transiterà magicamente dallo spirituale al materiale, grazie a questa trasgressione assoluta che Marx compierà nei confronti di Hegel, e che il post - moderno raccoglierà come momento definitivo di un nichilismo che sotto traccia in realtà svela la trama del reale in tutte le sue province dell'essere, fino alla parentesi heideggeriana e di nuovo reazionaria - con la riproposizione di una condizione metafisica oltre che fenomenologica) ebbene questa è l'astrazione che ha sempre sostanziato alla trasposizione e alla configurazione reale ed irreale degli assoluti che si sono succeduti nel tempo della storia della storiografia filosofica.

nuovo per poter fare questo occorre ritornare alla doppia circolarità di Hegel. Non è semplicemente un momento dialettico di una struttura che prende e muove solo dalla coscienza. Non è solo l'andamento ascensivo da *Bildung Roman*, come di solito si definisce lo Spirito nella stessa Fenomenologia dello Spirito, di un soggetto cioè che è coscienza e che diventa in seguito Autocoscienza assoluta, ma si deve contestualmente e sincronicamente osservare che quel determinato momento in cui la coscienza si apre ad autocoscienza e quindi accoglie le diverse alterità, ebbene nello stesso momento la stessa condizione di assolutezza e di universalità dello spirito in quanto infinito discende nel determinato; tra Spirito Assoluto e Coscienza c'è un legame' d'essenza. Esso non deriva solo dal fatto che la coscienza aspira a divenire universale ma questo legame d'essenza sottolinea che mentre la coscienza attua questa sua discesa verso la prima via: quella del dubbio e della disperazione, allo stesso tempo in una dimensione tridimensionale (come rappresentazione di struttura dialettica) si vede che tale primo cerchio racchiude simmetricamente una seconda circolarità. Quindi in una visione prospettica si vedrà che un primo cerchio ad anello è sovrapposto al secondo cerchio. Tuttavia cambiano gli "attori" di questa doppia circolarità. Da un lato si osserva la coscienza che si fa altro in una miriade di alterità e parzialità con sé, con configurazioni parziali e limitate, dall'altro lato si ha uno Spirito che la coscienza pensa di aver fuori, e che dal suo *trono* assoluto ed incondizionato (l'Essere di Parmenide, il Dio di Malebranche, l' Uno di Plotino ed in generale tutti i principi metafisici) deve discendere nel reale e farsi tale. Da nascosto a inerte dovrà farsi reale. Se l'assoluto, in tutte le sue manifestazioni metafisiche, rimanesse vuoto e immobile, esso sarebbe un *capitale morto,* o *linea tracciata nel vuoto*, in quanto bastione inaffondabile per il raggiungimento dell'autentica verità del Soggetto, che è il principio della Libertà come principio dell'Autocoscienza assoluta. E quindi vi è un'immediatezza in partenza come condizione immediata e che giunge allo stesso punto da cui era partita, laddove tuttavia si avrà il risultato di una coscienza, che nel percorso delle sue configurazioni parziali, limitate e precarie, ritrova se stessa ma arricchita. Poiché attraverso l' altro da sé, e mediante le figure che non erano essa, quest'ultima si rivela ricca ed auto-coincidente con se. Quindi giunge, alla fine di questa circolarità di nuovo a sé, ma senza arrivarvi più staticamente, ipostaticamente, come immediatamente trovata, ma mediatamente posta, ossia arricchita come tornata a sé, rimanendo pur sempre se stessa ma tale solo mediante e grazie all'altro[7]. Questa è l'autocoscienza come Sostanza[8].

---

7 - La Coscienza abbandona quella dimensione solo soggettiva e parziale ed individuale e naturale con sé, ed attraversando e rischiando con la via del dubbio e della disperazione e tutto ciò che conquisterà di volta in volta e che presumerà essere vero si rivelerà come non veridico. Come ad esempio l'oggetto della percezione, dell'intuizione, dell'intelletto etc...e vedrà tutte le sue forme di conoscenza e di sapere di se stessa rispetto all'altro, come non veridico. E solo alla fine essa capirà che è verità essa stessa quando avrà risposto a quell'esigenza auto - obbligata cioè *ab intra* dello spirito in quanto momento di apertura all'altro a quell'esigenza di domanda che è dello Spirito: che è "tu sei solo ciò che è altro da te", e solo alla fine risponderà la coscienza " io sono assoluta solo perchè sono stata ed ora sono tutto ciò che era altro da me".

8 - Ma attraverso un movimento che non è soggettivo o rapsodico come aveva delineato Fichte, per cui quella coscienza torna ad Unità con se stessa, e vi torna attraverso la dimensione totale di tutti gli ambiti. cioè Pensare - Essere - Agire. Ossia tutto il mondo fenomenico (Filosofia della Natura), attraverso la Logica, si giungerà alla Filosofia dello Spirito che terminerà attraverso l'autocoscienza come sapere assoluto. Dall'altro lato accade che la funzione dialettica, che gode di uno status infinitizzante - universalizzante - spirituale dinamica che è il cammino del determinato in quanto autosapersi libero in sè e per sè incondizionato,e la funzione particolare materiale che non è altro che la trama carnale e non ideale che permette di intuire fenomenicamente, percettivamente lo spirito , quindi l'universale in una dimensione particolare. Questa è la dimensione per la quale lo spirituale diventa universale, ma proprio grazie alla particolarità, mentre il particolare è tale solo nell'universalità, ebbene assistiamo alla discesa negli inferi dell'universale. Cioè per Hegel l'idea della Totalità o Verità nel senso di un principio che raccoglie Essere - Pensiero - Agire, non può non avere una dimensione reale perchè si ha appunto l'Essere, e non solo il Pensare e l' Agire (altrimenti avremmo potuto solo avere un principio anche solo metafisico che fosse pura Intelligenza senza l' Essere come l'Idea delle Idee platoniche,

E' chiaro che se si deve attingere ad un concetto di Totalità, esso deve essere appunto di carattere universale e non parziale. Non può cioè rimanere fuori di esso alcun elemento, seppure caduco o transeunte. **Persino il Nulla, non potrebbe esserne escluso!**[9] Se accadesse tale condizione il principio universale sarebbe parziale[10]. Così fin dal *Frammento di Sistema di Francoforte* (1800) la trama della Totalità deve svilupparsi per tutti gli ambiti, per uno e per i molti. Hegel dunque deve organizzare una *determinazione universale* - ossia una *Formelle Bestimmung* - che non sia solo estrinsecamente posta da un soggetto con l'effetto di una duplice aporia : da un lato un soggetto arbitrario non credibile, dall'altro un mondo non compreso e raccolto in modo rapsodico sotto leggi universali, che però lasceranno fuori quello stesso mondo che intendono spiegare. Ma per evitare queste due chine del pensiero, Hegel inizia ad abbandonare l'attitudine della riflessione intellettuale. Egli non intende preoccuparsi, in un primo momento, di come l'assoluto sia, cioè quale contenuto avrà, guardando a tutti gli "assoluti" che i filosofi nelle loro filosofie della storia in duemila anni avrebbero prodotto, ma dovrà pensare a "realizzare" questo Assoluto. Per fare ciò il Nostro dovrà porre mano alla stessa struttura formale del pensiero. Così Hegel per realizzare un Assoluto reale, cioè storico, molteplice addirittura empirico, avrà bisogno del determinato , ma anche di intendere che l' intelletto avrebbe dovuto lasciare il posto ad un altra funzione conoscitiva che sarà il Concetto (*Der Begriff*). Ma per fare questo avrebbe dovuto far "detonare", "brillare", tutte quelle concezioni logiche-analitico-formalistiche che avevano regolamentato sino ad allora la struttura dello stesso modo di pensare del genere umano. Sia in termini gnoseologici che epistemologici. Ossia avrebbe dovuto operare una trasgressione assoluta: ovvero rendere invalidante, si badi bene, solo nella sua struttura formale, il principio di non-contraddizione di Aristotele. Ma in che modo? Intanto occorreva togliere all'Intelletto l'ultima parola o decisione su come intendere o sintetizzare, capire e portare ad Unità la stessa realtà. L'intelletto cioè aveva fin da ora fallito per Hegel. Perché o il Pensare aveva lasciato fuori la realtà stessa cercando di capirla mediante un principio sintetico

---

oppure che fosse solo pura azione come per esempio concetto o principio di pura Volontà) ebbene questo non sarebbe bastato ad Hegel. E mentre altri avrebbero pensato tali principii in modo intuitivo e rappresentativo, Hegel, come d'altronde va ad imputare a Spinoza e a Leibniz, dichiara che in quei principi c'è assenza di Realtà. Ossia l'assoluto per essere tale per definizione deve essere anche reale oltre che Ideale, poichè se l'assoluto fosse solo Ideale , cioè solo pensiero sfociamo nel platonismo. Ossia si finisce con il sostanziare un Idea realissima. Se fosse solo così l'assoluto ideale ma reale, ma reale senza esserlo veramente, sarebbe parziale..non sarebbe l'assoluto. Dato che per Hegel l'assoluto è l'unità del pensare e dell'essere - Spirito e Natura , Pensare ed Essere , (ma non l'essere ideato, bensì l'esserci). L'errore deriva dal fatto che c'è una applicazione intellettuale in quanto separazione tra Essere ed Esserci. Stesso grande problema che avrà Heidegger, che è infatti un metafisico oltre ad essere un fenomenologo. Perché è vero che si occupa dell'esserci affermando tuttavia che esso è gettato o inviato dall'Essere. L'esserci è il volto limitato e transeunte dell'Essere come principio ontologico assoluto.. Quando Hegel pensa all'esserci non pensa poi ad un Fondamento di esso in quanto Essere superiore, poichè l'Essere Assoluto, cioè Dio, è la Realtà stessa per Hegel. Il *Geist* hegelianamente inteso non è Spirito "creatore". La dialettica o spirito non crea il reale. La realtà non è un oggetto creato da una sostanza creatrice o generatrice o emanatista che pone il reale, poichè il reale è lo stesso Spirito che si realizza. E non è pure una forma di immanentismo o di panteismo, poichè non viene lo Spirito intuito astrattamente nel reale e quindi in modo naturalistico (laddove l'oggetto con proprietà taumaturgiche celebra il divino che rappresenta: naturalismo ilemorfico) come se la spiritualità fosse identificata e consustanziale di elementi naturali simbolicamente universalizzati. Neppure si tratta di un panteismo poiché lo spirituale che permea di sé il reale non lo fa in Hegel in maniera teologico - rappresentativa, ma lo attua in forma "razionale", e non persiste per sé come creatore "sciolto" a priori dalle forme del reale.

9 Sul problema del NULLA si vedano i par. successivi II, III, IV

10 - Ecco che l'Assoluto hegeliano deve poter essere Pensiero - Essere - Agire. Nel caso dell'Agire il Soggetto della modernità deve poter saper agire, dopo Fichte che esalta il concetto della *praxis* o del fare. Tutto il novecento il concetto del fare, dell'agire è al centro della modernità, dal pensiero marxista a quello nietzscheano della Volontà di potenza. Il soggetto non sarà più pregarantito, come nel pensiero classico greco, da una Sostanza o sostrato che sta alla base della soggettività aristotelica. Ecco che con il primato della *praxis*, assieme all'Essere e al Pensare si ha una Totalità agita, realizzata, oltre che Pensata e Esistente.

esterno a priori al reale stesso, o aveva lasciato quello stesso principio non solo fuori dalla realtà ma anche esterno all'uomo stesso. Ma questo accadeva poiché l'intelletto avrebbe per Hegel una sorta di vizio capitale: ossia pensare che gli oggetti o aggregati concettuali che l'intelletto stesso pondera siano reali: ossia siano cristallizzati, entificati, poiché l'intelletto per sua natura in modo inintenzionale procederebbe per "fissazioni", senza i quali l'uomo non si sarebbe orientato nella vita. Inoltre procedendo per *punti* e *scissioni* esso avrebbe un *sordido* legame col negativo. Infatti si ricorda che il *negativo* è presente nell'Intelletto, essendo una parte del concetto o parte parziale del movimento dialettico, in quanto altrimenti il Concetto non sarebbe totalità, dato che se l'intelletto fosse un'altra cosa dal concetto, il *Begriff* non sarebbe totalità o Spirito assoluto. Ed è invece proprio tale poiché esso comprende l'Intelletto e gli *errori* di quest'ultimo. Da ciò il Concetto *"prevede" l'errore*, non solo perché il Concetto è negazione e nasce sulla negazione, ma prevede l'errore poiché prevedendolo è di nuovo assoluto. Infatti il Sapere Assoluto non può essere solo positivo: la totalità per essere veramente universale deve comprendere anche la negazione e il negativo. Si è detto prima che nella doppia circolarità ascensiva e discensiva dello Spirito già compare in una sorta di doppia e opposta circolarità la "negazione", con una dimensione *ombra* nella forma circolare veritativa di Hegel, un *doppio sguardo* nella sfera unica circolare hegeliana. La negazione imperante e sovradeterminata anche rispetto alle varie tappe della negazione che Hegel distribuisce nel tragitto dialettico. Come se Hegel parrebbe affermare che a questo punto si potrebbe negare ciò che egli stesso ha tracciato. Proprio per questa doppia visione generale oppositiva della doppia circolarità strutturale dello spirito, un *andamento di contro* ad un *contro-andamento*: lo spirito discende, mentre la coscienza si eleva. Ma in questo legame d'opposizione essenziale (ascensivo-discensivo), v'è la contraddizione di questo salire e scendere ma in seno alla realtà, poiché ciò che esiste scende e sale: scende perché l'universale deve farsi finito e perticolare, sale poiché il particolare deve farsi universale poiché sa che non può arrestarsi alla propria staticità finita e quindi deve elevarsi all'universale, in una perfetta identica *identità degli opposti*. **Così Hegel deve arrivare a concepire l'inconcepibile, confutando cioè il principio *elenctico* aristotelico e quindi capire e concepire l'identità degli opposti.** Solo attraverso questa aporia inconciliabile innestata tra l'altro, nel finito stesso, poiché l'identità degli opposti permette di pensare che allo stesso tempo l'infinito sia finito, ma non perché lo si dice rappresentativamente con una coscienza esterna o tramite una riflessione sognante o estrinseca o semplicemente metafisica (Kant, Spinoza, Leibniz), ma perché lo dice l'oggetto stesso che si mostra in modo chiaro, essoterico deittico come *autodeterminato e formato da ciò che è ed insieme non è.* **La febbre del negativo invade la realtà, gli oggetti e li fa muovere, brillare, cosicché fa sentire il determinato stesso come sempre parziale e non auto sufficiente con se, è costantemente auto-differito da se, non è autonomo, è inconcludente e quindi sprofonda in un continuo non-essere.** Ma questo non essere non è il non - essere incondizionato come nulla, astratto, arbitrario di cui parlava Parmenide, Ma questo non-essere è a sua volta un non-essere positivo, poiché l'altro è ed è altro da sé. Così questo non-essere non è il dubbio sistemico cartesiano,, **bensì questo non-essere è un non-essere reale.** Lo Spirituale è dunque consustanziale al Sé in Hegel, poiché lo Spirituale separato dal Sé riproporrebbe di nuovo un trascendente. Se lo spirituale è il Sé, ed il Sé è l'attivazione in quanto lo spirituale di attraversare mediante il rapporto con l'altro, l'alterazione o attraversamento di sé nell'altro da sé senza dissolversi e perdersi in questo andare fuori da se, ma mantenendosi e conservarsi, questa è l'identità del Sé. Se il Sé, dice Hegel, è il risultato, del movimento in quanto apertura, alterazione, trasformazione, configurazioni sempre di nuovo parziali e considerate come toglimento, superamento (*Aufhebung*) cioè in quanto elevazione-mediazione-superamento

organicamente intesi come momenti e stazioni dello spirito come ciò che contribuisce alla identità ricca, conchiusa e bastante con se del soggetto), allora il soggetto è questa identità con se grazie allo spirituale. Se fosse solo elemento particolare la soggettività, cioè un Sé individualistico e soggettivistico, esso subirebbe la relazione e l'alterità cioè patirebbe lo spirito appunto come non crescita e differenziazione da Se, ma subirebbe lo spirito come la storia della storiografia filosofica ha sempre imposto alla soggettività cioè il vero è l'universale, il falso è il particolare. Cioè ritornerebbe quella uguaglianza con Sé del tutto sbilanciata sotto una polarità naturalistico-individualistica e particolaristico-finita. Perdendosi dietro una *filiera* inesauribile di determinazioni materiali finite. Ora Hegel definisce la Natura come *l'esser là dello spirito*, come momento della coincidenza con Sé della determinazione finita, particolare e parziale, ma proprio per questo distante dalla universalizzazione di Sé. Distante dalla condizione dell'alterazione (dentro se) che invece vive come un eterno rimosso, Ora rimuovere non è superare: e prima o poi questa rimozione porterà ad un dislocamento, ad una delocalizzazione assolutamente incongrua che ripresenterà " *il conto*".[11] Ed infatti per questa alterazione mai veramente fatta propria e compresa, e dominata in termini di elemento universale e quindi trasformativo dialettico, questa rimozione - spostamento-proiezione di questa universalità-alterità in riferimento all'elemento deterministico, naturalistico, si ripresenterà ogni volta con le sue infinite relazioni. E un po' come il mito di Sisifo, ogni volta si presenterà questo fantasma dell'astratto e dell'universale, come qualcosa che quel determinato-soggetto empirico vorrà invece allontanare da Sé. Ma ogni volta che lo allontanerà si ripresenterà costantemente in altre infinite alterità. Cosicché in natura piegherà l'alterità rimossa ma mai superata piegherà quel particolare e lo obbligherà al divenire incessante delle trasformazioni. Quindi quella astrazione mai rimossa che quel determinato particolare finito in quanto appagato della sua coincidenza con se che sentirà come vera, assoluta, incondizionata , tornerà come nemica ed inimicata e costringerà e piegherà quel determinato finito ad alterarsi in una serie infinita di alterazioni cacciandolo in una sorta di continua vulnerabilità, che lo trascinerà a volte nella pazzia, o condizione del proprio Sé distrutto nella sua continua alterazione di Sé, come condizione proteiforme ossessiva, fino a cadere nella follia o onnipotenza di Sé del tutto irrelata , irresponsabilità generale relativa al suo "stare al mondo". Le figure storiche cui farà riferimento il giovane Hegel nei suoi scritti giovanili sono Abramo, il Cristo, l'eroe tragico, l'imperatore romano. Quando si allontana da se in modo del tutto incongruo la determinazione che rende partecipe di un tutto questa totalità si rivolta contro quella singolarità. E staccandosi da quel contesto quella stessa singolarità si vedrà marciare contro quella stessa idealità nella funzione di una determinazione formale, e quindi di una determinazione dinamica dell'alterità che per quanto crederà di aver rimosso o superato, proietterà continuamente in altre infinite dimensioni che gli si ritorceranno contro. Si inimicherà quello stesso contesto nel quale egli attuerà questa rimozione. E quella stessa

11 Così come lo spettro di Banquo a Macbeth, ciò da cui voleva separarsi e appunto rimuovere e negare, di nuovo il fantasma attraverso un fantasma o immagine proiettiva, o finzione. Si veda anche in questo il bisogno di Hegel di elaborare un sistema capace di contenere in sé unità e opposizione che rende problematica perciò ogni esclusione, che, come il fantasma di Banquo che insegue Macbeth segnerebbe un destino condannato all'incessante inseguimento dell'escluso. La questione mente - corpo si inserisce perciò ad avviso di Hegel, in questo errore di categorizzazione che ha segnato la modernità incapace di pensare il rapporto, dando vita a due concetti posti come autosussistenti e autonomi. Per Hegel si tratta pertanto in primo luogo di operare una rideterminazione del linguaggio comune. Come si legge al § 389 dell'*Enciclopedia*: «Allorché anima e corpo vengono presupposti come *assolutamente indipendenti* tra loro, essi sono tra loro impenetrabili come ogni materia rispetto ad un'altra, e ciascuna può essere accolta soltanto nel non - essere dell'altra, nei suoi pori». In questo caso la loro comunione costituisce un *mistero incomprensibile*, per oltrepassare il quale si deve operare una ricomprensione dei termini corpo e anima, natura e spirito, così da rendere questa relazione non solo conoscibile, ma anche comprensibile.

rimozione piegherà alla fine quel determinato ad uno scacco: che può essere la follia o l'essere inimicato dalla storia, o società o dimensione storico-collettiva o universale. Ecco dunque i grandi esempi fallimentari che Hegel riferirà (primi scritti giovanili) agli eroi tragici greci che subiranno un attacco frontale, costretto questo finito a trasformarsi continuamente quasi in una sorta di serialità infinita a modificarsi, ma appunto in modo coattivo, con l'esito di un tragico destino poiché il determinato finito, individuale, particolare, che presupporrà di essere esso stesso l' Universale ricaccerà da sé ogni tipo di reale storica condizione universalistica, la quale però poi si rivolgerà contro a quello stesso finito, determinato che si rovescerà nel suo opposto. Nello spirituale invece l'essere in sé della soggettività non può non riconoscere la sua dipendenza costitutiva dall'alterità, poiché riconoscendo la sua dipendenza riconosce se stesso. Infatti in un primo momento si traduce nell'esser altro da se ma per poi tornare da questa uscita o esposizione nell'alterità al proprio sé, o meglio in sé e per sé. In un circolo che è il vero infinito dato che fa del soggetto la sintesi del Sé e dell'altro da Sé. In sostituzione del cattivo infinito, ovvero delle metamorfosi naturali che non si curvano mai nella centralità di un Sé compiuto. Questa dimensione quando viene accolta nel Sé è si momento di alterità, trasformazione ma poi questa diventa chiusura compiuta fortificando e riattuando nel proprio sé la propria identità di sé insieme alla condizione che la caratterizza: cioè l'Universalità. Ossia il Sé si scopre attraverso l'altro assolutamente compiuto, coincidente, autofondativo, sapendo coscientemente che egli è tale, cioè in sé e per sé, solo tramite l'altro. E proprio perché ha sposato la dimensione universale e non la mera e gracile e povera-psicotica coazione a ripetere del determinato finito chiuso nella sua vuota certezza di sé con appunto il grande errore di rimuovere e spostare e infine proiettare come nemica l'alterità che gli si torce contro e che lo fa rovesciare nel suo opposto, in un non-io o non – determinazione, sa che il vero infinito o assoluto è se stesso mediante l'altro, cioè compiutamente Soggetto o Autocoscienza. Ossia essa è la sintesi di sé e dell'altro da sé, in quanto vero assoluto ed universale, piegandosi appunto all'universale. Mentre la determinazione naturale non si è curvata certo all'Infinito e all'alterazione, ma così facendo sposando le infinite alterazioni e le metamorfosi naturali senza che queste si curvino mai nella centralità del Sé. Ossia non si ricuce il movimento della determinazione con Sé nella determinazione materiale, poiché la metamorfosi nella determinazione individuale che conosce le trasformazioni ed alterazioni però apprende solo trasformazioni ed alterazioni che in seguito conducono la determinazione ad un indefinito esserci ed indefinita determinatezza assolutamente scollata da ogni tipo di alterità e quindi da ogni tipo di identità con Sé. Mentre il Sé che ha conosciuto l'alterità si ritrova ora veramente assoluto Incondizionato in quanto egli è sintesi di Sé e dell'altro da Sé. E così facendo curva e chiude quell'uscir fuori da Sé, cioè quell'alterità di sé e da sé come esser altro, e la ripiega, la ricurva, poiché la fa ripiegare su se stesso, cioè in Sé e per Sé. Ecco che il *Geist* è Spirito, non in un senso creazionistico. Questa struttura è latente come trama reale del mondo, è la filigrana del mondo. E si fa attraverso il rapporto con l'Altro. Lo Spirito è il divenire se stesso con l'altro. Questo è il Sé, questo è lo Spirito, questa è l'Autocoscienza Incondizionata. Non è uno Spirito inteso come immediatamente coincidente con Sé, ma è il risultato della relazione e della compenetrazione sintetica del Sé come dell'altro da Sé. Questo è lo Spirito Assoluto presso Hegel come afferma A. Leonard e D. Henrich in *Absoluter Geist*. Allora se questo è lo Spirito, cioè se lo Spirito è la sintesi del Sé con l'altro da Sé, in quanto Autocoscienza assoluta ed incondizionata che piega e curva di nuovo l'andamento del Sé che torna in Sé e per Sé mediante l'altro, rispetto alle metamorfosi infinite della determinatezza finita che rimane invece come semplice alterazione di Sé senza conchiudersi e senza che pieghi l'alterazione e lo riporti liberamente in sé e per sé, poiché la determinazione naturale ha dichiarato guerra all'alterità e

all'Altro, in una presunta autosufficienza incondizionata di essere in sé, la coscienza appunto rimuove l'alterità ma senza superarla. Quest'ultima infatti le si contrpone in modo tale che quell'alterità ogni volta che gli si ripresenterà questo multiverso di determinazioni naturali, subirà continue alterazioni senza governarle, rovesciandosi appunto nel suo opposto. Ma nel senso che questo rovesciamento la porterà all'annullamento o superamento di se stesso come determinazione finita ed ipostatizzata e non invece di quella astrazione che il determinato finito vorrebbe togliere. Da qui il procedimento mentale di tutte quelle rappresentazioni che si auto-pongono, attraverso l'opera entificatrice dell'Intelletto, come vere e reali, che poi si vedranno negate dalla forza dell'alterità che le fagociterà, poiché esse stesse si capovolgeranno nel loro opposto, ossia si capovolgeranno in ciò che volevano superare e negare. Dunque se lo Spirito è il rapporto con l'Altro nel divenire se stessi, ossia mediante l'Altro il divenire Autocoscienza incondizionata, assoluta, sintesi di Sé con l'Altro da Sé, orbene se lo Spirito è questo a tutte le dimensioni della Logica, della Natura (inorganica ed organica), fino alla vita passando per le latitudini familistico-private a quelle oggettive sociali-statuali, transitando per l' economico, e attraversando fin dentro le esperienze umane più alte ovvero arte, religione, filosofia, ebbene tutte queste provincie dell'essere corrispondono a diversi gradi dell'affermarsi o meno di una soggettività assoluta, e quindi circolare. Ovvero parte da un Sé attraversa l'Altro, tornando sintetizzato con l'Altro da Sé. Poiché il *Selbst* per essere tale, cioè Autocoscienza assoluta, incondizionata ed Universale, occorre essere e divenire il risultato della sintesi di Sé con gli Altri. Dall'esistenza ideale e reale (Logica, Filosofia della Natura – meccanica, fisica, fisica organica) passando attraverso le esperienze collettive dell'uomo dal punto di vista soggettivo, poi familiare, statuale, economico, fino alle grandi esperienze del genere umano universali, cioè arte, religione, filosofia. ebbene si dovrà fare attenzione in quali momenti si è davvero affermata l' autocoscienza assoluta come circolo di Sé con Sé spirituale e reale. Di tanto o meno coincide il soggetto con sé, di tanto o meno la sua relazione con sé. E' ricca fino a d essere povera e frammentata nel suo attraversamento dell'alterità in un rapporto o movimento a secondo che si limita o si espande in modo orizzontale. Quindi sono due le ampiezze: tanto più auto-coincide con Sé la soggettività attraverso un movimento centripeto, tanto più in modo sincrono ed inverso coincide con una forza centrifuga eguale ma opposta (in quanto fase centrifuga nella quale vi è la capacità di essere trasformato ed attraversato *per* e *mediante* l'Altro) che consiste nell'attuare una trasformazione di Sé che dispone il soggetto ad essere penetrato ed invaso orizzontalmente dall'alterità. Quanto più c'è una coincidenza verticale del soggetto con se stesso, tanto più questa soggettività orizzontalmente espande i propri confini. A cominciare dalla Filosofia della Natura ad esempio, in quanto esser là dello Spirito, essa è l'essere altro dello Spirito, ma non in quanto lo Spirito genera o crea la Natura[12] , ma nel senso che la dimensione più propria del mondo naturale è quella della esteriorità, cioè ciò per cui *quello.* o *altro* permane esterno, indifferente, mutevole, cangevole, individuale e particolare, senza concorrere intrinsecamente al senso della propria identità. Come un essere vivente in generale un animale ad esempio: esso non è estrinseco rispetto ad uno Spirito che lo crea altrimenti l'Autocoscienza umana sarebbe la creatrice di un cane o di un gatto, o di un ulivo, ma in un senso che lo Spirito in quella dimensione è Altro, è fuori da Sé, in una dimensione puntuale distinta in molteplici condizioni, ma tutte assolutamente con un filo comune: quello di essere altro dallo Spirito. E cioè Spirito non autocosciente. Il gatto, un cane, non concorrono intrinsecamente alla propria identità. Quindi il nesso tra Natura e Spirito in

12 - creazionismo per il quale Dio non può non avere la necessità di farsi altro da sé e che quindi crea il mondo e senza il cui Dio il mondo non sarebbe esistito

Hegel non va dunque interpretato secondo il significato per cui una vulgata comune associa generalmente all'Idealismo, che al contrario sosteneva che l' Idea genererebbe la materia fuori di sé definendola come subordinata ed inferiore, ma secondo un rapporto di cattiva o vera infinità. Quindi non è l'idealismo fichtiano che pone e produce l' Essere. E' pur vero che l'Essere in Hegel è Spirito, ma in quanto esso è Reale. Poiché tutto ciò che è reale è razionale, superando quindi una visione prometeica per cui lo Spirito è creazionista o emanatista o produttore del Reale. La dimensione di una dialettica per la quale l'identità è una negazione in sé non solo nel senso distintivo: ossia quando un'autocoscienza si pone come auto-coincidente con sé si pone distintamente tracciando il solco della differenza dall'altro da sé. Ma la negazione non si ferma a tale condizione. L'identità non è solo ciò che produce in sé una distinzione ma è ciò che istituisce quella stessa identità. Ossia la negazione rende intelligibile l'identità. La negazione produce l'identità con sé. Lo statuto ontologico-esistentivo, lo stesso apparato identitario di un qualcosa che si determina come eguale a sé procede ed è fondato dalla negazione[13]. E' il limite che genera le identità. E' il momento dell'essere altro che genera e commuta la propria identità di sé. E non è neppure la semplice relazione che intercorre tra le due identità. Non è solo il progetto distintivo che in una dimensione particolare-universale e sovra-individuale connette i molti uno. Non è la distinzione che genera le identità, e quindi non la relazione, ma prima ancora della relazione che comunque non può non procedere dalle identità, prima dell'identità vi è la negazione[14]. Se fosse semplicemente una filosofia della relazione o distinzione, si avrebbe prima ancora della relazione, l'identità, le ipostasi, gli enti che in seguito si relazionerebbero l'uno all'altro. Viene prima la relazione, fermo restando che essa non è un semplice riferimento dialogico e postumo che connette dall'esterno la molteplicità degli oggetti che pone in essere, e quindi attraverso una soggettività riflettente dal di fuori crea una polarità relazionale tra gli oggetti. La relazione è carne, è sangue, è essenza degli oggetti stessi. E quindi questi sono appunto nel loro fondo identitariamente parziali con sé e quindi sono presi dal negativo. E' chiaro che lo Spirito è quella dimensione naturale (a partire dalla natura) che non è un luogo altro dallo Spirito. Non è essa un terreno creato dallo Spirito. Lo Spirito che è appunto l'auto-movimento progressivo dell'autocoscienza e lo Spirito inteso come elemento fondante della determinazione materiale, ma fondante non nei termini fondativi, ma fondante nel senso di "essenziale" alla determinazione materiale che in quanto tale, cioè in quanto materia, non può non accogliere obbligatoriamente dentro di sé la determinazione universale. Poiché la determinazione-formale è il processo per cui l'autocoscienza diventa assoluta attraverso un continuo alterarsi e trasformarsi da configurazioni sempre meno povere, parziali, precarie,fino ad un completo e conchiuso rinvenimento di sé presso se stesso ma con tutte quelle determinazioni altre che la coscienza ha attraversato. Quindi l'autocoscienza assoluta è sintesi di sé mediante l'altro, raggiungendo quella circolarità incondizionata in sé e per sé. Ma tale movimento è nelle cose stesse del reale, è la vita stessa, poiché ogni determinazione materiale , che sia organica o inorganica, ed ogni tipo di esperienza del genere umano non può non risultare internamente come auto-movimento di sé rispetto all'altro. Sul piano della filosofia naturale lo Spirito in Hegel non crea la natura. Questa dimensione totalizzante, sintetizzante, come vettore immanente alle cose e alle azioni non crea natura. Non è presente un atteggiamento creazionistico o emanatista o di

13 - Proprio perché la penna non è tale , essa è un quaderno. Il non –essere dell'altro fa si che l'altro sia quello che esso stesso sia

14 - Non viene appunto prima il relarsi tra il quaderno ed il libro, il fatto che poi si dica che qui c'è un quaderno e là un libro. Ma a stabilire e a statuire l'identità del quaderno e del libro, è il fatto che il libro per essere tale non può non essere negato e quindi poi affermato in sé e per sé dal quaderno.

scaturigine. Lo Spirito non è un demiurgo o una dimensione ontoteologica che permea di sé il reale, ma è quello stesso obbligatorio, impossibile da non ritenere vero: ossia il riferimento dell'altro mediante sé. Poiché in sé non può trarre la propria identità da se stesso in quanto altrimenti lì ci sarebbe effettivamente un sospettoso movimento auto-fondativo idealistico-spinoziano. Mentre lo Spirito appunto non è idealistico. *Lo Spirito di Hegel non pone la realtà. Non è lo Spirito fichtiano. Ma la dimensione naturale semmai è povertà di Spirito in quanto la Natura è altro dallo Spirito. Ma non altro in senso fondamento-fondato, bensì in quanto dimensione non emancipata, non affrancata dall'elemento materiale. La determinazione-materiale nel naturale rimane imprigionata in se stessa attraverso una sorta di autoconvincimento per il quale essa è bastevole a se stessa, attraverso questo concetto d'identità tautologico, vuoto, di medesimezza con sé, di auto-eguaglianza di sé, di ipseità o stessità con sé, ma appunto questo creerà ben presto dei problemi. Poiché se la verità costitutiva del soggetto è quella di destinarsi all'altro, questa dimensione che il determinato materiale cercherà di superare ma in realtà riuscirà solo a rimuovere , verrà reincarnata in un'altra dimensione estranea ed estrinseca.* A volte anche attraverso una maschera fantasmagorica, spettrale[15]. Ma questo qualcosa che è l'altro è ciò che permette di dire all'identità con sé di porsi come coincidente con sé , nel momento in cui viene rimosso da quella stessa identità, anche in modo implicito, facendo si che questa si sbricioli e possa crollare. Ma non in quella negazione determinata mediante la negazione della negazione, bensì attraverso una continua ed indefinita alterazione detta *cattiva infinità*, attraverso indefinite, indeterminate trasformazioni, figurazioni di sé, senza che poi questa soggettività possa piegarsi e curvarsi e tornare in sé e per sé. Senza soluzione di continuità l'autocoscienza naturalistica o individualistica astrattamente universale subirà una serie di rovesciamenti e metamorfosi, e alterazioni che non controllerà e che destinalmente la porteranno al fallimento ed a soccombere. E' questa è la tematizzazione di quello che il giovane Hegel, sin dal 1797-1798 chiamerà ancora *Destino*. Che non è altro per lo Hegel del 1803-4 , già negli abbozzi del *Sistema della Fenomenologia dello Spirito*, in *Logica e Metafisica* di Jena, appunto definirà dialettica. Il cuore della dialettica è la negazione o contraddizione. Ma fin tanto che quella determinazione particolare-naturale rimarrà in un ambito esclusivo, repulsivo nei confronti della dimensione universale del vettore immanente, del principio dell'auto-movimento dello Spirito in quanto identità con sé, nel momento in cui appunto la coscienza si pone come tale soltanto mediante l'altro da sé, è chiaro che venendo meno l'altro da sé la sua identità già immediatamente così povera, fragile e gracile crollerà e si rovescerà nel suo opposto. E questo suo opposto si tramuterà in potenza estraniata o eteronoma, tanto che alla fine soccomberà, e vedrà quella stessa potenza ritorcesi contro. Hegel terrà fermi degli esempi che farà fino alla maturità con le figure della Coscienza infelice o l'Anima Bella, Abramo, Cristo ed Antigone. Ma anche esempi storici come il cesarismo imperiale. Queste individualità o aggregati identitari autofondanti in se

15 - Pensando a Banquo che Hegel cita nello *Spirito del cristianesimo* e che si eleva a spirito nelle notti e nelle veglie di Macbeth. Il carattere proprio della tragedia di Macbeth è la rappresentazione del dramma della vita quando essa pone di fronte a sé la morte come principio a lei estraneo. Macbeth uccide credendo cha la potenza della morte non appartenga alla sua stessa vita: egli stesso dunque evoca il fantasma di Banquo, reso oggettivo di fronte a sé dalla sua stessa concezione dell'essere della vita come *cosa*, oggetto cui è estranea la dinamica interna di nascita e morte, intesi qui piuttosto come il prodotto di una essenza esteriore. Nella logica della potenza, infatti, la forza appare la relazione esteriore tra cose, il dominio appare come un atto indipendente dall'*essere reciproco* del dominatore e del dominato. Così gli dei greci sono potenze *interiori* all'uomo ed alla vita; gli dei di Macbeth sono essenze *esteriori*, oggetti di cui egli si fa servo. Qui la bellezza non muore *perché non è mai nata*: la dinamica che la produce non è neppure stata avviata. Le due tragedie corrispondono alla duplice opzione dell'umanità di fronte alla natura insensata e violenta: dominarla o rappacificarsi con essa. L'essenza del tragico, in entrambi i casi, nasce dalla realtà della vita che è tanto in noi quanto nella natura.

stessi, subiranno un destino atroce, poiché quel destino è il conto da pagare per aver rinunciato alla vera e propria identità con sé. Ed ecco che l' *Enteusserung* , cioè quell'uscire fuori da sé , quel farsi altro da sé, che è il primo momento del passaggio negativo inteso come negazione assoluta, o prima negazione, non sarà altro che il momento non del ritorno a sé attraverso la negazione della negazione, ma appunto della *Entfremdung*, cioè della Estraneazione. Ed allora si ribadisce che quel mondo naturale o determinazioni naturali organiche ed inorganiche sono coincidenti con se stesse e non si muovono da quella coincidenza con se, cioè non si sentono obbligati, sbagliando, a dover uscire fuori da sé, a sentirsi altro da sé, per intrinsecamente raggiungere la piena e perfetta coincidenza con sé. Non avvertendo questo bisogno intrinseco di padronanza di sé finale e reale, in quanto autocoscienze in sé e per sé assolute, rimangono esse sul dato tautologico-naturalistico-individuale, per cui si accontentano di essere ciò che sono ma senza avere coscienza dell'altro da sé e quindi senza chiudere la loro personalità in una reale dimensione assoluta e razionale. Un cane o un leone sostanzialmente si raccolgono e si limitano ad essere compresi nel loro genere animale-specie-individuale ad una condizione di perfetta coincidenza con sé. Ma appunto questa perfetta coincidenza con sé è quello stato immediato - naturale, per cui il leone continua ad essere leone e a fare il leone, ma senza che questo esser-ci o dimensione lo porti a considerare che egli è leone perché non è una pantera. Quindi se si è detto che la padronanza di sé di un autocoscienza assoluta ed incondizionata è l'esito della negazione della negazione, per cui è l'altro che istituisce la altrui identità, ossia è il NON che istituisce la propria perfetta coincidenza con se stessi, il leone non operando la sintesi di se stesso mediante l'altro, esso rinuncia alla padronanza di sé come autocoscienza. E quindi si può dire che a stretto rigore il leone non sa chi sia veramente e per puro caso avrà tutti i tratti caratteristici dell'essere leone. Ma tale elemento è del tutto naturale. Poiché il nascere leone è dettato dalla natura della sua essenza leonina che ha immediatamente presso di sé. Con questo però si ribadisce che nella dimensione naturale o semplicemente naturalistica-individualistica, organica-inorganica, la dimensione dello Spirito non è che sia assente. Lo Spirito è presente nella dimensione naturale come elemento sovra-individuale, sovra-determinato, universale totalizzante essenziale tanto quanto in una dimensione di un'autocoscienza *a padronanza con sé*. Quindi lo Spirito c'è nella natura, solo che non è obbligatoriamente, come è giusto che sia invece, nella dimensione realmente universale. Poiché appunto quelle determinazioni materiali si fermano ad una dimensione naturalistica. Ma questa condizione non permette di dire che la Natura è altro dallo Spirito nel senso che lo Spirito in qualche modo crea la natura come qualcosa di più rigido e quindi di meno vero, o come qualcosa di subordinato o materico e quindi oscuro. Questa visione è idealistica e teologico-creazionistica. Ma la materia nella sua opalescenza, opacità resiste a quell'universalità. Ma non perché la natura sia fuori dallo Spirito ma bensì perché quella determinazione materiale rimane e resiste nella propria parzialità ed opacità. Si può dire invece che lo Spirito è presente nella Natura in un aspetto sovraindividuale, sovradeterminato, ma senza rischiararsi a dimensioni coscenziali. La Natura non procede fuori dallo Spirito: è lo Spirito stesso ma nella forma esteriore. L'altro da sé dello Spirito in una dimensione semplicemente naturalistica-esteriore-opaca[16]. Se si applica la dialettica come processo e struttura che conduce lo stesso

16 - La chiave di lettura che legge in Hegel uno Spirito che precede (materia organica - inorganica), e trascende la Natura, e che la pone, la crea (teologismo creazionista), intende interpretare Hegel medesimo in termini non "spirituali", ma "spiritualistici", ossia in un senso teologico - metafisico. Le critiche di Feuerbach e altri che giudicano Hegel come una sorta di teologo mancato, e neoplatonico (esempio della Destra hegeliana che leggerà Hegel come un "onto - teologo", parlando non solo di panlogismo, ma di una vera e propria teologia panteistico - sostanzialistica), non scorgono invece che la formulazione della dimensione naturalistica in Hegel è una *res extensa* cartesiana ma rifondata. Nel senso di una *res extensa* invece che calibrata sulle coordinate delle ascisse cartesiane di modo che tutto ciò che

soggetto dapprima in modalità esteriore, fino allo Spirito, quindi da una forma particolare e naturale-individuale ad una spirituale, in quanto Autocoscienza assoluta, ebbene questo movimento è il **dialettico**. E il motore di tale movimento e divenire dialettico è la negazione: ossia la contraddizione. Hegel per mostrare chiaramente che il movimento dialettico è **ab intra** ossia è nelle cose stesse, come filigrana stessa ed ordito stesso del reale, per affermare questo Hegel dovrà sbarazzarsi del principio di identità e di non-contraddizione aristotelico, mutandolo da principio di non-contraddizione (laddove è interdetta la possibilità persino di pensare la contraddizione) a principio necessariamente della contraddizione. Abrogando quel principio stesso con il principio dell'identità degli opposti. Affermare che il soggetto di un predicato possa essere allo stesso tempo predicato e non predicato di qualcosa, sotto la stessa frazione di tempo e luogo spaziale, sarebbe stato un paradosso inaggirabile. Nella tradizione aristotelica la contraddizione concerne l'ambito della formulazione logico-comunicativa del pensiero per cui è impossibile che in un giudizio si possa predicare e non-predicare nello stesso tempo e sotto il medesimo punto di vista di uno stesso attributo uno stesso soggetto, ossia è impossibile che una stessa cosa appartenga e non appartenga allo stesso tempo e sotto il medesimo aspetto ad una medesima cosa. E per fare questo Hegel commette una delle più grandi trasgressioni del pensiero occidentale (forse la più grande!) nei confronti dello stagirita. Infatti per Hegel non si trattava solo di sovvertire il *principium firmissimum* sul piano logico-predicativo-comunicativo, (con le differenti predicazioni contraddittorie del giudizio) del pensiero, ma di entrare in una condizione di "sospensione" dello stesso sul piano esperienziale-fenomenico-pratico, percettivo e materiale (ossia nel determinato stesso) con la mostrazione dello stesso Hegel che in quello stesso oggetto o soggetto contemporaneamente e sotto lo stesso punto di vista insista la determinazione-formale e la determinazione-materiale, e cioè a dire che consiste insieme l' Universale ed il Particolare, l' Infinito ed il Finito, la Necessità e la Contingenza. Hegel per questo non verrà mai veramente accettato poiché afferma qualcosa di sbalorditivo trascinando il pensiero oltre le stesse colonne d'Ercole della filosofia e della Logica. Da qui i giudizi sullo Hegel di teologo, metafisico, oscurantista, neo-platonico, reazionario, ed anti-positivista. La scienza infatti che produce il proprio sapere su verità inconfutabili con giudizi logico-analitici, rifiutava il principio della possibilità del principio dell'identità degli opposti: uno o è uno o non è uno; non può essere uno e insieme non-uno, poiché legittimare il principio di contraddizione e quindi dell'identità degli opposti con il rovesciamento e spostamento soggetto-oggetto sarebbe stato inaudito. Quindi il legame d'essenza tra Spirito ed Autocoscienza è un legame d' Essenza reale e realizzato, e che in una dimensione contemporaneamente ascensiva ed discensiva, allo stesso tempo iscritti entrambi nella duplice teoria della verità circolare hegeliana agisce la dimensione dell'annullamento da parte di Hegel del principio d'identità di Aristotele , e quindi opera la dimensione dell'alterità e quindi la dimensione dialettica, in quanto momento sintetizzante formale e materiale. Motore della dialettica è il non essere del principio d'identità. Ossia è la Negazione, il Nulla, il Non, l'Errore. Osservando che anche la determinazione materiale è una funzione a questo punto: cioè non è fissata la

---

esiste è dato analiticamente dai giudizi e dalle verità matematico - geometriche che tutto spiegano per l'oggetto che traendo le sue coordinate spazio - temporali fondandolo nella sua esistenza, mediante i concetti chiari ed evidenti, Hegel invece riformula la *res extensa* cartesiana in modalità logica - antropologico - fenomenologica. Cioè mentre le verità cartesiane esistono grazie al fatto che un Dio non ci inganna e che quindi sottendendo e regolando il reale ci consentono di capire il reale come insieme di punti spaziali - materiali in quanto matematici - geometrici, la verità dello Spirito invece è l'Autocoscienza stessa. Ma senza l'idealismo tetico fichtiano o trascendenza teistica ed emanatista cristiano - platonica, quasi che Hegel sia un neo - platonico del III sec. d. C., come se fosse Hegel produttore e profeta di principii metafisici astratti che scardinano il principio di individualità e di soggettività.

determinatezza, anche per essa e non solo per lo Spirituale (determinazione formale) vale lo scardinamento del principio d'identità. Il determinato è funzione poiché è dialettico, sciolto ed evaporato accanto e dentro la funzione del "non", dentro la funzione abrogativa del principio d'identità. Il movimento è appunto insieme centrifugo e centripeto dello spirito: tanto più si ha una coincidenza verticale quanto più, sempre per l'annullamento del principio d'identità da parte di Hegel, lo spirito è fuori di sé: non coincide con sé, e quindi è attività centrifuga orizzontale e verticale. Non solo appropriazione di sé come assoluta autocoscienza coincidente con sé o individualità assoluta, ma orizzontalità estrema. Questa dimensione del *Geist* agisce con tutta la sua potenza nella Logica. Questo ci porta dinanzi in modo perentorio alla *vexata questio* del **COMINCIAMENTO** in Hegel. Per introdurre il cominciamento logico di Hegel – con la Logica dell' Essere, occorre partire da un'attenta analisi della Filosofia della Natura. Ossia dall'Identità degli opposti fenomenico-esperienziale, giungendo a quella logico-predicativa, si dispiegano le tre archi-categorie: Essere-Nulla-Divenire. Perché è all'interno della Fenomenologia dello Spirito, con tutte le problematicissime questioni della sua collocazione nell'ambito del quadro sistematico di Hegel nella stessa *Enciclopedia delle Scienze Filosofiche* che si dischiude all'orizzonte, in una sorta di misteriosa propedeuticità, non facilmente coglibile, l'Inizio della Logica. Questa consustanziale presenza dell'altro come istitutore del Sé in quanto esso non può essere tale e perfettamente coincidente con sé se non mediante l'altro, porta a tutti i livelli sino all'organizzazione più ampia della soggettività (dalla dimensione empirico-privatistica, sociale e statuale, giungendo poi all'arte alla religione e alla filosofia). A tutte le latitudini la *filigrana* dello Spirito è presente non solo come espressione giustapposta tra ideale e materiale, spirito e natura, ma in una dimensione nella quale lo Spirito è l'insieme delle alterazioni delle figure sensibili, e queste sono a loro volta l'insieme delle trasformazioni di quest'ultima come ultimo momento conclusivo in quanto auto-impossessamento ed auto sapersi assoluto di Sé presso Sé. Questa è l'Idea. Questa è l'autocoscienza come Sostanza ma in quanto trama reale della Realtà. Le categorie non sono astrazioni dalla realtà, ma sono categorie organiche della realtà. Dopo aver letto la filosofia della Natura per poi uscire fuori (l'ultimo tratto della Filosofia della Natura nella parte dell'Enciclopedia è la Fisica organica. Affermare che le categorie hegeliane sono organicistiche significa dire che sono reali e non astratte. Così in queste categorie vi si legge la realtà della Natura, che viene dopo la logica nella partizione in Dottrina dell'Essere, dell'Essenza e del Concetto: la Logica è l' Idea che dall'in sé si fa altro da sé in questa dimensione universalizzante. Poiché se l' Idea rimanesse ferma in se stesa anche se in una perfetta autocoscienza ma solo noetica, in una dimensione solo in sé e per sé si rimarrebbe in un mondo artificiale del tutto sconnesso ad un mondo materiale e naturale. Quindi l'Idea deve uscire fuori da sé, deve diventare altro . L'idea in quanto altro da sé non è altro che la determinazione materiale in quanto determinazione esterna, estrinseca, esteriore dello Spirito. Cioè la forma esteriore dello Spirito è il mondo naturale: inorganico ed organico. Quindi pensare di rimanere nella dimensione del farsi altro in una condizione in cui lo Spirito già si fa altro da se, significa rimanere in una dimensione già spirituale ma non ancora assoluta. Laddove per assoluto s'intende la dimensione del farsi padrone ed autocoscienza di sé a tutti i livelli: ideale, naturale, storico-fenomenologico. Se si rimanesse solo nella autocoscienza universale nella dimensione dell'in sé, si rimarrebbe solo nella dimensione assoluta dello Spirito nella condizione in cui lo Spirito è totalità a se steso, ma appunto mancherebbe tutto il lato dell'altro da sé. Così lo Spirito esce fuori da quell'in sé, uscendo così dalla situazione della grande Logica in cui i momenti sono essere-pensare ed insieme l'unità del pensare e dell'essere nella dottrina del Concetto, ma appunto ancora nella convinzione che manca ancora tutto l'elemento realmente "materiale", o naturale, in

una dimensione naturale dello Spirito. Quindi di nuovo immediata, opaca, parziale. Ma questa dimensione è quella dello Spirito in quanto forma esteriore: cioè la natura è il dominio dell' essere esteriore dello Spirito. E' lo Spirito fattosi natura attraverso determinazioni naturali. Una volta risolta questa condizione di alterità e di trasformazione del soggetto od oggetto inorganico o organico immediatamente preso con sé (tant'è che la Filosofia della Natura si conclude con la Fisica organica, che passa poi nella Filosofia dello Spirito che sarà soggettivo e oggettivo assoluto), inizia il passaggio da quella alterazione indefinita ed aporetica del soggetto naturalisticamente inteso, da una dimensione semplicemente empirica, individualistica in un continuo colpo di scena costituito a colpi di rovesciamenti e capovolgimenti, ma proprio perché v'è una incongrua identità con se dell'oggetto-soggetto (inorganico o organico nella filosofia naturale), con il tentativo conscio-inconscio di rimozione-spostamento-proiezione della dimensione spirituale in quanto libertà e perfetta coincidenza con sé, così che si hanno delle alterazioni infinite delle determinazioni naturali ma anche dei momenti in cui quegli stessi soggetti si rovesceranno nel loro opposto, e saranno invasi da quegli *opposti* che questi stessi soggetti avranno tenuto alla larga come estranei o come potenze estranee sovraindividuali e sovradeterminate, venendo invasi da quegli opposti , poiché la stessa struttura ontica della determinatezza naturale, è basata sull'Altro. Così per quanto l'oggetto-soggetto determinato possa allontanare da sé la dimensione universale intesa come alterità, da questa ne sarà invaso. Ecco il destino di chi fallirà e soccomberà dinanzi a determinate mire ed obiettivi che lo vedranno capovolto nel suo opposto. In una sorta di eterogenesi dei fini, lo vedranno fallire rispetto a ciò che quello stesso soggetto voleva perseguire. Poiché appunto ciò che voleva essere è allontanare l'altro da sé, allontanando però così da se anche il suo stesso essere. Da ciò l'esito del fallimento e l'essere invaso dall'altro da sé. Quella *negazione* quel *non* che il soggetto naturale vede come tale in realtà è in *non* che lo istituisce e senza il quale fallisce ed implode nel proprio esserci. Quella negazione sarà al contrario vista come potenza estranea e negativa in quanto sovradeterminata. Così occorre uscire da questa processualità che il giovane Hegel chiamava Destino (nel senso psicologico-dinamico e antropologico e non ancora nel senso maturo dialettico, poiché era presente solo un rovesciamento dell'individuo naturale, con la presunzione che quel contraccolpo fosse dovuto dal fatto che quelle potenze della vita che vengono allontanate da quella individualità naturalistica ed astratta in sé e per sé, quelle stesse potenze vitali invadono quella soggettività con conseguenze disastrose per quella stessa individualità, fino a sancirne la dipartita, con la formula del Destino). Lo Hegel sistematico dopo aver scritto la Grande Logica a Norimberga (1812-1816), si recherà ad Heidelberg, e ivi divenuto professore scriverà la Enciclopedia delle Scienze Filosofiche (1817), [prima di iniziare l'insegnamento a Berlino (1818-1831), chiamato dal ministro *Altenstein*].

Hegel nell' Enciclopedia inizierà il suo Sistema con la Logica e continuando con la Filosofia della Natura e la Filosofia dello Spirito. Ora, aldilà della problematica della collocazione della Fenomenologia dello Spirito, all'interno della stessa Enciclopedia nella sezione della Filosofia dello Spirito, e rispetto alla stessa Fenomenologia dello Spirito del 1807, intesa come sistema "autonomo" rispetto al Sistema dell'Enciclopedia del 1817, si esce dal piano dell'esistenza naturale , a quello dello spirituale. E si esce con questo processo dialettico: ed il motore del movimento dialettico è la Negazione - Contraddizione. Da questo momento in poi si evidenzia come uscire dal momento naturalistico opaco e casualistico della filosofia spirituale della natura, attraverso la prima negazione. Dopo di che si passa alla concezione della Negazione, come Negazione assoluta, da cui però Hegel erediterà molteplici problemi. Come filigrana del reale, quale ordito che permea di sé la

realtà la funzione stessa dinamica a filtraggio dinamico della *Formelle-Bestimmung* che consiste nell'autosapersi incondizionato attraverso un progressivo ed organico automovimento della funzione materiale, *Materielle-Bestimmung* fino alla autoconclusione in sé e per sé della padronanza di sé del determinato, e dall'altro lato la funzione particolare che è tale solo in quanto movimento e condizione di quel incondizionato peregrinare, di quelle metamorfosi che alterano le configurazioni inizialmente sempre parziali ed incongrue del determinato, è chiaro che la struttura della dialettica, con il suo motore che è la Negazione o Contraddizione è a*b intra*, cioè a dire è la filigrana, come dice Leonard, delle cose stesse o del reale. In questo quadro si ribadisce che , contro *Feuerbach* ed altri, che nella modernità hanno costantemente misinterpretato volontariamente od involontariamente questa condizione realistica del vettore immanente che ricade sotto la voce della determinazione-universale. E quindi dire che la filosofia della Natura, e quindi il territorio della Natura, in Hegel, non è oggetto di una attività creazionistica dello Spirito, non è fuoriuscita da una sorta di parto ontogenetico, per il quale lo Spirituale essendo Universale produce e genera il reale o la dimensione naturale (che è quella dell'individuale). Ossia non è quel *Geist* che sovradeterminato volteggia e produce la Natura.[NOTA: Come non è in termini assoluti quello Spirito che poi teticamente pone il Non-Io, pensando all'Idealismo fichtiano, che produce immediatamente attraverso un *urto* o azione attuativa, come atto inconscio, il reale. E' altresì bizzarro pensare ad un'azione inconscia, che è priva di Volontà. E dunque il produrre (*Vor-bringen*) l'altro da sé è attuativo di una individualità assoluta ma idealistica. Azione formale come formale è il concetto di Libertà nella Ragion Pratica di Kant, anche se fondamentale per la modernità. Da un'azione inconscia non può che derivare un probabile *dover-essere*, ma mai un Essere. In Hegel la Natura è l'altro dello Spirito chi ha inteso sempre in termini creazionistici il rapporto Spirito-Natura in Hegel, ha prestato un pessimo servizio all'interpretazione del pensiero Hegeliano, pur con legittime interpretazioni, poiché la Natura (come il Tempo) è l'Esser là dello Spirito. E' l'Esser altro dello Spirito, ma con ciò non significa che lo Spirito non sia presente in questa alterità. Non significa che la Natura non sia permeata da questo principio sovradeterminato che èp lo Spirituale, ma che al contrario, il principio sovraindividuale in quanto Spirito, è presente in quanto in- formato in una dimensione particolaristica, individualistica, opaca. A sottolineare che la Natura non è altro *dallo* Spirito, ma è altro *dello* Spirito. Così come le categorie non sono astrazioni *dalla* realtà , ma sono momenti *della* realtà, avendo lo stigma del Reale. Quindi il soggetto è sostanziato da il proprio non-esser come altro da sé. E' il non essere altro, è il suo non-essere ciò che individua l'identità del sé. *E' il non e l'altro che carnifica l'Io.* Esso rende intelligibile l'identità, così che il soggetto naturale allontanando e rimuovendo (senza mai superare veramente) fuori da sé quella Universalità che è l'alterità, porta con sé esattamente l'opposto, poiché rimuovendo ed allontanando da sé l'alterità, allontana e destituisce da sé la propria identità. In una sorta di *invio destinale* questo soggetto si capovolgerà in ciò rispetto cui voleva allontanarsi e superare, ossia nell'altro da sé. Si capovolgerà cioè in infinite alterazioni indeterminate che alla fine produrranno uno scacco alla sua stessa ragion d'essere, facendolo disperdere nel Nulla: nullificandolo. In questa continua separazione dall'altro separerà se stesso da se stesso. E quindi annienterà se stesso in termini introiettivi, e non estrinseci poiché l'alterità che vedrà da questo momento in poi come potenza estranea e mortifera, con la quale egli stesso s'inimicherà, non sarà altro che quella stessa potenza che lo trattiene nell'essere assoluto, come autocoscienza incondizionata in sé e per sé. E quindi è chiaro che vedrà nemica quella potenza che non sapendo di non dover allontanare, poiché allontanandola commetterà una sorta di auto decostruzione di sé, la vedrà appunto come colei che attenterà ala propria dimensione ontico-naturale. E' chiaro che il destino di queste soggettività che di volta in volta sono oggetti-

soggetti organici-inorganici[17] si rivolgerà nel suo opposto. Ecco la tecnica dell' *Umkehrung* o *Gegenstoss* o dell' *Umschlagen* in quanto contraccolpo o capovolgimento. Ma si capovolgerà perché avrà alienato fuori di Sé, quello che in realtà fa sussistere quello stesso Sé. E quindi vedrà come opposto a sé quello che invece è il tema fondante di sé stesso, per la sua stessa esistenza: e cioè l'Universale, l'Alterità. Poiché la sua identità è tale mediante l'Altro. E' solo l'Altro che pone ed istituisce l'identità del Sé. Quando penserà di vedere l'Altro per una inopinata ed immediato Giudizio presupposto con sé (perché egli crede che la Verità sia il suo semplice coincidere con se stesso, essere Veri ed entrare nel Vero significa coincidere con se stesso, egli credendo e nella presupponenza che solo pel fatto che si coincida con se stessi si è il Vero (autentica unità di Universale e Particolare), si è Totalità, ebbene, nel momento in cui la soggettività naturalistica per sua natura gli detta inopinatamente tale disegno, o obiettivo, automaticamente inizia il suo declino: inizia il suo fallimento, caduta, tramonto esistenziale e psicologico, poiché inizia ad esaurirsi attraverso una sorta di *auto da fè* ,come lenta , costante anoressia di Sé. Permette appunto che s'inneschi una sorta di processo suicidario, attraverso una specie di aneurisma dell'Io. Attraverso atroci e dubbi sospetti, attraverso surreali mondi e spettrali essenze che lo attraverseranno. Questa febbre dell'altro gli metterà sotto gli occhi (mediante proiezioni mentali) una serie di figure. E lo getteranno in un mondo di angosce. Fatto di mondi opachi e visionari, per il quale il giovane Hegel scriverà il personaggio del Mecbeth , con il re Banquo, ucciso fraudolentemente da Macbeth, si ripresenta agli occhi dell'assassino in visioni notturne e diurne, quasi a testimoniare che la rimozione dell'altro ha esiti reali. E' infatti durante la veglia che Macbeth (così come il Cristo) vedrà fallire il proprio progetto legato ad una soggettività in disfacimento. Tale fallimento è reale e non immaginifico: questo sta a testimoniare che Macbeth vede il volto insanguinato di Banquo anche durante la veglia. E' un incubo reale. E' una sottrazione reale della propria consistenza logica-ontologica e psichica. E' una dinamica reale. Il NULLA E' in quanto fantasma diurno. Così si deve uscire dal piano dell'esistenza individuale. Da questa soggettività dimidiata che si vedrà letteralmente portare via il terreno sul quale essa stessa consiste. Nasce si sviluppa e regredisce sino a morire in termini naturali. Quell'alterità sempre nuovamente allontanata e mai superata poiché è impossibile che si superi l'alterità. Poiché superare l'alterità significa non essere. Significa perdersi in infinite determinazioni aventi valore del Nulla. Alterazioni indefinite che Hegel chiama cattive infinità. Poiché non v'è l'infinito, ma solo un mero approssimarsi di sé con se stesi. L'autocoscienza non capisce che allontanando da sé l'altro, il mondo trasversale e verticale della propria forza centripeta ed insieme centrifuga, quali effetti della determinazione formale all'interno della determinazione-materiale, significa appunto esaurire se stessi. Significa depauperare la propria consistenza ontica-ontologica. Giulio Cesare, i Monarchi del 600, Abramo, Cristo, Macbeth, eroi tragici antichi e moderni, oggetti organici ed inorganici, come il denaro, che riceveranno un investitura simbolicamente universale, o che essi stessi si autopresentano davanti alle proprie comunità, come assoluti, incondizionati, avranno un unico ed invariabile Destino: quello del rovesciamento nel proprio opposto. Saranno cioè invasi da ciò che volevano allontanare. Saranno

17 - Come il Denaro: esso sublima l'allontanamento da parte delle comunità moderne, così come già intuisce Hegel nel *Sistema dei bisogni* , all'interno della sez. sulla *Società civile*, all'interno dell' Eticità, tra Famiglia e Stato, all'interno della Filosofia del Diritto hegeliana], quell'oggetto determinato quando per proprio volere (soggetto autocosciente: Cristo, Monarca, Re, assume l'incarico di Essere , presupponendolo con autosufficienza senza realmente realizzarlo, quello che dice di Essere: cioè l'unione dell'unione e della non - unione, di Pensare ed Essere, Universale e Particolare, Finito ed Infinito, quando questo accadrà (investito od attuato da se stesso, questo processo di autosedimentazione di sé (naturalisticamente inteso) come appunto unione dell'universale e del particolare, ebbene quando questo accadrà, quello stesso oggetto o soggetto (fintamente universale e particolare insieme)

cioè sopraffatti, fallendo la propria natura e missione, da ciò che volevano superare. Poiché non avranno capito che ciò che volevano superare in realtà era ciò che contrariamente a quello che pensavano, era ciò che li formava e costituiva. Era ciò che come un Sostrato li sostanziava. Era ciò che li rendeva intelligibili. Era ciò che li rendeva reali. Era la loro ragion di vita, la loro ragion d'essere. Era la condizione sufficiente e necessaria della loro esistenza. Il primo Hegel osserva questo processo dapprima come semplice inintenzionale Destino di tutte quelle soggettività in modo inopinato e presupposto, che si dichiaravano assolute. Poiché Hegel aveva capito che la risoluzione delle scissioni della vita, della storia, della Filosofia, dovevano avvenire attraverso un principio unitario. Che riunificasse la realtà, e portasse questa stessa ad una Unità il molteplice. Sotto un principio uni-totale. E quindi se l'intento della modernità era quello di ricucire le scissioni, detergere il mondo dalle conseguenze negative delle scissioni logico-antropologico, che i Sistemi filosofici avevano prodotto ed non avevano fatto altro che erogare a dismisura. Il giovane Hegel, non tollera che vi siano elementi sovraccaricati di una dimensione solo apparentemente universale, ma che in realtà non fanno altro che atteggiarsi ad "addentellatori" della Vera ed Unica Verità. Il Destino prima e L'amore dopo che transita per Hegel, attraverso il sentimento dapprima soggettivistico-sentimentale, e poi lo stesso come sentimento religioso popolare, e la Vita infine, come sentimento biologistico-vitalistico, che lo Hegel del *System Fragment* (1800) affermerà essere la Vita appunto: come Unione della Unione della non Unione. Amore sentimento spirituale-religioso popolare che soppianta quello della Religione positiva, (anche se poi Hegel stesso si ravvederà sul fatto che il solo lato sentimentale-universale dell' Amore, nella religione popolare, sarà manchevole del vero nesso universale e sintetizzante uguale per tutti. Il linguaggio dell'Amore infatti poi per Hegel non funziona. Poiché coinvolge esteriormente, estrinsecamente la vera condizione dell'esistenza e quindi della molteplicità. Poiché l'Amore è un sentimento e porta con sé le semenze di una singolarità inevadibile, di una condizione comunque soggettiva anche se su di un terreno agapico, universale. L'amore non unisce realmente in una dimensione comunitaristica i singoli, poiché l'amore ricade in una dimensione soggettiva e quindi di nuovo non universale. Il falli mento del Cristo è sotto gli occhi di Hegel che nel 1795 aveva scritto la *Vita di Gesù*. Il Cristo fallisce perché soffre di settarismo. Il suo linguaggio, la sua *buona Novella* , tocca e raggiunge solo alcuni. Ed quella presunta universalità che il Cristo stesso incarna in quanto Figlio di Dio attraversa la parzialità di un linguaggio amorevole ma appunto non-universale, identifica un contenuto astratto. Un astratto universale da un lato, carnificato dalla autocoscienza storica ed assoluta del Cristo, ma solo in una dimensione rappresentativa, e quindi irrelata (si veda che la figura dialettica corrispondente a questa coscienza logico-antropologica e psico-dinamica sarà l'Anima Bella), e dall'altro un linguaggio dell'amore che arriverà a pochi poiché appunto, sebbene la salvazione dal peccato originale è una redenzione comune al mondo ed universalizzata a tutto il genere umano, tuttavia la sua propagazione diventa settaria, sentimentalistica e non realmente oggettiva. La setta dei cristiani rifugge dalla realtà. Poiché trova reale solo il mondo metafisico, teologico, che la Buona Novella annunzia con il Giudizio Universale e con la resurrezione della carne dei tutti i corpi defunti. Cristo al contrario predicherà quindi il disarcionamento dal mondo, il costituirsi come anime capaci di vivere per preparare una condizione di vita eterna, del Regno di Dio. E quindi il nesso universalizzante prodotto dalla teofania e dalla natura del Cristo fallisce. Poiché allontana da sé quella dimensione realmente universale dell' Altro che sarà invece nemica e si capovolgerà come potenza estranea alla potenza estranea del Cristo. Quella singolarità naturalisticamente intesa come figlia dell'universale dell'Assoluto soccomberà alla potenza estranea e tuttavia agita della comunità umana. Per cui il Cristo sarà crocefisso. Se aveva predicato l'amore, il Cristo ricevette in cambio

solo odio. Se aveva predicato la redenzione e la libertà assoluta di tutti gli uomini dalla morte, riceverà dagli uomini catene e morte. Se aveva predicato la Vita infinita , vedrà contro di sé scatenarsi gli strumenti per la tortura e della morte. E la simbologia della Resurrezione, secondo il giovane Hegel, l'emblema del fatto che in quel Sepolcro non c'è Nulla. Poiché è quel Nulla che il Cristo, in modo immediato, rappresentava. Ma il giovane Hegel non propone una risoluzione progressivo-dialettica della fuoriuscita dalla Autocoscienza naturale. Ma propone fino al 1800 una semplice tecnica psico-dinamica ed antropologica, empirico-materialistica e carnale di un'alterazione in chiave psicodinamica, empirico-fenomenica, individuale. Senza vedere che quel rovesciamento è possibile solo perché *ab intra* (in ogni elemento individuale-particolare), vi è già una dimensione spirituale: ossia la determinazione formale. Il giovane Hegel non parla e non vede l'architettura dell'insieme iscritta nella funzione dialettica con la Negazione-contraddizione come motore del tutto, attraverso l'identità degli opposti. Ma coglie che se una unilateralità si pone in modo assolutamente estrinseco e fuori da ogni tipo di relazione con altre unilateralità o unitotalità (l'Univerale), questa finisce con il curvare se stessa non attraverso un'appropriazione e padronanza di sé, ma in una dimenticanza di sé, con il collasso strutturale del proprio sé, capovolgendo attraverso il Destino psico-dinamico la sua stessa identità nel proprio opposto. E venendo invaso dall'Universalità intesa come potenza estranea ed estrinseca, nemica, invulnerabile. Qual è il salto che porterà Hegel a concepire che quella dimensione modificatrice della soggettività determinata, non è solo uno scacco psicologico ma diventa un reale processo dialettico, divenendo una reale modificazione della reale processualità dello Spirito in quanto determinazione-formale e determinazione-materiale? La forma è intrinseca alla materia poiché questa l'auto-manifestazione delle trasformazioni ed alterazioni delle stazioni della Forma, in quanto Idea di Universalità. Ma il giovane Hegel non pensa ancora d un processo Unitotale della dialettica come insieme di Universale e Particolare attraverso la processualità ascensiva e discensiva rispettivamente dello Spirito e della Coscienza, poiché appunto ancora non mette nero su bianco la Logicità come "identità degli opposti". Ancora non giunge a mortificare il Principio di Non-contaddizione di Aristotele, perché ancora crede che lo scacco e l'inversione di una Autocoscienza naturale (quando esso presuppone erroneamente di essere universale) è in realtà quello stesso automovimento dialettico che presume insieme l'universale ed il particolare. Non comprende ancora Hegel, quello che gli sarà chiaro nella *Fenomenologia dello Spirito* in relazione alla morte di Dio nella sezione dedicata alla Religione Disvelata proprio perché l'Autocoscienza persiste con sé nella sua incongrua ed astratta universalità e particolarità non permette che si svolga il vero universale. Hegel, giovane, non capisce che l'autocoscienza naturale è astratta perché impedisce all'universale, autocoscienza assoluta, di svilupparsi. Ecco allora che l'Autocoscienza divina, proprio in quanto "Dio è morto", nel senso di impossibilità di ricreare le condizione di una identità di universale e particolare nell'autocoscienza. Proprio perché quel Dio inteso come autocoscienza universale è morto, non può inteso come imperatore romano, o Cristo, proprio perché è morto non permette la possibilità di un'autocoscienza che sia insieme universale e particolare. La morte di Dio attraverso l'individualità che muove contro ogni tipo di principio teologico e metafisico-costrittivo come principio autoritario ed eteronomo, in realtà design la impossibilità che il soggetto sia realmente unità di universale e particolare. Cioè paradossalmente con la morte di Dio, in quanto impossibilità di unione di universale ed particolare ma solo simbolica, vi è la morte della coscienza intesa come autocoscienza assoluta.

Giungendo al 1804 con l'abbozzo di sistema della fenomenologia dello Spirito attraverso la Logica e metafisica di Jena, allorquando Hegel comprende che la struttura della realtà è questo principio unificante è la dialettica. Il motore di questa dialettica è la Negazione o contraddizione. Per cui si esce da una dimensione autocoscenziale naturale (con la cattiva infinità delle indefinite alterazioni che portano alla estraneazione-*Entfremdung*-) e questa concezione sarà superata dall'azione insieme universale e particolare della dialettica. E quindi assistendo al passaggio dalla fuoriuscita dell'esistenza naturale a quella spirituale. Essa è la dialettica mossa dal motore della negazione – contraddizione. Appunto ogni determinazione è una negazione nel senso che ogni ente determinato è se stesso in quanto non è gli altri enti da cui si distingue. Ma non solo ogni ente è se stesso in quanto non è gli altri enti, ma anche ogni altro ente che non è quell'ente stabilisce che quello sia tale. Quindi non è solo dal punto di vista del soggetto che guarda a sé in riferimento all'altro, e quindi ogni cosa che è , è tale poiché non è l'altra. Ma ogni cosa che non è quel se stesso è tale da costituire l'altro. Quindi la negazione gioca su due sponde. Se pensiamo all'Uno e all' Altro. E' quella negazione pensata diligentemente da Adorno , nei *Tre saggi sullo Hegel,* che non si limita a delineare solo una filosofia dei distinti, per cui vi è prima l'Identità e poi la Diversità, poiché si presume che una cosa per essere differente da un'altra cosa, l'altra cosa si autopone immediatamente come tale e poi verifica la propria sussistenza a partire dall'altra cosa, che nel frattempo anch'essa si era posta precedentemente come Identica con sé. La negazione in Hegel è radicalizzata. In quanto esclusione del determinato da ogni relazione che lo lega all'altro. Ossia il determinato non si distingue dall'altro, ma esclude radicalmente l'altro. Questo è il processo della negazione. In quanto vera e propria opposizione e non in quanto semplice distinzione. Quindi Hegel tematizza e radicalizza come momento di volta, il momento della distinzione semplice (tra elementi semplicemente distinti) in opposizione: l'esclusione e quindi la negazione del determinato. L'elemento determinato esclude da se gli altri enti determinati, poiché il determinato non può pensare di essere uno tra tanti. Poiché esso s'identifica con l'Uno e cioè con l'Assoluto. Tornando alla Natura l'individuo non vive semplicemente nella modalità della coesistenza e della differenza indifferente. Lo Hegel di Francoforte guarda a ciò che accade nella Vita: in essa non c'è solo indifferenza o semplice relazione di coesistenza tra individui ma vivendo per la riproduzione della sua esistenza in una condizione di permanente sospetto e opposizione verso l'altro.

CONSECUTIO TEMPORUM
Rivista critica della postmodernità
Numero 9, Maggio 2016

L'ethos del trascendimento in quanto universale che necessita del particolare

Paolo Calandruccio

Il seguente contributo intende essere una riflessione sul concetto *identità in sé distinta*, a partire dall'idea di "Ethos del trascendimento" di Ernesto De Martino. Il concetto suddetto, così come lo intendo in questo studio, è quello elaborato da Guido Traversa nel suo testo *L'identità in sé distinta. Agere sequitur esse* (Editori Riuniti University Press, Roma 2012). Ritengo necessario, inoltre, far riferimento ad altri studi di Guido Traversa che mi hanno permesso di giungere all'elaborazione di questo mio lavoro e, cioè, *Metafisica degli accidenti. Dalla logica alla spiritualità*: *il tessuto delle cose* (Manifestolibri, Roma 2004) e *Identità etica. Questioni di storiografia filosofica e di consulenza filosofica* (Manifestolibri, Roma 2008).

L'indagine che ho intenzione di portare avanti, in questo scritto, prende le mosse da un concetto del pensiero di Ernesto De Martino, che è quello di "Ethos del trascendimento". Tale concetto, purtroppo, ad oggi, è ancora poco noto e sembra risultare di rilevanza fondamentale esclusivamente per gli studi demartiniani e per le riflessioni inerenti a questo pensiero. In realtà, il potenziale teoretico-riflessivo che l'idea di *ethos del trascendimento* porta con sé non inerisce esclusivamente al pensiero del filosofo ed etno-antropologo campano ma, se indagato accuratamente, "concede", appunto, un enorme "potenziale d'azione" per il pensiero filosofico *tout court* che si interroga sulla persona, in relazione alla sua esistenza e, brevemente, "in generale", sulla questione del senso e della complessità di questo *quid* poliedrico che è la persona; tutto ciò non può che portare, infatti, ad un aumento di ricchezza teorica e teoretica per chi si interessa a cogliere gli elementi riguardanti la questione dell'identità e, "principalmente e perlopiù", per chi volge il proprio sguardo verso quella concezione dell'identità non univoca (senza, con ciò, rischiare minimamente di cadere nel tranello del relativismo), per cui si sostiene che questa non possa minimamente essere irretita in un monadistico determinismo definitorio, l'essenzialismo, che racchiude in-sé la totalità delle possibilità dell'identità singola ma, volendoci spingere ancora oltre, della questione dell'identità in sé; quest'ultimo atteggiamento, infatti, equivarrebbe *praticamente* ad attribuire al concetto di "identità", e non meno alle singole identità, la caratteristica di essere *il già detto*, di non poter essere altro *da ciò a cui sono condannate ad essere*, da quella condanna per l'essere umano che, in altri termini, è l'"*omnimoda determinatio*".

Da ciò, l'importanza di far trascendere la questione dell'*ethos del trascendimento* dalla prospettiva originaria, ipostatizzandola a questione filosofica autonoma[1], al fine di proporre un'ulteriore plausibile idea di identità in sé distinta.

Non sarà, tuttavia, un lavoro facile; è, infatti, diffuso l'atteggiamento per cui un "problema" o, meglio, una "questione" filosofica, appartenente ad un orizzonte concettuale, rientri a pieno titolo e per lo più in quel determinato panorama d'appartenenza che è il pensiero che l'ha generata; come

[1] La "mossa" metodologica di far trascendere una questione filosofica dall'orizzonte concettuale in cui è sorta (o, meglio, in cui è stata portata alla luce per la prima volta), l'ho appresa da un passaggio contenuto nel testo di Traversa: *L'unità che lega l'uno ai molti, la* Darstellung *in Kant* (Japadre, L'Aquila-Roma 1991). Nel dettaglio, mi riferisco al punto in cui Traversa espone la questione riguardante lo schematismo trascendentale, sottolineando che si tratta di una questione sicuramente della filosofia kantiana, ma che, tuttavia, non può essere ridotta a quest'orizzonte concettuale e, necessariamente, trascende il "pensiero" nel quale viene concettualizzata e, così, diviene una questione filosofica in-sé (tant'è che, poche righe dopo, Traversa individua ed inizia un'indagine su due "filosofie" che assumono lo schematismo nella sua totale autonomia: la visione hegeliana e quella heideggeriana), ma leggiamo: «Bisogna dunque dimostrare che lo schematismo è un problema filosofico autonomo e in un certo senso preesistente a quelle filosofie nelle quali viene trattato esplicitamente e ciò va pensato tenendo sempre presente l'avvertenza trascendentale kantiana secondo cui la filosofia in senso "cosmico" è un'idea, quella della "relazione di *ogni* [cors. mio] conoscenza ai fini essenziali della ragione", idea che non può essere data in concreto come completamente determinata» (p. 237).

se, per qualche astruso motivo, gli elementi, i concetti, le questioni e le categorie che nascono da un "pensiero" debbano, a mo' di condanna, rimanere intrappolate all'interno di una ragnatela teoretica che è il pensiero stesso che le ha generate.

È mai possibile, concretamente, che un pensiero, incentrato sull'individuazione, l'analisi e la spiegazione di una comprensione strutturale dell'essere umano, possa relegarsi, esclusivamente, a "questione" di una "specifica" filosofia – in questo caso, in particolare, quella di De Martino – che l'ha posta in essere, e non trascenderla, logicamente, ontologicamente ed eticamente, istituendosi in quanto questione filosofica in-sé e generando, così, pragmaticamente, effetti generativi trasformazionali[2]?

Personalmente ritengo, infatti, che la questione dell'"Ethos del trascendimento", individuata e analizzata da Ernesto De Martino, durante i suoi viaggi-studio nell'Italia del Sud, negli anni '50 del 1900[3], debba essere ipostatizzata ad argomento filosofico in-sé, al fine di poter tentare di individuare, a partire da questa concezione, un'ulteriore concezione di identità individuale polisemica che, *garantendo e richiedendo necessariamente* la singolarità individuale e socio-culturale di ogni individuo, riesca esaustivamente ad individuare ciò che è massimamente comune, un carattere universale, dunque, nell'Uomo.

Ovviamente, questo "distaccamento" della questione dal pensiero originario non annullerà lo sfondo da cui questa emerge e, anzi, sicuramente, porterà con-sé il carattere degli studi che l'hanno coniata, ma analogamente al parricidio di cui parla Derridà[4] ("richiamando" le riflessioni platoniche), che si genera per ogni opera una volta prodotta dall'autore[5], similmente il concetto, in quest'orizzonte di possibilità, abbandonerà il padre *quasi* "uccidendolo", ma portando con sé i tratti genetici dello stesso e, così, iniziando una *nuova* vita propria e generando, conseguentemente, ulteriori riflessioni in colui che intraprenderà l'analisi di una tale questione.

Dunque, fatte queste doverose premesse, procederò nel seguente modo:

a) Ritengo necessario, come primo punto, esplicitare *intenzionalmente* l'obiettivo di questo studio.
b) In secondo luogo, come credo debba essere svolto in ogni lavoro rigoroso, analizzerò i termini della questione che, in questo caso, sono, appunto, "universale", "particolare" ed "Ethos del trascendimento".
c) Dopodiché, una volta analizzati questi termini, cercherò di evidenziare ed esplicitare – riavvicinandomi al primo punto ma, ora, in maniera dimostrativa e non intenzionale – come, effettivamente, il concetto di *ethos del trascendimento* è una possibilità "logica, ontologica ed etica" di comprensione dell'uomo, che rispetta la pluralità della singola esistenza, denotando, comunque, un carattere generalissimo e, conseguentemente, massimamente comune nell'uomo.
d) Fatto ciò, come quarto punto, cercherò di problematizzare questo argomento, ponendo alcuni interrogativi che non possono essere non considerati in un'indagine di questo tipo e tentando, conseguentemente, di dare alcune risposte che mi permetteranno, poi, di giungere

---

[2] Per quanto riguarda tutto questo "interrogativo", sono convinto che questo tipo di ragionamento sia valido, *in generale*, per ogni forma di "pensiero"; quando uso, infatti, termini quali "concretamente", "pragmaticamente", "generativo-trasformazionali" mi ricollego, appunto, ad un determinato modello di teoria della comunicazione, che è quello che si rifà alla concezione di pragmatica della comunicazione – diffusa "nella" e "dalla" scuola di Palo Alto – alla teoria linguistica di Noam Chomsky e alle, più recenti, riflessioni di Bandler e Grinder, racchiuse ne *La struttura della magia* (Astrolabio Ubaldini, Roma 1981). Detto ciò, è facile dedurre che chi scrive è convinto che se "una forma di pensiero", una filosofia, è, banalmente, quantomeno, una forma di comunicazione di un *quid* determinato, conseguentemente i modelli ai quali mi sono appena rivolto valgono pienamente ed hanno, dunque, carattere generalissimo nella loro validità anche nei confronti delle riflessioni filosofiche.

[3] Cfr. C. Gallini – F. Faeta, *I viaggi al sud di Ernesto De Martino,* Bollati Boringhieri, Torino 1999.

[4] J. Derrida, *La farmacia di Platone*, Jaca Book, Milano 2007.

[5] Cfr. *ibid.*

al punto successivo.

e) Infine, come conclusione, ricapitolerò brevemente il lavoro svolto e risponderò ai possibili argomenti problematici precedentemente ipotizzati. Tutto ciò al fine di poter tessere una trama che, partendo da queste ultime risposte, giunga ad una la concezione antropologico-filosofica dell'*ethos del trascendimento* come effettivo connotato comune dell'umano, che preserva, legittima e necessita dell'identità polisemica in quanto categoria logica, ontologica ed etica e, conseguentemente, concretamente di ogni *individuo*.

a) *Argomentazione intenzionale*

Chiarire l'intenzione è, dunque, il momento fondamentale di ogni lavoro scientifico, senza il quale, volente o nolente, si rischia di perdere di vista, o quantomeno di sfocare, l'obiettivo del lavoro, se non proprio il lavoro stesso; ogni obiettivo, in quanto tale, ha dunque la pretesa e la caratteristica di essere il "primo *movens*" della ricerca stessa.

In questa prospettiva, l'intenzione che è alla base di questo scritto è quella di far emergere, tramite un'accurata analisi dei concetti di *universale*, *particolare* e, principalmente, di *ethos del trascendimento*, la sua caratteristica trascendentale-universale, che appartiene, dunque, all'uomo in quanto uomo, pur preservando legittimamente e necessariamente (proprio in virtù dell'idea stessa di *ethos del trascendimento*) le singolarità dell'uomo in quanto "individuo".

Questa particolare prospettiva sull'umano, dunque, ha la potenzialità di trovare il comune denominatore – e da qui il terreno fertile o, ancora più precisamente, la possibilità *reale* di un'ulteriore prospettiva su una teorie dell'*identità in sé distinta*[6] – di ciò che, dunque, definisce "uomo", "persona", non cadendo nell'errore classico delle prospettive essenzialiste deterministe, di far dissolvere il particolare nell'universale, né, contrariamente, accettando la delirante prospettiva relativista, per cui si sostiene che è impossibile individuare un comune denominatore "reale" che riguardi i singoli individui, poiché la pluralità delle esistenze non è riconducibile ad una determinazione universale che sia, dunque, massimamente comune[7].

La possibilità che concede questa prospettiva, dunque, nell'ambito di una riflessione su un determinato modo di intendere il concetto di identità, è quella sia di permettere legittimamente di comprendere una peculiarità massimamente comune nell'Uomo in quanto tale, un elemento costitutivo, *necessario,* dell'essenza stessa, senza però far crollare la peculiarità e la ricchezza esistenziale del singolo individuo, senza, in breve, dissolvere l'esistenza individuale nell'essenza; d'altra parte, un elemento caratteristico di questa prospettiva è di non concedere alcuna legittimazione al rischio del relativismo, che si manifesta ogniqualvolta si inizi una riflessione sull'identità che deve, per necessità, far fronte alle "unicità" dei singoli individui.

b) *Analisi dei termini della questione*

Come precedentemente accennato, un tassello fondamentale, precedente alla possibilità di una dimostrazione, risiede nella chiarificazione definitoria dei termini stessi della questione; in altre parole, dunque, sarà necessaria, ora, l'analisi dei termini della questione.

Ciò per vari motivi, principalmente:

- Per prima cosa, questo procedimento servirà a ricordare la genealogia della questione dell'*ethos del trascendimento* e, così facendo, servirà anche a dimostrare la legittimità, che ho già sostenuto, di distaccare la questione dal suo contesto originario e renderla, così, un in-sé autonomo filosoficamente definito.
- In secondo luogo, l'analisi dei termini servirà a impostare e dirigere il ragionamento del

[6] Cfr. G. Traversa, *L'identità in sé distinta...*

[7] Per quanto riguarda questa prospettiva, ritengo che tutto – e con tutto intendo i vari "filoni" etno-antropologici e filosofici che si connettono al relativismo – nasca e si concluda riconducendo queste prospettive a quella famosa, quanto delirante, affermazione "non esistono fatti ma solo interpretazioni" che, logicamente e credo anche ontologicamente, si auto-nega affermandosi.

punto successivo, al fine di permettermi di dimostrare ciò che, solo a livello intenzionale, ho espresso nel punto precedente.

- In terzo luogo, l'analisi dei termini servirà a portare chiarezza anche sull'utilizzo, in questo scritto, degli stessi, al fine di evitare incomprensioni e possibili "oscurità" del ragionamento o, anche, critiche non fondate; chiariti i termini (o, meglio, ciò a cui ci si riferisce in questo scritto, utilizzando questi termini fondamentali per tutto questo ragionamento), perciò, ogni forma di obiezione e perplessità, se realmente coerente con l'intento dell'analisi dei termini della questione, sarà legittima e, sicuramente, spunto di ulteriori riflessioni sull'argomento.

Iniziamo, perciò, l'analisi dei termini con l'individuazione, la scomposizione e la *chiarificazione* degli stessi.

Qui i termini fondamentali da analizzare saranno: *universale*, *particolare* ed *ethos del trascendimento*.

<u>*Universale*</u>

Universale, dal greco καθόλου; con universale *mi* riferisco a ciò che vi è di massimamente comune, ciò che appartiene a "x" e, appartenendogli, è un elemento caratterizzante di "x", dove "x", in questo caso, è "l'uomo".

Tentare di individuare un carattere universale *proprio* di ogni uomo equivale, dunque, a individuare ciò che è massimamente comune agli uomini, tanto da essere una di quelle determinazioni peculiari che li accomuna; li accomuna, tuttavia pur non definendoli totalmente; il rischio di un pensiero simile sarebbe, infatti, quello di un determinismo gnoseologico ed ontologico.

Quando mi riferisco ad universale, qui, intendo una caratteristica massimamente comune che inerisca all'essenza, ma che non riduca quest'ultima ad essa; infatti, per essenza ci si riferisce a ciò che Aristotele, nella *Metafisica,* definiva come: τὸ τί ἦν εἶναι[8].

Individuare l'universale vuol dire, pertanto, cogliere quella peculiarità che riguarda tutti gli appartenenti ad una specie, a un genere, a un "gruppo" ma, tuttavia, non soddisfa, necessariamente, tutte le altre componenti di ciò che si dice essenza; con universale, dunque, mi riferisco a ciò che, pur riguardando tutti gli appartenenti alla categoria indagata ed essendone anche un tratto distintivo, tuttavia, non determina esclusivamente l'essenza; diversamente, invertendo i termini, alla definizione essenziale di quella categoria indagata deve necessariamente appartenere quel tratto universale *per essenza*.

Capisco, a questo punto, che sorge necessaria una chiarificazione, al fine di non incorrere nel rischio di creare fraintendimenti nel lettore; quando parlo di elementi che sono massimamente comuni ad "x", pur non definendone l'essenza, non mi sto riferendo a quelli accidentali più propri di una sostanza, ma ad una caratteristica che non può non essere presente nella definizione essenziale di "x"; se si studia, infatti, l'analisi di ciò che Aristotele intende con accidente[9], si nota che l'autore distingue tra due modi di dire "accidente": vi sono accidenti che possono appartenere o meno ad una determinata sostanza ("ciò che appartiene ad una cosa e che può essere affermato con verità della cosa, ma non sempre né per lo piú") e vi sono, invece, accidenti "più propri": "gli attributi che appartengono a ciascuna cosa di per sé, ma che non rientrano nella sostanza stessa della cosa".

In entrambi i casi, comunque, il *quid* proprio dell'accidente è di non rientrare nell'essenza di ciò che si sta indagando.

Quando parlo di elemento universale, differentemente, mi riferisco ad un elemento che è propriamente della sostanza indagata, ma che non è l'*unicum* definitorio; un *unicum* definitorio, infatti, all'interno di un'indagine che, riguardando l'identità, non può che inerire anche al concetto di essenza, finirebbe per intrappolare, condannare e dissolvere la singolarità nell'essenza, imponendo l'impossibilità della polisemia, differentemente, propria dell'Identità.

---

[8] Aristotele, *Metafisica*, a cura di G. Reale, Rusconi, Milano 1994, 1028b 34.

[9] Cfr. *ibid.*, 1025a 30-34.

Particolare

Particolare, dal latino *particularis*: con particolare *mi* riferisco, in termini prettamente linguistici, a *ciò che è parte di*; tuttavia "ciò che è parte di" non è necessariamente identico a ciò di cui è parte, né si dissolve in ciò a cui "partecipa", perdendo, così, le sue proprie peculiarità.

Il particolare "partecipa di" e "partecipando di" ne è una parte, ed essendone una parte contribuisce, con la sua singolarità, alla totalità stessa che, in mancanza di quella parte, sarebbe differente da come è.

In relazione a ciò che ho esposto sull'universale, e in relazione a quanto appena detto sul particolare, quando parlo di particolare intendo un "elemento" che partecipa all'universale, ma partecipando all'universale non permette che "sbiadisca" la sua peculiarità: il particolare partecipa di quell'elemento universale in quanto "partecipante" di quello stesso elemento, ma non si riduce a quello, poiché, in quanto particolare *reale*, mantiene la sua individualità, quell'identità in-sé-distinta a cui mi sto rifacendo costantemente[10] e che vedremo essere una caratteristica peculiare e necessaria della concezione dell'*ethos del trascendimento*.

Il particolare, dunque, partecipa dell'universale, ma non si riduce né logicamente né ontologicamente all'universale; proprio in quanto particolare, infatti si può dire partecipante dell'universale ma, qualora fosse identico a quello, sarebbe l'universale stesso; ecco, perciò, che proprio logicamente e ontologicamente si demarca la "barriera di contatto" particolare/universale: l'universale e il particolare, *così intesi,* si richiamano a vicenda, ma non si fondono l'uno nell'altro per quella necessità logica e ontologica di distinzione "richiamante" che è insita in entrambi i termini della questione.

Ethos del trascendimento

Ethos del trascendimento: questo concetto, come precedentemente detto, è stato coniato dal filosofo, storico delle religioni ed etno-antropologo Ernesto De Martino, e si presenta come elemento universale che caratterizza l'uomo. Ma a cosa si riferisce De Martino quando parla di *Ethos del trascendimento*?

Analizziamo "questo termine della questione", cercando di giungere *in primis* alla comprensione formale di ciò di cui parla il pensatore campano, per poi cercare di comprenderne, così, a fondo il senso e, infine, lasciar emergere spontaneamente il concetto ipostatizzato in-sé, che conserverà certo la sua traccia genetica e genealogica nella propria struttura, ma potrà così, poi, presentarsi come categoria filosofica in-sé (che trascende l'orizzonte da cui è sorta) e che mette in luce l'elemento universale che istituisce la legittimità nomotetica del particolare; tutto ciò, individuando nell'"umano" la capacità che gli è più "comune" e che, per necessità intrinseca, per nessun motivo tende ad assorbire la singolarità individuale: la trascendenza valorizzante nella situazione.

Dunque, partiamo dall'analisi formale di ciò di cui parla De Martino e vediamo dove ci condurrà un'accurata analisi di questo pensiero.

De Martino, analizzando il concetto di "presenza" (e parlando di *presenza* si riferisce al modo di essere specifico dell'uomo – che è, appunto, l'ethos del trascendimento[11]), sostiene che è «movimento qualificante "al di là" della situazione, e per questo "al di là" essa è ethos del trascendimento»[12].

Ma cosa intende il pensatore campano con "essere al di là"? E, verrebbe da chiedersi, "al di là" di cosa?

---

[10] Op. cit.

[11] Cfr. E. De Martino, *Storia e metastoria. I fondamenti di una teoria del sacro*, a cura di M. Massenzio, Argo, Lecce 1995.

[12] Cfr. *ibid.*

La risposta più pertinente mi sembra possibile riscontrarla a partire dalla precisazione del background culturale demartiniano; infatti, il pensatore campano ha studiato a lungo l'esistenzialismo e l'ontologismo heideggeriano e, perciò, poi, la fusione tra questi studi filosofici (ma anche la vicinanza all'esistenzialismo "positivo" italiano) e le sue ricerche etno-antropologiche lo ha portato a coniare una propria prospettiva: l'uomo, per De Martino, infatti, è certamente "gettato" nell'esistenza, in senso ontologico ed esistenziale ma, in quanto "presenza", ciò che lo caratterizza principalmente è quella possibilità di andare "al di là" e, cioè, di trascendere la situazione in cui è gettato – in maniera volontaria o involontaria, consciamente o inconsciamente. La geniale peculiarità demartiniana, però, a mio avviso, risiede nella qualità di quel trascendimento che avviene, quasi "per natura", nell'essere situati e dall'essere situati in un determinato contesto; infatti, il trascendimento di cui parla De Martino è un trascendimento che ha una caratterizzazione culturale e, conseguentemente, tipicamente sociale e anche *stricto sensu* personale, notevolissima: ed è l'*ethos* il motore del trascendimento, dove per *ethos* si intende la capacità di valorizzazione della situazione e di se stessi nella-situazione (ripeto in maniera cosciente o meno). Ed è per questo che, poi, De Martino sosterrà che "ethos" e "presenza" coincidono[13]; proprio in virtù di tale, strutturale ed essenziale, caratteristica dell'uomo di "trascendere la situazione nel valore".

Si può leggere, infatti: «Questo ethos coincide con la presenza come volontà di esserci in una storia umana, come potenza di trascendimento e di oggettivazione. È infatti norma costitutiva della presenza l'impossibilità di restar immediatamente immersa, senza lume di orizzonte formale, nella semplice polarità del piacere e del dolore e nel gioco delle reazioni e dei riflessi corrispondenti: se vi si immerge, dilegua come presenza»[14].

Così, l'uomo si trova in un *continuum* di trascendenza valorizzante, poiché si instaura una sorta di dialettica per la quale, che ne sia cosciente o meno, proprio per struttura esistenziale, l'uomo trascende costantemente la situazione valorizzandola e, una volta trascesa, si trova in un'ulteriore "situazione" che fa innescare, nuovamente, il trascendimento valorizzante; ciò De Martino lo spiega come segue: Presenza significa «farsi presente alla situazione»: non è quindi la *existentia* della ontologia tradizionale, la *Vorhandenheit*. Farsi presente alla situazione significa trascenderla nel valore, staccarsi da essa valorizzandola, ed emergere come presenza in virtù di tale valorizzazione, nella misura in cui ha luogo il trascendimento valorizzante. Il trascendimento poi prepara una nuova situazione, e quindi una nuova emergenza, senza che mai si possa parlare di una situazione iniziale assolutamente senza trascendimento valorizzante, e di un trascendimento valorizzante che si aggiunga definitivamente alla situazione»[15].

Da ciò, ed i virtù di ciò, tornando analiticamente all'analisi dei termini della questione, con "ethos del trascendimento" *mi* riferisco a quel concetto demartiniano che ormai, chiarito e definito, può presentarsi in quanto questione in-sé, in cui si intravede quel gioco universale-particolare di cui parlavo nel punto a) e che tenterò di dimostrare nel punto c).

Quando mi riferisco a *ethos del trascendimento*, dunque, mi riferisco a quel peculiare modo d'essere dell'uomo per cui, gettato nell'esistenza, si instaura un meccanismo, che se ne sia consapevoli o meno, di trascendimento valorizzante di sé e della situazione, in cui il carattere della valorizzazione, tuttavia è *propriamente e necessariamente* soggettivo e socio-culturale.

c) *Dimostrazione della questione*

A questo punto, dunque, credo che si cominci ad intravedere quella struttura, quella caratteristica universale/particolare di cui parlavo e che, individuata, si erge come "questione filosofica in-sé" e, così, ci permette di proseguire verso un pensiero "nuovo" o, quantomeno, "in

[13] Cfr. E. De Martino, *Morte e pianto rituale nel mondo antico. Dal lamento funebre antico al pianto di Maria*, Bollati Boringhieri, Torino 2008.

[14] Cfr. *ibid.*

[15] E. De Martino, *Storia e Metastoria...*

più" di identità polisemica: seguendo questo ragionamento, la costituzione dell'umano è caratterizzata da una sorta di dialettica culturale-esistenziale, per cui, "gettato nella situazione", automaticamente, l'uomo la trascende valorizzandola e, così, si proietta in un momento successivo della sua esistenza – un'altra "situazione" – in cui riparte il "motore" del trascendimento valorizzante.

Tuttavia, continuando su questo binario, senza un'ulteriore precisazione, si rischierebbe di cadere in errore; infatti, per rendere schematicamente questo ragionamento – e capisco che risulterò eccessivamente riduttivo, però la caratteristica dello schema è proprio quella di essere riduttivo, ma graficamente "chiarificatore" – il procedimento in questione, qualora lo affrontassimo superficialmente, senza prestare la giusta attenzione a tutte le peculiarità dell'*ethos del trascendimento*, lo potremmo "formalizzare" come segue: gettatezza (G) – trascendimento valorizzante della situazione/presentificarsi (P) – gettatezza (G).

Formalmente, dunque, sarebbe:

$$\mathbf{G \rightarrow P \rightarrow G \rightarrow [\ldots]}$$

Ma se fosse semplicemente così, se la riflessione svolta finora, anche con l'analisi dei termini della questione, portasse a questo "risultato", come si potrebbe salvare quella individualità particolare, che è il singolo e reale uomo? Come si potrebbe salvare quella relazione bidirezionale universale/particolare che è il focus di questo lavoro e di cui ho parlato nel punto a)? Inoltre, in questi termini, in realtà, si sarebbe esclusivamente individuata un'altra forma di essenzialismo determinista, che ridurrebbe l'esistenza del singolo individuo alla formula appena esposta.

Nulla di più lontano, dunque, dall'intenzione del punto a) e dal tentativo dimostrativo di questo paragrafo.

A questo punto, per sbrogliare la matassa e precisare la questione, è necessario riappropriarci di un altro elemento fondamentale, e pure già citato, nell'analisi della questione dell'*ethos del trascendimento*: l'aspetto "culturale"; ed ecco che, anche se trascesa come questione in-sé, la traccia genetica della questione torna a farsi sentire e si presenta come basilare; ogni singola presenza, infatti, è caratterizzata fortemente dall'elemento socio-culturale a cui il singolo appartiene. De Martino, infatti, nei suoi studi, parla di "mondo" in senso prevalentemente "culturale": il mondo a cui si appartiene *è* il mondo entro cui si instaurano quelle categorie "logiche, ontologiche ed etiche" che restano valide per l'appartenente a quel mondo; ed è questa l'essenza stessa dello storicismo a cui si riferisce il filosofo ed etno-antropologo campano e che esplica come segue: «Storicismo significa una visione particolare della vita e del mondo, per cui si afferma in modo esplicito e impegnato che il reale è percepibile nella valorizzazione culturale umana, che tale valorizzazione comporta una origine e una destinazione integralmente umane dell'operare, e che non esiste prodotto culturale umano che non si possa integralmente ricondurre all'umanità dell'operare, sia poi tale integrale umanità non consapevole per gli operatori, i quali anzi credono a vario titolo di esser mossi da dèi, da forze sovrumane o subumane, dalla materia o dalla natura, dall'inconscio e da quant'altro si pone come "al di là" dell'uomo reale vivente in società»[16].

Tutto ciò, però, nel tentativo di combattere un essenzialismo deterministico, deve risultare lungi dall'essere confuso con una forma di relativismo antropologico, in virtù, appunto, di quella struttura esistenziale formalizzata poc'anzi e alla quale "partecipa" ogni singolo individuo – in maniera consapevole o meno.

L'aspetto culturale, dunque, deve far comprendere la legittimità della singolarità, del particolare, che partecipa di quella struttura universale che è massimamente comune all'uomo, pur, appunto, non dissolvendosi in essa, proprio grazie ed in virtù di quella caratteristica individuale che emerge dall'elemento socio-culturale e, non meno, prettamente individuale.

[16] E. De Martino, *La fine del mondo. Contributo all'analisi delle apocalissi culturali*, Einaudi, Torino 2002.

Perciò, se volessimo provare a formalizzare ora, con questa precisazione, questo discorso, dovremmo pensare, piuttosto, nei seguenti termini:

Gc → Pc → Gc → […]

Dove, per l'appunto, "G" rimane "l'esser gettato in una situazione" e "P" il meccanismo di "trascendimento valorizzante", ma dove la "c" rappresenta quella peculiarità singolare che è determinata dai fattori socio-culturali e personali che fanno sì che, pur trovando una struttura universale massimamente comune all'Uomo, tuttavia la caratteristica individuale, particolare, del singolo – "unico e irriproducibile" – emerga e rimanga legittimamente e necessariamente sempre presente.

Eccoci giunti, così, al punto in cui emerge, spontaneamente, dal ragionamento quel carattere peculiare e autonomo, che si distacca dal pensiero originario, pur mantenendone – come abbiamo più volte già detto – la trama genetica e genealogica, e si giunge a quella situazione per cui *la* questione impone una nuova prospettiva, dimostrando quelle che prima, al punto a), erano le intuizioni iniziali.

La questione dell'*ethos del trascendimento*, infatti, è definibile, a questo punto, come *una nuova prospettiva realista*, che tenta di comprendere l'uomo e di individuare una caratteristica universale umana che, però, non annulli in sé il particolare e, anzi, lo legittimi in quanto irriducibile totalmente a sé e, perciò, allo stesso tempo, è una modalità che, così facendo, legittima il reale valore del particolare, del singolo individuo, non concedendo, però, la possibilità di alcuna forma di relativismo, poiché si dà, costantemente, come abbiamo visto, una peculiarità universale umana che, in quanto tale, è massimamente comune.

Questo percorso intellettuale e metodologico, dunque, detto in altre parole, mi ha portato a dimostrare che l'*ethos del trascendimento* è quell'elemento "che lega l'uno ai molti e i molti all'uno"[17], senza che nessuno dei due termini della questione si annichilisca, né possa annichilirsi, nell'altro.

Detto ciò, dimostrato, spero chiaramente ed esaustivamente, ciò che nel punto precedente *a*) avevo semplicemente esplicato come intenzione, adesso mi dedicherò a formulare delle potenziali critiche che potrebbero essere mosse ad una simile posizione, al fine di poter dare, ancora, successivamente (punto d), possibili risposte a queste potenziali critiche.

d) *Possibili argomenti problematici*

Siamo giunti, dunque, al momento della problematizzazione della questione; a tal fine, sarà utile comprendere quanto detto finora, al fine di poter far sorgere da-sé i possibili punti problematici: si è cercato, per prima cosa, di evidenziare l'importanza dell'intento di tradurre la questione dell'*ethos del trascendimento* dal contesto "originario", per presentarla in maniera, per quanto possibile, autonoma e, dunque, in quanto questione in-sé. Perciò si è analizzata quella caratteristica universale umana che ci propone questa prospettiva (originariamente demartiniana), ed è quella che sostiene che l'esistenza di ogni singolo individuo è determinata "dal trascendere la situazione valorizzandola" (cioè valorizzando la situazione e sé stessi, consapevolmente o meno), e la si valorizza in relazione al proprio orizzonte socio-culturale d'appartenenza ed in relazione alla propria singolarità personale. Così facendo, si è delineato, perciò, un aspetto universale (la situazione che si trascende valorizzandola) e un aspetto "particolare" (il tipo di valorizzazione, determinata da fattori socio-culturali e personali). Dunque è emerso quel cruciale "elemento" che, in relazione ad una riflessione sull'identità in sé distinta, lega un elemento universale al particolare, non riducendolo a sé: l'*ethos del trascendimento*; quell'esclusivo modo d'essere dell'uomo – trascendere la situazione valorizzandola – che però, appunto, proprio in virtù del significato

[17] Cfr. G. Traversa, *L'unità che lega l'uno ai molti...*

culturale (socio-culturale e personale) della "valorizzazione" richiede, legittimandola, la peculiare singolarità della persona.

Da ciò, possiamo cominciare a porci alcune domande sulla legittimità di tale prospettiva, per vedere, poi, nel punto successivo, se, una volta "messa alla prova", questa prospettiva supererà o, quantomeno, possa superare la problematizzazione.

Per prima cosa, questa caratteristica universale, l'*ethos del trascendimento*, è *veramente* universale? Più nel dettaglio, 1) qualora si prendessero in esame casi in cui, apparentemente, alcuni singoli non "partecipino" a questo universale – ad esempio casi di persone in coma vegetativo irreversibile (con elettroencefalogramma "piatto"), i neonati (dove ancora non sono pienamente sviluppate le capacità cognitive), le persone affette da disturbi neuro-psichiatrici molto gravi, etc. – questo continuerebbe ad avere il valore di universale in quanto tale? E, conseguentemente, riflettendo su questi casi in cui questo universale dovesse venire a mancare e continuasse, tuttavia, ad essere tale, cosa se ne potrebbe dedurre? Le conseguenze potrebbero far nascere il pericolo di definire non-umani coloro i quali non potessero "partecipare" a quell'universale? Inoltre, 2) realmente la possibilità di dire che il particolare è legittimamente presente nell'universale e che il particolare partecipa di quel carattere universale che lo determina in quanto essere-uomo, che è l'*ethos del trascendimento*, riesce a produrre un'unità dinamica e non un appiattimento annichilente – simile al meccanismo della sintesi hegeliana – che annulla la singolarità nell'universalità? O, ancora, siamo sicuri che non possa manifestarsi uno "sbilanciamento", anche se velato, verso uno dei due termini della questione (aprendo la strada al rischio di tornare o verso una concezione essenzialista determinista, che non tiene in considerazione il particolare, o, viceversa, verso un relativismo che tenta di infrangere la possibilità di individuare caratteristiche universali – senza le quali si rischierebbe di perdere l'orizzonte dell'indagine su ciò che è l'uomo e, conseguentemente, delle categorie logiche, ontologiche ed etiche che gli ineriscono)? E, in più, cosa garantisce che ci sia questo e che – assumendo questa prospettiva – questo perduri nel tempo?

Tutte queste domande, racchiuse in due punti per congruenza, possono insidiare notevolmente una prospettiva che si prefigge di riflettere, da un punto di vista antropologico e filosofico, su una determinata visione di identità non univoca e che, perciò, vuole giungere all'individuazione di un equilibrio armonico tra universale e particolare, che legittimi entrambi in un circolo di rinvii vicendevolmente legittimante.

e) *Conclusione*

In questa conclusione, come precedentemente esposto, cercherò di tessere una trama che metta in luce una prospettiva antropologico-filosofica fondata sull'*ethos del trascendimento*, in quanto universale che legittima e necessita del particolare nella sua più intima pluralità strutturale. Perciò, brevemente, sarà necessario ripercorrere i passi precedenti e, poi, rispondere alle domande esposte nel punto c); infine, da qui, tenterò di giungere alla conclusione appena accennata.

Dunque, primariamente si è deciso di presentare l'argomentazione, evidenziando l'importanza del background di derivazione della concezione dell'*ethos del trascendimento*, ma tentando di dimostrare come, poi, questa trascendesse l'orizzonte originario stesso, per ergersi a questione filosofica in-sé e, in relazione a ciò, si è anche esposta chiaramente l'intenzione del lavoro in questione; dopodiché si sono analizzati i termini principali dell'argomentazione, al fine di evitare varie forme di incomprensioni, derivanti dai possibili significati attribuibili agli stessi termini e, da ciò, si è passati alla dimostrazione di ciò che prima era semplicemente stato esposto in termini intenzionali: l'*ethos del trascendimento* è una caratteristica universale umana che, in quanto tale, accomuna l'uomo ma, tuttavia, non ha la pretesa né l'intenzione di ridurlo a sé e, anzi, valorizza e richiede *necessariamente* (per la propria struttura intrinseca) la sua singolarità che denota, nella trascendenza valorizzante, la sua partecipazione all'universale; a questo punto, si sono mosse alcune domande che rischierebbero di minare il terreno del percorso che potrebbe intraprendere chi volesse assumere questa prospettiva filosofica e antropologica.

Sarà necessario, perciò, tentare di dare risposte soddisfacenti alle questioni precedentemente esposte.

Si risponde che: 1) l'*ethos del trascendimento* è una caratteristica universale, poiché riguarda in potenza ogni essere umano; tuttavia, abbiamo detto, precedentemente, che ciò che è universale, *in questo senso*, inerisce all'essenza di ciò a cui *ci* si riferisce, ma non coincide con l'essenza stessa: ne è un elemento necessario e costitutivo, ma, appunto, non è l'essenza stessa, né è condizione sufficiente per definire l'essenza a cui ci si riferisce. Da ciò, ne consegue che, dunque, anche situazioni-limite in cui questo *ethos del trascendimento* non si potesse verificare in atto, tuttavia, in quanto elemento costitutivo dell'essere umano, è sempre presente in potenza. Dunque, i casi precedentemente menzionati, pur non "manifestando" in atto l'*ethos del trascendimento* nella situazione, sono costituiti, in potenza, da questo elemento universale, massimamente comune al genere umano. La possibilità d'essere in potenza dell'*ethos del trascendimento*, dunque, non fa che rinforzare l'appartenenza dei singoli (che, per i motivi prima enunciati, non possano esprimere in atto la propria esistenza in termini di *ethos del trascendimento*) all'essenza di "essere umano", poiché, appunto, conservano questa peculiarità necessaria per l'Uomo in potenza e, prima o poi, potrebbero tradurla in atto; tuttavia, anche qualora non la traducessero, la manterrebbero in quanto massimamente propria del genere umano, dunque, presente comunque in potenza.

Si risponde che: 2) la questione stessa risponde a tali quesiti da-sé: questo elemento universale, che accomuna il genere umano, che sia presente nel singolo individuo in potenza o in atto, impone la necessità del riconoscimento del singolo individuo in quanto *unicum*, proprio in virtù della stessa natura di questo elemento universale in quanto tale: l'ethos umano del trascendimento, infatti, pur essendo un elemento universale, massimamente comune al genere umano, è costituito dall'essere "prevalentemente e perlopiù" un riconoscimento polisemico delle valorizzazioni socio-culturali e personali dei singoli individui (i particolari), tramite le quali, appunto, avviene il trascendimento della situazione.

Inversamente proporzionale è il discorso della singolarità che, letta nell'ottica dell'ethos umano al trascendimento, non può *ri*-aprire la strada alle varie forme di relativismo soggettivista, poiché, pur garantendo, come più volte detto, il carattere soggettivo-socio-culturale dell'elemento valorizzante, individua e ne impone la validità universale all'interno di tutte le singole esistenze: la trascendenza della situazione che avviene tramite la valorizzazione della situazione.

Pertanto, né un appiattimento annichilente per il singolo, per esempio nei termini del sistema hegeliano, né uno sbilanciamento verso uno dei due termini sono permessi dalla struttura costitutiva e costituente della questione in-sé, che garantisce, proprio in virtù di se stessa, un equilibrio armonico tra l'universale così inteso ed il particolare; equilibrio che richiede necessariamente, per essenza della struttura della questione, un "rinviare-respingendo" un termine della questione all'altro.

Questa prospettiva, perciò, ed in virtù della sua struttura stessa, esula da possibili alterazioni "logiche ontologiche ed etiche" e, dunque, trascende contemporaneamente ed implicitamente la possibilità di modificare questo equilibrio-armonico tra universale e particolare "nel tempo".

Inoltre, fedeli a quel rigore logico del principio aristotelico di non-contraddizione, per cui «è impossibile che il medesimo attributo, nel medesimo tempo, appartenga e non appartenga al medesimo oggetto e sotto il medesimo riguardo»[18], si garantisce così, dunque, il costante equilibrio-armonico tra universale e particolare, in relazione ad un'idea di identità polisemica, *in sé distinta*, che è garantita dall'individuazione di un carattere massimamente comune, universale, del genere umano, che legittima e pretende la singolarità del particolare, proprio all'interno dell'orizzonte strutturale di questo elemento universale e che, tuttavia, non lo costituisce nell'essere-quel-determinato-particolare, ma lo accoglie in un *terreno comune*, in cui il *comune* è proprio la molteplicità dei particolari che, così, a loro volta, esprimono la sussistenza dell'elemento universale stesso.

[18] Aristotele, *Metafisica*, 1005 b, 19-20.

Bibliografia

ARISTOTELE, *Metafisica*, a cura di G. Reale, Rusconi, Milano 1994.
R. BANDLER – J. GRINDER, *La struttura della magia,* Astrolabio Ubaldini, Roma 1981.
J. DERRIDA, *La farmacia di Platone*, Jaca Book, Milano 2007.
E. DE MARTINO, *La fine del mondo. Contributo all'analisi delle apocalissi culturali*, Einaudi, Torino 2002.
E. DE MARTINO, *Morte e pianto rituale nel mondo antico. Dal lamento funebre antico al pianto di Maria*, Bollati Boringhieri, Torino 2008.
E. DE MARTINO, *Storia e metastoria*. *I fondamenti di una teoria del sacro*, a cura di M. Massenzio, Argo, Lecce 1995.
C. GALLINI – F. FAETA, *I viaggi al sud di Ernesto De Martino*, Bollati Boringhieri, Torino 1999.
G. TRAVERSA, *Identità etica. Questioni di storiografia filosofica e di consulenza filosofica*, Manifestolibri, Roma 2008.
G. TRAVERSA, *L'identità in sé distinta. Agere sequitur esse*, Editori Riuniti Univ. Press, Roma 2012.
G. TRAVERSA, *L'unità che lega l'uno ai molti, la* Darstellung *in Kant,* Japadre Editore, L'Aquila-Roma 1991.
G. TRAVERSA, *Metafisica degli accidenti*. *Dalla logica alla spiritualità*: *il tessuto delle cose*, Manifestolibri, Roma 2004.

CONSECUTIO TEMPORUM

Rivista critica della postmodernità

Numero **9** - Maggio 2016

www.consecutiotemporum.it