Consecutio Temporum

Rivista critica della postmodernità

Numero 11, Giugno 2017

11

Consecutio Temporum

Rivista critica della postmodernità

Numero 11, Giugno 2017

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 11 – GIUGNO 2017

La logica dei tempi. Antropologia e matematica: la questione insuperabile dell'uomo	4
Green Bataille. Per un paradigma ecologico e comunitario con Georges Bataille	8
L'animale che parla e la (im)possibilità d'immanenza	15
Lettera autografa di Giovanni Gentile (1930)	43
Alcune riflessioni post-moderne circa le quattro aporie Hegeliane che si risolvono in un Nulla di fatto o di fatto nel Nulla	52
Spunti e appunti su un progetto di sistema	69
La poesia come misura del senso secondo Nancy	73
Recensione: G. D'Acunto, *Il logos della carne. Il linguaggio in Ortega y Gasset e nella Zambrano*, Cittadella, Assisi 2016	75

LA LOGICA DEI TEMPI

Antropologia e Matematica: la questione insuperabile dell'Uomo

Giorgio Fabretti

Premessa

Il tema di questo breve saggio è una riflessione per il decennale della pubblicazione della "Teoria del Tutto come algoritmo di un Reale Logico operativo a base tempo astratto, che superi la dicotomia soggettivo/oggettivo in una sintesi "relazionale" (a partire dal Neodarwinismo, Einstein, J.A. Wheeler e Wigner).
L'argomentazione filosofica che segue è costruita sulla base del codice Dna "selezione naturale logica" oltre i limiti dell'empirismo e del fisicalismo, per una visione unitaria del Reale oltre le Teorie del Big Bang e delle Stringhe, dallo Spaziotempo oggettivo al Tempospazio matematico.
È una riflessione dovuta come preannuncio della seconda edizione de "Il Tempo e il Tutto", di Giorgio Fabretti e Giuseppe Mascioli, concepito come dispense universitarie nel 2000, pubblicato nel 2005 in estratti, nel 2007 in libro stampato e poi sul web in vari siti.
Il "Tutto Algoritmico" di cui sopra, andrebbe riedito per la seconda volta, aggiungendovi i dialoghi tra un antropologo, Fabretti, e un matematico, Mascioli, sui numerosi tentativi (da Rovelli a Tegmark, ecc.) che hanno tentato di copiare maldestramente la concezione del Reale "logico-matematico-temporale".
È un concetto nuovo unico originale, che sulle spalle di genetica ed informatica infligge una rivoluzione di tipo copernicano all'antropocentrismo soggettivistico fenomenologico e allo scientismo oggettivistico, tanto divisi e divisivi del sapere, quanto uniti nel confondere le masse nella logica del regime socialcapitalistico virtualistico della "distrazione di massa" dai genocidi ed inquinamenti in corso.
In esso cui la materia appare come messa in memoria di un campo algebrico dove il calcolo di "$t = e$" emerga come fenomeno antropico realistico, senza mai perdere la sua dimensione astratta, come appunto accade nel combinato disposto della "selezione naturale" e del "codice Dna interfaccia ambientale e matrice di Weltanschauung".

Argomentazione

Nel "Nuovo Rinascimento" italico, nelle vie e nello spirito che videro al lavoro Fermi ed i "ragazzi di Via dei Serpenti", oggi pattugliate da Hummer antiterrorismo, tra cellule del Mossad e dell'Isis in una Roma di nuovo "Città Aperta", due pensatori di discipline lontane come quella iperconcreta dell'Antropologia neodarwiniana e di una Matematica teorica algebrica, dialogano a "tutto campo" del "Campo del Tutto" per trovare una misura tra espansione e contenimento di un Dna tra estinzione e mutazione, che tende a slittare per la tangente dell'Ego verso la costruzione di un Tutto Immaginario che crollerà catastroficamente.
Dalle antenne di due discipline distanti, e sulle spalle della scienza più avanzata, due anziani docenti, che ne hanno viste di tutte per oltre mezzo secolo e sono lontani da ogni fazione, si interrogano reciprocamente su cosa sia la Realtà dentro e fuori della mente, per ipotizzare un Tutto che dia un altro colpo definitivo, dopo Copernico, Colombo, Galileo, Darwin e Fermi, all'antropocentrismo di un Medioevo che sopravvive nello Scientismo Neutralista, vero Oscurantismo dei Barbari Tecnologici.
Solo a Roma, dove trionfò 500 anni fa il Rinascimento della società moderna che conosciamo, si poteva tentare una riproposizione classica millenarista, con spirito leonardesco, interdisciplinare, della "Città Ideale" di Piero della Francesca e della "Venere" del Botticelli.
Nel Terzo Millennio nato con il Terrorismo, il tema centrale è la "Follia dell'Uomo", intesa come "click" della "Selezione Naturale", con cui una Logica Universale del Tutto, rimette

apocalitticamente in flusso una Logica Locale, un "mulinello sul fiume dell'Entropia", convinta di girare in tondo per sempre, ignorando il Tutto che la travolge.
Non è un fenomeno nuovo, ma una forma nuova del solito fenomeno antropocentrico di un Dna particolarmente irrequieto nella sua adattività molto precaria rispetto ad altre specie come le formiche o i topi.
Per questa specie di Homo, più Delirans che Sapiens, drogato in tutti i modi, soprattutto da sé stesso, "sta suonando la campana". E qualche esemplare "mutante" si risveglia dall'incubo virtuale del Luogocomunismo Globale, per riflettere fuori dagli schemi, se ci sia una via d'uscita alla Civiltà della Bomba Atomica, iniziata nel 1945 e terminata dopo 72 anni, nel 2017, della stessa durata trigenerazionale dell'altro Grande Raggiro del Comunismo, dal 1917 al 1989.
Ma i due scienziati si accorgono prima di cominciare a dialogare, che le strade che la specie umana in crisi ha davanti, sono due ed opposte, una ancor più delirante ed antropocentrica che corrisponde all'acceleratore sulle tecnologie del virtuale che egotizzino le moltitudini nei loro feudi personali immaginari, e l'altra invece che corrisponde al "battere i piedi in terra" per trovare una misura fisiologica nel Dna che corrisponda a un Codice Universale.
Nell'imboccare decisi la seconda via, la Logica della Natura Oggettiva che includa e moderi gradi di Soggettività Creativa, anziché la prima via Fenomenologica Soggettiva del Grande Raggiro Iperreale Antropocentrico, si impone una Teoria del Tutto che risvegli dal Finto per il Vero.
La Morale scientifica corrisponde ai quesiti di Wigner, Nobel della Fisica, ripresi da Ratzinger in "Caritas in Veritate", sulla "straordinaria, miracolosa efficacia della matematica", per trovare un nuovo equilibrio "caritatevole" in un Nuovo Tutto Realistico, tra Bio-eco-etica della Salute e Tecno-logica 'ragionieristica' del Dominio.
Alla luce fioca dell'Algoritmo, la "Lanterna di Diogene" dei nostri tempi, i due dialoganti cercano un posto per l'Uomo nel Tutto, e lo trovano nella "Logica dei Tempi".
Ma questa "Logica dei Tempi" non ha solo il significato convenzionale che anche nel Luogocomunismo Globale le si riesce ad attribuire.
In realtà è un concetto vasto come l'oceano, ma con un significato "crono-logico" (o "cronomico" o "crononico") a cui il vascello della mente può riferirsi come alla Stella Polare per scoprire una Nuova America, un continente astratto del'Universo Computazionale, che si può raggiungere non 'ad Est' per la lunga 'via di terra' della Fisica, ma 'ad Ovest' per la via più breve della Matematica.
La "Via Breve al Tutto" è quella praticata da Einstein che fantasticava sui modelli matematici di Ricci Curbastro, ed è quella "modellistica comparativa", quella "logica della coerenza" con cui già Bruno, Cartesio, Galileo, Fabretti e Newton, scoprivano la scienza nel 1600, e che appunto unisce studiosi dell'Uomo e studiosi della Natura, come solo nel Post-Rinascimento si sapeva fare.
E ciò prima che il turbinio dell'Industrializzazione Capitalistica, tra Razionalismo Massonico e Banalizzazione Religiosa, non affondasse ogni Illuminismo nella melma della Manipolazione Ideologica e Scientista degli "effetti speciali", che oggi ha raggiunto la fase suprema nell'Iperrealtà Finanziaria della Truffa Globale.
Il "Tutto Algoritmico" è solo un nome per uno strumento che la scoperta del Dna ha imposto come chiave interpretativa e congiuntiva sia della visione del mondo scientifica e sia della miracolosa efficacia della matematica.
È lo strumento con cui l'umanità esce dalla preistorica dipendenza dai sensi della sopravvivenza, per navigare nella più realistica dimensione dei dati logici.
Ma questo Tutto Logico non è solo il mare di dati su cui galleggiamo, ma è fatto di "Tempi" che sono la sostanza delle onde da cui emergono stocasticamente i dati che computiamo algoritmicamente.
Per farci capire anche dai fanciulli, il "Nuovo Mappamondo Algoritmico" del Tutto, è un Campo fatto di modelli algebrici a base tempo, in cui le frequenze dei Tempi danno origine a Energia e Materia nello Spazio Operazionale di tipo "Memoria", in cui anche gli operatori umani partecipano

dando il nome di "Realtà" alla cogenza stocastica in cui – i loro elementi frattali – riflettono come specchietti la "Logica dei Tempi" che anima il "Tutto", oltre la Fisica, i Tempi e la Logica stessa.
Sono modelli difficili da immaginare figuratamente, giacché superano in astrazione geometrie, topologie, fisicità, ma sono ben rappresentate nell'operatività del Dna che con le sue letterine, mostra la potenza delle scritture nell'istruire la costruzione della persona e la guida al sentimento pensante e all'adattamento riproduttivo.
Al nuovo pensare ci si deve abituare, come all'idea che non era il Sole a girare intorno alla Terra, ma il contrario. Così con la "Logica dei Tempi" si può arrivare a vedere il "Mondo" come una cassaforte naturale che chiede le combinazioni per aprirsi ed essere esplorata. Le combinazioni chiedono tempi di tentativi ed errori a volte infiniti, a meno che non si usino le chiavi genetiche installate dentro di noi, con l'ipotesi che possano aprire la "Cassaforte del Mondo".
Dunque, sempre per i fanciulli, il "Nuovo Mappamondo" non è una palla tonda, ma la stringa di simboli algebrici a base tempo, che algoritmicamente facciano emergere il frattale stocastico in cui partecipiamo. Questo frattale può essere tradotto in immagini grafiche, le cui proporzioni sono le misure a noi consentite per "Essere al Mondo".
E così si trova un "Esistenzialismo Logico" che ci porta, anche politicamente, fuori dalle sabbie mobili dell' "Esistenzialismo Fenomenologico" che ha prodotto Nietzsche, Heidegger e Hitler, o Stalin, Sartre e Mao, insieme a 100 milioni di morti innocenti tra atroci sofferenze per un'idiozia planetaria novecentesca senza precedenti nella storia dell'umanità, che a tutti i costi vorremmo velleitariamente evitare di ripetere nell'adiacente secolo 2000.
Ecco dunque come una "Logica dei Tempi del Tutto" ha una motivazione di base "bioecoetica", contro la "civiltà della finzione iperreale", che sta diventando pericolosamente establishment, perché ha dalla sua parte il "repulisti catastrofico" che la Natura sta preparando per spazzare via la 'monnezza' di questa attuale civiltà 'fuori misura', imbambolata, che eccede sbattendo da una droga all'altra, fino a rovesciarsi finendo le batterie, come appunto i giocattolini dei fanciulli a cui ci rivolgiamo.
La Logica dei Tempi lavora invece traducendo le "esiziali fenomenologie del Luogocomunismo" in Tempi diversi da tollerare ad esaurimento, attraverso una turnistica fisiologica e non ideologica, di cui la Truffa Globale in corso non dovrebbe avere timore, perché si avvera gradualmente, e quindi "avverte più che sovverte", dimostrando che ogni resistenza è meno conveniente dell'accomodamento "crononico", ovvero "l'algoritmo su misura del Dna".
Ascoltiamo dunque le voci del dialogo tra l'Antropologo del Dna Algoritmico e il Matematico del Cronone Algebrico, mentre cercano "dalle stalle alle stelle" e viceversa, di trovare quella "misura aurea", tipo "p greco che chiude il cerchio", tra espansione attuale di un Dna "iperegoista" e civiltà alternativa di un Dna "crono-logico".
È un percorso "a suspence" per ipotizzare una via di rimettere sui 'binari della Storia' un treno "Civiltà" che sta deragliando. Comincia spiegando ai passeggeri che il paesaggio in cui corrono non è fisico, e nemmeno spaziotemporale alla Einstein, se non in una apparenza approssimativa e alla lunga pericolosa per la traiettoria del treno.
Il paesaggio è algebrico temporale, che girando su un'interfaccia grafico può apparire un frattale stocastico. E le possibilità epocali di restare sul binario elicoidale del Dna, senza deragliare in tumori o immunodepressioni, dipendono dalla scoperta di un modello logico "t = e" (Tempo uguale Energia), in cui si enuclei una misura costante, una proporzione "p greco", che stabilizzi temporaneamente la circolarità o "sostenibilità" della presenza umana sul Pianeta.
Cerchiamo dunque di scoprire come 'vedere il mondo' come un Tutto Algoritmico, per 'essere al mondo' in relativa Pace, ovvero secondo una "Logica dei Tempi" tanto astratta da farci uscire dal mulinello della Truffa Virtuale, e farci tornare a galleggiare sul Flusso Logico dei Tempi, la sola Realtà su cui attualmente possiamo viaggiare senza troppi e cruenti sbalzi.

La Matematica risolve. La questione antropologica è invece insuperabile. Non è solo la "bestialità" umana, quanto l'arcaica assurda "modernità" che ha scelto di ingannare la civiltà con un equivoco sulle "libertà", rese angoscianti, fonti di continue colpe e fallimenti.
Tale equivoco è fondato sul meccanismo sessuale genetico-statistico del rimescolamento delle carte per confrontarsi all'esame della "selezione naturale".
Ma in una civiltà dell'ingegneria genetica e dell'intelligenza artificiale, non si può che trovare la serenità che nell'accettazione degli automatismi statistici continui con cui da sempre lavora la natura.
Un recupero della naturalezza e della solidarietà, fuori dal vicolo cieco delle finzioni manipolate, non può che interpretare l'etica non come 'protagonismo-colpa' antropocentrico, utile solo alle corporazioni del consenso, del marketing, delle finte fedi, dei profitti, ma come sintonia degli automatismi.
La presunzione dell'Homo è divenuta insostenibile per la sopravvivenza. Porta a stragi, suicidi, errori catastrofici. La modestia che la moderi, non può che partire dall'accettazione dei propri automatismi, riedizione neoantica della "accettazione del destino".
Questo "neofatalismo" sembra un paradosso, ma realisticamente non ci impedisce di migliorarci, ma ad un tasso moderato di fallimenti e catastrofi. Il protagonismo antropocentrico e tecnologico si è rivelato più distruttivo che costruttivo.
Un punto mediano conservativo, un po' risolutivo della contraddittoria condizione umana, non può che assestarsi logicamente su una ricerca di sintonie tra automatismi. Sembra ed è semplice.
Forse è sufficiente uscire dal delirio delle droghe più o meno virtuali, in cui la civiltà si sta infognando sempre più, nell'illusione di gettare la spazzatura fuori dalle iperrealtà virtuali senza che si finisca per risvegliarsi da un incubo.

Bibliografia essenziale dell'autore

- *Antropologia e storia cognitiva*, Franco Angeli, Roma 2005.
- "Il Tempo e il Tutto", Fondazione Raffaele Fabretti, Roma 2007 (pubblicato su sito *Vixra* con sintesi in Inglese).

CONSECUTIO TEMPORUM
Rivista critica della postmodernità
Numero 11, Luglio 2017

Green Bataille

Per un paradigma ecologico e comunitario con Georges Bataille

Michele Tutone
mt.tutone@gmail.com

1. Premessa

Solo con difficoltà – bisogna ammetterlo – si può affermare che l'esperienza mistica, il sentimento religioso della lacerazione estatica, i tabù delle società primitive o l'economia delle popolazioni amerindie pre-colombiane siano argomenti caldi, all'ordine del giorno.

Del resto non è meno vero nemmeno il contrario: che un pensatore tratti con disinvoltura questi argomenti non costituisce immediatamente ragione sufficiente per considerarlo antiquato o esaurito. Anzi, obiettivo di questo articolo vuole essere mostrare come Georges Bataille sia oggi un possibile interlocutore per ripensare l'attualissimo quanto complesso rapporto tra uomo e ambiente.

In effetti, la questione ambientalista si è già affermata da molti anni come il tema più importante e pressante del panorama culturale odierno, certamente per via del valore intrinseco che esso esprime ma anche per il modo in cui necessariamente coinvolge tutta la popolazione mondiale. Nel suo libro del 2007 *Bataille's Peak. Energy*, *Religion and Postsustainability*, Allan Stoekl aveva già tracciato un percorso che, partendo dal pensiero di Bataille, va in questa stessa direzione. Sarà senz'altro utile, per trovare la nostra strada, ripartire da questo lavoro, il quale – per quanto possa peccare oggi di anacronismo su alcuni punti – merita comunque di aver tributata l'assoluta originalità nel panorama della letteratura critica su Georges Bataille.

2. Panorama, crisi e sostenibilità

Partiamo, con Stoekl, dalla considerazione che deve le sue origini ad Hegel e in seconda battuta a Kojève riguardante la fine della storia.

Da più parti si sente dire che la storia è giunta al termine. «Certo, qualcosa ancora "succede" – tsunami, terremoti, carestie – ma la trama narrativa essenziale è finita»[1]. Da quando lo ha sostenuto Kojève in realtà c'è stata in mezzo un'altra guerra mondiale, è vero, ma anche quella rientrava concettualmente nelle stesse categorie di pensiero del mondo precedente, il quale può effettivamente dirsi terminato o almeno in uno stato di inattiva e placida sospensione. Magari «l'accesso alla fine può essere frammentario – non tutte le società devono arrivarci simultaneamente – ma una volta giuntici, è definitivo»[2] e sembrerebbe che noi viviamo proprio in questa fine prolungata, se non addirittura oltre.

Tuttavia da allora è avvenuto, in effetti, un altro evento del tutto imprevisto, mai realizzatosi prima, che ha scombinato decisamente le carte in tavola. Questo evento si è verificato per la prima volta nella seconda metà degli anni '70 e da allora, periodicamente, torna ad essere un pungolo. Stiamo parlando della presa di coscienza della limitatezza delle fonti di combustibile fossile – carbone, metano e, soprattutto, petrolio – e della consapevolezza che un giorno più o meno lontano queste possano esaurirsi. A questo evento hanno fatto seguito varie crisi petrolifere, sempre grossomodo superate trovando nuovi pozzi o nuovi modi per estrarre il combustibile, fino all'ultimo caso della recente scoperta dello *shale oil* americano. Ognuna di queste soluzioni evidentemente non ha mai risolto il problema ma l'ha solo rinviato. Le risorse, per quanto ne sappiamo finora, potrebbero finire nell'arco di pochi anni come anche no.

A peggiorare la situazione vi è la constatazione del bizzarro accompagnarsi di ogni crisi energetica sempre ad una corrispondente crisi religiosa.

[1] Stoekl (2007, ix). Il testo di Stoekl cui qui si fa riferimento è ancora inedito in lingua italiana, dunque tutte le citazioni riportate a seguire sono state tradotte da noi.
[2] Stoekl (2007, ix).

> Ora insieme con una permanente crisi dell'energia, o piuttosto con una permanente limitatezza di scorte di combustibile, ci troviamo di fronte un'altra crisi: una permanente crisi della religione. Sembra come se energia e religione fossero inseparabili. [...] Se l'ultimo modello razionale, secolare, per la costruzione di una comunità e per la comprensione del futuro fallisse, potrebbe solo essere rimpiazzato con dei modelli più tradizionali e meno razionali: la cristianità, l'islam e altri credi religiosi[3].

Se l'arretrare delle disponibilità energetiche mette in crisi gli animi tanto da spingere le società ad un ritorno a posizioni più religiose – quando non esplicitamente fanatiche –, non si può tacere su come questo abbia influenzato l'acuirsi dei conflitti inter-religiosi, i quali infatti si sono radicalizzati in giro per il mondo.

In questo scenario la domanda che ci poniamo allora è: Georges Bataille, il cui pensiero filosofico riguarda i temi del dispendio energetico tanto quanto del sentimento religioso, può essere una soluzione per un nuovo modo di vedere il nostro mondo? Anzi, di più, la filosofia di Bataille che lega strettamente il consumo di energie con una società fuori dalla logica del mercato, può ancora essere attuale? L'importanza di Bataille, come ipotizza Stoekl, può forse essere quella di «portare avanti un modello di società che non rinuncia al consumo eccessivo, ma lo afferma»[4].

Finora la parola magica che ha riempito i discorsi ambiziosamente slanciati verso la questione ambientale è stata sicuramente "sostenibilità". Questa significa, precisamente, «mantenere una economia ad un certo appropriato livello. [...] Si userà tanta energia quanto può esserne prodotta, per sempre»[5]. Per uno sfortunato intrecciarsi di iniziali limitatezze tecnologiche, luoghi comuni, paura e predizioni più o meno verosimili del mercato economico internazionale, poi, si è affermata l'idea che accettare il paradigma della sostenibilità comporti anche il necessario e triste obbligo a rimodulare tutta la vita ed i bisogni umani al ribasso, verso una deprimente costrizione alla privazione.

> Quindi un sacrificio – non nel glorioso senso invocato da Bataille, ma in quello del "accontentarsi, fare senza" (lo slogan del razionamento della seconda guerra mondiale). "Sostenibilità" è per questa ragione diventato sinonimo di una certa moralità, una che implica la rinuncia al facile piacere e l'accettazione della scarsità[6].

Ciononostante noi vogliamo qui credere che i due paradigmi, l'uno batailleano e l'altro della sostenibilità energetica, possano incontrarsi almeno in un punto e pertanto ipotizziamo che essi possano se non compenetrarsi almeno coesistere su una via comune.

Per comprendere quale sia questa via, forse già intrapresa, occorrerà soffermarci un attimo su qualche precisazione circa la filosofia di Georges Bataille.

3. Filosofia del consumo, non consumistica

La produzione filosofica di Bataille negli anni è ampia e molto spesso risulta al lettore disorganica. Essa mischia infatti elementi letterari ad analisi economiche, tratta ampiamente di arte rupestre con derive etno-antropologiche e critica d'arte contemporanea, attraversa l'attivismo politico per affrontare infine tematiche religiose, storiche e di commento filosofico. Tuttavia non è poi difficile rintracciare, nelle varie opere, un intento comune.

L'interesse principale di Bataille è l'attribuzione del giusto valore – ammesso che ce ne sia uno – all'esistenza umana. Punto centrale della sua filosofia è il concetto di *lacerazione*: quando Georges Bataille parla di "lacerazione" si riferisce ad un'esperienza vissuta dal soggetto. Non si

[3] Stoekl (2007, xi).
[4] Stoekl (2007, xiv).
[5] Stoekl (2007, 119).
[6] Stoekl (2007, 120). Su questo punto, più volte rimarcato da Stoekl, si sente probabilmente in modo maggiore il peso degli anni trascorsi dalla pubblicazione ed è qui che la nostra analisi si allontanerà marcatamente dal testo citato.

tratta di una speculazione ipotetica o una meditazione sui limiti della percezione, la lacerazione è una esperienza sofferta e patita. L'uomo ci si imbatte in determinati casi, non rari né eccezionali, ma a cui egli deve in un certo senso essere predisposto da una sorta di sensibilità. Esempio emblematico è la trasgressione di un tabù: violare un divieto in effetti non produce affatto un annullamento dell'interdizione, che invece resta ritta, stabile e impertinente nella sua intatta autorevolezza. Piuttosto, il contrasto tra il divieto non scalfibile e l'altrettanto potente trasgressione, provoca una rottura del normale svolgersi della vita quotidiana, che non trova più il suo precario equilibrio tra queste due forze e che quindi si infrange con una lacerazione. Alla lacerazione viene attribuita un'aura di sacralità in quanto si apre a partire dal mondo di tutti i giorni su un mondo che pare al di là di esso.

La vita quotidiana, quella in cui si lavora e si opera mettendo da parte i propri risparmi per l'avvenire, "funziona" in quanto si dà in forme stabili e separate e fa sì che tutto l'esistente appaia come discontinuo, distinto in una molteplicità di oggetti diversi: di *cose* su cui è appunto possibile agire ed effettuare previsioni. Tuttavia la lacerazione crea uno squarcio in questo mondo frammentario e rivela l'esistenza di un instabile sostrato che fa da trama a tutto l'esistente e che viene definito come la *continuità dell'essere*, una continuità inclusiva in cui si scopre che non sussistono effettive differenze qualitative.

> L'uso servile [ovvero la logica del lavoro] ha reso *cosa* (*oggetto*) una realtà che, nel profondo, è della stessa natura del *soggetto*, che si trova con il soggetto in un rapporto di intima partecipazione[7].

Da qui, Bataille sostiene che l'unico modo per restituire all'esistente il suo reale valore (e così facendo restituirlo anche all'essere umano) sia consumarlo secondo una logica che non sia *servile*, ovverosia che non subordini la consumazione stessa ad uno scopo secondario.

> La distruzione è il miglior mezzo per negare un rapporto utilitario tra l'uomo e l'animale o la pianta. [...] È sufficiente che la consumazione delle offerte, o la *comunione*, abbia un senso che non si lasci ridurre all'assunzione comune del cibo. La vittima del sacrificio non può venir consumata allo stesso modo in cui un motore utilizza un carburante[8].

Questo comportamento – in termini batailleani definito un atteggiamento *sovrano* – viene descritto come una forma di *dispendio* o consumo improduttivo ed è un altro dei punti chiave della filosofia di Bataille. Rientrano sotto questa prospettiva, secondo il filosofo francese, tutte quelle attività portate a compimento senza un guadagno apparente: a partire dal sacrificio (di beni, di animali e persino il sacrificio umano) per arrivare a fenomeni ai quali siamo più adusi come il lusso, la dilapidazione del denaro in beni innecessari.

Ora occorre però sottolineare, con Stoekl, la differenza fondamentale che c'è tra le nozioni di "spreco" e di "dispendio". «Lo spreco del consumismo meccanizzato contemporaneo *non* è il dispendio ed il consumo affermato da Bataille»[9]. La teoria di Bataille concepisce il dispendio indissolubilmente legato ad un'affermazione di valore: esso è sì distruzione delle cose possedute, ma al fine dell'affermazione del Sé come autonomo ed indipendente da queste. Non solo: seppur in modo apparentemente paradossale, la consumazione *improduttiva* libera anche l'oggetto, poiché scioglie il costrittivo rapporto che lo rende "cosa" interessante solo in vista di un beneficio altrui. Da qui si vede allora la lontananza col semplice spreco consumistico, il quale si definisce invece proprio come una continua dipendenza dai beni o servizi della società. Ed ancora possiamo rilevare come ci si riferisca ad uno spreco – e non ad una forma di dispendio – quando si parla dei problemi di sovrapproduzione. Questi equivalgono anzi ad un qualcosa del tutto ingiustificabile in Bataille, in

[7] Bataille (2003, 66).
[8] Bataille (2003, 66).
[9] Stoekl (2007, 121).

quanto corrispondono ad una accettazione fino all'esasperazione delle logiche del mondo del lavoro (la produzione come forma di risparmio produttivo: conviene di più continuare a produrre fino all'eccesso).

Avendo chiara questa differenza tra *spreco* e *dispendio*, possiamo allora capire meglio e forse essere meglio preparati ad una delle verosimili tendenze dei prossimi anni: il graduale e sempre maggiore benessere che si va diffondendo in paesi finora estremamente poveri, porterà prossimamente «miliardi di persone [che] stanno uscendo solo ora dalla povertà» a «volere anche loro una casa, un'automobile, un condizionatore»[10].Questo è un argomento estremamente serio anche da un punto di vista, per così dire, morale. Non si può fermare l'industrializzazione di massa dei paesi emergenti "solo" per il fatto che la maggior parte dei paesi occidentali ha causato il sorgere effettivo del problema dell'inquinamento ambientale per perseguire lo stesso scopo, nel proprio recente passato. Tuttavia non si può nemmeno evitare di agire e fare da spettatori a questo disastro preannunciato. Il documentario del 2016 *Before the Flood* fornisce e divulga alcuni dati riguardanti questo problema. Nella sola India, 300 milioni di persone non hanno ancora un collegamento elettrico nelle proprie case ed il governo locale si sta impegnando a garantirglielo[11]. Il che comporterà nell'immediato futuro un aumento del numero di consumatori di energia pari più o meno all'attuale popolazione degli Stati Uniti, e questo nella sola India.

Tuttavia alcuni studi ritengono che questa forma di dispendio, e non spreco, verso cui ci si avvia (il lusso della vita industrializzata, della corrente elettrica in tutte le case e dei comfort) potrà verosimilmente essere recuperata dal fatto che – come affermato da Giovanni Carrada nel servizio televisivo del 30 agosto 2016, parte della trasmissione *Superquark* di Rai 1 – la maggiore ricchezza economica di una popolazione sta mostrando di essere proporzionalmente legata all'efficacia dei suoi sistemi di recupero e di rinnovo delle energie elettriche. Simile la testimonianza dell'ex-presidente Obama il quale, poco prima di passare il testimone al suo successore nel gennaio del 2017, ha pubblicato un articolo sulla rivista *Science* in cui divulga i dati relativi all'ambiente ed alle energie pulite in America durante i suoi mandati. Con questo, Obama ha affermato che «gli Stati Uniti stanno mostrando che la diminuzione dei gas serra non confligge necessariamente con la crescita economica. Piuttosto può rilanciare l'efficienza, la produttività e l'innovazione»[12]. Dal 2008 al 2015, infatti, le emissioni nocive di CO negli USA sono calate del 9,5%, mentre la crescita economica americana dello stesso periodo è stata superiore al 10%[13].

> Insomma, sembrerà strano, ma più le tecnologie divengono sofisticate, più persone escono dalla povertà, più i problemi ambientali si potranno risolvere[14].

Contrariamente, quindi, all'opinione secondo cui la sostenibilità energetica debba essere sinonimo di rassegnata rinuncia, molte voci stanno evidenziando come una sapiente migrazione verso l'energia rinnovabile non infici affatto la crescita economica. Correlando anzi all'inverso i due termini della questione, si può vedere come reprimere i consumi possa non essere una scelta virtuosa quanto il favorirne l'incremento. In questo senso noi crediamo ci sia almeno una possibilità di reintendere – con un ipotetico incontro tra Bataille ed il paradigma della sostenibilità energetica – il fondamentale processo della salvaguardia ambientale, la quale si trova e si troverà sempre più fattivamente coinvolta col progressivo aumento delle ricchezze e del loro dispendio.

[10] Carrada e Fracco (2016), 1:20:50 ca.
[11] National Geographic (2016), 0:34:00 ca.
[12] Obama (2017, 126), tr. nostra.
[13] Cfr. Obama (2017).
[14] Carrada e Fracco (2016), 1:21:30 ca.

4. Ecologismo e comunità

Ma c'è un altro aspetto del problema, cui avevamo già fatto cenno, che bisogna ancora prendere in esame. È quello che avevamo introdotto come un problema riguardante la crisi spirituale e la religione: la sempre maggiore sensibilità religiosa che nei momenti di crisi energetica accompagna e porta le persone a cercare un rifugio nelle credenze religiose.

Allan Stoekl vede questa spinta in direzione di più consolatorie risposte spirituali come indissolubilmente legata alla riscoperta insufficienza delle risposte della società secolare, basata sulla sicurezza delle proprie risorse energetiche. Ma per evitare che tutto ciò si traduca in un mero, e di certo inappropriato, ritorno al passato, servirebbe invece che tali risposte si trovassero in un paradigma adeguato alla nuova era che ci si prospetta. Tentativi sono già stati fatti da più parti e infatti «un certo numero di scrittori negli ultimi anni ha tentato di porre il problema ecologico e della sostenibilità in un contesto religioso»[15]. Il bandolo della matassa, secondo Stoekl, si trova proprio in ciò che hanno in comune le religioni storiche e l'*ecologismo* come movimento promotore di una nuova sensibilità ambientale: il modo in cui l'uomo vive e interpreta il rapporto, sempre già dato, che sussiste tra sé e la natura.

Stoekl sostiene, con Lynn White Jr., che la ragione seminale della corrente crisi ecologica sia rintracciabile «nell'insegnamento della religione giudaico-cristiana»[16].

> La natura è stata sempre rappresentata dalle religioni, ma solo fino all'ebraismo, come animata da spiriti autonomi. [...] L'ebraismo, e dopo il cristianesimo, invertì questa relazione cosicché ora la natura non sia nient'altro che il materiale che la costituisce[17].

Si tratta dunque di una incomprensione del rapporto tra uomo e natura che, deviato da certe tesi religiose, ha subordinato la natura all'umano. Questo è quasi, a grandi linee, lo stesso sviluppo del pensiero di Georges Bataille, il quale sostiene che le religioni rivelate abbiano cristallizzato un modo di pensare malato, introdotto prima dal lavoro e contrario ad una intimità implicita tra uomo e natura[18].

Partendo da questa situazione, la necessità è quella di "de-antropocentrizzare" il modo di pensare questo rapporto. Stoekl prende in esame alcune possibili soluzioni avanzate principalmente da movimenti ecologisti e infine arriva alla propria proposta, sviluppata sulle basi della teoria filosofica di Bataille. Innanzitutto possiamo dire che la tesi ateologica[19], che il filosofo francese deriva dall'esperienza religiosa successiva alla denuncia nietzschiana della morte di Dio, va proprio nella direzione di quella stessa de-antropocentrizzazione di cui parlavamo prima. Infatti «non credere in Dio è inseparabile dal non credere nell'Uomo, avido e chiuso in sé»[20]. Ovvero: nella misura in cui la filosofia batailleana cerca di ripartire facendo a meno della posizione centrale data dalla teologia al Dio rivelato, così quella stessa filosofia rinuncia a dare all'uomo un posto di favore nel mondo. Dal posto lasciato vuoto con l'assenza di Dio, alla mancanza di una posizione riconosciuta dell'uomo: il discorso che vi è alla base è lo stesso.

> Solo in un senso il dibattito religioso riguardante l'ecologia può essere posto: dalla prospettiva della morte di Dio e di ciò che lo accompagna, di ciò che è inseparabile da quella, la morte dell'uomo[21].

[15] Stoekl (2007, 150).
[16] Stoekl (2007, 151).
[17] Stoekl (2007, 120).
[18] Di Bataille, cfr. principalmente *Théorie de la religion* (1976).
[19] Bataille raccoglierà i suoi primi scritti filosofici in una ideale trilogia a cui dà appunto il significativo titolo di *Somma ateologica*.
[20] Stoekl (2007, 169).
[21] Stoekl (2007, 177).

La "eco-religione" di Bataille proposta da Stoekl riguarda così non l'uomo in quanto ente privilegiato che possa spadroneggiare su tutti gli altri, bensì delinea un rapporto di intimità dell'uomo col mondo nella sua interezza, la cui via ci è segnata da quella scoperta della *continuità dell'essere* di cui già parlavamo in merito all'esperienza della lacerazione. Solo la consapevolezza di questa continuità dà il reale spessore alla figura umana all'interno del "creato". L'uomo è un tutt'uno con la natura in cui vive[22].

> Vorrei vedere in me solo il rapporto a qualcos'altro. In effetti, l'uomo, o l'*io*, è in relazione alla natura, a ciò che egli nega[23].

Perciò, dunque, questa eco-religione coincide con la visione di un mondo in cui le differenze non insistano su un piano di soggetto/cose, ma su un piano in cui la continuità tra gli esistenti – tutti: umani, animali, piante – sia vissuta fino in fondo. E se il carattere della sovranità di cui abbiamo parlato sembra autorizzare un uso cieco delle cose del mondo da parte del sovrano, dobbiamo ricordare come questo, quando viene interpretato fino in fondo, porti in linea di principio alla dissoluzione anche di sé, ad una forma di auto-immolazione. «L'uomo giunge a questo mondo», infatti, «non per sfruttarlo né per apprezzarlo a distanza [...], ma per morire come un umano, per sacrificarsi in una *trasgressione* dei limiti umani»[24].

Riteniamo tuttavia, allontanandoci nuovamente dal testo di Stoekl, che questa idea di un paradigma nuovo per un'epoca nuova rimarrebbe incompleta se ci fermassimo qui. Sarebbe infatti utile effettuare o preparare la stessa opera di de-soggettivizzazione vista finora anche ad un livello superiore: quello comunitario. Anche in questa occasione il richiamo alla filosofia di Bataille potrà essere fruttuoso.

In un senso, quest'opera di reinterpretazione del ruolo della comunità sulle orme di Bataille potrebbe essere molto breve poiché la nostra opinione è che, a voler essere precisi, semplicemente non c'è una vera teoria della comunità all'interno della filosofia di Georges Bataille. In effetti quando egli parla di comunità di uomini (cosa che accade spesso ed in molti contesti diversi: dalle comunità umane preistoriche, all'instaurazione delle religioni all'interno della società, alle pratiche culturali delle comunità amerindie e così via) sembra farlo prendendo però il fattore comunitario come un dato prettamente storico, cioè parlando delle comunità intendendo con esse l'insieme delle sue persone. Bataille non *teorizza* una struttura della comunità, non è uno di quei filosofi che stilano un *vademecum* della buona società. Egli non afferma che la comunità preesista al soggetto individuale, né che sia di origine mitica, né che essa debba avere una natura prettamente politica, o religiosa, o economica. In realtà Bataille non parla, in questo senso, di comunità.

Eppure, non facendolo, ci dà un'indicazione puntuale della sua idea. Egli, noi crediamo, pensa alla società umana esattamente per quello che è *nel concreto*; né più né meno che l'insieme di quelle pratiche e di quelle azioni della vita comune. Bataille non elabora una teoria della comunità perché non c'è un'entità indipendente ed autonoma che sia "la comunità", la quale possa essere messa sotto una lente d'ingrandimento per venire studiata e descritta nelle sue parti assolutamente virtuali e ideali. L'unico modo in cui si possa parlare di comunità è dire che questa o quella comunità sia costituita in questo o quel modo: che nella società dell'America pre-colombiana il sacrificio rituale aveva questo senso, o che nelle comunità di neanderthaliani delle grotte di Lascaux lo zoomorfismo ritratto nei dipinti rupestri stava ad indicare quel certo rapporto con la divinità, ecc.

Insomma, nella filosofia di Georges Bataille la comunità si delinea secondo lo stesso profilo della *comunicazione*. Si può parlare di comunità solo dove ci sia stata comunicazione tra gli individui. Contro le derive della società odierna, entro cui le persone sono isole spesso irraggiungibili, sarebbe interessante lanciare la sfida di Bataille di ricominciare da capo la stessa

[22] Crediamo interessante qui dar spazio ad un'annotazione di F. C.Papparo, il quale si riferisce a questa stessa spinta batailleana alla de-antropocentrizzazione definendola un *antiumanesimo* (cfr. Papparo (1997).
[23] Bataille (1989, 152).
[24] Stoekl (2007, 177), corsivi nostri.

costruzione ma facendo a meno del mattoncino iniziale, rassicurante, della "comunità" e di dare invece questo nome all'edificio completato.

Non si può, quindi, fare una filosofia della comunità *a priori*, giacché come la comunicazione è lo sporgersi vicendevole degli esseri sul nulla che li separa, così, cioè con quel nulla e quello slancio sul vuoto, bisogna immaginare la comunità. Da questo punto, in seguito, Jean-Luc Nancy trarrà la propria idea di "comunità inoperosa", espressamente sviluppata a partire dal pensiero di Georges Bataille. Egli sostiene, invece, che la comunità abbia una propria realtà, un proprio *statuto ontologico* che addirittura è co-originario a quello del singolo,[25] ma che comunque «non ci [sia] comunione delle singolarità in una totalità superiore e immanente al loro essere comune»[26].

Quella di Nancy è, crediamo, una sagace via di mezzo tra l'idea batailleana che abbiamo di comunità solo nella sua attuazione concreta e una teoria della comunità come ente autonomo e indipendente. La comunità inoperosa di Nancy è, infatti, l'esempio minimo di una comunità, la quale esiste solo per il fatto che e nella misura in cui esistono le singolarità che la costituiscono (ma questo "solo" ha qui un senso fortissimo perché significa anche che *non* può *non* esistere laddove esistano i singoli).

Bibliografia

- G. Bataille, *Œuvrescomplètes. L'Économie à la mesure de l'univers – La Part maudite – La Limite de l'utile* (*Fragments*) *– Théorie de la religion – Conférences 1947-1948 – Annexes*. Vol. VII, Gallimard, Paris 1976.
- G. Bataille, *Il colpevole* / *L'Alleluia*, tr.it. di A. Biancofiore, Dedalo, Bari 1989.
- G. Bataille, *La parte maledetta*, preceduto da *La nozione di dépense*, Bollati Boringhieri, Torino 2003.
- G. Carrada e D. Fracco, «Energia», 30 agosto 2016. http://www.raiplay.it/video/2016/08/Superquark-del-30082016-a96c122a-c45b 4a87-aba8-a5ccb930ee5b.html.
- J.-L. Nancy, *La comunità inoperosa*, Cronopio, Napoli 1992.
- National Geographic, *Punto Di Non Ritorno – Before the Flood*, 2016.
- B. Obama, *The irreversibile momentum of cleanenergy*, «Science», 2017, 355 (6321), pp. 126-129.
- F.C. Papparo, *Incanto e misura. Per una lettura di Georges Bataille*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli 1997.
- Stoekl, *Bataille's Peak. Energy*, *Religion*, *and Postsustainability*, University of Minnesota Press, Minneapolis 2007.

[25] «Se l'essere sociale è sempre posto come un predicato dell'uomo, la comunità indica invece ciò a partire da cui soltanto qualcosa come l'"uomo" può essere pensato» (Nancy 1992, 66).
[26] Nancy (1992, 66).

CONSECUTIO TEMPORUM
Rivista critica della postmodernità
Numero 11, Luglio 2017

L'animale che parla e la (im)possibilità d'immanenza

Pasquale Amato

> *Si leva un canto, ora si avvicina ara si allontana. La stessa cosa accade sul piano di immanenza: molteplicità lo popolano, singolarità entrano in connessione, processi o divenire si sviluppano, intensità salgono o discendono.*
>
> (Gilles Deleuze, *Pourparler*, Quodlibet, Macerata 2014, p. 195)

1. Con Deleuze

1.0. Gli *Storytelling* su Deleuze

Leggere Deleuze è faticoso. Fatica protratta e, a volte, poco ricompensata. In sottofondo, le articolate connessioni tra teorie filosofiche classiche, rivisitate ed emendate a comporre tesi originali, con una scrittura "compressa", difficile, mai accomodante, provocatoria, colta e strafottente. In più, intuibili tra le righe, nozioni matematiche, leggi della fisica e altri complementi, che dimostrano un'attenzione aperta e interessi allargati, e pretendono una competenza del lettore a ben vedere non ovvia. L'impulso a desistere mi accompagna anche ora.

> Il testo di Deleuze si presenta come un labirinto di premesse inespresse, parole inattese, movimenti poco assecondabili, i quali potrebbero indurre all'abbandono del tentativo di dare un'intelligibilità al testo deleuziano usando come alibi la sua mancanza di chiarezza, la complessità gratuita e l'oscurità delle fonti direttamente o indirettamente citate.[1]

Ho chiesto aiuto, com'è giusto, e le letture si sono moltiplicate, ma con soddisfazione. Ringrazio innanzitutto (ci tengo molto) Antonello Giuliano, che con generosità ha risposto (se ne pentirà?) a un mio messaggio (posta elettronica da uno sconosciuto), fornendomi una ricca raccolta di suoi testi – materiale pregiatissimo, altrimenti irreperibile – da cui ho imparato (tantissime cose, ma soprattutto) a orientarmi nella trama complessa dei riferimenti storico-filosofici impliciti nel pensiero di Deleuze, a riconoscere le voci, a cogliere i raccordi e le torsioni che Deleuze opera in essi. Ho anche approfittato, con grande giovamento, del profilo deleuziano tratteggiato anni fa da Chiara Di Marco, su *Informazione Filosofica*: una sintesi chiarissima e completa, che ho apprezzato molto come supporto all'organizzazione del mio schema mentale sull'autore.
Sui testi *di* Deleuze, ho passato ore e giorni, e continuerò a farlo, ma i tanti testi *su* Deleuze mi intrigano. Sono ormai convinto di poter catalogare gli interpeti in tre gruppi: quelli che, esperti, analizzano il percorso riflessivo e approfondiscono gli aspetti storico-filosofici più significativi; quelli più audaci che, cogliendo spunti concettuali e nessi con altri pensatori, traggono da Deleuze un impulso propulsivo verso nuove filosofie; quelli *tout court* entusiasti, infine, che impegnati a emularne la complessità espositiva, propongono appassionate apologie del deleuzismo, spesso criptiche per il mio livello di comprensione (e che hanno un po' il sapore di occasioni perse). Tre forme di *storytelling*, direbbe Baricco, tre diverse strategie di narrazione. Ognuna rispettivamente tesa a trasmettere una diversa istanza: per i primi, gli *esperti*, si tratta di inquadrare il pensiero di Deleuze in una classificazione storico-filosofica che consenta una lettura comparativa con altri filosofi e a cui la riflessione degli studiosi possa appoggiarsi; per gli *entusiasti*, il sottotesto è "Ci ho lavorato tanto, ora mica vorrai che ti passo gratis il risultato: devi studiare, e poi rassegnarti, perché non sei bravo come me". Ma è degli *audaci* che più mi interessa: in loro, la passione – la stessa che muove gli *esperti* e anche, confido, gli *entusiasti* – evolve a voglia di vivere secondo filosofia, e

[1] Fabio Treppiedi, "Deleuze. Interpretare e tradire", in Gilles Deleuze, *Da Cristo alla borghesia e altri scritti*, a c. di Giuseppe Bianco e Fabio Treppiedi, Mimesis, Milano 2010, p. 202.

Deleuze offre spunti fecondi per una tale visione. Simpatizzo per loro, mi identifico, persino, ma l'empatia che provo, alla fine, si rivela affinità *disgiuntiva*.
In una lezione su Leibniz[2], Deleuze illustra la teoria matematica dei *punti di inflessione*. Attraverso il registro filosofico, allude all'ipotetico scenario in cui infiniti mondi sussistono e si mescolano, ognuno composto da imponderabili connessioni di linee curve irregolari risultanti dal moto di punti singolari (*singolativi*, a dirla tutta) i cui accadimenti convergono, si intersecano o divergono in un continuo divenire di *eventi compossibili*. Esaminando una delle curve così concepite e individuando, per più concavità attigue, il centro di curvatura (punto di incontro dei *vettori di concavità*, cioè delle perpendicolari alle tangenti lungo la curva), mostra che tale centro si sposta definendo una regione, che dunque tale centro «ha un *sito*». In sintesi: nell'inflessione, a ogni lato concavo della curva è attribuibile un centro, determinabile – dice Leibniz – come *punto di vista*; tale centro percorre una regione, dunque si può parlare di «sito del punto di vista». Conseguentemente, qualsiasi punto dello spazio – in quanto punto in cui convergono infinite rette – è un possibile punto di vista su un'inflessione a curvatura irregolare.
«Che strano mondo,» considera tra sé Deleuze, «questo di Leibniz! È chiamato *mondo barocco*». In questo mondo leibniziano, ognuno di noi è un punto di vista «a distanza finita», in cui infinite rette si intersecano a definire una *prospettiva conica*, e la cui particolarità è di essere in reciproca immanenza con il punto di vista di Dio, centro «a distanza infinita» della *prospettiva cilindrica* che include tutte le infinite prospettive coniche: «Dio e le creature sono punti di vista reciprocamente immanenti […]. Non c'è espressione migliore di: "noi siamo prospettive coniche immanenti alla prospettiva cilindrica di Dio"».
Ora, molte delle rette "filosofiche" che in me concorrono riguardano il linguaggio, e su questa base mi confronterò con tre opere i cui autori seguo con interesse e stima: *Gilles Deleuze* di Rocco Ronchi, *Filosofia dell'animalità* di Felice Cimatti, *Il sintomo di Lacan* di Alex Pagliardini. Tre testi che hanno in comune un riferimento più o meno forte a Deleuze, e in particolare alla concezione deleuziana dell'orizzonte di pura immanenza in cui l'esistenza si esprime, in cui «stanno tutti i corpi, tutte le anime, tutti gli individui»[3]. I tre autori condividono, tra l'altro, lo studio attento di Lacan che, in diversa misura, suggestiona e arricchisce le rispettive analisi. Tenterò, allora, di mettere a fuoco alcune loro riflessioni che, ognuna a suo modo allacciandosi al pensiero lacaniano, convergono su una particolare lettura dell'opera di Deleuze.
Ricordo, per avviare il discorso, che Lacan concepisce la realtà come risultante dell'interazione tra i tre registri dell'*Immaginario*, del *Simbolico* e del *Reale*, interazione le cui modalità determinano il nostro senso di realtà. Quando il nodo che lega i tre registri si allenta, il Reale – irrappresentabile e indicibile, dissimulato nell'immaginario e solo avvertibile per mediazione del simbolico – affiora in noi con effetti (il *sintomo*) nevrotici o, peggio, psicotici.
Con l'intento di dispiegare un ampio sfondo deleuziano entro cui collocare le argomentazioni, farò preliminarmente perno sul testo di Ronchi, per poi arricchirlo con le particolari angolature del punto di vista di Davide Tarizzo. So che il risultato comporta due criticità apparentemente discordanti: da una parte, fatalmente, il quadro del pensiero di Gilles Deleuze mancherà di molte delle sue rizomatiche espansioni; dall'altro, il piacere della scoperta dei suoi movimenti riflessivi mi porterà a perlustrare aree più spaziose di quanto strettamente necessario ai fini del presente scritto. Parlo, in ogni caso, di una ricerca per me appagante: spero che si avverta lo slancio, e che contagi.

1.1. Divenire Platone

Deleuze vuole riaffermare la possibilità della filosofia, fortemente messa in discussione (se non dismessa) nella seconda metà del Novecento, soprattutto a partire da Heidegger. Insieme a pochi

---

[2] Le citazioni e i riferimenti che seguono sono tratti da Gilles Deleuze, *Le point de vue (Le Pli, Leibniz et le Baroque)*, 1986, video: https://www.youtube.com/watch?v=2ZrA_7ewQGs.
[3] Gilles Deleuze, *Spinoza. Philosophie pratique*, Les Éditions de Minuit, Paris 1981; tr.it. *Spinoza. Filosofia pratica*, Guerini e Associati, Milano 1991, p. 164.

altri pensatori, Deleuze si erge a difesa della dignità della filosofia, e anima costantemente la dimensione problematica della storia della filosofia, dichiarandosi in ogni caso filosofo "classico".
Egli comprende la complessità del reale e la riconduce all'univocità dell'essere: il reale, apparentemente informe, è attualizzazione dell'infinità dell'essere (dell'Uno) nel divenire, nella molteplicità illimitata delle forme finite. Ribadire l'univocità del reale equivale ad affermare con forza l'uguaglianza infinita di tutti gli enti nell'essere: «nell'essere infinito coincide tutto quanto nel finito differisce […]. Il finito esprime l'attualità dell'infinito»[4].
In contrasto aperto con la dialettica hegeliana, Deleuze sostiene che la differenza non implica mai negazione, perché è invece affermazione dinamica dell'essere univoco, ed espressione del divenire. La "differenza in sé" dell'assolutamente infinito si esprime ("ripetizione per sé") nelle molteplici differenze delle forme finite; il divenire procede per differenziazioni e attualizzazioni, e determina un reale costituito da atti e processi, non da fatti e cose.
L'esperienza, per la radicalità dell'empirismo deleuziano, è atto in atto, puro accadere di ciò che accade.

> Non c'è niente al di fuori dell'esperienza. Non c'è una realtà di cui essa sarebbe un prodotto e non c'è un soggetto che la "farebbe". L'esperienza non la si trascende da nessuna parte.[5]

Il reale, come esperienza in atto, è "anonimo" (non c'è un soggetto che lo determina) e "singolare" (non discrimina universale e particolare, idea e cosa). Noi viventi siamo sempre in un *tra*, "innestati nel mezzo", perché il divenire, i processi, gli atti, costituiscono un'esperienza che è sempre "più vecchia di noi", rispetto alla quale non possiamo mai porci prima o dopo, all'inizio o alla fine.
Per sfuggire ai dualismi che il platonismo ha instaurato in filosofia e che continuano a essere ostacolo a un pensiero autenticamente filosofico, Deleuze trae ispirazione da Platone stesso. La riabilitazione dei concetti di differenza e ripetizione esclude la concezione di una realtà che tenda ad adeguarsi a un'Idea trascendente: ci sono solo eventi che ripetono, in un succedersi di elevazioni a potenza della differenza, nuove risposte alle domande sempre uguali dell'esistenza. L'univocità del reale (esperienza pura, atto in atto) comporta quindi l'esigenza di un procedimento selettivo: così come Platone separava le copie ideali dagli ingannevoli simulacri (il filosofo dal sofista), noi abbiamo il compito etico di distinguere i giusti "pretendenti", di scegliere tra il filosofo e il non-filosofo, tra il divenire "buono" (affetto affermativo, polo *schizo-rivoluzionario*) e il "cattivo" divenire (passione triste, polo *paranoico-fascisteggiante*), tra l'evento che è portatore di cambiamento e il fatto che è stagnazione del già dato[6].
In linea con il pensiero che trova espressione negli avvenimenti del 68, ma anche nello strutturalismo e nelle teorie lacaniane, o ancora nel pensiero del *Fuori* di Blanchot, Deleuze ricusa la "rappresentazione organica" prodotta dalla cosiddetta "eccezione umana", basilare nell'ontologia dei moderni, che assegna all'umano il predominio ontico-ontologico. L'esperienza è esclusivo correlato dell'uomo, unico ente peculiarmente finito, il cui essere "per la fine" fonda l'ontologia, nei termini di una antropologia trascendentale (avviata da Kant) che vede la finitezza riflettere su se stessa. Nell'ottica anti-umanistica, di contro, l'infinito torna a reggere l'esperienza, la cui consistenza ontologica non è data dall'identificazione per esclusione (*X è A perché non è B, non è C, non è …*), né è strutturalmente dialettico-negativa, né è concessa da un'entità trascendente che la detiene. L'esperienza in atto, l'univocità del reale, è continuo processo di differenziazione, di purissima affermazione ontologica[7].

---

4 Ronchi, *Gilles Deleuze*, Feltrinelli, Milano 2015, p. 17.
5 *Ivi*, p. 19.
6 Tenendo conto, a ogni modo, che per Deleuze il simulacro, proprio in quanto estraneo all'identità, proprio in quanto portatore estremo di differenza, è realtà massima.
7 Perciò il 68, dice Deleuze ne *L'anti-Edipo* in riferimento ai registri lacaniani, non pertiene al simbolico né all'immaginario, non è riducibile, cioè, né a trasgressione (negazione) della Legge, né a regressione al Caos: «è stato una "intrusione" del reale puro […], al pari dell'inconscio che non conosce negazione, il 68 è stato pura affermazione. La sua indiscutibile ribellione è stata un atto di fede nel reale» (Ronchi, *Gilles Deleuze*, cit., p. 28).

1.2. Ontologia e immanenza

La proposizione manifesta chi la enuncia, indica uno stato di cose, di tale stato di cose dice qualcosa, ma mai può dire il proprio senso; lo mostra o, con le parole di Deleuze, lo "esprime", ma non lo dice. «Quando designo qualcosa, suppongo sempre che il senso sia compreso»[8], presumo quindi che quanto da me espresso, il senso del mio dire, sia già dato, lo considero cioè trascendentale alla comunicazione, sua condizione di possibilità. Il mio interlocutore comprende quanto dico perché attinge dal passato un senso presupposto – un ricordo puro, senza immagine, il "senso" secondo Bergson – a cui la mia proposizione si allaccia, e dal canto suo (che mi risponda o che in silenzio faccia qualcosa, il suo sarà comunque, dice Austin, un "atto illocutivo") compirà un gesto enunciativo, che avrà come designato il senso della mia proposizione di partenza: è la catena significante al lavoro, una catena senza origine né fine. Ronchi richiama, qui, la *Logica del senso*, una logica non formale, trascendentale, che accomuna il senso all'evento, al divenire dell'atto in atto (all'*energheia* aristotelica). L'evento e il fatto sono necessariamente implicati, così come lo sono il detto e l'espresso (proposizione e senso): «non c'è accadere senza accaduto»[9], l'evento (il puro accadere) non è mai in "ciò che accade" (*quid*), eppure è là, è il "che c'è" (*quod*) di quel che accade: «Il "che c'è", l'*il y a*, l'accadere di quanto accade: ecco l'evento!»[10].
In quanto puro accadere, in quanto atto in atto, un evento non ha soggetto né oggetto. Un rumore o un suono mi indicano che qualcosa sta succedendo (il "che c'è"), ma non mi dicono che cosa ("ciò che accade"); non ho modo di dominare con lo sguardo quanto accade, e posso «dubitare del *che cosa* sento, ma il *che c'è* del sentire in atto è sottratto a ogni ragionevole e irragionevole dubbio»[11]: il suono, "segno purissimo", è un esempio calzante del risuonare di "una presenza che accade".
La reciproca implicazione dell'accadere e dell'accaduto, in analogia al concatenarsi di ogni detto/espresso nella "semiosi illimitata" – il senso di ogni significante/significato diventa tema e oggetto per un ulteriore significante/significato, il cui senso, a sua volta, … *e così via* –, definisce per Deleuze il «processo non lineare di natura seriale»[12] in cui, strutturalmente, consiste l'esperienza, e perciò la soggettività.

> C'è un grido anonimo che grazie alla risposta diventa, *après-coup*, la domanda di un soggetto. La differenza dell'evento, il suo "che c'è", è stata modalizzata e stabilizzata in un significato, si è "alienata" nella formazione "Ego". […] Il riferimento a Lacan, dicevamo, non è casuale. Con la sua *Logica del senso* Deleuze cerca infatti di dare una forma logica alla struttura dell'esperienza che la psicanalisi lacaniana aveva fatto emergere.[13]

E con Lacan, Deleuze individua il motore della catena significante, l'origine del processo seriale dell'esperienza, in un particolare elemento che alla catena stessa garantisce continuità funzionale: è la "casella vuota" che nella catena, pur non essendone parte, si ripete quale «istanza assolutamente singolare che come tale non è mai presente in essa, ma che non cessa di insistervi e di sussistervi»[14], di provocarla.

> Sembra che la struttura inviluppi un oggetto o elemento del tutto paradossale. […] È evidente che quest'oggetto è eminentemente simbolico. […] Debito, lettera, fazzoletto o corona, […] quest'oggetto […] [ha] per proprietà di non essere mai dove lo si cerca, ma in compenso anche di essere trovato dove non è. Si dirà che «manca al suo posto» (non è dunque qualcosa di reale). Come manca alla

---

8 Gilles Deleuze, *Logique du sens*, Les Éditions de Minuit, Paris 1969; tr.it. *Logica del senso*, Feltrinelli, Milano 2009, p. 33.
9 Ronchi, *Gilles Deleuze*, cit., p. 59.
10 *Ibidem*.
11 *Ivi*, p. 61.
12 *Ivi*, p. 71.
13 *Ivi*, p. 72.
14 *Ivi*, p. 73.

propria somiglianza (non è dunque un'immagine) – e alla propria identità (non è dunque un concetto).[15]

La lettera è la casella vuota nel racconto di Poe, così il debito nell'*Uomo dei topi*, o il fazzoletto nell'*Otello*. La casella vuota è il "grado zero"[16] della struttura che, sottesa a qualsiasi ambito dell'esperienza (linguaggio incluso), riproduce la logica della concatenazione indotta dal linguaggio, e conduce tutto alla variazione infinita, quindi all'idea di «*processo*: processo non lineare e seriale, concatenazione, processo di soggettivazione e processo di individuazione»[17]. La casella vuota, come «istanza paradossale»[18] che ci porta al cospetto del Reale, genera il pensiero, perché in noi il pensiero non è ovvio: solo la violenza di una situazione concreta, solo la stoccata infertaci dal "che c'è" dell'evento ci spinge a pensare.
In riferimento alle opere di Lewis Carroll che ispirano Deleuze, Ronchi richiama la metafora della "soglia", non-ente, al pari della casella vuota, "astratto" e senza luogo. Non sono qualcosa, le soglie, eppure danno ordine alle esperienze, le localizzano, agendo come trascendentali, come occasioni e affermazioni di vicende reali, «ma lo fanno scomparendo dal piano delle cose che sono […], essendo una linea assolutamente "astratta", "neutra" rispetto ai modi che la significano»[19].
Né morente né già morto potrò comprendere, osservava Agostino, di essere nella morte. Infatti, "*si* muore" nella soglia – non "*io* muoio", perché non c'è più soggetto nella soglia atopica e acronica, non c'è più "io" –, nel mezzo, nel non-tempo dell'*exaiphnes*, dell'*improvviso*. Il cambiamento avviene (diviene), allora, nella casella vuota dell'improvviso, fuori dal *Chronos* ontico, nell'*Aion* non cronologico che del tempo è peraltro fondamento, nel non-tempo in cui si passa dall'uno al molteplice, in cui si muore, in cui dal simile si passa al dissimile e dal dissimile al simile.
La casella vuota, il grado zero della struttura, istanza paradossale del pensiero, "non-dove" e "non-quando" del morire e perciò del divenire, è secondo Deleuze definitivamente descritta nel *Parmenide* di Platone, a marcare «quel paradosso del puro divenire solo affrontando il quale la vera filosofia potrà prendere avvio»[20], e risuona nel quesito: se "l'uno è", quando, da Uno, cambia in Molti? Nel voler riaffermare la possibilità della filosofia, suggerisce Ronchi, va letto il progetto deleuziano di rovesciare il platonismo: accreditando la formula magica "pluralismo = monismo" grazie alla casella vuota (soluzione per l'interrogativo parmenideo), a quella "faglia senza essere" che "contiene" il divenire, Deleuze propone una filosofia dell'immanenza assoluta che sia realizzazione dell'ontologia.
Il grado zero è soglia, quindi limite, scissione acronica che immette al cambiamento, non-presente in cui pure scorre il tempo, in cui si muore. Singolare e non misurabile, il limite non ha un limite che lo racchiuda, né un fuori che gli si opponga: è illimitato, singolare, smisurato "infinito in atto". Mentre determina puntualmente ogni presente, univocamente inscritto in esso, lo rende eccedente a sé. È confine adimensionale tra *peras* e *àpeiron*[21], fenditura in cui, rileva Ronchi, l'univocità dell'essere si condensa. Incontriamo la stessa eccedenza nell'evento, sovrappiù (o "resto") «che sconvolge i mondi, gli individui, le persone e li restituisce alla profondità del fondo che li travaglia e li dissolve»[22].
Divenire, evento, processo, implicano la dinamicità che Deleuze ascrive alla sostanza *causa sui* di Spinoza.

---

15 Gilles Deleuze, "A quoi-reconnait on le structuralisme?", in F. Châtelet, *Histoire de la philosophie*, Vol. VIII, *Le XXeme siecle*, Hachette, Paris 1972; tr.it. *Lo strutturalismo*, SE, Milano 2001, pp. 45-46.
16 L'espressione è mutuata da Barthes (Roland Barthes, *Le Degré zéro de l'écriture*, Seuil, Paris 1953; tr.it. Giuseppe Bartolucci, *Il grado zero della scrittura*, Lerici, Milano 1960).
17 Ronchi, *Gilles Deleuze*, cit., p. 74.
18 Deleuze, *Logica del senso*, cit., p. 43.
19 *Ivi*, p. 75.
20 Ronchi, *Gilles Deleuze*, cit., p. 77.
21 Cfr. Aristotele, *Metafisica*, libro I (A), 5, 985b-986a; tr.it. G. Reale, Rusconi, Milano, 1978, p. 90 (πέρας/ἄπειρον: limite/illimite, limitato/illimitato, definito/indefinito, finito/infinito).
22 Deleuze, *Logica del senso*, cit., p. 149.

> Nell'interpretazione di Deleuze la sostanza spinoziana è tutta formicolante di vita, la sostanza è l'uovo, la sostanza è il corpo senza organi, è il soggetto larvale capace delle metamorfosi più incredibili. La sostanza è l'Idea coincidente con il suo processo. Di lei si deve ripetere quello che Whitehead diceva della "entità attuale" […].[23]

Whitehead riconduceva al processo l'identificazione tra *essere* e *divenire* della sostanza. E allora, la sostanza spinoziana così "dinamizzata", contaminata «con l'Eterno ritorno di Nietzsche e con la durata-memoria di Bergson»[24], avalla l'identità dell'uno e dei molti, consentendo a Deleuze di intraprendere la sua "ontologia del vivente".
Solo concepita quale processo, la sostanza può esprimersi nella dinamica del rapporto tra la propria infinità e la finitezza dei molti modi in cui essa si attualizza, come *assoluta semplicità* che *complica* in sé l'illimitata differenza tra i modi che ne *esplicano* la molteplicità. L'erba è attualità assoluta, molteplicità di fili d'erba mai uguali perché tra loro differenti in infiniti modi, pur ognuno essendo un filo d'erba come gli altri:

> in essa essi sono uno, sempre il medesimo uno, e ognuno di quei molti è sempre il medesimo uno in modo infinitamente diverso (non si danno due fili d'erba uguali). I molti sono l'*esplicazione* nella differenza illimitata di quanto è complicato nella sostanza infinita. […] La *complicatio* è l'*explicatio*, l'uno è i molti […].[25]

A questo punto, Ronchi richiama la nostra attenzione sull'attinenza tra la vitale concezione della sostanza spinoziana e la sostanza-soggetto che nella definizione di Hegel «è il divenire dell'Idea senza residui trascendenti. Anche per Hegel la sostanza, Dio, si risolve interamente nell'atto in atto della sua espressione infinita»[26]. Con il fermo rifiuto del processo dialettico hegeliano, però, e prima di tutto della negazione che per tale processo è determinante, Deleuze si sottrae a tale prossimità. Egli accoglie con rispetto l'interpretazione di Hyppolite, suo maestro: alla lettura umanistica della *Fenomenologia dello Spirito* da parte di Kojeve, che vede l'uomo protagonista della filosofia, Hyppolite contrappone, più fedele al pensiero hegeliano, un processo agito invece dall'Assoluto (infinito in atto), vero soggetto – attraverso la negazione della negazione, secondo il modello della *coincidentia oppositorum* – del discorso sull'Essere, in cui l'uomo è così solo comprimario. Tuttavia, la negazione della negazione rimanda al "no" umano all'essere, obietta Deleuze, e quindi di nuovo a un'ontologia a misura d'uomo, a una filosofia dell'esperienza umana ancora lontana dall'"empirismo trascendentale" che implica una differenza emancipata dalla negazione.

> Il peccato capitale della dialettica è, per Deleuze, il primato che essa accorda al negativo e alla contraddizione. Questa, concepita come la differenza massima, in realtà ne tradisce la natura, perché la costringe a determinarsi solo all'interno di un'identità preliminare. Il concetto del negativo, poi, esercita una vera e propria violenza speculativa: le differenze vengono offuscate, quando non cancellate, il pluralismo delle forze in gioco negato e ridotto a un gravoso e risentito lavoro di mere rappresentazioni. […] La dialettica *ignora le forze* che determinano i fenomeni, ignora la loro stessa origine, incapace di coglierne sia il senso che l'essenza.[27]

La negazione è esercizio peculiarmente antropologico, pertinente a una "rappresentazione organica" che implica l'uomo, una coscienza e un mondo. La filosofia dell'esperienza pura, invece, è "rappresentazione orgiaca", e si realizza nell'ambito che viene "prima" dell'organico, della coscienza e del mondo, "prima e dopo" dell'uomo.

> La negazione è la differenza, ma la differenza vista di scorcio, colta dal basso. Raddrizzata invece, dall'alto in basso, la differenza è l'affermazione. Ma questa proposizione comprende molti significati. Significa che la differenza è oggetto di affermazione; che la stessa affermazione è multipla; che è

---

23 Ronchi, *Gilles Deleuze*, cit., p. 89.
24 *Ivi*, pp. 88-89.
25 *Ivi*, p. 88.
26 *Ivi*, p. 89.
27 Giuliano Antonello, *Prospettiva Deleuze*, Ombre Corte, Verona 2011, p. 24.

> creazione, ma anche che deve essere creata, come affermante la differenza, in quanto è differenza in sé. Il negativo non è il motore.[28]

La differenza è concepita da Deleuze come atto creativo, come affermazione pura nella ripetizione, che nel ripetersi differisce da sé, non neutralizzabile come negazione nel confronto dialettico, aperta al divenire e alla molteplicità: «l'essere è il rivenire della differenza, senza che ci sia differenza nel modo di dire l'essere»[29]. Nel futuro deleuzianamente inteso, ogni istante si succede come ripetizione di ciò che, solo in forza della propria differenza, si afferma nell'eterno ritorno, di ciò che differisce, dunque, in forza del proprio ripetersi.
Nel 1972 Deleuze pubblica, con Félix Guattari, *Capitalisme et schizophrénie 1. L'Anti-Œdipe*, energica critica alle letture del sociale derivanti dalla tradizione psicoanalitica e, in particolare, dalla teoria freudiana del complesso edipico. Gli autori espongono, per aperto contrasto, la provocatoria sfida di una *schizo*-analisi, pratica mirata a rilevare e superare i limiti di cui la psicoanalisi ha dato prova (insieme al marxismo) nell'influenzare la realtà e la storia occidentali.
Con la lettura attenta de *L'anti-Edipo* Ronchi porta a conclusione l'opera, identificando il piano di immanenza assoluta, concetto con cui Deleuze e Guattari riformulano la bergsoniana coscienza in sé con "lo splendore del Si senza Sé". Considerando inoltre che "coscienza" è un termine comunemente assimilato alla rappresentazione, cioè al rapporto tra un soggetto e un oggetto, si rende necessario dare a quell'essere *reale* della coscienza un nome più appropriato. Sebbene possa apparire contraddittorio, il nome che Deleuze e Guattari scelgono è "inconscio".

> Dunque, la coscienza è una cosa. […] Con il termine "inconscio" Deleuze e Guattari designano il piano di immanenza assoluta che dobbiamo sempre presupporre a fondamento tanto della coscienza intenzionale quanto del suo rovescio simmetrico, vale a dire l'inconscio nevrotico-edipico, figurativo, simbolico, strutturale, molare, ideologico ed espressivo della psicanalisi *mainstream*. Inconscio è, dunque, lo splendore del Si senza Sé. Inconscio è la coscienza molecolare, la coscienza che è una Cosa, questa volta scritta con la maiuscola a capolettera, perché la Cosa è la vita stessa che vive, è l'Uno eterno e immoltiplicabile (senza opposto) che non cessa di comunicarsi nella molteplicità illimitata degli enti, non essendo mai altrove che in essi, dove, peraltro, *come tale* non è mai.[30]

Non si tratta, ovviamente, dell'inconscio freudianamente inteso, di quell'inconscio edipico che, a detta del Lacan più conosciuto, è strutturato come un linguaggio, e comporta un desiderio che la Legge e la Castrazione spingono verso un fine trascendente che induce mancanza. Ma il Lacan meno noto, quello del primato del Reale, l'ultimo Lacan, fornisce a Deleuze e Guattari il primo impulso per esplorare le prospettive di un'esperienza svincolata da una coscienza e dall'uomo. Il loro progetto schizoanalitico si dispiega intorno a un inconscio "anedipico", "molecolare" anziché "molare", "macchinico" piuttosto che "strutturale", "concreto" e non "immaginario", non "espressivo" (teatro o rappresentazione) ma "produttivo". È l'inconscio che produce il *reale*, l'inconscio "fabbrica" che è divenire, l'atto in atto che è un *farsi* sempre al presente (presente continuo). È il "tutto aperto" anteriore (non cronologicamente) all'iscrizione nel simbolico (al "trauma del linguaggio"), il "non-tutto" (privo non altro che della "mancanza") sul quale, assoggettandosi a una madre e a un padre, si radica l'inconscio "teatro", che è un "tutto dato", che è un "già fatto" e aderisce all'eccezione umana.

> L'inconscio nasce orfano e *poi* è articolato a un padre e una madre. […] Edipo è un effetto genealogico. Il processo di soggettivizzazione ha lavorato su un materiale *dato*. La castrazione ha castrato qualcosa che *c'era già*. Edipizzare è produrre un soggetto responsabile, cioè imputabile, sul

---

[28] Gilles Deleuze, *Différence et répétition*, Presses Universitaires de France, Paris 1968; tr.it. *Differenza e ripetizione*, Il Mulino, Bologna 1971, p.97.
[29] Michel Foucault, "Theatrum philosophicum", in "aut aut", 277-278, 1997, p. 68; «Il termine *rivenire* evita sia *Divenire* che *Ritorno*» (*ivi*, p. 72).
[30] Ronchi, *Gilles Deleuze*, cit., pp. 126-127.

> quale il potere possa fare presa […]. Il soggetto si costituisce inscrivendosi nell'ordine del simbolico […]. L'inconscio anedipico è […] il passato trascendentale del soggetto, la sua storia naturale.[31]

Mentre la psicoanalisi dell'ortodossia si confronta con l'esistenza a misura d'uomo, il metodo antiedipico emancipa il piano dell'esperienza da tale criterio. L'orizzonte schizoanalitico è bensì il "corpo senza organi", un vivente il cui corpo non è ancora stato inquadrato nella disposizione ordinata dell'"organismo". Il «corpo senza organi è al contempo *inconsumabile* e *irrappresentabile*, sospeso nel divenire tra oggetto e soggetto»[32], ha la stessa storia di "un uovo", anzi «è un uovo»[33], simbolo della natura da cui il soggetto emerge come *supergetto* o *piega*.

1.3. Ma che cos'è l'immanenza?

Il sofista e il filosofo contemporanei parlano la stessa lingua, è difficile distinguerli. Condividono la lotta ai dualismi, lo stesso nemico "necessario" da oltrepassare. Nella terra di mezzo tra le due tendenze delle teorie filosofiche del Novecento – da una parte Husserl (e le diramazioni della sua fenomenologia), dall'altra Bergson (e i pochi pensatori dell'immanenza assoluta) –, Deleuze individua in Sartre spunti concettualmente decisivi per la sua riflessione sull'immanenza, e lo considera un maestro.

> La coscienza e il mondo sono dati nello stesso momento: per sua stessa essenza, il mondo è, insieme, esterno alla coscienza e relativo ad essa. […] Conoscere è «esplodere verso», strapparsi dall'umidiccia intimità gastrica per correre al di là di sé, verso ciò che non è sé, laggiù accanto all'albero e tuttavia fuori, perché esso mi attrae e mi respinge e io non posso perdermici più di quanto l'albero non possa diluirsi in me: fuori di esso, fuori di me. […] La coscienza altro non è se non il di fuori di se stessa ed è questa fuga assoluta, questo rifiuto di essere sostanza, che la fanno coscienza.[34]

Ma il campo trascendentale prepersonale sartriano appare a Deleuze non abbastanza radicale, comunque riferito alla coimplicazione di coscienza e mondo, a un mondo che è mero correlato dell'uomo: la coscienza esplode verso "il suo" fuori, un fuori che ribadisce un dentro e un centro soggettivi, solo umani. A riconferma della metafisica umanistica kantiana, la fenomenologia richiama l'immagine umana dell'esperienza come rappresentazione, alla cui origine non può che esserci un soggetto. Per realizzare la filosofia trascendentale, di contro, il campo trascendentale impersonale va affrancato dall'immagine del pensiero. L'idea di un piano immanente dell'esperienza pura, autoconsistente come la "superficie assoluta" teorizzata da Raymond Ruyer, predispone Deleuze ad assecondare l'ossimoro bergsoniano della "immagine in sé", statuto paradossale della "coscienza in sé", di un piano di percezione impersonale (da cui origina la percezione cosciente che, poco più tardi, Husserl chiamerà coscienza intenzionale), provocatoriamente definito da Bergson "materia". Mentre l'intenzionalità fenomenologica – *ogni coscienza è coscienza di qualcosa* – proietta un cono di luce che illumina le cose in sé oscure, la materia bergsoniana è un insieme infinito di immagini per se stesse luminose (le cose), con le quali la «coscienza virtuale, diffusa dovunque e che non si rivela»[35], si confonde, producendosi per oscuramento sottrattivo del piano impersonale: «si tratta davvero di una foto già presa e scattata in tutte le cose e per tutti i punti, ma "traslucida"»[36]. Bergson, nel definire una coscienza costituita da

---

31 *Ivi*, pp. 115-120.

32 Antonin Artaud, *Pour en finir avec le jugement de dieu*, K éditeur, Paris 1948; tr.it. *Per farla finita col giudizio di dio*, Stampa Alternativa, Viterbo 2001, p. 103.

33 Gilles Deleuze, *L'Anti-Œdipe – Capitalisme et schizophrénie*, en collaboration avec Félix Guattari, Les Éditions de Minuit, Paris 1972; tr.it. *L'anti-Edipo*, Einaudi, Torino 1975, p. 21.

34 Jean-Paul Sartre, "Qu'est-ce que la littérature?", dans le revue *Les Temps modernes*, Paris 1947; tr.it. "Un'idea fondamentale della fenomenologia di Husserl: l'intenzionalità", in *Che cos'è la letteratura?*, Il Saggiatore, Milano 1966, pp. 279-280.

35 Gilles Deleuze, *Cinema 1. L'image-mouvement*, Les Éditions de Minuit, Paris 1983; tr.it. *Cinema I*, Ubulibri, Roma 1993, p. 77.

36 *Ibidem*.

infinite immagini che pre-esistono a eventuali spettatori, raffigura il reale in sé come uno spettacolo che prescinda dal pubblico: in fondo, descrive involontariamente il cinema.
È attraverso il cinema (l'arte del Novecento) che Deleuze ritiene si possa meglio stabilire la natura della filosofia. Nell'una e nell'altro, si tratta di impiantare un terzo occhio che corregga artificialmente e impersonalmente la *doxa*, la visione ingannevole dello sguardo umano: come la macchina da presa, il concetto filosofico è una "macchina per pensare", che può ipoteticamente funzionare senza un soggetto che lo pensi,

> senza polo-Ego. Lo "splendore del Si" decantato in apertura di *Differenza e ripetizione* è lo splendore di un "si pensa" che non ha bisogno […] di un pensatore che pensi, è lo splendore di un pensare che coincide con lo splendore dell'essere.[37]

All'aporia fenomenologica di un'intenzionalità esposta al regresso infinito – la coscienza intenzionale presupporrebbe una coscienza cosciente di sé, che ne implicherebbe una ulteriore, *ad infinitum* –, Bergson oppone l'essere reale della coscienza in sé, "autosorvolo assoluto", trascendentale alla coscienza empirica (che è rapporto) e quindi da essa differente (perché è non-rapporto).
La coscienza – quella dell'incontro tra soggetto e oggetto – è coestensiva al campo trascendentale; il soggetto e l'oggetto sono in certo qual modo "trascendenti", occasionali e "fuori campo", contenuti qualsiasi del "Piano di immanenza" di cui il campo è presupposto trascendentale. Né la coscienza può definire il campo trascendentale, né il soggetto e l'oggetto contengono o definiscono il Piano di immanenza.

> C'è qualcosa di selvaggio e di possente in un simile empirismo trascendentale. Non è certo l'elemento della sensazione (empirismo semplice), poiché la sensazione è solo un taglio nella corrente di coscienza assoluta. […] Il trascendente non è il trascendentale. In mancanza di coscienza, il campo trascendentale si caratterizza come un puro piano di immanenza, in quanto si sottrae a ogni trascendenza, tanto a quella del soggetto che a quella dell'oggetto. […] Diciamo che la pura immanenza è UNA VITA, e nient'altro.[38]

L'empirismo trascendentale è la filosofia dell'esperienza pura: non il soggetto che intenziona l'oggetto, ma un campo trascendentale che è fluire di una coscienza priva di soggetto, impersonale e irriflessa.

1.4. Tarizzo e il *caosmo* deleuziano

Credo sia molto interessante integrare questa veloce rassegna con la visuale di Davide Tarizzo che, nel curare la traduzione italiana di *Le pli*, stimola una particolare lettura del pensiero di Deleuze. Tarizzo rileva il punto di svolta che segna, nel percorso speculativo di Deleuze, il passaggio da una metafisica ispirata a Bergson – "metafisica dell'Uno" – al "*pensiero del Fuori*" (che guarda a Foucault) e al successivo sviluppo, in chiave metafisica, di suggestioni indotte dai suoi interessi scientifici.
Alle tradizionali ipotesi, riferite a una visione deterministica del mondo, sul margine di libertà dell'uomo, Deleuze replica negando qualsiasi necessità divina o naturale, e propone, sulla scorta del concetto bergsoniano di *élan vital*, la concezione del tempo come "filo" che dà unità al mondo, ma anche come impulso alla costante evoluzione dell'universo. L'evento, allora, in quanto movimento «di (auto)creazione del tempo»[39], esprime l'univocità ontologica di Essere e Linguaggio. L'essere,

---

[37] Ronchi, *Gilles Deleuze*, cit., p. 114.
[38] Gilles Deleuze, "L'immanence: une vie...", "Philosophie", 47, 1995, pp. 3-7; tr.it. Fabio Polidori, "L'immanenza: una vita...", "aut aut", 271-272, 1996, pp. 4-7. Anche in Gilles Deleuze, *Deux regime de fous. Textes et entretiens 1975-1995*, Les Éditions de Minuit, Paris 2003; tr.it. Deborah Borca, *Due regimi di folli e altri scritti. Testi e interviste 1975-1995* (a c. di Pier Aldo Rovatti), Einaudi, Torino 2010, pp. 320-324.
[39] Davide Tarizzo, "La metafisica del caos", in Gilles Deleuze, *La piega. Leibniz e il Barocco*, Einaudi, Torino 2004, p. IX.

infatti, dice Deleuze in *Logica del senso*, «è l'unico evento in cui tutti gli eventi comunicano […] [e] si dice in un solo e medesimo "senso" di tutto ciò di cui esso si dice»[40].
Ma l'immagine – che, muta, non può esser detta – produce uno iato, un "interstizio" tra vedibile e dicibile: in *La piega*, e più tardi in *Che cos'è la filosofia?*, Deleuze riscontra che l'immagine è fuori del linguaggio, che dunque qualcosa sfugge sempre al linguaggio, e perciò l'Essere e il Linguaggio «*non sono più l'Uno*»[41]. Dalla filosofia dell'Uno, conseguentemente, egli si incammina verso una filosofia del Fuori.
L'immagine, proprio perché è fuori dal linguaggio e quindi dal pensiero, fa risaltare il divario tra dicibile e visibile, e così muove il pensiero: infatti, «se linguaggio ed essere, visibile ed enunciabile fossero uguali, il movimento del pensiero non sarebbe creativo ma *apparente*, e il senso univoco dell'essere sarebbe immobile e fuori del tempo»[42]. A conferma dell'idea di tempo creatore, l'immagine attiva il pensiero, dice Deleuze, come tensione continua tra visibile ed enunciabile o, che è lo stesso, tra essere e linguaggio. Impensabile, fuori del pensiero, l'immagine è comunque dentro il pensiero come impossibilità di essere pensata, e allora connette il dentro e il fuori. Il dentro del pensiero «non [è] qualcosa di diverso dal fuori, ma proprio il dentro *del* fuori»[43], è il «pensiero *del* fuori»[44], un pensiero in cui però la forza del fuori esplode solo qualora ciascuno di noi si assuma la libertà di *scegliere* e decidere di pensare, si impegni cioè contro stupidità e dogmi. Il pensiero del fuori confluisce quindi in una filosofia della *scelta*, o anche "della *piega*", visto che il pensiero del fuori è la «piega del fuori *nel* dentro»[45], scaturisce cioè dall'interiorizzarsi della forza del fuori che si ripiega su sé stessa nel dentro.
Ma "scelta" è un termine che non convince Deleuze: rievoca la "volontà" e, con essa, un soggetto che sceglie, che è soggetto (per Kant *sostanziale* e *orientato*, con l'anima immortale e l'imperativo categorico a guidarne il libero arbitrio) già prima della scelta. Per Deleuze, invece, il soggetto non pensa che dopo aver scelto di pensare, per cui è *disorientato*, «non pensa di scegliere, ma sceglie di pensare»[46] (cosicché il pensiero, in movimento costante, è *nomade*); e prima di scegliere, non solo il soggetto non pensa, ma per giunta non esiste, perché propriamente è l'accadere della scelta, «è l'evento stesso, assolutamente gratuito e infondato, della scelta»[47] (per questo Deleuze parla, non di *soggetto*, ma di *soggettivazione*), dunque è *eventuale*.
Ma siamo veramente liberi di scegliere? Il problema di Deleuze, sottolinea Tarizzo, è almeno salvare la nostra libertà, dopo che Leibniz ha provato invano, con la sua filosofia barocca, a prevenire il nichilismo e a mettere così al sicuro il Mondo. Pur distaccandosene, Deleuze rilancia Leibniz, a lui riferendo la riproposizione di un pensiero metafisico che, ormai incapace di salvare il Mondo, si impegni quanto meno a trovare conferme per la libertà dell'uomo. È in questa prospettiva che *La piega* fa da ponte tra la filosofia della scelta e la metafisica del "caos", tra le riflessioni di *Cinema 1-2* e gli sviluppi di *Che cos'è la filosofia?*. Lo spunto speculativo va colto nell'interesse che Deleuze dimostra per le scienze, ma in particolare per la nozione fisica di velocità.
Devo limitarmi, qui, a un rapido volo sulla precisa analisi di Tarizzo, per arrivare subito al punto: la velocità è, in fisica, una grandezza finita (si pensi, per esempio, alla velocità della luce), ma Deleuze la "deterritorializza", la trapianta nell'ambito filosofico, e ipotizza una velocità bensì infinita che, Tarizzo avverte, non può che essere una grandezza metafisica. Deleuze trae il suo concetto di velocità infinita dagli studi sul caos di Poincaré («il nonno, per così dire, della moderna scienza del caos»[48]), a cui è indirizzato leggendo i lavori di Serres.

---

40 Deleuze, *Logica del senso*, cit., p. 160.
41 Tarizzo, "La metafisica del caos", cit., p. X.
42 *Ivi*, p. XI.
43 Gilles Deleuze, *Foucault*, Les Éditions de Minuit, Paris 1986; tr.it. *Foucault*, Feltrinelli, Milano 1987, p. 98.
44 Tarizzo, "La metafisica del caos", cit., p. XI.
45 Davide Tarizzo, *Il pensiero libero*, Cortina, Milano 2003, p. 36.
46 Tarizzo, "La metafisica del caos", cit., p. XIII.
47 *Ibidem*.
48 *Ivi*, p. XVI.

Quando ne *La piega* parla di "serie divergente", Deleuze ricorre alla teoria matematica delle serie. Secondo tale teoria, a differenza della "serie convergente" che, usata per risolvere un'equazione differenziale, conduce a un risultato finale effettivo (finito), la serie divergente produce una sequenza di espressioni che, non portando a conclusione il calcolo, risulta infinita: se trattiamo sistemi dinamici "caotici", ci misuriamo con serie divergenti. Consideriamo anche che, per lo studio dei sistemi dinamici (in generale), Poincaré ha concepito uno strumento matematico chiamato "piano di Poincaré".
In *La piega*, allora, parlando di serie divergenti Deleuze parla del caos; è probabile, poi, che il "piano di riferimento", definito da Deleuze in *Che cos'è la filosofia?*, si rifaccia concettualmente al piano di Poincaré.
La teoria del caos – sia che descriva un universo nel quale leggiamo come effetti casuali alcuni fenomeni solo perché, come afferma Poincaré, i nostri strumenti difettosi non riescono a misurare e spiegarne l'origine; sia che, come per Boutroux, assegni alle leggi scientifiche il merito di organizzare, *a posteriori*, l'universo come un insieme di fenomeni in realtà dovuti al caso –, presuppone sempre l'esistenza del Mondo, della Natura, del Cosmo, dell'Universo: Deleuze mette in discussione proprio tale presupposto, con l'ipotesi di una velocità infinita che immette metafisicamente all'assoluto disordine, all'idea di un caos assoluto, privo di qualsiasi regolarità, che si esprime in "curvature infinitamente variabili".
«*Le chaos n'existe pas, c'est une abstraction*»[49], scrive Deleuze in *Le pli*, un'apparente contraddizione che trova però il suo senso se consideriamo che la totale assenza di regole è carattere peculiare del caos assoluto, e che allora non possiamo attribuire al caos neanche la regola dell'assenza di regole. Ergo, il caos è inesistente e astratto perché non è *Uno*, perché convive con l'ordine, con il cosmo: «il Mondo a questo punto scompare, si dilegua, e con esso l'Universo, la Natura, il Creato, il Cosmo […], […] noi dovremmo in realtà parlare sempre di un "caosmo", ossia di un paesaggio metafisico in cui il caos convive con il cosmo, privandolo perennemente di ogni consistenza, sottraendogli unità e coesione interna»[50].
Il caos non è un Uno-Tutto, né è un Uno-Tutto la realtà. Il Mondo, l'Universo, la Natura, il Creato, il Cosmo, perdono la compattezza che li opponeva al Fuori («Il caos rende caotica e scioglie nell'infinito ogni consistenza»[51]): il caosmo in cui siamo immersi è la risultante di un caos la cui velocità infinita *rallenta*, *spontaneamente* producendo alcune "zone" di non-caos, zone di regolarità (le zone di "velocità rallentate" di cui si occupa la scienza, dice Deleuze[52]), un caos che «*genera* isole di regolarità»[53], che produce *più cosmi* e al contempo li risucchia in un mare di irregolarità infinita.

> Deleuze osserva che il caos è l'impensabile, è il fuori assoluto del pensiero. Il caos è *Il* piano d'immanenza, sostiene in pratica Deleuze, è cioè l'elemento nel quale il pensiero è già sempre immerso. Il pensiero, in tal senso, è «immanente» al caos. Ma non si può pensare *Il* caos, non si può pensare *Il* piano d'immanenza, poiché il caos disfa ogni consistenza del pensiero.[54]

La filosofia, quindi, è il tentativo di ridare ordine, di consolidarsi riconducendo all'Uno ciò che come Uno non è pensabile, immersa nel caos di cui pure non deve perdere l'infinito. Essa deve mostrare che *Il* piano d'immanenza, non pensabile ma tuttavia da pensare, «è là, non pensato in ogni piano, […] come il fuori e il dentro del pensiero, il fuori non esterno o il dentro non interno»[55].
La ricerca scientifica procede in base all'ipotesi di un universo ordinato. La scienza, dunque, combatte il caos, si muove in nome di un postulato che nega il caos e che, in quanto non dimostrato,

---

49 Gilles Deleuze, *Le pli. Leibniz et le baroque*, De Minuit, Parigi 1998, pp. 103-104.
50 Tarizzo, "La metafisica del caos", cit., pp. XXVI-XXVII.
51 Gilles Deleuze, Felix Guattari, *Qu'est-ce que la philosophie?*, Les Éditions de Minuit, Paris 1991; tr.it. *Che cos'è la filosofia?*, Einaudi, Torino 1996, p. 33.
52 Cfr. Deleuze, *Logica del senso*, cit., pp.113ss.
53 Tarizzo, "La metafisica del caos", cit., p. XXVI.
54 *Ivi*, p. XXV.
55 Deleuze, *Che cos'è la filosofia?*, cit., p. 49.

è «*un postulato teologico: è il postulato dell'Uno*»[56], metafisico al pari dell'ipotesi, perciò non meno valida, di un caos coabitante col caosmo. Deleuze ricusa antiplatonicamente, pertanto, l'idea di un mondo matematicamente regolato cui la scienza si conforma, e recupera, con la metafisica del caos, *l'irregolare e l'incalcolabile* che attiene alla realtà («il presente è un lancio di dadi […] è a un tempo il caso nel gioco, e il gioco stesso come caso; d'un tratto sono gettati i dadi e le regole»[57]).
Se il caos esiste e, impensabile, è assoluto Fuori del pensiero, vuol dire che il pensiero è sempre avviluppato nel caos, è al caos immanente, dal caos costantemente percorso e disgregato: «Il caos è *Il* piano di immanenza […] nel quale il pensiero è già sempre immerso»[58]. Il caos, però, che ci trapassa il pensiero a velocità infinita, è anche la nostra libertà. Nel cercare di salvaguardarci dal caos, il pensiero asseconda quei frammenti di *anti-caos*, di regolarità, dal caos stesso prodotti, e su essi si regola per riguadagnare un po' d'ordine.

> Chiediamo soltanto un po' di ordine per proteggerci dal caos. Niente è più doloroso […] delle idee che si dileguano [...]. Sono velocità infinite che si confondono con l'immobilità del nulla incolore e silenzioso che percorrono, senza natura né pensiero. […] Chiediamo soltanto che le nostre idee si concatenino seguendo un minimo di regole costanti […] che ci difendano e ci permettano di mettere un po' di ordine nelle idee, […] che impediscano alla nostra «fantasia» (il delirio, la follia) di percorrere l'universo in un istante per generarvi dei cavalli alati e dei draghi di fuoco. Ma non ci sarebbe ordine nelle idee se non ce ne fosse anche nelle cose o nello stato di cose, come un anticaos obiettivo […]. Chiediamo tutto questo per poterci fare un'opinione, come una sorta di «ombrello» che ci protegga dal caos.[59]

Il pensiero, sempre in cammino, instabile e vibrante, è libero e nomade, proprio in virtù del caos, del «piano di immanenza, che è Dentro e Fuori del pensiero, che attraversa e *libera* il pensiero stesso»[60]. La libertà dell'uomo, tratta dall'instabilità del caosmo che muove il pensiero, ricondotta da Deleuze alla «continua "creazione" dei concetti»[61], sembra coincidere, alla fine, con quello che Tarizzo chiama «il tappeto volante della filosofia»[62], la libertà della creazione filosofica.

2. RIMPIANTO (E DESIDERIO) D'IMMANENZA

Ho raccontato al meraviglioso labrador di Marco quello che vorrei dire in questo articolo. Mi ha ascoltato attento, scodinzolando. Quando, alla fine, gli ho chiesto: "Che ne pensi?", ha scodinzolato di più, e ha abbaiato un paio di volte. Traduco: "Portami al parco".
I labrador non parlano. Le zecche, i lupi, le mucche e gli scimpanzé, neanche. E non sono interessati alla filosofia. Di più: nella loro animalità, la filosofia non ha spazi, e non ci sono parole.
Gli animali non hanno facoltà di linguaggio. Tutti, tranne uno: l'uomo.
Queste, le premesse da cui parte Felice Cimatti[63]. Più o meno.

> Temo che gli animali vedano nell'uomo un essere loro uguale che ha perduto in maniera estremamente pericolosa il sano intelletto animale: vedono cioè in lui l'animale delirante, l'animale che ride, l'animale che piange, l'animale infelice.[64]

La questione è: l'uomo è l'animale che parla, è il solo animale che, in forza della facoltà di linguaggio, trascende la propria corporeità e la propria vita. A differenza della celebre zecca di

---

56 Tarizzo, "La metafisica del caos", cit., p. XXXI.
57 Foucault, "Theatrum philosophicum", cit., p. 73.
58 Tarizzo, "La metafisica del caos", cit., p. XXV.
59 Deleuze, *Che cos'è la filosofia?*, cit., pp. 211-212.
60 Tarizzo, "La metafisica del caos", cit., p. XL.
61 *Ibidem*.
62 Tarizzo, *Il pensiero libero*, cit., p. 25. Sul "tappeto volante della filosofia" – mi piace ricordare –, l'autore invita a porre, con riferimento alla filosofia francese post-strutturalista, «alcune domande che attendono ancora una risposta e che per il solo fatto di esistere già ci rendono più liberi: liberi tutti di rispondere come preferiamo»[*Ibidem*].
63 Felice Cimatti, *Filosofia dell'animalità*, Laterza, Bari 2013.
64 F.W. Nietzsche, *Die fröhliche Wissenschaft*, Ernst Schmeitzner, Chemnitz 1882; tr.it. *La gaia scienza*, Adelphi, Milano 2007, p. 165.

Uexküll[65], che come qualsiasi altro animale vive in stretta simbiosi con il proprio ambiente, l'uomo è l'animale capace di staccarsi dall'ambiente naturale (addomesticandolo, in un certo senso), di frequentarne i "dintorni" – l'uomo, suggerisce Uexküll, si munisce di un "mondo", organizza topicamente ed eticamente, per così dire, la sua vita e il suo *habitat*, tracciando limiti fisico-territoriali e fissando regole e norme –, e porsi a un livello trascendente dal quale è «in grado di vedere l'animalità degli altri animali, e quindi […] di prendere le distanze dalla propria stessa animalità»[66].

L'umanità si istituisce all'avvio della cosiddetta *macchina antropogenica*, operazione di sdoppiamento che porta l'uomo a scindersi dal proprio corpo, ad assumere un distacco, un punto di vista eccentrico, «uno sguardo trascendente»[67] da cui definire umano quel corpo stesso. Così, mentre una zecca *è* il proprio corpo, l'animale umano *ha* un corpo: essenzialmente, l'"io" è l'effetto di un primario distacco dalla corporeità, cui segue il prendere le distanze da tutti gli altri enti, nominandoli per dominarli.

Cimatti, in fondo, si interroga sulla natura umana, stimolato però dall'inclinazione etica all'immanenza, vale a dire dal riconoscimento di pari opportunità esistenziali per ogni forma e modo dell'essere, e quindi dalla constatazione critica del carattere antropocentrico di qualsiasi attività riflessiva. L'indagine sull'animalità è rivolta a focalizzarne l'implicazione nella costituzione dell'umano che, pur da essa evolvendo, ne smarrisce l'immediatezza necessitata (propria dell'animale) a vantaggio del rimando "metafisico" al linguaggio (esclusivo dell'uomo). Contestando le definizioni dell'animale tradizionalmente riferite alla mancanza di qualità umane (l'animale non ha linguaggio, non è razionale, e così via), Cimatti individua invece nell'uomo una (struggente, mi pare) lacuna esistenziale determinata dall'impossibilità di immanenza.

Ci separiamo dall'animalità in quanto immersi nel linguaggio. O meglio: *siamo* linguaggio, perché la nostra esistenza si compie in una dimensione simbolica, su un piano trascendente, e, in quanto parlanti, non aderiamo alla natura e alle cose.

L'«infinità discreta» – la stessa riconoscibile nella serie dei numeri naturali (1, 2, 3 …) –, che Chomsky[68] indica quale proprietà elementare del linguaggio, fa sì che solo la pazienza o la resistenza fisica possano porre limite al comporre frasi sempre più complesse o, che è lo stesso, al formulare qualsiasi concetto. Ma allora, necessariamente, tutto trova accoglienza nel linguaggio umano. Tutto.

Chiunque legga questo testo, darà per ovvio che parlo di 'pazienza' e 'resistenza fisica' dell'essere umano. È anche indubitabile che 'tutto' è *antropico*[69], e che perfino non sapere che cosa vuol dire 'antropico' lo è, o far finta di saperlo; e infischiarsene o dire "Eh?"; e giocare a tennis o fare filosofia… Ossia: qualunque cosa diciamo, scriviamo, pensiamo, è "dell'uomo", "riguarda l'uomo", in quanto quel dire, quello scrivere, quel pensare avviene nel (e grazie al) linguaggio.

Ancora: il labrador di Marco non ha idea di che cosa sia la parola 'tutto', di che cosa sia 'parola', di che cosa sia 'cosa'. E gli è totalmente estraneo 'tutto', parole, cose, il senso di 'non avere idea', ogni qualsivoglia senso. A differenza di noi uomini, lui vive nell'immanenza. Anzi, no: lui *è* inconsapevole immanenza. La prima bizzarra conseguenza di questo è che, mentre all'animale mai verrebbe in mente di reclamare o desiderare la nostra trascendenza (faccenda inconcepibile, nella dimensione a-linguistica che gli è propria), a noi uomini può invece accadere di elucubrare su come sarebbe vivere nell'immanenza. C'è un che di paradossale in questo, e di beffardo: solo in virtù

---

65 Jakob Von Uexküll, Georg Kriszat, *Streifzüge durch die Umwelten von Tieren und Menschen: Ein Bilderbuch unsichtbarer Welten* (Sammlung: Verständliche Wissenschaft, Bd. 21.), Julius Springer, Berlin 1934; tr.it. *Ambienti animali e ambienti umani. Una passeggiata in mondi sconosciuti e invisibili*, a c. di Marco Mazzeo, Quodlibet, Macerata 2010.

66 Cimatti, *Filosofia dell'animalità*, cit., p. 15.

67 *Ivi*, p. 25.

68 Noam Chomsky, *Language and Problems of Knowledge: The Managua Lectures*, The MIT Press, Cambridge (Massachusetts) 1987; tr.it. *Linguaggio e problemi della conoscenza*, Il Mulino, Bologna 1998, p. 148.

69 «**antròpico** agg. [dal gr. ἀνθρωπικός, der. di ἄνθρωπος "uomo"] (pl. m. -*ci*). – Dell'uomo, che riguarda l'uomo […]» (http://www.treccani.it/vocabolario/antropico/).

della trascendenza in cui il linguaggio ci getta (a cui il linguaggio ci promuove e ci condanna), possiamo pensare l'immanenza e rincorrerla, ma proprio la condizione di animale parlante – e dunque trascendente – ci impedisce definitivamente di farne esperienza.
Cimatti conduce la sua analisi sulla sponda de "L'immanenza: una vita...", ultimo scritto di Deleuze in cui l'autore contrappone al pensiero dualistico di soggetto e oggetto il suo empirismo trascendentale, teso a cogliere l'esperienza pura di una coscienza impersonale e irriflessa, priva di soggetto, che aderisce al flusso degli eventi naturali, essendone parte. L'immanenza si delinea come piano trascendentale, come potenzialità che si addensa in *una vita*, in singolarità non soggettivate, in corpi-senza-organi non "affettati" (non tagliati e non artefatti) dal linguaggio.

> Diciamo che la pura immanenza è UNA VITA, e nient'altro. Non è immanenza alla vita, ma l'immanente che non è in niente è una vita. Una vita è l'immanenza dell'immanenza, l'immanenza assoluta: è completa potenza, è completa beatitudine. […] Il campo trascendentale è definito da un piano di immanenza, e il piano di immanenza da una vita.[70]

E solo nell'orizzonte dell'immanenza – niente organismi, strutture, scissioni – in cui siamo radicati (quanto ai nostri corpi, per lo meno), il deleuziano *divenire-animale* (*divenire-corpo*) può essere designato, intravisto oltre le faglie che l'"io" produce, oltre l'ostacolo del "noi".
"La vespa e l'orchidea fanno rizoma": in queste parole di Deleuze, l'esemplificazione del *divenire-animale*. Orchidea e vespa, attenuando i margini delle proprie singolarità, rinnovano la reciproca sintesi che fa funzionare la macchina riproduttiva:

> l'orchidea mima la vespa per attrarla, questa rispondendo alla seduzione si immerge nel fiore per poi uscirne carica del polline che depositerà nell'apparato riproduttivo di qualche altra orchidea-mimo. […] L'orchidea si deterritorializza formando un'immagine, un calco di vespa; ma la vespa si riterritorializza su questa immagine. La vespa nondimeno si deterritorializza, diventando essa stessa un pezzo nell'apparato di riproduzione dell'orchidea; ma essa riterritorializza l'orchidea, trasportandone il polline. La vespa e l'orchidea fanno rizoma […]: per niente imitazione, ma cattura di codice, plusvalore di codice, aumento di valenza, vero divenire, divenire-vespa dell'orchidea, divenire-orchidea della vespa […].[71]

L'animale partecipa del flusso diveniente naturale, un flusso non frammentato, che il linguaggio non "incide", che non ritaglia cioè in soggetti e oggetti. Una dimensione, l'animalità, priva di nomi, dove quindi il vivente smette di sussistere, ma non muore, perché l'animale non entra nel linguaggio e così non acquisisce la «soggettività individuata»[72] che, esclusiva umana, implica l'esperienza della morte.

> È attraverso il linguaggio, cioè il dispositivo che permette la comparsa di "io" e della sua specifica temporalità, che l'esperienza della morte entra nella vita umana. […] La distinzione […] riguarda il fatto che il vivente che dice di sé "io" è presente a sé nel «mondo», e quindi alla morte non muore solo la corporeità che *ha*, ma anche la soggettività che è.[73]

L'immanenza assoluta, che è immanenza dell'immanenza, «è piena, […] non manca di nulla»[74], perché solo il *parlessere* (l'umano che, afferma Lacan, è sempre "a bagno" nel linguaggio) può concepire un'assenza, può cercare qualcosa e constatare che manca. Non distratto dal pensiero, immerso nella compiutezza del sensibile, invece, nulla può sfuggire al vivente senza parole: all'«animale povero di mondo» (espressione di Heidegger[75], che vede inoltre la pietra essere «priva di mondo» e l'uomo «formatore di mondo»), non plasmato dal linguaggio, non manca alcunché,

---

70 Deleuze, "L'immanenza: una vita...", cit., pp. 321-322.
71 Gilles Deleuze, Félix Guattari, *Mille plateaux. Capitalisme et schizophrénie*, Les Editions de Minuit, Paris 1980; tr.it. Giorgio Passerone, *Mille Piani. Capitalismo e Schizofrenia*, Cooper Castelvecchi, Roma 2013, pp. 13 e 43.
72 Cimatti, *Filosofia dell'animalità*, cit., p. 88.
73 *Ivi*, p. 87.
74 *Ivi*, pp. 155-156.
75 Cfr. Martin Heidegger, *Die Grundbegriffe der Metaphysik: Welt, Edlichkeit, Einsamkeit*, Freiburger Vorlesung Wintersemester 1929/30, Frankfurt a.M. 1983; tr.it. *Concetti fondamentali della metafisica*, Il Melangolo, Genova 1999, *infra*.

tanto meno, insiste Cimatti, qualcosa che invece l'uomo possiede. Bisogna «rovesciare completamente la prospettiva: non è l'animale che è segnato dalla mancanza, è l'uomo che è segnato da una eccedenza, da un troppo. Non l'animale come un non (ancora) umano, bensì l'umano come un non (più, o non ancora) animale»[76].
Gli animali, proprio perché non governati dal linguaggio, proprio perché totalmente partecipi del flusso vitale della natura, vedono quella che per noi parlanti è una foresta come l'esteso avvicendarsi di tanti singoli alberi: essere l'animale linguistico non ci permette di vedere la «massa vorticante di minuscoli dettagli»[77] che una mucca, al contrario, percepisce. Mentre gli occhi della mucca vedono, rimarca infatti Temple Grandin, non c'è pensiero esplicito o implicito a interferire, a sminuire la potenza (inimmaginabile per l'animale linguistico) di quello sguardo. È per questo che, «decisamente, gli animali si comportano come se vedessero tutto: a una mucca non sfugge nulla»[78].
Cimatti raccoglie l'invito implicito nella proposta tematica di Agamben per la «filosofia che viene»[79]: pensare una vita che riconcili l'uomo con la propria animalità, che ricomponga la separazione da sé dell'animale parlante e trascendente. Il divenire-animale richiede, tuttavia, di progredire oltre il linguaggio e perciò oltre l'"io", con un movimento – la cui suggestione Cimatti scova nell'indiano-cavallo del *Desiderio di diventare un indiano* di Kafka, o nella Louise aspirante-animale de *Lo stallone* di Lawrence – che punti a quello che Heidegger definisce lo «stordimento»[80], condizione dell'animale che non ha esperienza dell'«*in quanto*»[81], che in altre parole – a differenza dell'"io" che è tanto distante dal proprio corpo quanto la sua mano da quel che stringe – interpreta sempre gli oggetti come "ipotesi d'azione": l'ape mai è interessata, al contrario dell'uomo, al «fiore *in quanto* fiore»[82], ma solo lo incontra quale reciproco partecipante del flusso riproduttivo che istintivamente le compete.
Scrupoloso e tenace, Cimatti indaga ambiti diversi, filosofici ma anche poetici, letterari e psicoanalitici, con ulteriori apprezzabili riferimenti a Freud, Vygotskij e Lurija, Derrida, Simondon. Lacan risalta, tra gli altri, nel rinforzare il pensiero deleuziano con il transito dalla visione linguistico-ontologica dell'inconscio, dal desiderio-mancanza connesso a Legge e Castrazione, alla concezione di un "inconscio Reale", residuo della condizione neonatale pre-simbolica, che, privo solo della "mancanza", è il "non-tutto" su cui si impianta l'inconscio rappresentativo, il "tutto dato" riservato al soggetto parlante. Il divenire-animale si inscrive, allora, nel piano d'immanenza, per definizione indicibile e impensabile quanto il Reale lacaniano, a cui appare coincidente.
Un inciso: le argomentazioni di Cimatti sul linguaggio umano riportano alla mente il «linguaggio-organo, […] ubicato per intero *in interiore hominis*»[83] cui Paolo Virno attribuisce, sulla scorta di Chomsky, il «carattere di dotazione biologica già sempre condivisa da ogni membro della specie»[84].
In un'indagine su *L'idea di mondo*, poi, Virno riflette su "L'uso della vita", e osserva che l'uomo, nell'usare il proprio corpo, rivela il suo essere animale «*maldestro,* esposto all'errore e al colpo a vuoto. […] Maldestro, o neotenico (cioè cronicamente infantile), è il vivente distaccato da sé medesimo, che mai coincide del tutto con le sue opere e i suoi giorni: ma […] sono per l'appunto questo distacco e questa non-coincidenza a consentire l'uso della vita»[85]. Nel capitolo conclusivo

---

76 *Ivi*, p. 125.
77 Temple Grandin, Catherine Johnson, *Animals in traslation. Using the Mysteries of Autism to Decode Animal Behavior*, Scribner, New York 2005; tr.it. *La macchina degli abbracci*, Adelphi, Milano 2007, p. 88.
78 *Ivi*, p. 69.
79 Giorgio Agamben, *La potenza del pensiero*, Neri Pozza, Vicenza 2010, p.385.
80 Heidegger, *Concetti fondamentali della metafisica*, cit., p. 317.
81 *Ibidem*.
82 Cimatti, *Filosofia dell'animalità*, cit., p. 35.
83 Paolo Virno, *Quando il verbo si fa carne, Linguaggio e natura umana*, Bollati Boringhieri, Torino 2003, pp. 21-22.
84 *Ibidem*.
85 Paolo Virno, *L'idea di mondo. Intelletto pubblico e uso della vita*, Quodlibet, Macerata 2015, p. 162.

dell'opera, Cimatti sembra voler porre rimedio a quella inabilità che Virno ravvisa in tutti gli esseri umani[86].
Ma torniamo a noi: l'«*humanitas* non mi lascia mai in pace, mai»[87], si rammarica Cimatti.

> 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.[88]

Il lebbroso chiede calore al San Giuliano di Flaubert: "Non con le mani! No! Con tutto il corpo"[89].
Il paradosso del vivente che parla, nota Cimatti, è che, nello stesso momento in cui diventa "io", del suo "io" perde la pienezza. La lingua appena acquisita, infatti, è priva di un modo per dire l'"io" che «è *questo corpo* qui, proprio ora, e soltanto qui e soltanto ora»[90]: tutti i corpi che dicono "io" sono altrettanti "io". Lacerato dal linguaggio, che sempre disgiunge "io" e corpo, «l'uomo è una zecca che sa di essere una zecca e quindi smette di essere soltanto una zecca»[91], e tuttavia solo dopo esser passato per il linguaggio se ne può affrancare: soltanto così, l'animalità umana può intraprendere il tentativo di restituire pienezza al corpo. Un corpo è animalità che si coincide, è pienezza senza mancanza, non si chiede se è un "io": «è ciò di cui è capace»[92] ("Cosa può un corpo?"[93], si chiede Deleuze), «è laddove il senso "cede"»[94], è dove il linguaggio molla la presa.

> È vero […] che l'animale umano è cosi impastato di linguaggio che, in realtà, è un «parlêtre» [parlessere]. L'animale che parla – non come caratteristica aggiuntiva, ma come quella che lo rende l'animale che è, e non un gatto o una lucertola – l'animale che parla è completamente attraversato dal linguaggio.[95]

Un movimento, quello incoraggiato da Cimatti, che Lacan può accreditare: Freud, con un'analisi ermeneutica del sintomo, riconduceva il corpo al linguaggio, ma l'obiettivo lacaniano è, al contrario, tornare dal linguaggio al corpo, quindi dal simbolico al Reale. È accompagnare l'uomo verso la sua animalità, verso il "resto", verso quel residuo inconscio di Reale che il linguaggio non può ridurre a significante. L'"analizzante" lacaniano viene assecondato nell'«attenersi strettamente a quel resto perché è lì la verità del corpo»[96], lì dove l'animalità umana si concentra, viene pertanto aiutato a convertire, come l'artista, il proprio sintomo in creatività (da sintomo a *sinthome*).
Sicché, il divenire-animale è divenire-artista: una «deflagrazione» che, liberati dalle «maglie del linguaggio e dell'individuazione»[97], ci introdurrebbe all'immanenza assoluta; un "riuso" del sintomo, direbbe Lacan, che si traduca in un divenire-corpo; l'originale esperienza di "incarnare se stessi", creativamente impegnando le potenze del corpo per accedere al Reale, e così rinvenire «una

---

86 Già Plessner (che probabilmente Virno rammemora), nel 1928, rilevava che, rispetto all'animale che semplicemente esiste senza riflettere su sé e sul contesto in cui vive, l'uomo ha smarrito l'immediatezza naturale e, per superare le insufficienze impostegli dalla natura, deve trasformare l'ambiente naturale in mondo artificiale, permanendo in una condizione esistenziale di instabilità e disagio: «l'uomo è un animale carente» (Cfr. Helmuth Plessner, *Die Stufen des Organischen und der Mensch. Einleitung in die philosophische Anthropologie*, Bonn 1928; tr.it. *I gradi dell'organico e l'uomo. Introduzione all'antropologia filosofica*, Bollati Boringhieri, Torino 2006).
87 Cimatti, *Filosofia dell'animalità*, cit., p. 56.
88 *Ivi*, p. 155.
89 Cfr. *Ivi*, pp. 170-171.
90 *Ivi*, p. 172.
91 *Ivi*, p. 16.
92 *Ivi*, p. 181.
93 Cfr. Gilles Deleuze, *Les cours de Gilles Deleuze: sur Spinoza*, 1978 (https://www.webdeleuze.com/groupes/2); tr.it. *Cosa può un corpo? Lezioni su Spinoza*, Ombre Corte, Verona 2010, p. 81.
94 Cimatti, *Filosofia dell'animalità*, cit., p. 173.
95 *Ivi*, p. 183.
96 *Ivi*, p. 188.
97 *Ivi*, p. 182.

ricchezza che nemmeno sospettiamo»[98]. Non un'operazione di ripristino dell'animale che è in noi – inutile, visto che siamo animali da sempre, e comunque impossibile, non potendo mai dismettere l'*humanitas* –, ma l'impresa (con le parole di Artaud) di «spezzare il linguaggio per raggiungere la vita»[99].
Attenzione, però: il *divenire*-animale non è un *diventare*-animale.

> Il divenire può e deve essere qualificato come divenir-animale senza avere un termine che sarebbe l'animale divenuto. Il divenir-animale dell'uomo è reale, benché non sia reale l'animale che egli diviene; e, simultaneamente, il divenire-altro dell'animale è reale benché tale altro non lo sia.[100]

Divenire *animale*, *corpo*, *erba*, *donna*, *artista*, altro: al dualismo soggetto-oggetto, nell'empirismo deleuziano, si oppone l'apertura a una dimensione rizomatica («Ciò che è in questione, nel rizoma, è un rapporto […] completamente diverso dal rapporto arborescente»[101]), in cui la soggettività viene rimpiazzata da identità molteplici che si intersecano in reciproci divenire, da linee di fuga, deterritorializzazioni, molteplicità lineari che, nell'interagire, fanno «metamorfosi cambiando natura»[102].
E al capo estremo della progressione di «tutte le specie di "divenire"»[103], conclude Cimatti citando Deleuze, il ridursi «a una linea astratta, a un tratto, per trovare la propria zona di indiscernibilità»[104].
Alla fine, dunque, l'"impercettibilità":

> solamente una pura linea astratta. È perché non abbiamo più niente da nascondere che non possiamo più essere presi. Divenire impercettibile, aver disfatto l'amore per divenire capace di amare. Aver dissolto il proprio Io per essere finalmente solo, e incontrare il vero doppio all'altra estremità della linea. Passeggero clandestino di un viaggio immobile. Divenire come tutti, ma appunto è un divenire soltanto per chi sa di non essere nessuno, di non essere più nessuno.[105]

3. *Momlo* e *Domlo*

> Che cosa vuol dire che *Momlo* e *Domlo* è, nel mio caso, la piega con cui si dice "sì", con la quale si acconsente a farsi prendere dall'attualità ripetuta del reale, dal godimento in atto, dall'impatto della *lalingua* con il corpo?[106]

Ho ascoltato spesso e con grande interesse Alex Pagliardini in convegni sulla psicoanalisi e su Lacan: apprezzo molto il suo stile informale e ammiro l'impegno appassionato della sua riflessione. Cito quindi "*Momlo* e *Domlo*", mi preme dire, con grande rispetto per la spontanea naturalezza con cui Pagliardini ci rende partecipi di un'informazione così personale. Detto questo, egli si muove con disinvoltura in un ambito specialistico che io esploro ancora pieno di incertezze, sebbene con impegno e forte attenzione. E tuttavia, voglio brevemente riflettere su alcune suggestioni che traggo da *Il sintomo di Lacan*, convinto di ricavarne un contributo significativo.
Lo stile di Pagliardini è originale: nell'assecondare il progressivo consolidarsi del ragionamento, procede con ripetizioni ricorsive che, tutt'altro che fastidiose, aiutano anche chi non abbia una competenza specifica (persino me, dunque) a seguire il costituirsi della complessa trama speculativa. Un lavoro ricco e importante che, integrato con interessanti tratti del proprio percorso da analizzante, prende slancio da tutto l'insegnamento di Lacan, e si dispiega nell'articolazione coerente e complessa delle evoluzioni del suo pensiero.

---

98 *Ivi*, p. 159.
99 *Ivi*, pp. 157-158.
100 Deleuze, Guattari, *Mille Piani*, cit., p. 341.
101 *Ivi*, p. 57.
102 *Ibidem*.
103 *Ibidem*.
104 *Ivi*, p. 392.
105 *Ivi*, p. 287.
106 Alex Pagliardini, *Il sintomo di Lacan. Dieci incontri con il reale*, Galaad, Giulianova (Te) 2016, pp. 364-365.

Il *Seminario VII* sembra far da fulcro a tutte le diramazioni dello studio, in quanto punto di svolta decisivo in cui Lacan porta all'estremo la torsione gradualmente applicata al registro del Reale…
Ma prima, è bene esporre alcuni preliminari.[107]
Parlavo all'inizio dei tre registri – Immaginario, Simbolico e Reale – le cui modalità di interazione producono secondo Lacan il nostro senso di realtà.
Prototipo dell'*Immaginario* è l'esperienza del bimbo che scopre il proprio riflesso nello specchio, cogliendo visivamente, per la prima volta, la coerenza organica del proprio corpo. L'Immaginario lacaniano trova origine, perciò, anziché in un esercizio *interiore* (di fantasia), nel fronteggiare un'immagine *esterna* e speculare di sé, che nello "stadio dello specchio" diventa matrice della nostra vita immaginaria, "Io ideale" con cui crederemo o cercheremo di identificarci.

> L'alienazione fondamentale del soggetto consiste nel vedersi intrappolato nell'immagine narcisistico-speculare dell'altro e nel non poter coincidere con quell'immagine di sé che l'altro ideale gli riflette. Di qui l'idea dell'analisi come processo di disalienazione, […] attraverso la simbolizzazione progressiva delle identificazioni che imprigionano il soggetto in una identità alienata.[108]

Nel 1953, con *Funzione e campo*[109], Lacan passa, dal concepire l'alienazione come dinamica tra l'io e l'altro speculare ('altro' con minuscola, lettura narcisistica di un altro soggetto o del proprio riflesso), a misurare la veemenza del significante e ad affermare il primato del Simbolico.
L'infante («dal lat. *infans-antis*, "che non parla, che non sa o non può parlare"»[110]) piange, pressato da un desiderio che non sa dire; la mamma, senza esitare, traduce in un *significante* quel desiderio: "Ha fame". Da quel momento, osserva Lacan, il bambino sa che il suo desiderio è quel significante, aderisce all'ordine del linguaggio, al registro del *Simbolico* (in quel momento, pur essendo già da sempre immerso in esso).
Il Simbolico è il piano sovraindividuale, alla cui funzione alienante Lacan annette la maiuscola di *Altro*.

> Altro maiuscolo per indicarne la più totale irriducibilità all'altro inteso come simile, come immagine speculare, come altro io. L'Altro simbolico […] si depsicologizza, si disantropizza per arrivare a coincidere con le leggi stesse della cultura e del linguaggio […]. Di qui, […] un'alienazione che non definisce più il rapporto del soggetto con la sua immagine speculare ma quello con l'Altro come luogo dei significanti.[111]

Ma che cosa desidera veramente ogni bambino in lacrime, prima che la madre parli, prima del linguaggio? Il vero desiderio che, neonati, ci spingeva a piangere resta un mistero, lascia in noi una mancanza, *la* mancanza, un indecifrabile vuoto che Lacan, citando *das Ding* dall'*Entwurf* di Freud, chiama *la Cosa*, un niente che è fuori dal Simbolico e su cui si costituisce il *Reale*, registro che – suggerisce Ronchi – del Simbolico è «limite trascendentale e inoggettivabile»[112]. Concetto problematico, il Reale: è muto e irrappresentabile (inconciliabile con il Simbolico e con l'Immaginario), è luogo dell'irrazionale e del non-senso, è "scarto" del Simbolico. Non tutto è strutturabile dall'opera del linguaggio: c'è un'eccedenza, una rimanenza che non si lascia domare dall'Altro. Il Reale è l'ordine dello scabroso, è lo scandalo dell'insensato, è il "fuori senso" e il "fuori significato".

---

[107] Per la sintesi che segue, devo molto a due testi che consiglio a chiunque voglia avere le idee più chiare su Lacan: *Jacques Lacan* di Di Ciaccia e Recalcati e *Lacan, oggi* di Benvenuto e Lucci. Entrambi sono esplicitamente citati nelle note successive.
[108] Antonio Di Ciaccia, Massimo Recalcati, *Jacques Lacan*, Mondadori, Milano 2000, p. 38.
[109] Jacques Lacan, "Funzione e campo della parola e del linguaggio in psicoanalisi", in *Scritti*, 2 voll., Einaudi, Torino 1974, I, pp. 230-316.
[110] http://www.treccani.it/vocabolario/infante1/.
[111] Di Ciaccia, Recalcati, *Jacques Lacan*, cit., p. 39.
[112] Rocco Ronchi, *Come fare. Per una resistenza filosofica*, Feltrinelli, Milano 2012, p. 72.

Né immagine, né linguaggio, la Cosa è, dice Lacan nel *Seminario VII*, «ciò che del reale primordiale patisce del significante»[113]: il Simbolico, non potendo dire la mancanza primitiva, si rivolge alla Cosa come a un'assenza, e introduce così un "buco nel Reale", scalfendolo. La Cosa, dunque, presenta una paradossale *estimità*: è insieme estranea al Simbolico e concepibile solo quale suo effetto. In altre parole, l'Altro (le leggi del linguaggio, la Legge) "cancella" la Cosa, fa della Cosa un indicibile «vuoto al centro del reale»[114], un oggetto da sempre perduto. La cancellazione della Cosa da parte del significante lascia un resto, un "residuo reale", l'"oggetto *a*", un vuoto ("causativo") che accende il desiderio, una mancanza strutturale che spinge l'uomo alla ricerca nostalgica e ripetitiva – destinata all'impossibilità – di metonimici sostituti dell'irrecuperabile oggetto di soddisfacimento primordiale (*piccoli-a*, cosette: «SACHEN, cosucce, cianfrusaglie che, dette, diventano oggetti»[115]).
L'oggetto *a* – che non è la Cosa, ma un surrogato dell'oggetto perduto definitivamente cancellato dal significante – indica anche il vuoto lasciato dalla sottrazione di godimento che la primitiva perdita ha comportato, e a esso supplisce prospettandosi come un *plus de jouir*, un *plusgodere*. Il *sintomo* è quindi coazione a ripetere il personale modo di perseguire il *godimento* (*jouissance*) in cose che sono "altre" rispetto alla Cosa, in soddisfazioni a carattere sublimatorio che nostalgicamente ammettono l'oggetto *a* al rango della Cosa.
L'ultimo Freud concepisce la ripetizione come automatismo che, travalicando il *principio di piacere*, porta l'uomo verso un godimento masochistico determinato dalla *pulsione di morte*. Lacan corregge più volte la sua interpretazione dell'ipotesi freudiana, e in *Funzione e campo*, anziché all'azione pulsionale, arriva ad annetterla al registro del Simbolico. La compulsione ripetitiva, conseguenza delle leggi del significante, è un modo per il soggetto di scrivere la propria storia: il Simbolico – l'Altro che dà contezza della morte, che rimpiazza la Cosa, che si sovrappone al piano naturale del principio di piacere – coincide pertanto con il freudiano *al di là del principio di piacere*.
Ma con il *Seminario VII*, affermando il *non-tutto* del significante, Lacan oppone la Cosa all'Altro e ne rileva l'eccedenza rispetto al Simbolico. Tra l'al di là del principio di piacere e il Simbolico stabilisce allora una totale discontinuità, che fa coincidere l'ordine Simbolico con il principio di piacere e non più con il suo al di là: mentre la Legge simbolica è limite che modera il piacere, il godimento è inosservanza del limite, è trasgressione, è al di là del principio di piacere.

> La Cosa è esterna all'ordine simbolico. Essa mostra che «non tutto è significante». La Cosa manifesta il reale del godimento come ciò che travalica il criterio utilitaristico-edonistico del piacere. Non c'è un'omologia tra l'al di là del principio di piacere e l'ordine significante, quanto piuttosto una discontinuità radicale.[116]

Se l'inconscio è strutturato come un linguaggio, parla («vuole dire»[117]) ed è decifrabile. La pulsione è invece una spinta al godimento "acefala" («non è più concepibile in termini significanti»[118]), autistica («non tiene conto dell'Altro»[119]), e anzitutto afasica («è silenziosa, non vuol dire niente, ma vuole solo godere!»[120]).

---

[113] Jacques Lacan, *Le seminaire. Livre 7. L'ethique de la psychanalyse (1959-1960)*, Le Seuil, Paris 1986; tr.it. *Il seminario, Libro VII. L'etica della psicoanalisi (1959-1960)*, Einaudi, Torino 2008, pp. 71-72.
[114] *Ivi*, p. 192.
[115] Johanna Vennemann, *Cose trovate leggendo Freud: Das Ding – Die Sache*, http://www.lacanlab.it/cose-trovate-leggendo-freud-das-ding-die-sache-di-johanna-vennemann/
[116] Di Ciaccia, Recalcati, *Jacques Lacan*, cit., p. 200.
[117] *Ivi*, p. 201.
[118] *Ibidem*.
[119] *Ibidem*.
[120] *Ibidem*.

Ora, una lunga citazione – apprezzata, sono sicuro –, senza *omissis*, di Di Ciaccia, perché mai saprei riepilogare con la stessa efficacia:

> *Seminario VII, L'etica della psicoanalisi*: la pulsione non cede ai poteri della parola. Freud chiama *das Ding*, la Cosa, quell'osso duro refrattario a ogni diluente dell'ordine significante. È la prima volta che il godimento, dopo essere passato dall'immaginario e transitato nel simbolico, si rivela reale. Il godimento allora è impossibile a significantizzare, è inaccessibile ai poteri della parola. *Das Ding*, la Cosa, vuol dire che il godimento, il soddisfacimento pulsionale, non si incontra né nell'immaginario, né nel simbolico, vuol dire che è fuori da ciò che è simbolizzato, ed è questo che Lacan chiama "reale". In questo contesto la madre, intesa come l'oggetto di godimento per eccellenza, viene a occupare il posto di *das Ding*. Non c'è quindi accesso al godimento se non tramite una forzatura, una trasgressione. Lacan si serve di Sade a questo scopo. Qui Lacan constata la profonda disgiunzione tra il significante e il godimento. Si vede che la libido freudiana scivola dallo statuto di desiderio allo statuto di *das Ding*, fuori significante e fuori significato.
> Due notazioni: a questo punto diventa chiaro che il piacere (*Lust*) non è il godimento, anzi è una barriera contro il godimento. L'essere umano può avanzare senza farsi male nel piacere, ma si fa male se va nell'al di là del principio di piacere (*Janseits des Lustprinzips*) perché il godimento è eccesso, un-di-più che va oltre il limite del piacere e verso il dolore. Seconda notazione: ogni sintomo porta il marchio che Freud aveva scoperto sul volto de *L'uomo dei topi*: la persona soffre, ma è invasa da uno strano godimento ripetitivo di cui non può fare a meno.
> Chiamiamo le cose per nome: la definizione del godimento è ormai il nome dell'amalgama di libido e pulsione di morte.[121]

Aggiungo un utile riferimento al "nodo borromeo". In genere, è pressoché impossibile schematizzare Lacan, e penso che già solo i pochi richiami che ho portato all'attenzione ne diano conto. L'andamento del pensiero lacaniano, con le diramazioni di idee e concetti che, spesso, si ritorcono su se stessi, o inaspettatamente si combinano e riconnettono l'uno all'altro, si rivela rizomatico quanto la filosofia di Deleuze. Proprio per questo, d'altronde, costringerne i percorsi in uno schema significherebbe tradirlo. A tale dinamicità, sono riconducibili i tre anelli legati nel nodo borromeo, che si libererebbero tutti insieme nel tagliarne uno a caso: il nodo borromeo mostra la stessa correlazione che lega l'Immaginario, il Simbolico e il Reale. Questa immagine che Lacan propone nel seminario 1973-1974, *Les non-dupes errent* (*Anelli di corda*), avverte che i tre registri devono sempre essere considerati in relazione tra loro e in vicendevole determinazione.
La ciambella ben riuscita, che implica il buco, è un ausilio metaforico per intendere meglio: Lacan assimila il Reale al foro centrale, mentre accomuna la ciambella vera e propria (quella che si morde) al Simbolico. In termini matematici, la nostra ciambella equivale al *toroide* (o semplicemente *toro*), figura la cui evidente particolarità è avere il proprio centro nella parte vuota, cioè esterno a sé. Simbolico e Reale, pertanto, si determinano reciprocamente, così come ciambella e vuoto costituiscono, in reciproca determinazione geometrica, il *toro*. Vale la pena ricordare che anche l'essere umano, per Lacan, è contrassegnato da una basilare *estimità* – *est*erna int*imità* –, in quanto centrato su qualcosa che gli è esterno.[122]
È importante sottolineare, per chiudere questa rapida sinossi, un interessante aspetto cui le ultime annotazioni alludono: l'annodarsi dei tre registri implica che la sussistenza di ognuno è necessariamente subordinata alla loro stessa correlazione. In particolare, per quel che ci interessa, è importante ribadire che *c'è il Reale solo perché c'è il Simbolico*!
Una nostalgia primitiva ci accompagna muta, e sempre ci muove. Attraversandoci ci taglia, e ancora ci ri-taglia. A volte la avvertiamo, ma solo per scoprirla indicibile quanto penosa. Eppure, è proprio la sua indicibilità a darle sostanza, è il non poterla dire che, *après coup*, la elegge a mancanza, a eccedenza del Simbolico, a vuoto essenziale del dire.

---

[121] Antonio Di Ciaccia, *Il Godimento in Lacan*, "La Psicoanalisi" on-line (Rubrica di Antonio Di Ciaccia), Astrolabio, Bologna 18 maggio 2013, http://www.lapsicoanalisi.it/psicoanalisi/index.php/per-voi/rubrica-di-antonio-di-ciaccia/132-il-godimento-in-lacan.html

[122] Cfr. Sergio Benvenuto, Antonio Lucci, *Lacan, oggi. Sette conversazioni per capire Lacan*, Mimesis, Milano 2014, pp. 114-115.

> Eccola, la sensazione indicibile. Il mio stomaco si contrae, i miei sensi si confondono per poi farsi più acuti, il mio sangue scorre più fluido, il mio respiro è profondo. Qualcosa mi attraversa, ma come dirlo? È struggente, doloroso, leggero, schiacciante? È nostalgia, forse, o rimpianto, o semplicemente gioia? O paura? Un odore, e insieme un suono, e insieme un posto, e insieme dei volti. Tutto si mescola e diventa altro: un odoresuonopostovoltoaltro a riempirmi.[123]

Dell'intensa e brillante opera di Pagliardini, voglio approfondire un solo capitolo, "Sul non tutto", dove l'autore segue il movimento che rovescia, nel corso dell'insegnamento di Lacan, il paradigma *tutto-eccezione* nel paradigma *non-tutto* – la "logica maschile" nella "logica femminile" (ma non entrerò nei dettagli di questo conseguente raffronto) –, limitandomi, comunque, a cogliere alcuni tra i punti focali della complessa argomentazione. Chiuderò poi con un'incursione lampo sulle pagine finali del libro.

Nel momento in cui l'essere umano viene avviluppato nella catena dei significanti, la morsa del significante produce l'eccedenza del soggetto e del godimento interdetto. Se però si considera che il significante si istituisce, come sistema, proprio nell'assoggettare il vivente – così producendo il soggetto e il godimento interdetto –, il funzionamento di tale sistema non può che implicare i suoi prodotti, che dunque risultano eccedenti eppure inerenti («*l'inerenza dell'eccedenza*»[124]) al sistema stesso. Semplificando (un po'):

- entro nel linguaggio, divento soggetto e vengo contestualmente privato del godimento "primordiale": ecco la fondazione del sistema significante;
- introdotto nella spirale del Simbolico (sottomesso, cioè, alla legge del significante), comincio a rincorrere (invano) un godimento non integrabile nel significante (eccedente e indicibile in quanto interdetto dal significante stesso): ecco come soggetto diviso e godimento interdetto, effetti eccedenti del sistema significante, ne concausano il funzionamento, al sistema risultando inerenti.

La legge-logica del significante, pertanto, è coerente con il paradigma *tutto-eccezione*: il sistema del Simbolico (l'Altro) è un *Tutto* le cui eccedenze interne costituiscono l'eccezione che lo fa funzionare.[125]

> La logica maschile, che è la logica tutto-eccezione, trova un'esplicitazione nell'insegnamento di Lacan […]: a) tutti gli uomini sono effetto del significante, cioè sono castrati; b) esiste almeno un uomo che non è effetto del significante, cioè non è castrato. […] L'intreccio di (a) e (b) stabilisce la legge-logica del significante e del godimento a essa annesso.[126]

L'uomo (l'essere vivente che parla) è costituzionalmente *effetto del* e *affetto dal* linguaggio. L'irruzione dell'Altro fa trauma, innesca la mancanza e genera il soggetto diviso, assoggetta cioè il vivente all'azione della legge del significante, all'interdizione del godimento e a un godimento che sempre torna al posto assegnatogli da quella stessa Legge che lo produce come «godimento localizzato»[127] (di natura fallica).

Il paradigma *tutto-eccezione*, ossia la logica maschile, è funzione della legge del significante, e il godimento (fallico) «è dunque della Legge, un suo prodotto, una sua proprietà»[128].

Ma: *c'è dell'Uno*!

Intervistato da Cimatti, Pagliardini spiega che ha voluto tracciare la progressione di Lacan dal cogliere il Reale come "impossibile" del Simbolico, quindi a partire dal Simbolico, al tentativo di trattare il Reale "come tale", il reale "in sé" [129].

---

[123] Il brano è tratto – confesso – da un mio vecchio esercizio letterario (Pasquale Amato, *Mentre io*, Di Renzo, Roma 2000, p. 12): solo oggi – *après coup*, neanche a dirlo – mi appare consistente.

[124] Pagliardini, *Il sintomo di Lacan*, cit., p. 295.

[125] L'argomentazione lacaniana relativa al *Tutto* come sistema trova riferimenti logici nei teoremi di Gödel. Per una più ampia comprensione della visione lacaniana del rapporto vita-linguaggio, comunque, è prezioso Alex Pagliardini, *Jacques Lacan e il trauma del linguaggio*, Galaad, Giulianova (Te) 2011, p. 163.

[126] Pagliardini, *Il sintomo di Lacan*, cit., p. 296.

[127] *Ibidem*.

[128] *Ivi*, p. 297.

C'è la legge del significante, c'è il registro del Simbolico, c'è l'Altro con cui, sempre, siamo implicati, ma c'è anche *lalingua*, pura materialità del significante, «significante senza legge […] [e] senza eccezione […], ammasso di elementi senza organizzazione, sciame senza alcun funzionamento»[130]. Questo significante "senza legge" e "senza eccezione" induce un riassetto nella ricerca lacaniana – che deduceva l'incidenza del significante dal suo funzionamento, ovverosia le cause dagli effetti, l'accadere dall'accaduto –, la cui nuova prospettiva isoli e colga l'accadere (in sé) dell'incidere del significante, il *c'è* del significante e non il suo *che cos'è*: è qui che Lacan passa dal *tutto-eccezione* al *non-tutto*. Il paradigma *non-tutto* implica peraltro la *logica femminile*, che rimanda al *c'è* (all'essere sempre in atto) della catena significante senza legge.

> Questo significante è, proprio per queste caratteristiche, dell'ordine dell'Uno e non dell'ordine dell'Altro. Il significante perde la sua legge, […] è inteso a partire dal suo *c'è*, e in questa direzione perde la propria omologia con l'Altro e acquista omologia con il "c'è dell'Uno".

Il Simbolico è "non tutto", e allora «c'è del Reale *al di là* del linguaggio […]. Non c'è che il linguaggio, e cioè il legame dell'Uno con l'Altro, tuttavia c'è del reale fuori dal simbolico, e cioè un Uno slegato dal suo rapporto con l'Altro, as-soluto»[131]. C'è dell'Uno "tutto solo" che, in quanto puro accadere della relazione tra l'Uno e l'Altro, la eccede: c'è del Reale (Uno senza l'Altro) che è il puro accadere del Simbolico (Uno con l'Altro), a esso eccedente. Reale e Simbolico non si escludono, ma si implicano senza mai arrivare a identificarsi (l'assoluto è l'evento della relazione, suggerisce Ronchi, e allora assoluto e relazione, Dio e mondo, si implicano e non si escludono[132]).
Annessa al nodo accadere-accaduto, la questione del godimento mostra due versanti: riferiamo il godimento *fallico* alla Legge, rispetto alla quale risulta irriducibile residuo, pur in essa avendo origine e rinforzo costante; connotiamo godimento *Uno*, invece, quello "in sé", "autistico" e "fuori Legge", quello del puro accadere, quello dell'Uno senza l'Altro.
Nel recensire *Il sintomo di Lacan*, Federico Leoni osserva come Pagliardini, nella transizione da un Reale in termini negativi (ciò che non ha immagine né nome, che è un sasso non digeribile per lo spirito) al Reale in sé, prospetti il correlato passaggio da una clinica che identifica il godimento con l'eccedenza del desiderio, con il suo resto («clinica del desiderio»[133]), a una «clinica lacaniana del godimento, o del Reale»[134], che amplia la propria indagine rivolgendosi a un godimento in sé, positivo, non negazione ma piega e coestensione del desiderio di cui è l'«esatto rovescio, come l'interno di un guanto è l'esatto rovescio dell'esterno»[135]. Il soggetto, pertanto, non è solo l'animale parlante e vincolato alla Legge, estromesso dall'immanenza in ragione di una sua spirituale astrattezza, ma è anche l'essere bucato e marchiato dal senza-rapporto, dal nulla-di-soggettivo, dal non-umanizzabile, dunque dal Reale, dal godimento.

---

[129] Cfr. Felice Cimatti, "Il sintomo di Lacan. Dieci incontri con il reale", intervista ad Alex Pagliardini, in *Doppiozero*, Milano 24 luglio 2016, http://www.doppiozero.com/materiali/il-sintomo-di-lacan-dieci-incontri-con-il-reale.

[130] Pagliardini, *Il sintomo di Lacan*, cit., p. 303. A proposito della *lalingua*, Recalcati dice: «È fatta di suoni confusi, di affetti, di stati emotivi, di lettere disgiunte, di impasti di fonemi e spasmi del corpo. È una lingua dove il significante non veicola il significato, ma è tutt'uno col corpo di chi parla. Questa lingua prima non conosce ancora le scansioni articolate del linguaggio; si presenta come un magma, una materia indifferenziata e caotica. Questa strana lingua non esce dal corpo come un suo fluido, ma è fatta di corpo; è una lingua che ha un corpo. Ne abbiamo un esempio evidente nella lallazione del bambino o nei segni pre-verbali che caratterizzano i suoi primi scambi affettivi con il suo Altro. Si tratta di una lingua inarticolata, priva di alfabeto, o, meglio, con un alfabeto assolutamente singolare, privatissimo e incondivisibile. Ciascuno ha la propria perché questa lingua non consente dialogo, comunicazione, trasmissione in quanto è il risultato della sedimentazione delle tracce mnestiche che hanno costituito il nostro passato più remoto. Lacan la battezza col termine "*lalangue*" (*lalingua*), lalingua tutto attaccato proprio per indicare quell'assenza di spaziatura simbolica – di articolazione – che la contrassegna» (Massimo Recalcati, http://ricerca.repubblica.it/repubblica/archivio/repubblica/2016/10/02/che-cosa-succede-al-nostro-io-quando-leggiamo54.html).

[131] Rocco Ronchi, "Introduzione: Lacan alla fine della filosofia", in Pagliardini, *Il sintomo di Lacan*, cit., p. 16.

[132] Rocco Ronchi, *Lacan e i filosofi*, http://www.freudlab.it/node/261.

[133] Federico Leoni, *Il sintomo di Lacan*, http://www.leparoleelecose.it/?p=26229

[134] *Ibidem*.

[135] *Ibidem*.

La clinica "estesa" che Pagliardini, a parere di Leoni, desume dalla rilettura attenta di Lacan abbina, perciò, al sasso indigeribile, al Reale e al godimento residui del significante, il loro costante divenire, il loro accadere ininterrotto. Nel prendersi cura del soggetto maldestro, sopraffatto dal desiderio e sgraziatamente teso alla trascendenza, la clinica del godimento coglie altresì l'impotenza di quel soggetto a godere, il suo mancare l'accesso al piano dell'immanenza, l'impedirsene l'esperienza.

> Come pensare il Reale secondo se stesso, quali parole e quali manovre adottare se quelle parole e manovre sono pur sempre parole e manovre umane troppo umane? […] Se […] ogni nostra parola e manovra è una parola del Reale, è una manovra del Reale. […] Ogni sintomo è un sintomo del Reale, […] è un commutatore della trascendenza in immanenza, un punto di flessione che mostra la trascendenza come piega dell'immanenza, la trascendenza come rovescio dell'immanenza e dunque nell'immanenza.[136]

Per questo essere su cui fa presa il *c'è dell'Uno*, il significante senza più legge – e che perciò, rimarca Pagliardini, non può essere semplicemente definito "soggetto" –, Lacan conia l'appellativo di *parlessere*, indicativo dell'essere vivente la cui soggettività e il cui godimento si combinano, per così dire, in «un corpo che gode, che *si gode*»[137].
"Quali parole adottare", dunque? Se la pratica analitica deve condurre l'analizzante a "toccare il Reale", segnala Pagliardini[138], l'analista lacaniano deve progressivamente ottenere che l'associazione libera del paziente si rovesci nel "rumore che fa". La problematica disgiunzione tra linguaggio (come significante che rinvia a un altro significante) e Reale-godimento (godimento femminile, cioè godimento in sé, "godimento Uno" imperniato sul non-tutto, sull'aver a che fare con il non-funzionamento – che è l'essere in atto, il costante accadere – del significante) si ricompone in omologia – è questa la "grande invenzione" di Lacan – quando l'intervento analitico, perseguendo uno "svezzamento dal senso", riesce a ridurre il linguaggio del paziente – pieno di senso, pieno di riferimenti, pieno di storia – al suo rovescio, al suo rumore, al brusio della *lalingua*.

> L'analisi deve permettere – obbligare? – a ogni analizzante di trovare il modo – modo che non è che uno scarabocchio, un *tic,* ed è qui che il *modale* di Deleuze è prezioso, che il *divenire donna,* il divenire musica, il divenire impercettibile ecc... di Deleuze è fondamentale per intendere di che cosa si tratta in questo "modo" – per farsi prendere da questo godimento in sé, da questo godimento femminile.[139]

Anche Pagliardini chiama pertanto in causa Deleuze, filosofo del "farsi dell'Uno", ossia del non-tutto. Cita *Cosa può un corpo?* per mostrare come, al pari di Lacan, Deleuze scorga e segnali un Uno non sottomesso all'Altro, un Uno che è puro accadere di quel che accade, "assoluto in atto" che è movimento e piega di sé. Ne *L'anti-Edipo*, d'altra parte, rintraccia l'omologia tra il Reale lacaniano e il "rovescio della struttura" che, nei termini deleuziani, connota il *non-tutto* e il *c'è dell'Uno*.
Eppure, nel cogliere questa comune tensione a garantire che l'esperienza dell'Uno – il maneggiare l'assoluto del godimento in sé – non sia per sempre sacrificata all'Altro, Pagliardini individua un rilevante divario tra Deleuze e Lacan. Il primo persegue lo smantellamento del significante per sbarazzarsene, per stroncare «la sua funzione dogmatica, paranoica, repressiva, imperialista»[140], e quindi il suo potere castrante: l'incidenza del significante ostacola il farsi dell'Uno, e allora il significante va rovesciato per debellarne l'implicita castrazione. Per l'altro (che recupera l'assunto freudiano per cui rinunciare a godere implica comunque un godimento in altra forma), del resto,

---

[136] *Ibidem*.
[137] Pagliardini, *Il sintomo di Lacan*, cit., p. 305.
[138] Trascrivo qui, liberamente riadattando lo stile discorsivo, brani dell'intervento dell'autore alla *Presentazione del libro "Il sintomo di Lacan. Dieci incontri con il reale" di Alex Pagliarini (Galaad Edizioni)*, evento organizzato da Jonas Onlus presso la libreria *Assaggi* (Roma 11 marzo 2016), ripreso e pubblicato on line da Radio Radicale: www.radioradicale.it/scheda/469231/presentazione-del-libro-il-sintomo-di-lacan-dieci-incontri-con-il-reale-di-alex
[139] Cimatti, "Il sintomo di Lacan…", intervista ad Alex Pagliardini, cit.
[140] *Ivi*, p. 313.

incidenza del significante e farsi dell'Uno corrispondono, e quindi rovesciare il significante – che nondimeno va sbrindellato – equivale a toccare quel godimento incessante che coincide con l'impatto ripetuto dello stesso significante sul corpo («il godimento in atto non può essere castrato»[141]). Una divergenza significativa, osserva Pagliardini, che, ulteriormente studiata, potrebbe rivelarsi ancor più tagliente.
L'impegno analitico deve peraltro far sì che l'analizzante, incontrando il proprio mormorio ("*LPT…MN…PSR…*"), tocchi il proprio Reale, e si lasci prendere dal godimento Uno, dal godimento in sé. Il linguaggio "ci rappresenta e ci picchia, ci fotografa, ci porta alla luce, e pure, contemporaneamente, ci graffia, ci dà una bastonata: spesso non avvertiamo il rumore della bastonata, ma in analisi bisogna che si avverta". Uno degli strumenti della pratica lacaniana, forse il più efficace, è il "taglio della seduta", un'interruzione improvvisa che l'analista può anche decretare con un "*BRRR*", cosciente e incurante di poter essere preso per folle (scherza, ma non troppo, Pagliardini), o con un "*NNNI*" che solleciti il rovesciamento in *lalingua* del linguaggio articolato.
Il lavoro d'analisi non serve a recuperare "oggetti smarriti", in passato cancellati o dimenticati o trascurati, non è indagine su un trauma subìto e mai capito: è procedere – aggiustando il tiro in cammino – verso l'ininterrotto percuotere della *lalingua* nel corpo, verso «*l'essere costantemente in atto costante*»[142] del godimento, per incontrarlo, per incontrare il "mai incontrato". E così, l'analisi finisce quando si accetta, dismettendo la speranza, di abitare – «provvisoriamente, malamente, episodicamente»[143] – il reiterarsi dell'Uno.

> Quel brusio che sempre circolava, come una saetta, nella mia vita, non aveva me come oggetto, non aveva una fonte, ma circolava là dove mi trovavo, nelle mura di casa, negli spazi fuori, nell'analisi. […] Solo nell'analisi mi è stato possibile […] incontrare propriamente la risonanza della *lalingua* nel corpo, […] si staccano due *lettere*, *Momlo* e *Domlo* […]. Qui avviene la separazione dal marchio, dal mio marchio, e l'assenso al godimento in atto […]. *Momlo* e *Domlo* sono i due "significanti" con i quali *si decide* quale piega, quale atmosfera, quale stile, quale tic, ha il mio "sì" al godimento. Si può dire che è qui che sta il mio *sinthomo*. […] Che cosa vuol dire che *Momlo* e *Domlo* è, nel mio caso, la piega con cui si dice "sì", con la quale si acconsente a farsi prendere dall'attualità ripetuta del reale, dal godimento in atto, dall'impatto della *lalingua* con il corpo?
> Non vuol dire niente, è così![144]

È indubbiamente così: non "vuol dire" niente, non "significa".

4. Conclusione

Ronchi giunge a prospettare – traccia ancora tutta da svolgere – una filosofia che, redenta dall'eccezione umana, vada oltre il linguaggio. In un Novecento che – rifiutata la metafisica in quanto abbaglio e arroganza di un essere finito e mortale ingenuamente teso all'infinito – marchiava di impossibilità la filosofia, e faceva dell'uomo e dei suoi limiti la misura riflessiva, Deleuze "bestemmiava": «era un filosofo classico, che con un'alzata di spalle si scrollava di dosso l'epidemico chiacchiericcio sulla fine della filosofia e sui nuovi inizi del pensiero. Ed era un filosofo classico senza essere ingenuo e/o dogmatico, […] ogni trascendenza (morale, religiosa, concettuale) era da lui stanata e braccata con un furore misto ad umorismo che non aveva eguali nei tanti suoi contemporanei dediti alla decostruzione»[145]. Il pensiero "realista e anti-tragico" di Deleuze – ostinatamente convinto della possibilità di pensare un reale svincolato dalla coscienza (ormai reputata limite umano invalicabile) – è pensiero del divenire, dice Ronchi, è ripetizione del gesto dei suoi maestri (Platone, Spinoza, Leibniz, Nietzsche, Bergson, Whitehead,

---

141 *Ivi*, p. 315.
142 Pagliardini, *Il sintomo di Lacan*. cit., p. 358.
143 *Ivi*, p. 364.
144 *Ivi*, pp. 358-359, 364-365.
145 Rocco Ronchi, "Un filosofo classico. Gilles Deleuze a vent'anni dalla morte", in *DoppioZero* 3 novembre 2015, http://www.doppiozero.com/materiali/deleuze/un-filosofo-classico-gilles-deleuze-ventanni-dalla-morte.

l'ultimo Lacan) nel riflettere sulla natura e sulla vita come atti in atto, è certezza che la filosofia, sottratta alla misura umana, possa (ri)cominciare. In linea con l'impegno filosofico novecentesco a dismettere il soggetto di cartesiana memoria, Deleuze ne corregge radicalmente i lineamenti, lo designa a *molteplicità impersonale* con funzione di *singolarizzazione*, fino a escludere qualsiasi richiamo all'Io o alla persona, fino a cancellare ogni residuo nesso coscienziale (reduce della meritevole opera di Sartre e Merleau-Ponty) dall'immanenza equiparata a "una vita".

> Per esempio i neonati si somigliano tutti e non possiedono affatto individualità; ma hanno singolarità, un sorriso, un gesto, una smorfia, eventi che non sono caratteri soggettivi. I neonati sono attraversati da una vita immanente che è pura potenza, e anche beatitudine attraverso le sofferenze e le debolezze. Gli indefiniti di una vita perdono ogni indeterminazione nella misura in cui riempiono un piano di immanenza o – il che, a rigore, è la stessa cosa – costituiscono gli elementi di un campo trascendentale (la vita individuale al contrario resta inseparabile dalle determinazioni empiriche).[146]

La filosofia a venire, conclude Ronchi, filosofia dell'evento e dell'immanenza, dovrebbe mutuare l'empirismo trascendentale deleuziano e l'indirizzo lacaniano all'incontro con un Reale "puro" (sciolto dall'intreccio con l'Immaginario e il Simbolico), alla ricerca di un concepibile recupero dell'immanenza assoluta, di un possibile orientarsi al biologico, all'originario (non cronologico) da cui linguaggio e legge ci hanno strappato da sempre e che sempre ci sottraggono.
Cimatti adotta e approfondisce, dal canto suo, l'appello deleuziano al divenire animale, teorizzando la possibilità per l'uomo di liberare le energie della propria animalità sopita. Dicevamo: «mentre una zecca *è* il proprio corpo, l'animale umano *ha* un corpo: essenzialmente, l'"io" è l'effetto di un primario distacco dalla corporeità»[147] determinato dal dispositivo biologico che in via esclusiva contraddistingue gli umani, cioè dal linguaggio. Cimatti identifica la ricomposizione di tale distacco con la conquista dell'immanenza perduta (da sempre), con la tensione dell'umano a coincidere con il proprio corpo, a divenire corpo. L'uomo che vuole vivere l'interezza di "una vita" deve costruirsi la propria immanenza, e solo superando il linguaggio può uscire dalla trascendenza cui è vincolato.
Ma non c'è uscita dal linguaggio – né verso l'alto né verso il basso –, e allora non resta che uscire dal linguaggio attraverso il linguaggio: solo il divenire corpo del linguaggio può condurre ogni singolo umano a divenire corpo. All'uomo, che nasce ed è nel linguaggio (quindi nella trascendenza), che solo attraverso il linguaggio potrebbe uscire dal linguaggio (e dalla trascendenza), la psicoanalisi lacaniana sembra offrire un sentiero e uno sbocco. La filosofia può allora individuare nella psicoanalisi i riferimenti paradigmatici per un confronto efficace con il pensiero dell'immanenza.
Quanto a Pagliardini, rilegge l'ultimo Lacan e ne ricava indicazioni per un progresso della pratica analitica che, rispecchiando i riferimenti spinoziani su cui Deleuze costruisce la sua filosofia dell'Uno come assoluto costantemente in atto, svincoli dalle catene del Simbolico l'analizzante, perché possa confrontarsi faccia a faccia con il Reale e imparare a maneggiare il "fuori senso", a trasformare – creativamente – il proprio sintomo in *sinthomo*.
I tre studiosi sono accomunati dall'assentire all'impianto filosofico di Deleuze, ognuno cogliendone le direttive più proficue al proprio percorso speculativo, tutti adottando lo stesso presupposto concettuale, prendendo cioè a spunto quello che Deleuze descrive come "il piano di immanenza".
Senonché, a ben vedere, Deleuze non sembra mostrare un interesse particolare nei confronti del linguaggio, o quanto meno non ne approfondisce le specifiche implicazioni, anche se incontriamo, nella prima fase della sua riflessione, trattazioni riconducibili con evidenza alle correnti teorie filosofiche sull'argomento (lo strutturalismo, innanzitutto). Le letture di Ronchi, Cimatti e Pagliardini mettono a frutto, d'altronde, tali indiretti riferimenti, efficacemente consolidandoli a supporto delle rispettive indagini che, probabilmente rafforzate da uno scambio e un confronto intellettuali decisamente apprezzabili, si rivelano, alla fine, tra loro complementari.

---

[146] Deleuze, *Due regimi di folli e altri scritti*, cit., p. 323.
[147] Cfr. *supra*, cap. 2.

A me piace credere che l'apparente distacco sia per Deleuze l'espressione di una scelta: parlare del linguaggio è poco redditizio, perché è come soffermarsi sul fatto di avere un fegato. Il cane scodinzola, l'aquila vola, il cefalo ha le branchie; e l'uomo parla.
È altresì vero che l'essere dotati della facoltà di linguaggio comporta conseguenze esistenziali non da poco: possiamo dire "Io", e questo ci colloca immediatamente su un altro piano rispetto alle "cose" (rispetto a qualunque essente sia "fuori" da Io), ci rende, rispetto alle cose, trascendenti. Ci mette nella condizione di guardare all'universo, al flusso indistinto, ininterrotto e onnipresente del Tutto, e di "farlo a pezzi", di ridurlo a formazioni e strutture interconnesse in una qualche organizzazione umanamente determinata. Ci mette nella posizione di guardare a noi stessi, analogamente, e "farci a pezzi"…
Pratichiamo questa parcellizzazione costante, sistematica, generalizzata, ridondante e ricorsiva, rispondendo a una logica (o almeno tentiamo) che, in qualche modo, è estensione del linguaggio, è una sua forma, una sua implicazione. Implicazione senza la quale non faremmo filosofia, va detto.
Annoto inoltre che per Deleuze e Guattari il «piano di immanenza non è un concetto, né pensato né pensabile, ma l'immagine del pensiero, l'immagine che esso si dà di cosa significhi pensare, usare il pensiero, orientarsi nel pensiero»[148]. Pertanto, non si può ridurre l'immanenza a concetto, pensandola polo opposto della trascendenza: l'immanenza è invero un processo, è una vita.

> Si può sempre sostenere che un trascendente è esterno al piano di immanenza, oppure se lo attribuisce; resta però il fatto che ogni trascendenza si costituisce unicamente nella corrente di coscienza immanente propria a questo piano. La trascendenza è sempre un prodotto di immanenza.[149]

Una constatazione dello stesso Cimatti ci ricorda che solo in virtù dell'umana trascendenza implicita nella facoltà di linguaggio possiamo pensare l'immanenza e proiettarci in essa. Ma allora, capovolgendo la citazione di Deleuze, dovremo ammettere che, se qualsiasi ricerca sull'immanenza non può avvenire altro che nel linguaggio, una filosofia dell'immanenza sarà sempre e comunque effetto della trascendenza che ci caratterizza.
Addirittura, il "fuori senso" e "fuori del Simbolico" incontrato e "toccato" dall'analizzante Alex, nell'istante stesso in cui – generoso – Pagliardini ne scrive, viene immediatamente risucchiato, se ci si pensa, nel piano trascendente che il lavoro dell'autore proietta: il *Momlo e Domlo*, che era un privato contrassegno – del Reale e dunque – di immanenza è, ora e ormai, un duraturo e significativo prodotto della trascendenza.
In occasione di un convegno sul suo testo, Cimatti risponde a un commento di Fabio Polidori: «la prospettiva di FdA [*Filosofia dell'animalità*] non è etica, bensì *estetica*. […] Il capitolo finale di FdA propone […] una serie di figure esemplari che, pur rimanendo umane […], si collocano oltre la soggettività: la vita estetica, in particolare, è proprio quella vita che non ha più necessità di dire "io", e sta al mondo come la lucertola di cui parla (con invidia) Heidegger: sta al mondo, senza richieste né domande. Vive»[150]. Quest'affermazione è stimolante: per semplice assonanza, mi fa venire in mente l'*estetica trascendentale* kantiana, e poi le *forme a priori* (o *funzioni trascendentali*). Sarebbe interessante (sicuramente qualcuno ci ha già pensato) riflettere sulle eventuali relazioni tra forme a priori e facoltà di linguaggio… Ma non ora.
Seguo comunque il testo di Cimatti con attenzione, attratto dal continuo protendersi verso il non-luogo di una vita affrancata dalla trascendenza, svincolata dal linguaggio che sempre ritaglia un Io, che sempre comporta un soggetto distaccato dal resto. Ne avverto il fascino, cedo all'invito e accolgo l'istanza, ne radicalizzo i requisiti, la porto all'estremo, e provo mentalmente ad assecondarla. Ma il problema del rapporto tra vita e linguaggio è che qualunque idea io esprima o persegua o realizzi ha una propria consistenza solo nel linguaggio, è formulabile solo grazie al linguaggio: solo in quanto linguaggio, esiste. E allora, come approfittare della pienezza di «una

---

[148] Deleuze e Guattari, *Che cos'è la filosofia?*, cit., p. 27.
[149] Deleuze, *Due regimi di folli e altri scritti*, cit., p. 323.
[150] Felice Cimatti, "L'animalità in questione", in *Etica & Politica / Ethics & Politics*, XVII, Università di Trieste, 2015, 3, pp. 226-243.

esistenza che rimane incollata alle cose, non impacciata dalla trascendenza che allontana e distrae»[151]? Come goderne io se, irriducibile a un'animalità a-linguistica, definitivamente impossibilitato a dismettere linguaggio e perciò trascendenza, nel rincorrere tale pienezza, ineluttabilmente, ne parlo, magari solo tra me e me, tra il mio sé e il mio sé? O piuttosto, riuscendo non so come a tacerne persino con me stesso, a quella pienezza mi volgo, verso essa mi proietto, ne immagino, muto, l'accesso, se proiezione e immaginazione in me, in quanto uomo, sono pensiero e perciò dal linguaggio fatalmente improntate? E ancora: è ovvio che la questione immanenza-trascendenza possa essere convertita (soprattutto chiamando a supporto Lacan) nel tema del linguaggio come "trascendenza-prigione" per l'uomo. Ma attribuire a Deleuze un'aspirazione a che l'uomo e la filosofia "superino" *tout court* il linguaggio – come parimenti Ronchi teorizza – per accedere a "una vita" di pura immanenza, a un "divenire animale" (fatte salve tutte le clausole che Cimatti prescrive), alla fine mi suona francamente un po' intemperante. Tutto sommato, rispetto e condivido buona parte di quello che leggo come legittimo e intrigante sviluppo "personale" delle suggestioni deleuziane. Mi sembra, perfino, che una contaminazione, non troppo risolta, tra linguaggio (trascendenza) e immanenza sia fedele agli scenari filosofici deleuziani, in cui proliferano concetti che la costante e dinamica negoziazione tra ordine e disordine riportano alla realtà vissuta e quotidiana. Il richiamo deleuziano all'immanenza mi pare perciò proiettato in un campo che dell'umanità comprenda tutti gli aspetti, ivi inclusi quelli derivanti dall'essere animali parlanti: direi, insomma, forse grossolanamente, che si possa trattare di immanenza "dentro", e non "oltre", il linguaggio; che dopotutto l'immanenza consista in una "piega" del linguaggio.
L'uomo può "divenire animale" ("divenire corpo"), suggerisce Cimatti richiamando la psicoanalisi di Lacan, solo attraverso il linguaggio, solo se "il linguaggio diviene corpo". L'espressione – non so se volutamente – riecheggia Giovanni («In principio era il Verbo» [Gv 1,1], e poi «*Il Verbo si fece carne* e venne ad abitare in mezzo a noi» [Gv 1,14, corsivo mio]), e a me non può non ricordare Paolo Virno. In questo confronto tra linguaggio e corpo rilevo, in definitiva, una separazione un po' troppo dilatata: se, come credo, «la facoltà di linguaggio è una dotazione biologica innata»[152] della specie *Homo sapiens*, il linguaggio, in tal senso, è infatti già corpo. Virno, guarda caso, lo dice meglio di me: «l'alterna rivendicazione di una carne taciturna o di un verbo disincarnato dà a vedere con disarmante schiettezza una difficoltà assai diffusa, contro cui urtano anche i progetti filosofici più sofisticati degli ultimi decenni: la difficoltà a intendere le enunciazioni verbali come una attività pienamente naturale, anzi corporea»[153].
Tra l'altro, a supporto di un suo commento alle *Ricerche filosofiche* di Wittgenstein, Virno chiama in causa il teologo Bonhoeffer, che nella sua *Etica*[154] propone la dialettica tra cose "ultime" e "penultime"[155]. La realtà "ultima" è Dio, naturalmente, mentre sono "penultime" le mere questioni umane. Mi sembra significativamente riferibile al nostro tema la considerazione che la condizione di penultimo sia decretabile esclusivamente come giudizio che la realtà ultima può emettere. Traslando, direi che tale tesi riproduce un asserto che tutti abbiamo condiviso: solo chi sia in una condizione trascendente può prospettare l'immanenza.
Finisco con quello che mi sembra un buon distillato:

> "La filosofia è per natura paradossale, [essa] vive così in una crisi permanente". […] Ma è proprio il paradosso ad aprire il pensiero alla possibilità dell'impossibile, e a consentirgli di aprirsi sul Fuori […]. È proprio attraverso il paradosso, che esplode all'interno del pensiero, e attraversa pure il pensiero di Deleuze, che la filosofia si mantiene *nell'immanenza*. […] Per più aspetti le tesi dell'ultimo Deleuze ricordano quelle del primo Wittgenstein. In entrambi i casi non vi è più un soggetto psicologico, ma un soggetto metafisico, che rinasce dalle ceneri del primo. […] "[…] L'io

[151] Felice Cimatti, *Filosofia dell'animalità*, Laterza, Bari 2013, p. 142.
[152] Paolo Virno, *Quando il verbo si fa carne. Linguaggio e natura umana*, Bollati Boringhieri, Torino 2003, p. 163.
[153] Paolo Virno, "Linguaggio: carne e voce dell'uomo", *il manifesto*, il manifesto Coop. Editrice, Roma 10 aprile 2003.
[154] Dietrich Bonhoeffer, *Ethik*, 1949; tr.it. *Etica*, Queriniana, Brescia 1995.
[155] Cfr. Virno, *Quando il verbo si fa carne*, cit., pp. 207-211.

> filosofico non è né l'essere umano, né il corpo umano, né l'anima umana di cui si occupa la psicologia, ma è il soggetto metafisico, che è frontiera – e non parte – del mondo.[156]

Il brano è di Davide Tarizzo; penso che il saggio da cui è tratto aprirebbe ampi spazi per un'ulteriore riflessione su Deleuze, in altri modi interessante.

[156] Davide Tarizzo, "L'anima in fuga. Deleuze e il piano psichico", in *aut aut* n. 276, 1996, pp. 139-140 (l'autore riporta, all'inizio del brano, Deleuze, Guattari, *Che cos'è la filosofia?*, cit., pp. 72-74, e, alla fine, Ludwig Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, proposizioni 5.632-5.641).

Lettera autografa di Giovanni Gentile (1930)

Massimiliano Polselli

La lettera inedita di Giovanni Gentile rinvenuta da *Consecutio Temporum* evidenzia il rapporto tra individuo e società che, in Gentile, è già mediato dalla filosofia, la quale è proprio ciò che permette di meglio guadagnare il senso profondo dei problemi, e di additare sicure soluzioni. In una lettera del settembre 1894 al siciliano, Jaja scriveva: «La società nostra par malata. E certo sana non è. Ma la sua malsania, la scienza lo assicura, è l'eterna malsania di tutti i tempi e luoghi, sempre vinta e curata in una forma, sempre rinascente da curare in forme nuove e migliori. E dov'è il rimedio? In alto, nella potenza intellettiva, che più s'intende ed intende, più il livello della vita s'alza ed i mali o cessano, trasformandosi, o diventano innocui ... Ma occorre che la potenza intellettiva sia intesa in modo pari al suo altissimo valore. E questo fa la scienza filosofica, e la scienza filosofica bisogna che non sia cianciosa, superficiale, piaggiatrice delle ignoranze della moltitudine, non sterile ripetizione dei conati antichi, palesatesi insufficienti nella storia, ma una seria, severa e profonda, degna delle nuove alte condizioni fatte al vivere civile in tutte le contrade d'Europa». Davvero questa lezione è così distante da quella che Gentile impartisce alla «letteratura socialistica», quando scrive: «grande fede, grande dommatismo, scarsa critica e metodi arbitrarii. Prospettive ardite nel futuro su vacillanti fondamenti di una storia costruita più che studiata, indagata e intesa. Poche e discutibili osservazioni affrettate di economia, e una disinvolta mescolanza di concetti generali presi qua e là nelle filosofie correnti: il tutto fuso in una dottrina rudemente presuntuosa e battezzata, secondo il gusto germanico, con nomi sonanti di conio scientifico». Non pare. E allora ha ragione M. Cicalese quando, commentando proprio quella lettera di Jaja, afferma che queste parole lasceranno una traccia indelebile in Gentile, il quale verrà abituandosi a considerare la filosofia nel suo aspetto rigeneratore di questioni teoretiche e pratiche; a considerare la soluzione di problemi storico-politici come passante per quelli di natura filosofico-ideologici: non mero frutto di intellettualismo, ma la certezza che l'«esperienza quotidiana» susciti la riflessione e questa porti il particolare all'universale. La filosofia come autocoscienza, come soluzione continua di problemi che nascono dalla vita e nella vita concreta vanno risolti. Semmai, la soluzione non è preventivamente data, né è data al di là di chi la ricerca. Questi due aspetti non son cosa da poco conto. Ora, qual è l'obiettivo che Gentile si prefissa nel suo primo saggio? Gentile veniva dalle letture e discussioni con Croce attorno al concetto della storia, e certamente questo nuovo studio, in quella temperie culturale così rovente intorno a questi temi, gli sembrò una buona «occasione di mettere alla prova di testi impegnativi e, piacesse ad altro o non piacesse, strettamente connessi alla filosofia classica tedesca, pensieri già da tempo vivi in lui che, alla scuola pisana di Jaja, aveva cominciato ad elaborarli sui testi di Bertrando Spaventa e degli autori, italiani o no». Ma non basta per spiegare perché, in poco più di due anni, egli affrontasse studi – il materialismo storico, mentre continuava quelli su Galluppi, Rosmini e Gioberti che lo avrebbero condotto alla tesi di laurea – apparentemente così distanti. E non si può certo dire che Jaja avesse una qualche disposizione d'animo verso la filosofia del materialismo storico, tale da indurre il suo giovane allievo siciliano a letture, o anche solo a cenni di questa natura. Tutt'altro. Ma erano proprio i suoi studi, erano stati quelli alla scuola spaventiana a condurlo fin lì. Era la storia della filosofia tra Kant e Hegel, che egli riviveva in Spaventa e nel di questi allievo Jaja, che non potevano non essere l'aggancio a quello scoglio, che pareva la punta di un iceberg, pronto a speronare la prua della nave hegeliana. Il pericolo c'era, e andava disinnescato. L'operazione che andava condotta, allora, era un'altra: mostrare che il materialismo storico era una filosofia della storia non per il materialismo storico medesimo – che cascasse l'intero edificio sul Sansone di Treviri e su tutti i filistei che lo seguivano, questo, a Gentile, importava davvero poco – ma per i materiali, per l'intima essenza di questa filosofia: in fondo al carciofo c'era il meglio, e a Gentile toccava dimostrare cosa ci si potesse cucinare. «L'opera di pensiero di Gentile consiste in una difesa attiva dei principi dell'individualismo liberale, risorgimentale e nazionalistico, di fronte alle istanze del socialismo filosofico e politico». Difesa attivo, che non rifiuta dogmaticamente e per partito preso gli apporti

della visione socialista dell'uomo e dello stato (come avviene in altri liberali, per es. nell'Einaudi) ma al contrario li accoglie, li sviluppa e positivamente li accentua, sforzandosi tuttavia di inglobarli e ricomprenderli in una concezione di individualismo liberale e di egocentrismo. Si vedano dal pensiero di Emilio Oggioni la visione ideologica che vi è sottesa e tutte le conseguenti valutazioni negative, impiantate nel discorso da termini come «egocentrismo», «nazionalistico», «individualismo», e che davvero sono l'esatto opposto della cifra speculativa del filosofo siciliano, e avremo il significato dell'operazione, consapevole o no, della lettura gentiliana di Marx e la profonda differenza di questa con quelle degli altri due interlocutori: Croce, per esempio, che non veniva da una scuola e che proprio in filosofia sarà sempre un autodidatta, non si poneva con aspettative preconcette, non soccombeva al nuovo studio, ma neppure lo utilizzava per essere confermato in qualche cosa o per dimostrare vera una sua tesi pregressa. Forse sì, e cioè l'importanza della distinzione come perno di concretezza e l'unità-distinzione di teoria e prassi, ma certo vi è una profonda differenza con l'animo del suo amico normalista, che, invece, muove le sue pedine per mettere sotto scacco il pensiero altrui, e che nella battaglia filosofica spera di consolidare le posizione già acquisite più che conquistarne di nuove. «Marx si presenta come uno strumento teorico, un utile campo di sperimentazione, di sollecitazione e di misurazione delle idee e delle intuizioni dell'interprete». Per questo dice bene Del Noce quando afferma che il libro di Gentile su Marx è di estrema importanza, perché inizia «una nuova figura della critica marxiana» e cioè quella dell'inveramento, dove non si tratta di innestare, a mo' di revisionismo, una parte del pensiero marxiano su un'altra filosofia, ma di oltrepassare la filosofia della prassi . Le fonti a cui attinge il filosofo siciliano sono rintracciabili dai cenni che egli ne fa proprio nei suoi scritti, e sono il Feuerbach, la Sacra Famiglia, il Manifesto e Per la critica dell'economia politica – di questa è citato un brano dell'edizione del '59, riportato da Labriola nel primo dei suoi saggi – l'opuscolo di Engels Socialismo utopistico e socialismo scientifico, un estratto dell'Anti-Dühring, e per quanto riguarda quella che oggi definiremmo la letteratura critica, i due saggi di Labriola, il saggio di Croce e il libro di Chiappelli. Non è molto, questo è vero, ma «questa informazione di seconda mano» viene additata come limite solo quando si è deciso di mostrare «l'insufficienza critico-interpretativa dell'analisi gentiliana»: Gentile coglierà nessi, che non tutti si sentiranno di liquidare sbrigativamente, e inoltre non è che ad un attento esame del suo lavoro si possa dire che abbia dato un'interpretazione del marxismo per nulla condivisibile, anche per chi al marxismo guardi con l'attenzione disincanta dello studioso non di parte. Il marxismo consiste – dice Gentile – nella concezione materialistica della storia, «per la quale con una rigida critica della storia passata si determinerebbe un andamento costante». Come si vedrà, qui non si mette in dubbio l'inveramento di cui parla Del Noce, anzi; è in dubbio, invece, il fine che l'autore assegna a questo inveramento: la dissoluzione che si avrà con Gramsci. In nota, G. precisa di essersi «quasi interamente» attenuto alla traduzione del Labriola. Che avesse letto da altre fonti e per intero il brano. Ciò che è la scienza Gentile ce lo dice esplicitamente: «Non v'ha scienza senza previsione, cioè senza leggi che non comprendono soltanto i fenomeni, e diciamo pure i fatti passati, ma anche i fenomeni futuri, i fatti ancora da farsi. Chi ha in mano una scienza, non diventa perciò un profeta o un astrologo … Ma è pur vero che egli vede un po' più in là degli altri, cui la virtù visiva non ringagliardisce alcun vetro di scienza. Che veda, che, cioè, debba vedere nell'avvenire, non è dubbio: ma che può vedervi? Ecco: tutti i fatti singoli e concreti, e le relazioni temporali e spaziali, e tutti gli accidenti di essi fatti non rientrano nel dominio della scienza, quando si sottraggono tuttavia all'esperienza, perché ancor di là da venire. Ma oltre i fatti, singolarmente considerati, con le loro relazioni particolari, e oltre gli accidenti, v'hanno i fatti generalmente guardati in ciò che hanno di costante, di necessario, e perciò d'essenziale; che, determinato specialmente nei fatti passati, è pur determinato a priori per i fatti avvenire, ed è come la forma che questi, quando siano per accadere, rivestiranno. In questo senso, la scienza dà sempre luogo a previsione morfologiche, e non più che a queste…». Dunque, lo scienziato non è un astrologo, non può sapere ogni minimo aspetto di ciò che avrà da accadere: egli sa soltanto questo, che quel che accadrà avrà questa forma, e proprio per questo può essere determinato a priori. La scienza non è una mappa topografica della realtà, e forse neppure una

geografica, di quelle che indicano le condizioni geomorfologiche: è, azzardando un paragone, una bussola, non sappiamo cosa e chi incontreremo nel nostro cammino verso il polo magnetico, ma sappiamo che stiamo andando per il verso giusto.Il materialismo storico è sì una filosofia della storia, ha sì una visione scientifica, ed è sì – anticipiamo alquanto alcuni passaggi successivi – il perno dell'azione politica dei socialisti, però tutto questo ad una ed una sola condizione, e cioè che l'analisi a priori non sia errata. Ed è, invece, errata. Il materialismo storico è scienza perché «determina un processo di sviluppo, nel quale deve correre la storia», e dire «processo determinabile a priori» significa dire «necessità di processo», che a sua volta significa stabilire «la base d'una previsione dell'avvenire», almeno in ciò che ha di necessario, cioè «in una data forma, almeno, e in una data misura»88. E poi, se andiamo a guardare alla storia del socialismo, nella quale «ogni utopia di un ideale assettamento della società, si collega, palesemente o no, con uno speciale indirizzo o sistema filsofico»89, davvero non ci sono poi molte possibilità di negargli quello statuto di scienza, rivendicato da alcuni. Il materialismo storico non è una veduta sociologica, perché trascende la minuta esperienza, e la trascende tanto da veder la necessità della nascita di conflitti e la necessità della loro ricomposizione, e quando ciò accade, «s'è già incominciato a filosofare». Ma è proprio la visione di questa necessità che salda la teorica coscienza del mondo che ha da venire con le pratiche politico-sociali atte a pretenderlo: questa scientificità fa passare l'utopia del socialismo al suo stato di legittima rivendicazione. «Altrimenti – osserva acutamente Gentile con un esempio – al proletario che in perfetta coscienza faccia osservare al capitalista che il socialismo è la sola soluzione possibile, quegli potrà rispondere sorridendo: - E chi t'ha detto che ci debba essere la soluzione, e si debba cangiare la faccia del mondo, il quale, dacché esiste, ha contato sempre servi e padroni? – Che se si vuole intendere che una sola è la soluzione possibile o la via d'uscita e che la soluzione ola via d'uscita vi debba essere necessariamente, ricaschiamo a piè pari in quella necessità di concezione storica, alla quale il Croce vorrebbe sottrarre il materialismo, e dalla quale soltanto il socialismo può attingere quella energia di coscienza scientifica, che esso crede oggi di poter vantare». Se, infatti, togliamo di mezzo questa necessità, il socialista potrà ancora rivendicare e combattere per una realtà diversa, ma non si vede quale sarebbe, a quel punto, il motivo per non credere che si tratti di speranze, quando non addirittura di illusioni, ma «già il risultato delle stesse contraddizioni economiche nelle quali presentemente si trova la società nelle nazioni più progredite». Si potrà, comunque, essere socialisti, esattamente come lo si è senza aver coscienza della dottrina di Marx, o prima che egli la formulasse, ma senza questa saldatura, per cui la volontà rivoluzionaria ha in sé la sua legge – che, poi, il filosofo siciliano non la consideri gran che come legge lo si vedrà più avanti – dentro sé la sua norma, tutto diviene relativo, e nella relatività, l'azione stessa perde vigore: perché così e non altrimenti? Perché la lotta e non già la rassegnazione? Perché la giustizia sociale e non già la schiavitù? Perché la legge interna del materialismo storico porta a vedere ciò che deve essere, e che sarà, come ciò che è giusto che sia, mentre ciò che è stato, è stato ciò che doveva essere perché sia ciò che sarà. Ecco il punto, ecco il nocciolo della questione: non la necessità del processo, ma ciò che lo necessita è il problema di fondo, perché il Marx rivoluzionario usa l'Hegel che il Marx filosofico aveva ben inteso. Bisogna fare, a questo punto, un passo indietro nel testo del primo saggio gentiliano, quando il giovane Gentile affronta il brano famoso della *Zur Kritik der politischen Oekonomie*. Di questa lunga citazione, Gentile si sofferma nell'analisi della proposizione che dice non essere la coscienza dell'uomo ciò che determina l'essere dell'uomo, ma il suo essere sociale a determinare la sua coscienza. Subito, si premura di specificare che l'uomo di cui si sta parlando non è l'individuo «come lo intendevano i francesi del sec. XVIII; sì l'uomo sociale, ossia l'uomo storico, già fornito di tutte le ideologie; e per essere sociale, le condizioni in mezzo alle quali e per le quali, in una data società, la vita umana si deve esplicare; condizioni non politiche, né religiose, né morali, né scientifiche, né artistiche, ma semplicemente ed unicamente economiche; dacché queste sono generatrici delle particolari forme di tutte le altre». Tuttavia, bisogna fare attenzione a non confondere le metafore con la realtà, perché si può stare sicuri «che nelle cose, nella storia, intesa come qualcosa di esterno e indipendente da noi, non c'è né significato, né legge; ma siamo sempre

noi, che vediamo una storia con un significato, con una legge secondo la quale pensiamo che si muova; siamo sempre noi, insomma, che foggiamo la storia e la legge che la governa». Fuori, dunque, non c'è nulla che abbia da soverchiarci, e questo passo è già foriero di ulteriori sviluppi, perché la storia non è determinata da entità intellettualisticamente presupposte, ma è immanente all'uomo, e si guardi che l'uomo non è l'atomo che patteggia la propria entrata nella comunità, ma colui che vi è già dentro, che non può essere concepito se non come membro di una questa socialità primigenia. Se siamo «Noi» che facciamo la storia perché fuori non c'è nulla che ce la possa imporre, inconsciamente – certo – Gentile ha già guadagnato la riduzione della storia alla storiografia, superando Hegel e Croce, ed una visione pluralistica non solo metodologicamente – c'è un materialismo storico che è filosofia della storia, dicevamo prima, esattamente come c'è un teologismo storico: c'è Marx, certo, ma c'è Agostino; c'è Hegel, certo, ma anche Bonaventura, ecc. – ma pure, anzi proprio perché ontologicamente il centro di irradiazione della storiografia è plurale: quel «Noi» è il chi che si fa e, facendosi, si rovescia per farsi il ciò che si farà ancora una volta. Questo non vuol dire – lo si vedrà più avanti – che ognuno può costruirsi il mondo che vuole: vuol dire, soltanto, che tutti contribuiamo a farlo. Questa conquista è chiara qualche passo più innanzi, quando Gentile distingue i modi che ha la mente umana di fare la storia: nel fatto o nella conoscenza. Il primo è quello di Vico, e – mutando quel che c'è da mutare (parecchio, vien da aggiungere!) – dei «comunisti critici»; l'altro è quello secondo cui «diciamo che foggiamo la storia e la sua legge che la governa, non nel senso, in cui, secondo Vico, celebriamo nella storia la nostra storia»95. E quando il materialismo storico parla di «teoria obbiettiva e realistica e materialistica del processo storico», bisogna tenere a mente che si tratta di metafore, perché pur sempre «di concetti nostri» si parla96. Concetti che esprimono, nel loro desiderio di obiettività, l'errore di fondo dell'incomprensione marxiana di Hegel. Gentile vuole distinguere nel sua critica sul materialismo storico l'essenza della scienza, che è «propriamente prodotto di formale elaborazione dello spirito», dalle «condizioni reali della società», «destinate a fornire il semplice contenuto», non perché essa non può «far capo» a queste, ma perché «non deve né può mescolarle e farne una cosa sola con ciò che è proprio della sua essenza». Ora, commentando il rapporto tra struttura e sovrastruttura in Marx, il Nostro nota che «la recente dottrina ci fa accorti d'una grave illusione», perché quando guardiamo ai fatti della storia, ci appaiono così complessi, che li analizziamo, prima, per poi ricondurli «sotto certe preformate categorie ideologiche», e solo con queste ci sembrerà di essere venuti a capo delle questioni che ci eravamo posti. Ma in realtà «non sarete riusciti a nulla più che ad una ingannatrice tautologia; sarete rimasti alla superficie, e credendo di aver trovato la causa indagata, vi sarete contentati di barattare semplicemente un fatto con l'altro, un effetto con un altro effetto, non avendo neppur sospettato la loro causa comune»98. Per questo, si tratta di «un nuovo angolo visuale» dal quale «la storia ci appare tutta quanta trasformata»: è il «capovolgimento» a cui mette capo Marx rivedendo l'hegelismo: «Hegel, osservò ironicamente Marx, pone la storia sulla testa; bisogna capovolgerla e rimetterla in piedi. Da questa frase, - che, mentre punge o vuol pungere (vedremo che non la tocca neppure) la costruzione dialettica a priori, che della storia faceva il grande filosofo di Stoccarda col suo assoluto idealismo, dichiara insieme il proposito relativistico del pensiero di Marx, - si scorge intanto l'opposizione in cui la nuova dottrina intende di collocarsi verso l'hegelismo. In questo si idealizzava la storia, nel materialismo essa si obiettivizza, dice il Labriola, anzi si naturalizza; nell'uno Primo, e Immanente nella storia, era l' Idea; nell'altro è, o si crede che sia, l'opposto principio, ma pure suo natural fondamento, la materia. La materia, ben inteso, in un significato relativo, come sostrato sociale d'ogni e qualsiasi ideologia»99. Il materialismo di Labriola e quello di Marx, il quale si mostra «un po' più avveduto» di taluni comunisti, non ha nulla da spartire col darwinismo sociale a cui taluni guardavano a quei tempi, nel tentativo di rendere più materialistico – e francamente più semplice – il marxismo. Di questo Gentile ne è cosciente, tanto che si lascia andare ad una serrata critica, dimostrando come la «struggle for life» metterebbe capo a «ben altro perfezionamento sociale», per nulla simile a quello che vogliono i rivoluzionari. E non serve affatto controbilanciarla con la legge della simbiosi, perché se gli uomini «possono ubbidire più ad una legge che ad un'altra», il giovane filosofo si

chiede, con la forte tempra speculativa che già lo contraddistingue, se non sia «interrotta la serie di cause e delle leggi naturali, che hanno operato necessariamente nel mondo de'viventi inferiori». Ma il fatto che il materialismo storico non sia così banale, non vuol dire che non abbia commesso il suo grande errore. E qui si viene ad esplicitare l'accenno che, nel passo citato prima, Gentile faceva delle armi spuntate con le quali Marx vuole capovolgere l'hegelismo. Se diciamo che la storia per Hegel è fatta dall'Idea invece per Marx dalla materia come fattore economico, in questa preposizione ci sono già, per Gentile, meriti e demeriti del filosofo di Treviri, perché mentre si può dare merito a Marx di aver mutuato da Hegel la visione della «storia umana [come] divenire per processo di antitesi», ha avuto poi il torto di opporsi all'hegelismo pensando che non l'Idea «o che altro di astratto» si sviluppi dialetticamente, ma «la società stessa… in quello che ha in se stessa d'essenziale ed originario, il fattore economico, dal quale tutti i fenomeni sociali dipendono e derivano», e conclude: «Due cose bisogna dunque distinguere nella dottrina storica di Marx: la prima, mutuata da Hegel, che è il procedimento dialettico; e la seconda, il contenuto o soggetto di questo procedimento, che si contrappone a quello di Hegel. Sicché due sono gli aspetti da cui va considerata la dottrina medesima da chi voglia tentare una valutazione storica: l'aspetto della forma, e l'aspetto del contenuto». La questione della forma e del contenuto è davvero importante, perché è già gravida di sviluppi. E intanto dire forma significa dire filosofia; dire filosofia significa privilegiare il momento della sintesi, e non già quello dell'analisi; e sintesi è unità, non distinzione; e unità è communio. Da qui muove Gentile, dalla filosofia e non dai partiti103, da una filosofia che è scissa da ogni altra considerazione (politica o sociale)104, e non deve ingannare il dualismo forma-contenuto, perché non è un dualismo che la speculazione successiva farà venire meno, bensì è, sotto le mentite spoglie di un linguaggio che – questo sì – ha ancora bisogno di tanto lavorio, la prima proposizione dell'incontro-scontro dei concetto di unità e di distinzione, di filosofia e di scienze, di stato e di società. Il quinto ed ultimo paragrafo del saggio sul materialismo storico è anche dedicato alla «critica della nuova filosofia della storia». In effetti, leggendo tutto il testo, non è che Gentile abbia mai infierito più di tanto contro il nemico comune – suo e di tutti gli hegeliani – del marxismo materialista. Ben consapevole di ciò, si giustifica dicendo che gli premeva di più la «forma che il materialismo storico come filosofia della storia, ereditò da Hegel», e aggiunge che è arrivato il momento : «Vero è che la distinzione di forma e contenuto sarà poi negata dall'ulteriore svolgimento della filosofia attualistica e che anche in questo libro non ha né può avere un significato perentorio» , ma a lui il merito di aver posto in risalto questa (apparente) distinzione di dire qualcosa sul contenuto: proprio quell'aspetto su cui tutti dicono che l'hegelismo è stato superato «intrinsecamente». Però, per arrivare a tanto, bisogna prima che si comprendesse bene cosa sia l'Idea hegeliana, ed è stato proprio nel fraintenderla che è nato l'errore. La si è intesa, infatti, «trascendente la realtà alla maniera platonica, in atto di svilupparsi secondo leggi logiche ugualmente trascendenti, alle quali, come al dispotismo di una esterna sovrana, il processo storico dovrebbe conformarsi obbediente». L' Idea hegeliana, per nulla opposta al reale, è invece la sua essenza stessa: il fatto è che si fraintende Hegel perché non si è ancora inteso Kant, altrimenti si capirebbe che «la materia del materialismo storico, lungi dall'essere esterna ed opposta all'Idea di Hegel, vi è dentro compresa, anzi è una cosa medesima con essa, poiché… lo stesso relativo (ché esso è la materia di cui si parla) non solo non è fuori dell'assoluto, ma è identico ad esso». Materia e relativo sono i due termini chiave di questo paragrafo, e per chiarirne il significato possiamo rifarci a quanto scrive il filosofo in due note del testo. Nella seconda di queste, Gentile spiega di non credere «che nel materialismo storico [ci possa essere] luogo a porre la questione dello spiritualismo e del materialismo» - affermazione, questa, che è costata al filosofo idealista parecchie accuse di incoerenza. In realtà, la fondatezza di tali osservazioni sta nella lettura volutamente parziale delle argomentazioni gentiliane, giacché, più avanti, è detto chiaramente che il materialismo storico si ricollega alla sinistra hegeliana e ai vari Moleschott, Vogt, Büchner, «rinnovatori inutili del materialismo francese del secolo XVIII». Si faccia attenzione proprio a queste poche righe, e ci si chieda come facciano al caso di chi voglia meglio intendere l'Io attualista, e non fraintenderlo come chi lo intende «alla maniera platonica», come un buco nero, un caos primordiale che risucchierebbe

in sé l'intera realtà solo per reazione all'idealismo (quello che esso ritiene sia l'idealismo di Hegel), e nella nota precedente è specificato che questa «materia è un fatto (il fatto economico) della storia come sinora s'è sviluppata … e il fatto tal quale (con quel ritmo dialettico speciale) nulla ci dice che sia necessario». L'economico (i bisogni dell'uomo) è un fatto, e un fatto non ci dice perché debba essere, ma solo che è. Un fatto va pensato, va cioè posto, e infatti Marx vede che è necessario, lo vedo come fulcro della storia, ma non si accorge che quel fulcro lì è già posto. È relativo, è una parte: la coscienza di questo bisogno è il tutto. Sembra, allora, l'antifona di quanto il maturo Gentile chiederà impazientemente all'ormai distante amico di vecchia data: chi pone i quattro distinti? E perché proprio quattro? Per giunta, questo relativo assurge a un ruolo che non gli compete. «Ma il guaio – scrive Gentile infine – incomincia quando, fattasi la sostituzione, il relativo è costretto a far le parti dell'assoluto […] Immanente l'assoluto; ma l'assoluto è immaginario; reale è il relativo; dunque, immanente il relativo. L'assoluto si sviluppa dialetticamente; quindi, per la stessa ragione di prima, si sviluppa dialetticamente il relativo. Il processo dell'assoluto si determina a priori, appunto perché processo dialettico dell'immanente; e però determinabile pure a priori, e come dire, oggetto proprio di filosofia della storia, il relativo». Ecco perché il materialismo storico «considerato dall'aspetto filosofico ci riesce uno de' più sciagurati deviamenti del pensiero hegeliano», perché intende la metafisica in modo pre-kantiano, cioè in modo astratto – tante formule, cioè, senza considerare colui che fa i conti-, e si inventa una dialettica del relativo: per un hegeliano allievo della scuola di Spaventa, «lo studio di Marx … non avrebbe potuto non condurre alla sua condanna e il libro di Gentile apparve proprio come la dimostrazione di tale condanna», avendo tuttavia il grande merito di aver «lucidamente evidenziato la complessa e intima relazione teorica tra Marx e Hegel, nonché l'enorme debito filosofico marxiano nei confronti dell'hegelismo». Questa operazione non è, tuttavia, scevra da ulteriori interpretazioni di carattere storiografico, polemico e, in ultima analisi, culturale. Gentile «scompone» in due parti il marxismo: da un lato la forma-dialettica, dall'altro il contenuto-materia. Ora, non va dimenticato che il materialismo storico, soprattutto in Italia, era assai venato di positivismo, e che il positivismo rappresentava per la società italiana della fine del XIX secolo quello che, per il primo quarantennio del XX, rappresentò l'idealismo, e il marxismo per il trentennio seguente al secondo dopoguerra. Difficile non vedervi, dunque, un più vasto piano «per neutralizzare il fattore oggettivistico in seno allo stesso positivismo». Scrivendo da Campobasso nel maggio del '99, dove era finito come professore di liceo, Gentile ringrazia l'amico Croce del volumetto che questi gli ha mandato: si tratta di Rivoluzione e controrivoluzione, o il 1848 in Germania di Marx a quale Croce ha apposto una sua prefazione. Ed accenna poi alla traduzione francese del terzo saggio che il Labriola gli ha mandato, e alla stampa del proprio libro su Marx, che è «in corso di stampa: ma va a rilento». Saranno, questi, mesi di febbrile attesa. Nel giugno dello stesso anno, in una lettera che andrebbe riletta per capire come, in seguito, Gentile non abbia mutato punto il suo carattere - uomo di scuola, il suo primo allievo fu proprio Croce, e se è vero che studiò il marxismo non certo per il semplice fatto di sottrarre Croce all'influenza del Labriola, ma perché vi vide la possibilità di attaccare il positivismo e il materialismo confrontandosi e affrontandosi con quanto di vitale ci fosse in giro in quegli anni, è anche vero che questo progetto passava per la conquista di un'altra vitale e prolifica piazzaforte: quella crociana - il giovane professore si fa beffe del Labriola, si congratula con l'amico che di questi è diventato «il suo più formidabile avversario», e continua a crucciarsi della lentezza editoriale del suo libro su Marx, ma per un motivo ben diverso dall'impazienza con la quale si guarda al possesso di un bene desiderato: Gentile teme di arrivare fuori tempo massimo, che la discussione pubblica passi, che il suo studio sia superato dai tempi. Non è la vanagloria di un giovincello che lo tiene in ansia, ma l'impazienza di entrare in quel modo appena sfiorato con suo primo scritto, e che nemmeno il Rosmini e Gioberti aveva scalfito: possiamo dire che il temuto Gentile nasce con la collaborazione alla Critica del Croce, quantunque sarà col «volumetto» su Marx, citato in quegli anni proprio dal filosofo napoletano, che il nome del giovane normalista comincia a circolare negli ambiti accademici. Il 26 agosto del '99, finalmente, Gentile può scrivere a Croce di aver ricevuto proprio quel giorno dallo Spoerri le copie del libro, e di provvedere

immediatamente a fargliene avere due copie, ed una a Sorel. Gentile non si fa scappare l'occasione di ritornare sulla questione che, ormai, lo assilla: Marx è un filosofo, e in un certo modo lo ammette pure Croce, o, quanto meno, la divergenza tra loro non è poi così profonda da non potersi ripianare. Gentile coglieva nel vero, e i venticinque anni successivi lo dimostreranno, che tra loro non ci fu mai altro a dividerli che piccole differenze, diremmo meglio sfumature. Tutto sta a vedere da sotto quali lenti si guardano, e quelle dei due non erano così grossolane da cogliere la realtà un tanto al chilo. Stupirsi non tanto dell'amicizia tra i due, quando della loro breve, ma intesa collaborazione scientifica: a distanza di un secolo, quel sodalizio filosofico appare destinato al naufragio già alla sua nascita. Gentile aveva un carattere mite, bonario; ebbe, in vita, momenti di profondo altruismo e generosità- con amici, allievi e studiosi, soprattutto quando questi vennero interdetti dall'insegnamento dopo la promulgazione delle leggi razziali, e ciò nonostante fosse un siciliano trapiantato in Toscana per lunghi anni: anche quando, nel vivo della polemica con l'antico amico, lanciava i suo fulminanti strali, l'amicizia, e non l'odio, era l'essenza del furore. E se mai volle rompere definitivamente col Croce, ben che meno voleva farlo in quegli anni. «Il nostro disparere mi pare sia di ben poco conto – scrive Gentile – se ammettete anche voi che quella filosofia, di cui io ho discorso, non me la son cavata io dalla testa, ma appartiene proprio al Marx, ed è un prodotto del suo pensiero. Vero è, che resta sempre a vedere se essa possa dirsi o no un "condimento" di codesto pensiero; se cioè possa considerarsi quasi un'aggiunta arbitraria voluta fare un bel giorno […] Ma "appercepirlo" – come dite voi, - bisogna tale qual fu: non solo come storico e come politico, ma come filosofo anche; altrimenti l'appercezione non è completa, non è vera appercezione». Poi, aggiunge: «Io credo in verità che anche il Marx, per tutta la vita, sia rimasto persuaso che tutte le sue idee, e storiche e politiche, s'imperniassero intorno ad alcuni principj filosofici, indipendenti o diversi da ogni altro corrente sistema, e che se egli, rivolto a speciali ricerche, non ebbe più occasioni di elaborare, ricordò però qua e là in fuggevoli accenni, e avrebbe certamente ripreso a svolgere e a difendere, se gli se ne fosse presentato il destro». Ma perché Marx è un filosofo? Perché la materia nuda, i fatti non dicono nulla in sé stessi: sono lì, davanti a noi, senza senso, cioè non significano nulla, non indicano nulla. Dicono (ed indicano) solo nel momento in cui l'intelletto li appercepisce – per usare una vetusta terminologia. Non c'è, allora, nessuna filosofia nelle cose, che si possa tirare fuori d'incanto, né le cose filosofeggiano: dire che una filosofia è immanente alle cose è solo una metafora, per indicare che si vuole comprendere la realtà in fondo, per quel che è, ed è per questo che «nessuna filosofia mai ha rinunziato a questa pretesa». Questo non vuol dire – anzi – che la filosofia debba ricadere nelle pastoie scolastiche, perché «senza esperienza non si può avere nessuna notizia delle cose», ma solo che «il nesso, la relazione o il sistema di tutte le cose» non li può dare l'esperienza: c'è semmai esperienza, proprio perché c'è quel nesso. Scrive infatti Gentile in La filosofia della prassi: «Questo sistema, nel quale consiste la vera realtà – giacché G. Gentile, Lettere a Benedetto Croce, lett. 75 (Castelvetrano, 26 agosto 1899), nessuna cosa è reale, se non nel sistema universale delle cose - è…l'oggetto della filosofia. I dati dell'esperienza sono molteplici, sciolti, isolati, sconnessi, e ricevono l'unità – e quindi il vero significato- soltanto dal pensiero speculativo. E in ciò – in questa sua relazione coll'esperienza- consiste la originalità (priorità) del pensiero; giacché non altro che il pensiero è e può essere quella unità, in cui sola tutte le cose sono reali. Quindi, non l'esperienza, come pare a prima vista e si giudica comunemente, è la ragione del pensiero; ma questo è, invece, la ragione di quella. L'esperienza è soltanto la base temporanea –il punto di partenza negativo- del pensiero; il quale perciò la presuppone: ma non tira da essa la sua autorità, la sua luce o evidenza, ma da sé solo: dalle sue proprie relazioni e determinazioni. E infatti, essendo il pensiero essenzialmente unità, relazione, nesso, e non essendo dato questo nesso dall'esperienza, la luce ed evidenza non può scaturire che dal pensiero: è lo stesso pensiero». Qui, subito, si pone il problema, che sarà poi il *leit motiv* dell'intero pensiero gentiliano, fino al suo naturale compimento: il problema di unità e distinzione, che è anche – soprattutto - un problema sociale e politico, e non solo meramente speculativo, teoretico, come potrebbe sembrare, al di là della cifra generale del pensiero neoidealista, che proprio su questa querelle si è intestinamente combattuto. Quando affermiamo che non l'esperienza,

ma il pensiero è il *primus* nella vita, certo siamo ancora in un dualismo non pienamente risolto – vero; ma è anche vero che, quando avremo guadagnato l'unità di pensiero ed esperienza, dove il primo sarà sempre l'ulteriore coscienza, l'autocoscienza che ha da venire di una primitiva coscienza (esperienza), saremo nelle condizioni di porre tutto sotto l'egida dell'unità – o quanto meno di un'unità che ha da venire, che ha sempre da migliorarsi, ma che è, infine, l'intima ragione di quel medesimo processo. «L'identità vera, l'identità piena e concreta non può vivere che nella differenza. Questo pensiero dialettico unifica il dare e l'avere; ma non per questo il debitore diventa il creditore. Unifica l'essere e il non essere; ma non per questo le singole cose sono e non sono, secondo che ci aggrada. Immanenza sì; ma insieme trascendenza. La pura immanenza (intesa come semplice identità) è un momento della vita, della realtà, non la vita e la realtà. Vera energia è trarre i contrari dall'uno, trovato il punto dall'unione, avvertiva già tre secoli fa Giordano Bruno. Dunque l'uno sì, ma anche i contrari». Sembra qui, che Gentile scriva, decenni prima, la sua difesa davanti alle obiezioni che gli verranno: Io e l'Altro, questa distinzione è solo un momento, che c'è e che ci deve essere, ma la vita dello spirito non può fermarsi a questo, perché altrimenti non sarebbe vita, bensì morte. Pensiamo bene questo passaggio logico: la pura e semplice immanenza non può darsi, perché meramente tale è stasi, compimento, dove ogni cosa è sempre ciò che ha da essere ed è data nel suo essere compiuto. Non c'è divenire, non c'è movimento verso l'altro – cosa o oggetto di soggetto, cioè socius nel quale io rivedo me medesimo, mi rispecchio nella mia più intima realtà – ma solo il dato di fatto. E se è così, dove la società tra gli uomini? dove la loro comunione? La filosofia stessa non esisterebbe, perché filosofare è trovare relazioni, andare nel profondo del reale, e non già fermarsi al dato immediato. Che sia, dunque, la realtà come totalità dello scibile, o che si tratti di società, tutto è fondato sulla relazione, che non si può toccare, vedere, udire; ad essere sensibili solo i termini, concepibili in loro stessi, certo, ma reali solo come termini di una relazione: il senso - la visione empirica dell'intuito intellettualistico – ci dà cose, meri punti, non costruzioni geometriche di senso compiuto. L'unità è proprio il presupposto di questa relazione, giacché non ci può essere relazione tra i distinti che non siano, innanzitutto, uguali, e questa unità non è data da una sostanza, ma è ciò che plasma, informa la realtà stessa. In un lungo passo, Gentile anticipa di parecchi anni temi che saranno il nocciolo del suo pensiero maturo: «L'idealismo osserva, che i concetti, le leggi razionali dominano la realtà; e così non vi sono corpi chimici che si sottraggono ai rapporti matematici delle rispettive formule, né c'è lupo o cavallo che sia un quadrupede o mammifero, secondo le note necessarie fissate dalla zoologia, né si dà acqua che discesa a certa temperatura non agghiacci, giusta una legge nota per esperienza. Dunque la realtà stessa è come costruita dalla ragione, che vi si appalesa immanente; e la realtà, quindi, è essenzialmente razionale. Certo la ragione cui s'adegua la realtà, non può essere quella di Hegel, e tanto meno la mia, o quella di Tizio o di Caio. Ma questo importa notare: che tutta la natura è scritta in caratteri matematici; e che la mente può leggere questi caratteri; anzi che questi caratteri, in quanto matematici; sono di loro natura mentali o intelligibili, le matematiche non essendo che costruzioni dell'intelletto. La matematica della natura è appunto la sua razionalità; o la ragione o idea, che vogliasi dire, immanente in essa, e nella realtà in genere»123. Cosa si dice qui? Innanzi tutto, che nell'esperire il mondo, l'uomo si appropria di una realtà che già gli appartiene, e dunque che c'è unità tra mente e mondo, anzi che l'uno è l'altro e viceversa: infatti, le cose non ci dicono nulla per sé, ma solo attraverso l'esperienza. Il cavallo è un quadrupede secondo «le note necessarie fissate dalla zoologia» e l'acqua si solidifica a una certa temperatura sperimentata da una scienza. Questo che vuol dire, che senza queste leggi il cavallo non avrebbe quattro zampe e l'acqua non si solidificherebbe mai ghiacciandosi? Il mondo, senza di noi, non esisterebbe? Si tratta, qui, di vecchie e ormai superate critiche dell'idealismo, e commetteremmo un grave errore nell'attribuirle all'attualismo, anche se ancora in nuce e assai immaturo in questi scritti, giacché a Gentile tanti errori si possono addebitare, ma non già quello di essere stato uno sprovveduto, né di aver avuto scarso rispetto per il buonsenso. Il mondo esisterebbe comunque, si spegnesse l'umanità intera; e i ghiacci perenni ci furono anche prima della scoperta delle leggi fisiche; e i cavalli hanno sempre avuto – almeno, per quanto ne sappiamo oggi – quattro zampe. Ma dobbiamo ammettere che il

mondo che noi esperiamo non è, comunque, quello che esperirono i nostri antenati, e che il cavallo avrà sempre avuto quattro zampe, ma non avrebbe senso parlare di «quadrupeti» prima della zoologia, né ne ha parlare di leggi fisiche prima della loro scoperta. Queste leggi sono il mondo, non sono create a bella posta dall'uomo: non è convenzione, il mondo è davvero fatto così, ma non si esperisce immediatamente, in un baleno, e la vita non è qualcosa di diverso da questa nostra esperienza. Quando noi esperiamo il mondo, scopriamo e, a un tempo, ci appropriamo sempre di più di questa razionalità, che è la nostra, ed essendo la nostra scopriamo, nell'empiricità del nostro Io, la trascendentalità della ragione che impernia il Tutto: facciamo il nostro mondo, che non conosce più alcuna involuzione. La vita prosegue, e quasi non capiamo come si possa pensare che un «cavallo» non sia un «quadrupede»: un nuovo gradino è stato scalato, si siano impiegati millenni, e il mondo muta col mutare del nostro spirito. Una nuova vita dello spirito si è appena dischiusa, e il mondo di Copernico non è più quello di Tolomeo.

Alcune riflessioni post-moderne circa le quattro aporie Hegeliane che si risolvono in un Nulla di fatto o di fatto nel Nulla

Massimiliano Polselli

Iniziando senza preamboli riguardo la prima questione del *Divenire senza la* Negazione, orbene sia l'Intelletto che il Divenire in quanto mediazione (pensiero speculativo che il solo Divenire non può garantire), non possono non prescindere dal movimento dialettico Essere-Nulla-Divenire, cioè dalla Negazione: la quale **essa sola fonda il Divenire dialettico o storico o materialismo dialettico e quindi l'esserci**. Si ricordano qui le contraddizioni del ragionamento Storicistico-Fenomenologico-Attualista sulle tre categorie astratte Essere-Nulla-Divenire. Infatti *Burbidge et al*., rischiano di reduplicare all'infinito il Cominciamento hegeliano nel senso che si ha Divenire-Essere-Nulla ed un Intelletto che pone in sé un' attività separante e dialettica (rapsodica) a prescindere dal Divenire-Essere-Nulla originari. Facendo altresì derivare dal primo Divenire un secondo Divenire, dall'Essere un secondo essere, dal Nulla un seconda forza negativa, ponendo le basi per una seconda pseudo o cripto dialettica.
Da qui la critica univoca tra Marx ed Hegel all'Intelletto astratto, come riferisce lo stesso Gentile ne "*La filosofia di Marx*" del 1899. Anche *Luporini* negli anni '40 criticava lungo l'asse Hegel-Marx-Gentile l'oggettivante intelletto che nega la contraddizione come l'essere dell'ente, sottraendo l'essere alla negazione. L'essere è per sua natura negazione e contraddizione in atto. Anzi è la negazione che genera l'essere. Si sottolinea qui infine la posizione di *Sasso* sul cominciamento hegeliano: per evitare un nesso statico ed ipostatico tra mediazione ed immediatezza, Hegel avrebbe allontanato il pericolo di una "compiuta quiete" col rischio di porre in essere una struttura immobile. Ma tale avvisaglia non sarebbe rintracciabile nell'Errore della Ragione sotto mentite spoglie dell'Intelletto ma bensì nel ruolo del Nulla astratto (o perché la Ragione – alla fine del *Resultato della Fenomeneologia* – non riesce ad eliminare del tutto la forma mentis dell'Intelletto – o perché il Concetto stesso "ospita" coscientemente o meno al proprio interno l'intelletto stesso fino all'inizio del cominciamento Logico, tesi che *Cingoli* legittima affermando che il resultato del Sapere Assoluto della Fenomenologia è di nuovo immediatezza seppur mediata). In tal senso la categoria del Nulla gioca un *ruolo di eternità della Negazione* come propaggine del Tutto: il Nulla eterno ed astratto come "Essere negazione" ossia "Non-Essere".
È altresì vero che il Nulla è ineffabile poiché esso impensabile per l'Intelletto. Hegel stesso afferma che il "non-essere" deve venir concepito, come "limite" invalicabile dall'intelletto, mentre il Concetto (*Begriff*) lo coglie come ciò che genera il Tutto. Così come la tenebra ha un ruolo attivo per determinare la luce, rendendola visibile, così il Nulla fa apparire mediante sé l'Essere: l'Essere è il dato strutturale del Nulla che prescinde dagli interventi estrinseci del pensiero. In qualunque modo venga enunciato o mostrato , il Nulla si mostra collegato o in contatto (da qui l'essere del Nulla o l'essere "in-tattile" del Nulla) con un essere e ad esso inseparabile, come afferma Hegel. Hegel ci dice, intanto, quello che il "cominciamento non è": non è immediato e non è neppure mediato. Non è immediato poiché ciò che è preso immediatamente presso di sé è arbitrario ed anche il suo inizio, come immediato, è allo stesso tempo la sua stessa fine, poiché non si vede come si possa da esso sviluppare il seguito in modo necessario. Per ciò che concerne l'altro momento, il mediato: ebbene il cominciamento non è neppure mediato, in quanto sembrerebbe "un colpo di pistola" come scelta soggettiva, astratta e dogmatica. Allora il cominciamento deve essere non immediato e né mediato, così il cominciamento non può che non rivelarsi come "puro essere". Questo, Hegel lo dimostra a partire da due lati: sia a partire dal "cominciamento mediato", ossia quel cominciamento che ha alle spalle la Fenomenologia dello Spirito per cui l'Essere della Logica si presenta come un Risultato della Fenomenologia, sia partendo dal cominciamento immediato, ossia in quanto tale che "è". In entrambi i casi si ha il puro Essere. Esso collegherebbe un cominciamento che è insieme "mediato" ed "immediato" e che non è solo mediato o solo immediato. Dopo tale mostrazione di metodo, Hegel individua altre tre possibilità di definizioni presenti nella riflessione filosofica sul cominciamento, delle quali critica il senso, pur tuttavia, in

qualche modo, ne intravedrebbe anche dei pregi. Sono: 1) cominciare in modo problematico con l'assunzione di un'ipotesi la cui verità può essere attestata solo dalla validità dei risultati che il suo sviluppo permette di conseguire. Come tipico di tale procedimento, Hegel si riferisce alla filosofia di Rheinold; 2) il cominciare con l'analisi stessa del cominciamento; 3) il cominciamento a partire dall'Io. Tre modalità che includono i modi con i quali non bisogna iniziare. Quindi il vero cominciamento è quello dal quale Hegel fa iniziare esaminando la sua dimostrazione del vero cominciamento in relazione ai due aspetti del mediato e dell'immediato e non del solo immediato o del solo mediato. Tutto ciò assume come pacifico "la base" dell'Esser puro. Infatti, alla fine della Fenomenologia dello Spirito abbiamo il puro essere, mentre al suo inizio si ha l'essere puro. Hegel procede spiegando le ragioni della mediazione del cominciamento. Esso è anche mediato, poiché emerge l'esser puro. Si tratta di vedere come dal sapere puro risulti poi la categoria dell'essere, ossia il cominciamento della logica. Rispetto a questo sapere puro, il vero immediato è la coscienza empirica, sensibile, da cui parte la Fenomenologia come scienza dello spirito che appare e di cui il sapere puro è il Risultato. Dal sapere puro, che è l'unione di pensare ed essere come risultato della dialettica fenomenologica, al sapere puro come semplice unità immediata. Si è detto che il cominciamento è insieme mediato ed immediato per Hegel. In questa semplice unità immediata ogni tipo di riferimento ad altro è tolto e quindi il proprio ed unico contenuto è l'essere puro. La semplice immediatezza è il puro essere, che non è altro che semplice indeterminazione. L'essere puro è solo l'essere in generale. Ora, in tale passaggio dal sapere puro all'essere puro, è presente una difficoltà. Di che cosa si tratta? Hegel è già partito in precedenza dal sapere puro per offrire la partizione generale della logica: una partizione che fosse immanente allo sviluppo stesso della logica. In quel contesto, Hegel affermava che nel sapere puro si è arrivati ad una unità, ma che tale unità è un'***unità concreta*** che ha dentro di sé la differenza. Nel puro sapere si è superata l'opposizione della coscienza tra un soggettivo essere-per-sé e un essere oggettivo, ma in modo tale che i termini di quell'opposizione sono conservati come due momenti dell'elemento logico. Qui, invece, nel sapere puro rispetto all'esser puro, Hegel dice che non c'è alcuna differenza e che si è giunti ad una unità assoluta che è assoluta indeterminatezza. Si nota, quindi, a distanza di alcune pagine, quello che sembra un contrasto notevole: Hegel sembra affermare dieci pagine dopo quello che nega dieci pagine prima, ossia che l'esser puro in quanto cominciamento immediato non ha senso. Qui, invece, parrebbe dire che la semplice immediatezza è proprio il cominciamento che si cercava: il puro essere. Come si spiega tale differenza? Cingoli dà una prima risposta: poiché si è entrati già nella sfera dell'essere, ci si sta incamminando per uno di quei due momenti cui gli (Hegel) accennava nella partizione, la logica oggettiva. Ora, nella scienza dell'essere, l'unità si presenta qui come astratta. È il momento della massima astrazione delle categorie e quindi siamo di fronte all'apice di una unità astratta. In questo senso c'è il cominciamento con il puro essere come semplice immediatezza. La seconda soluzione la dà Hegel: occorre che non ci sia nulla di presupposto nel cominciamento in quanto puro essere e, quindi, Hegel alla fine afferma che si è trovato il sapere puro come puro essere col quale s'inizia e non deve contenere alcuna altra determinazione o riempimento. Se fosse il contrario, saremmo di fronte all'altro cominciamento: arbitrario e sommario, nonché soggettivistico. Questo puro essere del cominciamento è scevro da ogni altra determinazione, poiché si ritorna a quel principio di cominciamento delle filosofie ontologiche e, quindi, del momento contenutistico e non formale soggettivo, ma oggettivo. È come se Hegel volesse salvaguardare il percorso fenomenologico precedente giungendo ad un essere puro e allo stesso tempo anche l'inizio non includente alcun elemento determinato del cominciamento assoluto. È chiaro che la circolarità del presupposto-posto che definisce un immediato che, in quanto ultimo, è il primo sviluppato. L'ultimo è il primo, sviluppato a livello di puro essere. Si è partiti con la presupposizione del puro sapere come risultato del sapere finito, cioè della coscienza, ovvero del camino fenomenologico, per approdare, con il togliersi di tale mediazione all'esser puro. Però si può anche non vedere l'essere come risultato o mediato. Quindi in modo immediato o essere puro. Che non può presupporre nulla. Si nota qui l'unione di immediatezza e mediazione. Allo stesso tempo di non sola mediazione e di non sola immediatezza. Questa è la funzione dell'esser

puro e del puro essere. Il puro essere è il risultato del cammino fenomenologico, mentre l'esser puro è il sapere essere: ossia esser puro col togliersi della mediazione. L'esser puro del cominciamento della logica dell'essere coincide, in quanto indeterminato ed unità astratta, col il puro sapere come risultato del cammino fenomenologico. Nel senso che il puro sapere (come risultato del cammino fenomenologico) è un pensare senza alcun pensiero determinato: poiché è il pensare come tale o pura indeterminatezza. Di modo che coincide con l'essere puro: come essere assolutamente immediato della logica dell'essere.
Secondo alcuni il puro essere in Hegel è l'assoluta indeterminatezza, in quanto essere puro. Che quindi può essere preso come unità astratta di essere e pensiero, con una preminenza dell'essere o dell'aspetto oggettivo. Tuttavia l'unità astratta dell'essere puro col pensiero deriva dal fatto che il pensare come tale è un pensare che sgorga dalla fenomenologia dello spirito, senza alcun pensiero determinato che coincide così coll'esser puro: in quanto indeterminato e con esso astratto. Ora se Cingoli ci dice che per Hegel il puro essere è assoluta indeterminatezza e che è quindi come unità astratta di essere e pensiero, *con preminenza dell'essere e dell'aspetto oggettivo*, questo non giustifica da dove subentri il pensiero nell'essere. Come se il pensiero entrasse e fosse aggiunto a posteriori o a priori rispetto all'essere. Proprio per questo è' vero d'altronde quello che dice Cingoli prima: il pensare puro è già essere indeterminato, poiché esso per Hegel non pensa a Nulla e quindi coincide con l'esser puro indeterminato. Che è indistinto, indeterminato tanto quanto l'essere. Ma perché? Perché l'essere è *anche puro pensiero.* Prosegue Cingoli: il concetto del puro essere è l'assoluta indeterminatezza, che diventerà poi determinatezza. E da qui Hegel comincerà la Logica dal titolo della Qualità e poi con l'essere determinato. Inoltre l'assoluta indeterminatezza è anche il pensare come tale senza alcun contenuto determinato e viene da sé l'identificazione di puro essere e puro pensare, che sono entrambi pura indeterminazione. I riformatori della dialettica hegeliana, in particolare Spaventa e Gentile faranno dell'atto del pensiero come tale, e non dell'esser puro per il pensare e l'essere, il punto di partenza della loro filosofia. Mettendo in discussione l'identificazione dell'essere puro e del pensiero puro al centro del discorso di Hegel, essi riterranno così di poter rispondere alla critica di Trendelenburg alla dialettica del divenire di Hegel, secondo la quale nessun passaggio dall'essere al divenire è possibile procedendo nell'elemento astratto del pensiero o dell'essere, ma solo attraverso il ricorso all'esperienza empirica. Quindi Hegel avrebbe dedotto un elemento empirico per poi far scaturire il divenire. Scrive Cingoli: "il cominciamento non può essere un concreto, non può cioè contenere dentro di sé alcuna relazione, nel qual caso presupporrebbe un mediare e un passare da un Primo ad un Altro, che avrebbe per risultato il concreto stesso come divenuto semplice. Ma questo contraddice la natura propria del Cominciamento assoluto e puro, che in quanto è il Primo non può per Hegel contenere alcun riferimento ad Altro. Esso quindi non contiene già un *essere andato innanzi,* ma è assolutamente indeterminato. Quello che è essenziale dunque è che all'Inizio in se stesso il Cominciamento deve essere assolutamente indeterminato. Poi si sviluppa e si sviluppa da sé. Non come avviene per il concreto della rappresentazione per mezzo di una riflessione estrinseca che lo scompone nei suoi elementi costitutivi". Questo per dire che il Nulla che per un solo istante si pone come essere, è una forzatura immensa! In quanto è un inserire una riflessione estrinseca in una dimensione per cui il pensiero non è fuori, ma coincide con sé. Se fosse fuori avrebbero ragione coloro che affermano che il nulla passa all'essere, autoponendosi come essere. Ma si è detto che tutto il movimento è pura indeterminatezza ed è indeterminato anche il movimento stesso. Questo in risposta a Gentile e a Spaventa. Poiché il divenire non diviene in termini circolari. Ossia la circolarità che emerge del puro essere e puro sapere non è un'attività del pensiero diveniente non perché non si muove così, ma perché il divenire sembra che instauri un andamento di alterazione come processualità solo accrescitiva o ascensiva e non circolare. La prima processualità, infatti sembra essere proprio quella unità di misura che l'intelletto fissa a partire da una certa gradualità o valore. Invece il movimento del pensiero è *ab intra* come tale è la contraddizione tra l'unità astratta dell'Essere puro e l'unità assoluta del Sapere Assoluto o del Puro Sapere della Fenomenologia dello Spirito. Ossia la contraddizione tra Forma e Contenuto. Contraddizione che non è mera riflessione ipotetica

soggettivista (alla maniera di Rheinold), né il divenire assoluto di Gentile a fronte di un'attività del pensare a svantaggio dell'Essere Puro e del Puro Pensare cui fa riferimento Hegel. E quindi un Cominciamento che è insieme mediato ed immediato, come vuole Hegel. E quindi non è neppure il "cominciare per sé", poiché il cominciamento ancora non è. Poiché ciò che "comincia" non è ancora compiutezza con sé o arbitrio. Hegel esclude dunque le ipotesi del Cominciamento per sé e quella del cominciamento arbitrario soggettivo (si pensi al pensiero e all'intuizione soggettivista di Jacobi e Schelling). E d'altronde non è neppure un cominciamento ipotetico alla guisa del Rheinold. E, come sopra, non è neppure un cominciamento per sé o solo mediato o solo immediato, ma è appunto entrambi. A partire dall'unione di Sapere Assoluto o puro pensiero della Fenomenologia dello Spirito, o Puro Essere dell'inizio del Cominciamento. Laddove l'inizio è anche l'Ultimo e questo è anche l'immediato, l'iniziale. E questa è la circolarità. Non è che Hegel abbia voluto preferire la sfera dell'essere rispetto a quella del pensiero nell'unità indistinta e astratta tra sapere assoluto o puro sapere, o sapere puro ed essere puro, o puro essere della Logica dell'Essere. Come se Hegel avesse maturato una scelta versata più sull'essere, in quanto contenuto di filosofia dogmatica o principi metafisici dogmatici o principi realissimi ontologici, piuttosto che quella del pensare soggettivo del metodo. Quindi una scelta contenutistica più che formale. Anche perché nel dire questo ci s'imbatterebbe di nuovo in ua riflessione "arbitraria", soppesando e paragonando il valore dell'Essere con quello del Pensiero: Inserire o disinserire il Pensare rispetto all'Essere nell'unità indefinibile e indistinta tra Puro Sapere ed Essere Puro. Il Pensiero penetra ma non estrinsecamente bensì *ab intra.* Il Pensiero Puro indeterminato tanto quanto l'Essere Indeterminato come Puro Essere della Scienza della Logica entra nell'Essere Puro poiché il Pensare Indeterminato è il Pensare il Nulla e quindi significa pensare il Nulla ossia l'Essere Puro. Ecco come entra il Nulla, nella triade Essere-Divenire-Nulla. Il Nulla è già consustanziale al pensiero e all'essere, non perché *Diviene* (senza chiedersi se in tale divenire sia più "elevato" il momento del movimento come Atto o Pensare rispetto all'Essere o viceversa), ma perché il Pensare è già Nulla in quanto contraddizione astratta o unità astratta. E non c'è passaggio tra Nulla ed Essere, e neppure "salto": non si dà un *der Sprung*, poiché non vi è un salto "da" "a". Ma è una sorta di modificazione endogena consustanziale all'essere che è insieme pensare ed essere. Ed in quanto Nulla: indistinti ed Indeterminati. Allora dov'è la contraddizione di chi afferma ci sia un "reale" passaggio o "salto" dall'Essere al Nulla? Hegel pare contraddirsi. Si innesca una sorta di contraddizione originale di Hegel. Afferma Hegel, che il "cominciamento è sapere puro, unità concreta che ha dentro di sé la differenza", cioè puro sapere, come risultato del cammino fenomenologico – il luogo cui si fa riferimento è la "Partizione Generale della Logica che è immanente allo sviluppo stesso della Logica" – mentre undici pagine avanti Hegel scrive: "il vero cominciamento è sì Sapere Puro ma in quanto senza differenza". Ovvero è solo Unità Assoluta Indeterminata e quindi è come se nascesse un contrasto nella stessa definizione di Sapere Puro. Perché si tenta di dare una risposta? Ma non è tanto la risposta di alcuni sulla presunta contraddizione di Hegel sul cominciamento vero: esso è puro sapere, ma è puro sapere così come era tale in quanto esito, esito fenomenologico, o è il puro sapere come unità indeterminata? Ora in realtà tale differenza o apparente contraddizione non c'è in Hegel. Poiché Hegel aveva innanzitutto avvertito di non entificare tramite l'intelletto il momento del pensare da quello dell'essere e soprattutto il cominciamento da un lato mediato e dall'altro immediato. Cioè evitare due "pratiche" assertorie proprie dell'intelletto. E quindi Hegel annuncia che se si continua a vedere intellettualmente il problema del Cominciamento si separerebbero sempre ed unilateralmente da un lato un cominciamento immediato, e dall'altro un coinciamento mediato. Così Hegel afferma che solo nella fusione o relazione di entrambi v'è il vero cominciamento della Logica dell'Essere Puro. La soluzione di Hegel contrasta con tante posizioni dei post-hegeliani e neo-hegeliani, portando un vespaio di polemiche intorno alla tematica del Cominciamento. Hegel non è che predilige da un lato il Pensare o viceversa dall'altro lato l'Essere. Afferma solo che l'Essere Puro, ossia in quanto il vero esito della logica dell'essere, è tuttavia anche pensiero. Il pensiero svanisce nell'essere puro. Ossia la Forma come risultato fenomenologico del sapere puro termina, poiché viene meno l'oggettività: cioè non abbiamo più

l'unità dell'essere per sé e dell'essere in sé, cioè soggetto ed oggetto. Ma ciò non corrisponde al vero. Poiché Hegel procedendo afferma che il puro essere è comunque l'unità astratta e indeterminata *senza pensiero*, ossia senza oggettività mediata. Perché il puro essere per essere puro e vero cominciamento, non deve presupporre altre relazioni o riflessioni estrinseche fuori da sé (di contro infatti Hegel scrive la nota polemica contro le tesi soggettivistiche di Rheinold e contro l'intuizione intellettuale di Jacobi o Fichte) e quindi insito anche il pensare. Quindi il Pensare non sparisce, pur di fronte all'assoluto astratto indeterminato. Non sparisce mai poiché semmai a sparire è l'oggettività mediata. E quindi non è che sparisce il pensare in sé direttamente, ma bensì sparisce mediatamente attraverso un'oggettività non più mediata, rappresentata come unità (in quanto risultato del Sapere Assoluto della Fenomenologia dello Spirito), ma che nell'astrazione dell'unità del pensare dell'essere dell'essere puro sparisce. Ma non svanisce il pensiero direttamente, ma mediatamente tramite l'oggetto. Alcuni ad un certo punto aggiungono che "il puro essere, che è per Hegel assoluta indeterminatezza, è unità astratta di essere e pensiero" con una preminenza dell'essere o di un aspetto oggettivo. Ma ciò non si può dire, poiché altrimenti non presteremmo attenzione al "consiglio" di Hegel: ossia non pensare il cominciamento mediato ed immediato o pensare ed essere in termini intellettualistici. Ma soprattutto se c'è una preminenza dell'oggettività cioè di quel lato contenutistico oggettivo cui Hegel teneva in considerazione (impossibile non pensare a un cominciamento assolutamente inerte e indeterminato pur con un pensiero astratto dell'essere puro), ma come si dice che svanisce quell'oggettività mediata, e quindi svanisce pure il puro sapere di quell'unità di differenza di soggettività ed oggettività (ricco sapere assoluto come risultato della fenomenologia dello spirito), ma se sparisce immediatamente già l'oggettività perché dovrebbe di nuovo Hegel far prevalere un elemento oggettivo come afferma Cingoli: "preminenza dell'essere sull'aspetto del pensare". Di nuovo un'interpretazione che va a scontrarsi con l'indicazione di Hegel. Il quale afferma di non operare queste distinzioni intellettuali quali separare pensare ed essere, cominciamento mediato ed immediato; svanisce quell'oggettività nell'unità indistinta ed indeterminata dell'essere puro e, quindi, non può essere che di nuovo Hegel ridia importanza ad un livello oggettivistico-contenutistico a scapito di quello formale-soggettivistico dell'idealismo assoluto o inizio arbitrario all'inizio del cominciamento. V'è quindi questa distonia tra la tesi del cingoli e il pensiero Hegeliano. Spaventa, Gentile ed altri diranno che vi è un pensiero pensante che agisce comunque retroattivamente nel cominciamento. E che quindi non si dia predilezione e non prediliga lo stesso Hegel il momento dell'essere puro ma del puro sapere, in quanto essere puro o pensiero pensante. Ma anche questa condizione sarebbe errata poiché si darebbe più importanza al Pensiero pensante rispetto all'Essere. Allo stesso tempo per cui Gentile e Spaventa daranno la stura in termini critici a Trendelenburg, che affermerà che v'è preminenza di esserci, rappresentazione, non di formalismo ma di contenutismo. Trendelenburg a parte la problematica del "resultato calmo" che Hegel sussume dall'esperienza di permanenza e variazione, sicuramente c'è un salto dialettico e non una mediazione dialettica (c'è un *der Sprung* e non una *Aufhebung*). Ma sul concetto di rappresentazione, riferita da Trandelenburg nel cominciamento, non parrebbe esserci. Poiché non solo toglie il terreno al Puro Sapere come soggettivo e oggettivo e quindi toglie di colpo la possibilità della preminenza sensibile nel cominciamento e, allo stesso, tempo la possibilità manipolatoria di una soggettività che arbitrariamente parta da una rappresentazione data. Quindi la stessa soggettività potrebbe fare da esca essa stessa a che l'oggettività molteplice del reale entri nel cominciamento. Questo è un pericolo sventato, poiché Hegel stesso afferma che non c'è il Pensiero nel senso idealistico, dice immediatamente che non c'è un oggetto dato molteplice. E pur tuttavia si inizia. Per il problema della quiete: è vero che essa è una rappresentazione sensibile, ma, dato che c'è sempre nella titolarità della struttura dialettica hegeliana in cui tutto è mediazione, non si darebbe collana di perle della mediazione in cui le categorie addivengono l'una dentro l'altra in termini organici, questo è vero. Ma c'è un'eccezione che Hegel conferma. All'inizio della Logica dell'Essere, nel Cominciamento, l'Essere del cominciamento è prospettato da Hegel, in tre momenti. Scrive Hegel: "L'Essere determinato come generale contro Altro, in secondo luogo si vien determinando dentro se stesso, in terzo luogo, in

quanto si rigetta questa partizione anticipata, l'Essere è l'astratta indeterminatezza ed immediatezza nella quale essa ha da costituire il Cominciamento". È peculiare una cosa: di norma Hegel comincia ad affermare la cosa come tale per negarla e riaffermarla nell'Aufhebung, in questo caso invece, innanzitutto l'Essere è determinato contro l'Altro. Questo è un primo esempio in cui non c'è mediazione ma c'è un salto rispetto a quello schema iniziale. Poi abbiamo il salto dall'essere al nulla dal nulla all'essere, attraverso il Divenire**.** Si afferma che il passaggio dal Nulla all'Essere è già passato. Cioè è un salto. Non è un Divenire dialettico. Non c'è in atto la negazione della negazione. Ma se nell'assolutezza del cominciamento logico dell'Essere puro della Logica dell'Essere, e quindi siamo nella massima astrattezza del Pensiero, occorre per analogia riferirsi ad una sorta di un momento psicologistico, cioè rappresentativo. E pare che Hegel stesso innesti tale elemento per spiegare così come si pensa al Nulla nel pensiero di tutti i giorni, è un Nulla come un pensare indeterminato. Se si prova a pensare il Nulla, afferma Hegel, quando lo si pensa, lo si compulsa come qualcosa di assolutamente indeterminato ed indecifrabile. Ecco: questo stesso passaggio è il transito che compie l'essere nel divenire Nulla, e poi ritornare dal Nulla. E qui c'è quell'istinto primordiale dell'Intelletto, che rimane sottotraccia e che astutamente immette la *crux intepretationis* per eccellenza, cioè quell'istinto a ricreare l'essere del nulla, procedimento questo stesso non abbastanza "centrifugato" dal Sapere Assoluto o Puro Sapere. Tanto è che in qualche maniera si ripropone alla fine del processo fenomenologico. Il Sapere Assoluto fenomenologico rimane un momento che quello stesso Sapere Assoluto non controlla. E quindi non può dirsi esaustivamente "incondizionato". Il momento che esso non controlla, è quel momento della negazione dell'Intelletto che si appunta sulla dimensione della proiezione, a seguito della rimozione e spostamento: quello stesso procedimento psicologistico-antropologico che Hegel già decifra a partire dagli Scritti Teologici Giovanili e che rientra sommessamente come errore. Poiché l'Assoluto deve rimediare a questo errore, da qui la concezione della Fenomenologia dello Spirito. Per rimediare al fatto che l'Intelletto come momento dello speculativo, ma rimanendo come una sorta di patria potestà, in una sorta di non luogo, area garantita dall'Assoluto: l'Assoluto ha dentro di Sé l'Intelletto, lo ingloba, ma c'è questa sorta di guarentigia che non permette al Puro Sapere di essere ancora Idea. La spiegazione dello scambio improprio dei termini secondo Cingoli: ed ecco perché poi Hegel scrive la Logica dopo la Fenomenologia. Già lo Spirito è Idea. Ma non può esserlo proprio perché gli rimane fuori la Natura intesa come ciò che è posto dall'Idea Assoluta, come altro da sé, per poi tornare a se stessa nell'autocoscienza. In riferimento alle pp. 56-57, non v'è scambio improprio dei termini, ma volutamente Hegel vuole dire che l'Idea è un concetto della Logica, come lo è in potenza lo Spirito Assoluto. Ma appunto non lo è fino in fondo poiché se così fosse, non riproporrebbe, lo spirito assoluto. Il problema della intellettualizzazione dello stesso spirito assoluto in quanto "produttore" inconscio riproporrebbe il meccanismo psicologistico dello spostamento-rimozione-proiezione, dell'entificazione del nulla dell'essere. Sussite ancora una zona stratificata nello Spirito Assoluto che sarà poi riattivata, nel senso di fluidificata dialetticamente dall'Idea Assoluta. La vera questione semmai è questa: il Sapere Assoluto conosce o non conosce, sa o non sa di avere tale zona grigia? Posto che tale zona grigia l'abbia: ma è cosciente o non è cosciente di questo? Questa è la vera questione... C'è un residuo dunque nel pensiero speculativo ancora Intellettuale. L'Intelletto non è completamente vinto. Ferito a morte dopo il percorso fenomenologico, ma ancora in qualche modo è presente.

POSTILLA: Non è che si presupponga che l'oggetto limiti la coscienza. Qui Hegel afferma che il presupposto non è posto ma è un immediato posto. Non è posto da un'autocoscienza o da un Assoluto che "legge" così il mondo. E neppure è l'Essere che si presenta *hic et nunc* nella realtà. Dei processi di causazione o legami causali come potrebbe essere un Deus sive natura Spinoziano. Qui il Negativo irrompe sulla scena del mondo nel momento in cui c'è una Coscienza Naturale che come per l'acqua di Talete, ha dinanzi a sé il movente di uno *stupore traumatico* di dover porre rimedio con la Ragione e poi con tutte le altri armi possibili al Terrore della morte, ossia del Nulla. Il Fondamento originario dell'Essere o di Dio, o delle varie "macchiniche escogitazioni"

dell'Intelletto o della Ragione, o della soggettività come Assoluta Autocoscienza, è il NULLA. Ma questo nulla è intercettato in maniera indiretta e colto in maniera induttiva (come per la non esistenza del Buco Nero) dal pensiero di Hegel. Invertendo il principio di Identità in non-identità, pervenendo al mondo rovesciato che non-è. L'ultrasensibile è il sensibile nella verità, la verità del sensibile è quella di apparire, in quanto *non-essere-nulla,* come la cosa in sé Kantiana. Il mondo ultrasensibile è quindi un quieto regno di leggi aldilà del mondo percepito e di esso calma copia: aggancio col resultato calmo dell'Essere e del Divenire, a dire che ancora è presente l'intelletto che stratifica nella Logica dell'Essere come nel concetto della Forza. Essa è astrazione che riduce in se stessa le differenze di ciò che attrae e di ciò che viene attratto, cioè polo positivo e polo negativo. O come l'elettricità che è, in quanto sua essenza, duplice cioè positiva e negativa. Ora il mondo invertito di Hegel, è il riferimento che è il rimedio al NULLA che genera l'idea dell'Essere. Nel mondo invertito, infatti, si ha lo scambio tra NULLA ed ESSERE come scambio non della verità stessa: cioè dell'IDEA ASSOLUTA. In poche parole il vero non è l'intero del Puro Sapere, unità concreta o Essere Puro come astratta ed indifferente unità, **e quindi la verità non è nel passaggio tra NULLA-ESSERE-DIVENIRE, poiché lì lo scambio puro è tale proprio perché il contenuto dei momenti dello scambio resta il medesimo**. Poiché qui è in gioco il Concetto, ma come ancora concetto dell'Intelletto: ed è ciò stesso ciò che è l'interno contenutistico dello scambio che è legge stesso che diviene per l'Intelletto. In poche parole siamo di fronte al DIVENIRE non come movimento del vero (negazione della negazione), ma il DIVENIRE come è visto dall'Intelletto. Si hanno due concetti del DIVENIRE: UNO PER L'INTELLETTO e L'ALTRO PER IL CONCETTO. Al momento del cominciamento prevale il DIVENIRE e il passaggio dell'intelletto concettualizzato: che è cioè il DIVENIRE visto dall'Intelletto co-inglobato nel DIVENIRE AUTENTICO del Concetto. Ecco che il concetto si porta appresso il DIVENIRE logico (appunto ed oggettivo) non ancora soggettivo, in quanto IDEA ASSOLUTA del DIVENIRE. Ecco perché c'è questo impaccio del pensare stesso. Che sicuramente ha alle spalle il SAPERE PURO come Risultato della Fenomenologia, ma anche la sterilità astratta dell'inconsistenza dell'Essere puro astratto come residuo dell'azione dell'Intellettto. Esso sperimenta come logiche il divenire delle differenze (ESSRE-NULLA-DIVENIRE) che non sono però tali, e come anche le differnze sian solo tali da non esser differenze e, quindi, da togliersi. V'è l'assenza di pensiero, siamo appunto solo all'alba del pensare, ma questo concetto dell'ASSENZA è la vera NEGAZIONE, ancipite tanto al NULLA quanto all'ESSERE: posti dalla negazione come opposizione che non è opposizione. Se non c'è opposizione, essere e nulla non si danno, e neppure il divenire si da originariamente. Quindi il vero è il NEGATIVO né come pensiero (invero come assenza del pensiero), né come divenire o essere o nulla, in quanto tutti rapporti riferiti a concetti dell'intelletto. V'è così un mondo invertito al primo: se l'essere è nel primo mondo (della logica), nel secondo mondo invertito esso non-è; d'altronde se il NULLA non-è nel primo mondo della logica, nel secondo mondo invertito esso è! Il primo mondo aveva la sua necessaria controcopia nel mondo della logica come per sé il principio dello scambio e del divenire; tale principio nel secondo mondo invertito è un non-divenire, un non-mutare o non-cominciamento. Questo significa che sia l'essere che il nulla sono ineguali a loro stessi, e quindi DIVENGONO, divenendo ineguali. Cioè l'essere divenendo non essere (si veda l'astrazione della prima categoria della Logica di Hegel) oltre a divenire NULLA genera da se stesso il DIVENIRE. La medesima cosa accade all'altro corno: ossia al NULLA, che divenendo ESSERE produce da sé il DIVENIRE. Ma ciò significa che non è un passaggio dall'essere al nulla e che il nulla non è fuori dall'essere per far rimbalzare da sé come sponda il divenire, tornando dal nulla all'essere, quanto piuttosto ineguale uguaglianza in sé ancipite del DIVENIRE nel nulla in quanto essere, ed essere in quanto nulla. È l'illogico, è il non, è la masima trasgressione dei principi logici soggettivi ed oggettivi ad orientare l'essere ed il nulla logici. Se è il NEGATIVO (né come logico o soggettivo) ad orientare l'essere ed il nulla, allora ciò che è Dio nel primo mondo è un non-Dio nel secondo, ciò che è una Sostanza nel primo mondo, non è Sostanza nel secondo etc. **Ogni altro è come esso è per sé**. La denegazione in quanto pura differenza produce l'ineguale esser puro in quanto eguale dell'ineguale. È il contrario di se stesso, ha immediatamente presente in lui l'Altro:

ma questo Altro è il NON! Esso è differenza in se stessa come infinità. Tale differenza non è differenza, poiché è la differenza in sé. Vale a dire si è opposti di se stessi; si ha in sé il proprio altro, e quindi sono unità. *Il NEGATIVO è il sangue universale che non viene interrotto né turbato da differenza alcuna:* Essere, Nulla, Divenire, Sostanza, Dio, etc., poiché è anzi tutte le differenze, nonché il loro esser-tolto. Esso è Essere senza esserlo, è Divenire senza muoversi, è Sostanza senza apparire, è Logica senza Logica, è Spirito Assoluto senza Sapere puro, è Esser puro senza l'astratto, **è il NULLA senza Niente.** A questo punto tutti i principi espressi dalla Filosofia, da Talete ad oggi, sono differenze tautologiche. Non sono tali poiché sono senza la DIFFERENZA, poiché la DIFFERENZA è ciò che li ha sviluppati. Se la DIFFERENZA (CHE È IL NULLA) li ha prodotti e la differenza non è, essi provengono dalla differenza che non è. Se così è, questi che si presentano come differenti, cioè aventi la stessa matrice della differenza (che per definizione non-è), essi appunto non-sono differenze ossia non sono. Se ci si rapporta a se stessi come ad un Altro e questo altro è la Differenza, e la differenza non-è, allora la stigmate delle differenze nella storia del pensiero filosofico: cioè Dio, Anima, Mondo, Sostanza, Economico, Uomo, Scienza, Tecnica, è la stigmate del NULLA. È il contrario che fonda l'altro, ma il contrario è l'altro senza che sia. Così non abbiamo più bisogno di ingolfare il pensiero filosofico di certe formulazioni di principi, né di ritenere come insolubili questioni tipo: Perché l'Essere piuttosto che il Nulla? Perché la molteplicità delle cose nel mondo? Qual è il principio del mondo? Etc. Perché, quando ci poniamo tali questioni, le varie differenze prodotte dal pensiero filosofico, non sono già più tali. La differenza è stata già esclusa dall'eguale a se stesso e messagli da parte. Ciò che è uguale a se stesso è già quel che esso non è. È chiaro che neppure sarebbe valida una me-ontologia: poiché quella unità dalla quale si direbbe che il nulla è, e da cui proverrebbe (altra differenza come principio rispetto ad altri prodotti quali Essere, Uno, Sostanza, Dio, Legge, Forza, Caso, Causa etc), non potrebbe che emanare da essa che un'altra differenza da cui non può venir fuori che solo di nuovo il NON. Così come il DIVENIRE, che è l'unità dell'uguaglianza con sé in quanto diseguale e opposto, si toglie come divenire eguale a se stesso, in quanto movimento stesso del togliersi come differenza. Da qui tutti i prodotti dell'INTELLETTO da TALETE ad oggi: il moderno ha solo ampliato le scelte di quei Fondamenti dentro e per conto dello stesso Soggetto in quanto AUTOCOSCIENZA ASSOLUTA. Si tratta di scovare l'astuzia del NEGATIVO E DEL NULLA che s'insinua tra le pieghe dei vari pensatori

Infine nello SCETTICISMO: esso negando assolutamente l'Altro da sé (negazione non tenuta a freno), nega anche se stesso, cioè anche la Coscienza stessa. Lo scetticismo, afferma Hegel, a forza di dire "questo non-è", nega anche la stessa coscienza che afferma la negazione assoluta. Giungendo ad una Coscienza che sarà un "niente" d'essere, ossia "coscienza che non è", poiché la coscienza nega indistintamente l'altro da sé. Qui, la negazione dello scettico, è una negazione non tenuta a freno, ma mentre la prima negazione, naturalistica, riferita ad una coscienza più o meno autocosciente, è una negazione spontanea e non presupposta perché c'è, ma perché c'è come non presupposta (così come c'è, ma senza esser presupposto la Differenza in quanto oggetto, principio, o sostanza etc.), partendo dai dati di fatto, la negazione scettica è una elaborazione concettuale. Ma questo può voler dire che la negazione non è solo ad un livello naturalistico, ma anche concettuale: la base antropologica dell'individuo è forgiata dalla negazione: sia in un ambito naturalistico, sia in un ambito spirituale… C'è e vige in modo assoluto la negazione. Chiaramente lo scettico nega non per egoismo, cioè non perché vuole, ma anzi, perché non vuole. Ma anche in questo atto della negazione, atarassica e lontano dall'essere perturbati dalla realtà, dalle emozioni, etc., v'è una sollevazione della negazione come negazione assoluta. Lo scettico nega assolutamente, ma come in tutte le condizioni estreme e capovolgimenti della dialettica hegeliana, avviene il contraccolpo (*Umkehrung*) o capovolgimento. E così quella stessa coscienza che si riterrà negatrice assoluta della realtà, non farà altro che polarizzare se stessa come assoluta, perché affermando che la realtà non esiste, si dà chiaramente peso a se stesso come assoluto, ma allo stesso tempo anche come non assoluto. Infatti è questo il vero esito della negazione assoluta che sfocia come cattiva negazione o negazione infinita, reiterata all'infinito, ossia la distruzione della propria coscienza. Ma l'esito

scettico qual è? È quello di una coscienza che negandosi, poiché nega assolutamente altro fuori da sé, perde fiducia in se stessa. Quindi abbiamo il risultato di una coscienza che si denigra, che si amputa, che si umilia. Smarrendo fiducia in se stessa. Denigrandosi ed umiliandosi, pone la fiducia in un altro essere, al di fuori di sé. Ecco il vero processo, esito della coscienza scettica: questo esito si chiama coscienza infelice. In quanto la coscienza annulla se stessa e colloca tutta la sua fiducia in un essere al di sopra e fuori di sé. Che è Dio. Ma così Dio è l'esito di una negazione, di una mancanza o assenza d'essere. Il paradosso è che Dio nasce ed è fondato dal NULLA. Ma se Dio è l'esito di una negazione, Dio è una negazione. Ed è anch'esso negazione, differenza, Spirito e dialettica. Questo momento corrisponde solitamente al medioevo. L'uomo del medioevo, cerca di superare la divisione, la lontananza che sente tra sé e Dio, attraverso l'ascesi mistica. Egli non può capire perché non ne ha la coscienza che quel Dio che sente così da lontano, non è nient'altro che una sua **proiezione** (ecco che il cerchio è chiuso: stiamo di nuovo alla Differenza di Freud. Ha negato se stesso, ha rimosso la sua stessa universale capacità di negazione in un altro umiliandosi, proiettando in essa Dio fuori di sé). La coscienza infelice, che per iversì rimarrà tale, è l'esito di quella umiliazione di sé della coscienza scettica, che negando tutto il resto, alla fine non poteva neppure affermare di "essere".... divenendo così una coscienza che è un niente d'essere. Ma qual è il sottotesto di tale processo? Come una sorta di "dimensione d'ombra". Essa non è altro che ciò che permette di essere insieme coincidenza di universale e particolare, soggetto ed oggetto, natura e spirito: nel momento in cui la negazione nega l'altro, nega la possibilità a questa coscienza di divenire autocoscienza, cioè divenire unione di natura e spirito. Ma se accade questo, significa che (aldilà delle singole figure Marco Aurelio, Epitteto e coscienza infelice) quello che emerge è che va a proiettare fuori di sé un'universalità, cioè un'identità di universale e particolare e quindi di assoluto, che è il germe stesso dell'autocoscienza, unione di universale e particolare, unione dell'unione e della non-unione (si veda il Frammento di Francoforte del 1800), e, quindi, non afferra se stesso come Universale: cioè come unione dell'unione e della non unione, ma **nega-sposta e proietta** poi questa Unità di Universale Particolare, in un Dio fuori di sé. Negando assolutamente un altro da sé e, soprattutto, sposando una dimensione partigiana di una propria condizione che è per lo scettico la negazione di tutto ciò che è materiale e sta intorno a sé; per lo stoico è l'indifferenza di tutto ciò che è materiale e che sta intorno a sé. Per la coscienza della percezione era l'oggetto che spariva, poiché essa stimava solo vero ciò che "percepiva"; poi interverrà l'intelletto e la forza per capire che l'oggetto della percezione è sì un nostro punto di vista, ma è anche un punto di vista oggettivo di una dimensione "naturale" e che è inquadrata in un contesto di leggi naturali ed oggettive. Come la matematica, la Fisica, la Chimica etc. (unitamente alle leggi trascendentali dell'Intelletto), ebbene quando si parteggia per un lato e si tenta di separare questo lato dal resto di un Tutto, noi diventiamo particolarità. E sappiamo che ad un certo momento il Negativo come Libertà e cioè come Unione dell'Unione della non-Unione, l'Assoluto come negazione della negazione e come una sorta di fiume carsico, da qualche altra parte deve emergere. Ma perché deve emergere? Perché non può non emergere la negazione. Poiché l'uomo e il reale tutto è l'infinita attività della negazione, che per Hegel è Razionale. Questa inaggirabile consistenza dell'Assoluto, che è il Negativo in atto, o realtà in atto, che nel affermarsi si nega e negandola la si afferma. Ma soprattutto quando essa è intesa coma cattiva negazione, prende e rigetta nella parzialità, pur credendo di stare in buona fede, in quanto unitotalità, ma in realtà non si coglie che si diventa ancora parzialità, perché si nega ciò che ci statuisce come identità con sé e con gli altri, ebbene viene negata, spostata e proiettata in un Altro. Per cui c'è questo contraccolpo e capovolgimento per cui la coscienza, come coscienza assoluta incondizionata del Padrone, ad esempio, diventa Servo. Oppure l'apparente autocoscienza della percezione come autocoscienza del mondo, per cui dietro l'oggetto reale c'è l'uomo, diventa invece parziale, quando scopre che dietro l'oggetto non c'è solo un Noi che percepiamo l'oggetto in un certo modo, ma c'è una legiferazione oggettiva che *ab intra* (ma neppure stanno così le cose) è presente nell'oggetto stesso. La coscienza infelice viene fuori perché appunto dopo la possibile condizione d'onnipotenza di un soggetto che nega assolutamente la realtà (scetticismo), quindi facendo prevedere un Soggetto monolite, potente,

pur nella saggezza dello speculativo, capisce che nel negare tutto ciò che gli sta intorno, questo non fa altro che ridimensionare quello stesso soggetto a Nullità. Allora di nuovo, ciò che è negato deve essere in qualche modo riproposto, spostato e proiettato in un'altra dimensione, poiché appunto il soggetto si accorge che egli non è più Universale se rimane da solo, ma è universale solo se egli è con l'Altro. È Universale solo se egli è riconosciuto potente dall'altro, l'altro viene distrutto tuttavia, e quindi lui non è più potente; per ridivenire di nuovo potente dovrà riprodurre un altro ostacolo, o conflitto, e quindi un altro pseudo-universale fuori di sé Il contraccolpo si attua in questo punto: ossia sta nel fatto che esso non è più unità di universale e particolare, poiché ciò che permette l'espansione ad essere universale ed insieme particolare, gli viene a mancare, lo nega. Ma non tanto in una prima fase, quanto in una seconda fase: quello che di rimbalzo lo rendeva universale e particolare, viene meno, e dunque viene meno anche la possibilità che quella coscienza sia autocoscienza universale ed insieme particolare. Ma a questo punto dato che quel soggetto non può non pensare dal dimettersi da se stesso, reitera così la negazione. Ecco la cattiva infinità, in un processo infinito. Per cui una volta dissolto il nemico e una volta che egli stesso si scorge parziale, non fa altro che ripresentare dinanzi a sé quella stessa dimensione della negazione come inevadibile: ossia come altro da sé universale, come un altro, un altro ancora e così all'infinito, in una perenne negazione reiterata "mai tenuta a freno", che porterà a degli scompensi quali "nevrastenia della negazione". E quindi ad un nesso rimozione-spostamento-proiezione indefinito. E quindi reitera questa "negazione", poiché il soggetto continua a capirsi, ma non lo sa che egli è totalità solo se annienta l'Altro da Sé. Ma dialetticamente in realtà esso si ferma quando capirà che questa condizione non è altro che antitetica rispetto a quella che Egli si sente di essere, ossia Unitotalità. Finché pensa che la propria soggettività è assoluta, poiché nega assolutamente l'Altro da sé, una volta distrutto ciò che avrà davanti a sé, si creerà un altro da distruggere e così via all'infinito. Ecco che il plesso semantico-psicofenomenico Rimozione-Spostamento-Proiezione, continua all'infinito, per la coscienza naturale che rimarrà tale. Si veda qui la Libertà sistemica di Hegel, e non panlogistica: se infatti la coscienza naturale rimane tale è segno che questa possibilità è data dalla eventualità per la quale la Coscienza Infelice è Libera di non "seguire" il Sapere Assoluto, escludendo così ogni traccia di teleologismo. Per l'Autocoscienza che subirà tale scacco (e ciò non potrà non accadere dopo il Riconoscimento, poiché l'Altro da sé non è più l'oggetto che nega senza alcuna conseguenza: per cui si parla di emergentismo e si entra nella antropogenesi dell'individuo sociale, ossia quando la coscienza si trova dinanzi una sorta di duello contro un'altra autocoscienza, dovrà negarla e si accorgerà che va negare, e qui c'è la svolta, non qualcosa (e senza tale processo dell'*Anerkung* si andrebbe all'infinito nell'andamento ***rimozione-spostamento-proiezione*** che non può a sua volta ri-negarlo, ma va a negare un suo se stesso. Ossia va a negare una sorta di sosia o nemesi della negazione, lo stesso spirito che il primo per attuare la negazione e, quindi, va a negare un sé da sé. A questo punto capisce che la negazione assoluta, che il primo aveva da sempre, pensando che la negazione assoluta fosse da sempre il centro della propria personalità come personalità totale divina, in realtà negando un'altra autocoscienza tra pari (non più un soggetto con un oggetto), nega la sua stessa spiritualità e d'altronde la medesima cosa accade per la stessa autocoscienza. A questo punto c'è il contraccolpo, esso avviene grazie al riconoscimento: ossia il Riconoscimento non è solo un salto "emergentista" da uno stadio naturale coscienziale ed inanimato, ad uno animato coscienziale. Nascendo così l'Autocoscienza, la Comunità, la storia in Hegel. Così non è. È importantissimo l'Anerkuung anche per questo; ma soprattutto negli anfratti della dialettica l'autocoscienza, non avendo più un oggetto inerte e naturale, o vivente animale (esempio di cacciagione, o sacrifici zoomorfi etc.), non avviene la vera "manipolazione" e costruzione dell'ambiente (*Um-welt)*, finché non giunge il contraccolpo che è posto veramente in essere quando un uomo è di fronte ad un altro uomo, poiché solo in quest'ultimo caso l'uomo capisce che negando l'altro, nega una parte di sé. E questo non gli permette di essere totale unilateralmente. Solo in questo modo c'è il contraccolpo: ossia c'è la convinzione che egli è parziale, oppure scatta il vero Riconoscimento, laddove comunque emerge che c'è l'elemento eristico-conflittuale. Poiché la negazione della negazione scatta per la prima Autocoscienza verso la

seconda e contemporaneamente scatta per la seconda autocoscienza verso la prima. Si ha così una "quadruplicati terminorum", il cui esito è quello di una scelta per la vita e per la morte. Ma colui che perde affermerà la superiorità dell'altro per avere salva la vita. Il servo riconosce al Padrone che quest'ultimo è superiore. V'è da parte di una tra le due autocoscienze una sorta di *dietrofront:* il servo non ingaggia più la lotta contro il padrone, riconoscendone la superiorità, avendo *paura della morte*. Il servo sceglie la vita sottomessa, poiché teme la morte. Mentre il Padrone non teme la morte e quindi non si sottomette all'autocoscienza, che infatti rimane, come altra, servile. Tuttavia non avendo paura della morte, il Padrone è indifferente alla morte. Ma essere indifferente alla morte significa per Hegel tornare ad essere indifferente rispetto alla "negazione" e torna ad essere "parziale", ossia il padrone sposa così tutte le cose goderecce della vita (gode dei piaceri della vita), non vive veramente l'esperienza della morte (in quanto universalità astratta che non lo rende veramente signore del servo e quindi signore della morte, ossia il padrone rimane padrone solo di se stesso, e non della morte, così come il servo). Questa pseudo non-paura della morte fa sì che il Signore non sposi veramente una dimensione universale, ma rimane solo nella sua particolarità, che consiste solo di godere dei servizi e degli oggetti lavorati, prodotti dallo schiavo per il signore. E quando il servo non sarà più dipendente rispetto al Signore acquistando il lato dell'universalità, ma non più astratta come quella del Signore che diceva di non temere la morte, ma una Universalità veramente storicizzata? Ebbene la raggiunge nella lavorazione dell'oggetto e nel servizio reso al padrone. Lì metterà in atto, il servo, la vera negazione come trasformazione dell'ambiente e dell'oggetto. Con quest'ultime il Servo diviene universale e particolare, ossia diventa quello che era il padrone e solo apparentemente era unione di universale e particolare. L'esito della dialettica Signore-Servo è che svaniscono le differenze tra entrambi, poiché il Signore è tale solo grazie al lavoro e al servizio del Servo, da cui così il Signore dipende. Senza più servo il Signore non è più tale, poiché non potrà più godere dei servigi e del potere che esercita e che esiste solo grazie al servo. D'altro lato il servo diventa come il padrone poiché il servo è tanto necessario al padrone, quanto il padrone stesso. Ed in più il Servo raggiunge quella unità di particolare ed universale anche se in una forma legata ad una struttura esperienziale e povera, ma emerge comunque la condizione di *indifferenza*. C'è una pariteticità tra le due figure e questa simmetria o indifferenza Signore-Servo prelude alla figura dello Stoicismo. Tutto nasce da una interpolazione sulla "decisione", o come è tradotta da Moni "risoluzione". La risoluzione o atto decisionale spinge Hegel ad iniziare il Cominciamento a partire dall'essere come puramente immediato, indistinto ed indeterminato. Poiché prima di allora non si era deciso sull'immediatezza dell'Essere, in quanto esito di un Sapere Puro, sia mediato e sapere puro immediato, e quindi da grande Svevo decide ed inizia. Occorre iniziare senza rimanere sul piolo dell'istante. Ora questo "si deve" comunque "iniziare" sembra una sorta di atto agito all'interno, non del percorso dell'automovimento dialettico come scienza assoluta, ma fuori da esso. Quindi una decisione voluta da una soggettività o comunque una riflessione esterna ed estrinseca. Questo atto decisionale non è fondativamente prodotto dall'auto movimento delle stesse categorie, ma appunto è presupposto da una atto extra-categoriale o meta Logico: che è la "risoluzione". Per cui da questo momento in poi si inizia dal cominciare e si comincia con l'essere assolutamente immediato. Il cominciamento è un "assoluto per sé", ebbene questa affermazione di Hegel è interpretata da Manfreda come un qualcosa che è riferito all'assolutezza inaggirabile del fatto che comunque il cominciamento deve partire da una Sapere: tale Sapere è il Sapere per-sé, assoluto, incondizionato di un atto decisorio. "Esso, ossia il cominciamento, si determina solo per ciò che esso deve essere il cominciamento della Logica: ossia il cominciamento di un pensare per sé." Ossia di un Assoluto andamento di un Pensiero che ha con la stigmate della Riflessione. Ovvero questo "per sé" sta ad indicare la possibilità che s'inneschi comunque un condizionamento che riguarda Essere per sé, come movimento del Pensare. Così questo innesco è un'inevadibile posizione del fatto che comunque si deve pensare l'Essere come immediatamente posto ed assoluto e, quindi ,non si può non decidere su questa presupposizione: cioè sul fatto che è per sé incondizionato inteso come assoluto Spirito del Pensare, si decide di iniziare e di cominciare col cominciamento in quanto Essere immediatamente astratto. Tale

interpretazione di Manfreda non collima con ciò che viene dopo. Infatti, il passaggio ci sembra da interpretare in un altro senso: "*Non si ha altro dunque ed anche fatto salvo da questo cominciamento anche la risoluzione*", che si può riguardare anche come arbitraria e, quindi, escludendo l'atto decisionale "*di volere considerare il pensare come tale*". "*Così, il Cominciamento deve essere un cominciamento assoluto, non potendo così presupporre Nulla. Non deve essere mediato da Nulla, né avere alcuna ragion d'essere*", ecco il puro-Essere. Ora dove si potrebbe cogliere in questi luoghi l'intromissione o manomissione di una soggettività che decide dall'esterno di iniziare da un puro essere? Anzi, qui Hegel coglie il momento problematico-aporetico ed afferma appunto "*fatto salvo*", ossia escludendo la risoluzione di voler considerare il pensare come tale, non si ha altro di voler considerare il pensare come tale, salvo la risoluzione. Ossia si ha il Cominciamento del Pensare per sé, fuori da questa considerazione, si ha solo un'altra modalità, che è quella della "risoluzione", ovvero della decisione. La decisione è esclusa dall'assoluto pensare e non inclusa. Non si ha altro, ossia si ha solo l'assoluto incondizionato pensiero. Oltre a questo v'è solo la "risoluzione". Che si può considerare anche come arbitraria, tale decisione, che vorrebbe dimostrare il Pensare come tale, cioè arbitrario. Questo "salvo la risoluzione"; ammettere ciò nel cominciamento è come presupporre un Fondamento che recida ogni tipo di problema, generando così l'ulteriore problema che il cominciamento non sia un vero cominciamento. Tutte le problematiche all'inizio del cominciamento, verrebbero così sospese, poiché d'impeto si entra con un colpo di teatro nella questione e si decide di iniziare. Tale atto di decisione cancellerebbe di colpo ogni aporia. E ci toglie da quella dimensione irreale "schiuma quantica", "nebulosa alba del pensare", prima ancora del pensare l'impensabile. E quindi questo atto ci risolve di colpo, ma estrinsecamente, il problema. Hegel d'altronde nel paragrafo precedente, laddove Hegel scrive: "*la semplice immediatezza è essa stessa un'espressione di riflessione e si riferisce alla differenza del mediato*", già pone il tema della riflessione estrinseca. Il fatto che si giunge all'Esser puro, immediato ed indistinto, comunque implica l'intromissione della riflessione e quindi l'origine del discorso, poiché è impensabile che si possa pensare in termini logici qualcosa di impensabile. Così se si pensa qualcosa di immediato, aldilà che si abbia la possibilità di pensare qualcosa di assolutamente immediato ed astratto, tuttavia anche in questo caso si fa riferimento al retrosenso, ad un significato che dà origine all'immediato che è la mediazione. Quindi implicitamente, anche solo in tale contesto, la riflessione entra. In questo senso si avvalorerebbe l'ipotesi di Manfreda, ma "*nella sua Vera espressione (e non riflessa), questa semplice immediatezza è quindi il puro essere*". Quindi: non ci sono decisioni estrinseche che tengano, la *verità* è già nella purezza dell'essere. E per proiettarsi ancora di più nell'assolutezza di un certo tipo di discorso chiaramente a rigore impensabile, *come per sapere puro non si ha da intendere altro che il sapere come tale, come l'essere puro, niente più che l'esser puro, senza alcun'altra determinazione e riempimento:* ossia decisione extra-logica, riflessione estrinseca o altro. Non interviene null'altro se non quello stesso *puro essere, in quanto indeterminato assoluto come esito della mediazione tolta e dell'essere stesso di sapersi come essere del sapere della mediazione o della conoscenza.* Non si può non partire da qui: dall'essere puro. Che poi emergeranno dei limiti a pensare l'assoluta indeterminatezza dell'essere, su questo è possibile, poiché a stretto rigore si penserà il *non-pensabile,* ossia il *nulla.* Questo accade qualora ci proponessimo di pensare l'essere puro indeterminatamente astratto. Quindi Hegel esclude ciò che si vorrebbe includere con concetto di "risoluzione". Si potrebbe obiettare che comunque qui Hegel ancora non prenda la decisione di partire. Infatti tale decisione manca, poiché la decisione è tratta dallo stesso puro essere. Ci pare che mancano i presupposti quindi di una *Entschluss.* Inoltre, Manfreda sbaglia anche quando dice: non è che viene tolto via il Sapere in Assoluto, ma viene tolta la mediazione dell'altro da sé. Poiché non ci stiamo effettivamente riferendo all'esito fenomenologico della ricchezza del sapere assoluto. Poiché si è imparati a pensare che dal Pensare assoluto v'è la categoria del Divenire. In realtà, la cessazione del pensare non è che viene meno – pag. 55 – solo la mediazione dell'altro con sé (poiché si è all'inverso rispetto al Sapere Assoluto, in un'Unità indistinta, dalla quale si parte, in quanto Essere Puro Indistinto ed Indeterminato, non essendo più l'esito fenomenologico), ma la sottigliezza da

cogliere riguarda il fatto che viene meno (premesso che l'idea assoluta soggettiva che è insieme oggettiva è la Libertà in astratto, e quindi è lo Spirito, è la Negazione come Negazione allo stato puro), e non avendo più l'*altro,* non si ha più la mediazione con l'altro e quindi l'unità concreta. Ma se è fondamentale il concetto di Spirito assoluto, Libertà assoluta, che è il Pensare stesso che pensa se stesso in quanto Libertà Assoluta, ma qui il *Pensiero cessa ad Essere*, in questa condizione: chi dall'esterno potrebbe affermare che dalle prime Categorie del Cominciamento si appaleserebbero soluzioni di qualsiasi tipo, metafisico-soggettivo-epistemologico-teologico-ontologico-fenomenologico-materialistico *et al.*? Tutte le soluzioni a portata di mano – *Trendelenburg, Gentile, Spaventa, Fulda, Bloch, Heidegger, Fink, Kojève, Burbidge, Valentini, Luporini, Croce, Michelstaedter, Sasso, Galvano Della Volpe, Antoni, Fleischmann, Léonard, Severino, Biard, Buvat, Kervegan, Kling, Lacroix, Lecrivain, Slubicki, Fabro, Massolo, Nuzzo, Fineschi, De Ruggiero, Finelli, Manfreda, Vander, Cingoli* et al –, sarebbero a stretto rigore insostenibili. Ma quale sarebbe allora la controdeduzione? Forse tornare ai presupposti ontologici, come anche teologici, di un Incondizionato discorso sul Cominciamento? Da dove si deriverebbe allora la dimensione di non-Libertà, non-Pensiero e quindi del non-Spirito? La si deriva dal Divenire del "non", ossia dal "divenire dell'assenza del pensare". È il divenire negativo che pone il divenire in quanto pensare. Ossia Hegel giunge all'Essere Puro Indeterminato, poiché esso coincide col non-Sapere. Ossia non scompare solo la Mediazione come mediazione dell'altro (poiché appunto svanisce pure l'altro), ma scompare il Sapere stesso, come afferma Hegel: "il Sapere cessa di essere sapere", ossia non cessa solo perché non c'è più altro da mediare, ma cessa di pensare. Ciò non significa che scompare anche il Divenire, in quanto Pensiero (anche perché, a stretto rigore, non può essere evocato il Divenire in quanto "isolato", poiché esso è l'interpolazione del cessare o passare del sapere in quanto nulla e non è ancora tale ,prima che il pensiero cessi. Insomma a stretto rigore il Divenire non germina né dall'essere né dal sapere ma dalla cessazione di questi, e dunque immediatamente dal non-essere e non dal pensiero, direttamente ma induttivamente dal Nulla, poiché questo "cessare" attiva di nuovo il Pensiero, ma in quanto Essere immediato, semplice e puro non è altro che la stessa circolarità come esito del non-pensiero. L'immediatezza dell'essere indeterminato è lo stesso che il puro sapere in quanto divenire che si toglie affermandosi. "L'immediato Essere astratto è tale in quanto Sapere Vero" ossia il Vero Sapere, Assoluto ed Incondizionato, è lo stesso che l'Essere puro Indeterminato. Hegel prende e fa nascere il Divenire non da un'interpretazione psico-dinamica (vedi Trendelenburg), ma fa sorgere il Divenire, dal Non-Divenire stesso. Ossia dalla cessazione del Pensare: ma proprio perché il Sapere da Sapere Assoluto cessa di Pensarsi, poiché si toglie la mediazione stessa (mancando l'altro), esso ripropone il Divenire come appunto Puro Sapere in sé e per sé che è l'essere indeterminato, vero ed astratto. La cessazione del puro sapere non solo serve ad Hegel a giustificare il passaggio dal Sapere Assoluto Puro all'Essere Puro Indeterminato, ma serve anche a giustificare il passaggio del Divenire. Poiché il Divenire come esito Fenomenologico, lo si è ricavato alla fine della Fenomenologia, come esito "ricco" e "concreto" del Sapere Assoluto. Ma dato che all'inizio della Logica Hegel deve giustificare il Pensiero che Pensa, e quindi è il Pensiero che non può allo stesso tempo trarre da sé il Divenire come suo stesso movimento da un "movimento fenomenologico" (ecco il paradosso alla critica di Trendelenburg), così occorre pensare il Sapere Puro, il Divenire Puro e l'Essere Puro (n.d.a.: in questo passaggio cade in errore il buon M. Cingoli quando afferma che v'è una vistosa contraddizione tra le pagine 55 e 66 della *Logica dell'Essere* – trad. Moni , Laterza –: in realtà Hegel comincia dall'Essere **contro un altro** non in se stesso. Questo perché in se stesso non c'è l'Essere: non è Essere che si autopone, poiché appena "È" cessa di essere e di sapersi. È questo cessare che ha di contro a Sé e quindi dentro di Sé: ecco perché il primo Movimento dialettico non inizia come gli altri. Poiché togliendosi il Sapere cessa di essere Sapere Assoluto, ossia cessa di Essere Sapere: ma se cessa di Essere Sapere ecco che l'Essere nasce in modo deittico dal "bloccaggio del movimento del Pensiero", dentro se stesso. Ossia il Pensiero si pensa come toglimento, ma non dapprima fissandosi come non movimento, ma si pensa come cessazione di se stesso: ecco di nuovo un'azione, un divenire che non è potenza o atto del Pensiero (contro gli

Attualisti), ma è decrescita e perdita di esso. Da qui il Divenire. Ma in questo modo inizia la Scienza, poiché che cosa può negare in modo assoluto il Sapere Assoluto? Un "non-sapersi Assoluto", ossia l'Essere Puro Indeterminato. Ma questo si può fare se togliendo l'altro, si toglie la Mediazione e dunque il Pensare stesso. Il toglimento non è estrinseco al Pensare: è il Pensiero stesso che si toglie. Ma questo togliersi non lo si deve pensare come elemento che c'è e poi non c'è: il togliersi è quello stesso andamento del Sapere Assoluto, ma *contrario a sé*. È il Nulla. Come se il Pensiero e lo stesso Spirito Assoluto (e questo spiega la contraddizione presunta di Hegel) *andasse contro (versus) se stesso*: *questo Versus è il Nulla assoluto stesso.* Semmai è da studiare questo cambio di polarità che ci prospetta Hegel a distanza di poche pagine e che ribadisce nella frase: "cessazione d'essere del Sapere", nelle quali Hegel concepisce circolare il suo sistema perché entra e poi esce (senza momenti o punti distinguibili) dall'Essere al Nulla e dal Nulla all'Essere, in un continuo movimento simultaneo e bipolare-circolare. Neppure la direzione del movimento dialettico è a questo punto "direzionabile" (n.d.a.: in questo passaggio si deve dare ragione al "destino" e non invece al chiliasmo del Divenire della Storia). Non è direzionabile da un centro della stessa circolarità, poiché questo centro è impensabile e indicibile, ossia il Nulla verso la circonferenza del *Kreislauf stesso: ecco perché non ci sono punti da cui partire, perché non si può trarre un raggio o una serie di raggi che dal centro toccano i limiti o bordi della circonferenza, né i punti sulla medesima circonferenza*, poiché la stessa circonferenza è data dal punto centrale che non è Punto. Se fosse Punto sarebbe presupposto, pensato, individuato, riflesso e perfino. Questo accettare un punto centrale della circonferenza riproporrebbe un atto di decisione-risoluzione, che offre il fianco alle critiche di origine psico-dinamica, esperienziali, fenomenologiche di *Trendelenburg*: il quale afferma che v'è un residuato soggettivistico ed insieme esperienziale all'inizio della Scienza della Logica per il quale si presuppongono le matrici fondamentali delle stesse categorie logiche. E, quindi, una categoria extra-logica o un movimento meta-logico sarebbe alla base di tutta la logica che è invece Scienza della Logica, ossia unità del Pensare ed Essere. Egli fa riferimento al divenire, questo sgorgherebbe in qualche modo secondo una sorta di un movimento non legittimo che sarebbe indotto da una presupposizione ontica, che non risiede nello stesso auto sviluppo immanente delle categorie, ma sarebbe tratto da fuori. Esso non è inferito dallo stesso movimento delle categorie. Quindi il divenire, come anche altri passaggi, sono presi dall'esterno o esperienza. Hegel mette in campo il suo discorso situato storico-genetico. Inoltre Hegel afferma che *l'Esser indeterminato puro nella sua assolutezza è l'esito del toglimento della mediazione con sé, non solo con l'altro da sé, ma in sé e per sé, con la "cessazione di ogni esser sapere"*, ossia non solo di mediazione, ma c'è anche una sorta di "punto zero" del Pensiero o Pensare (questo vale anche contro le posizioni di **Gentile** e **Spaventa,** che s'interrogano sul ruolo "attualista" del Pensare, che invece pare addirittura "assente", tanto che essi esalteranno il Divenire, come allo stesso tempo Trendelenburg dirà il contrario: il divenire non come atto primigenio, ma secondario antropogenetico). Allora il Divenire, che per Trendelenburg è una sorta di eziologia fenomenologica, per cui deriva da una condizione psico-dinamica, quindi fuori dallo schema dell'assoluta purezza del Pensare che pensa se stesso, invece non è un atto decisivo di una soggettività che riflette dall'esterno e decide o si decide, ma è qui da Hegel concessa come "Nulla" o "annullantesi". Questo accade quando si fissano (dimenticandoci del *leit-motiv* della stessa filosofia hegeliana come critica alle forme "cristallizzate" del pensare intellettuale) determinate categorie quello che si vuole vedere, anche se in modo altissimo. E tanto è vero che quando Hegel indica il Divenire, e si cerca di individuare il Divenire dalla "*decisione*", il quale non è interpretabile intellettualmente. Anzi proprio per la logica degli opposti, il Divenire non può non derivarsi che dal non-divenire. E qual è il divenire del non-divenire? Esso è il cessare o venir meno: in quanto cessare di essere sapere. Ossia cessa l'Essere come Essere del Sapere, cessando così anche il Divenire. Ma è questo il motore del tutto astratto. L'automovimento del pensiero come cessazione di sé continua. Negazione della negazione: il cessare dell'essere come sapere è il divenire del nulla o del non essere. Ecco perché l'essere nulla, assolutamente astratto è impensabile: poiché coincidente non solo col non essere dell'essere, ma anche col non essere del divenire. Puro

sapere diveniente nulla, togliendo il suo essere di sapersi. Il saperesi si oblia e trova il nulla. Questa è la suprema potenza del negativo. Non trova neppure il non essere, poiché la negazione è talmente potente da strappargli di dosso anche solo il pallido riflesso dell'essere e se non si dà essere, non c'è non-essere, ma v'è il nulla radicale. Ed è talmente vero tale nulla che toglie non direttamente l'essere, ma il non-essere (che è il Divenire) rispetto al suo essere già non-essere: solo il Nulla ha tale potenza di fuoco annichilente. Hegel sostiene infatti che il sapere puro è come concreto – e poi nelle pagine più avanti- puro sapere senza concretezza, ma in quanto unità indistinta –, ebbene se non si capisce che Hegel vuole far intendere che il NULLA è pensabile, anche se come follia ed astrazione, non si spiegherebbero queste due contraddizioni a chiasmo e soprattutto la frase rivelatrice che è appunto: "*cessazione di ogni esser sapere. Questo cessare è il Divenire dall'Essere al non-essere del sapere*: e quindi dall'Essere al Nulla. È dal *mancare* e *cessare* che si ha un altro qualcosa, anche se in modo evanescente ed impensabile, come il Nulla stesso. Tanto impensabile il Nulla quanto l'Essere assolutamente astratto, in quanto coincidente col "puro sapere assolutamente diveniente Nulla". Talmente negazione assoluta che toglie il suo essere di sapersi. Nel senso appositivo soggettivo ed oggettivo. Il pensiero va a fondo, poiché compare la cessazione del fondersi in questa unità: "il sapere puro ha tolto via ogni relazione ad un altro, in quanto mediazione, quello che non ha in sé alcuna differenza; questo indifferente cessa appunto di essere sapere. Così, a nostro parere, è questo "cessare", che in quanto movimento, va a costituire il "divenire" ed il divenire in quanto Nulla, ossia Essere indeterminato. È da questa condizione quindi che Hegel fa derivare il *Divenire* e non invece dall'*Entschluss.* Se dunque s'interpreta la "risoluzione" come atto extra-logico si avrà non solo la sospensione della stessa "Scienza della Logica", ma si polarizzerà Hegel vs Hegel: poiché nelle precedenti righe Hegel afferma esattamente il contrario: cioè non si può solo pensare logicamente questa condizione del pensare il Nulla assoluto, ma tuttavia questa riflessione estrinseca la si potrebbe inserire dall'esterno (come un Soggetto che riflette dall'esterno sull'Essere Puro indeterminato), ma questo non sarebbe il vero Essere. Poiché il vero Essere è in sé e per sé, in quanto automovimento nullifico del Divenire, il Sapere e il Pensare sono il Divenire, come Sapere dell'Essere Nulla. Se fondassimo il Cominciamento da una decisione, tutto l'immenso movimento della Negazione (a tutti i livelli) sarebbe generato da una decisione. Il che è impossibile. Bensì il Divenire nasce dal fatto che il Sapere si toglie. Quando s'inizia dalla "Qualità", già si sarà riferito al conoscere il valore della Negazione, come Automovimento dello Spirito, Libertà assoluta. Ma al principio della Logica questa Libertà assoluta, che non è riferibile ad alcunché, poiché non si "relaziona ad altro" (non avendo la concretezza e la ricchezza in Unità del Sapere Assoluto in quanto resultato della Fenomenologia), non è neppure Sapere. Contro Gentile e Spaventa: il Divenire non è atto originario del Pensare, ma è semmai movimento che nasce come *cessazione* del Sapere stesso. Si potrebbe obiettare: *ma allora il Sapere comunque c'èra prima del Divenire*? Certo, ma non come negazione. Infatti la negazione è data da questo "sapere come nulla", poiché non "conosce nulla", è irrelato da tutto. Il vero Nulla è il non conoscere Nulla. Neppure il Nulla stesso. Ecco perché il Nulla c'è. Ed è incomunicabile, non perché "non è", ma perché è la radice stessa del fatto che il sapere non conosce, non si conosce. Quindi si ribadisce che non è il problema della costitutività del NULLA, quanto del fatto che a questo livello il sapere misconosce se stesso e l'altro da sé, e quindi non potrebbe comunicare all'esterno ciò che non è neppure all'interno: il mero nulla è intuibile, poiché non è conoscibile e comunicabile. Ma cosa dice Hegel alla fine della Logica del Concetto in merito all'Idea Assoluta: è come il Nulla. Se provassimo a dire cosa è l'Idea Assoluta (senza l'apporto dell'Intelletto e senza lo stesso schema dialettico) ebbene sarebbe la Verità Assoluta indicibile, non comunicabile, né a stretto rigore comprensibile. Insomma se non si crede alla possibilità dell'Assoluto Nulla iniziale, non si crederà neppure al Concetto Assoluto come Idea Assoluta. Ora sulla circolarità: ogni punto è in sé e gli altri da sé. Tutti eguali, ma divisi ed indistintamente uniti. Ma quello che differenzia veramente la condizione del pensiero circolare è la direzione della circolarità che ci fa ancora presupporre il movimento dialettico in modo orario o anti-orario. Chi può dire che la Negazione deve procedere in modalità ad esempio oraria? Visto che le stesse

nozioni di circolarità, verticalità ed orizzontalità non sono più utilizzabili, se non dall'Intelletto, per il Cominciamento che ha come centro un non-punto, o cessazione d'essere e sapere? O chi decide che debba procedere in maniera anti-oraria? Se vale la stessa logica del Punto, per cui è indifferente se si parte da un punto A piuttosto che B, è la stessa cosa per cui si decidesse di partire da destra verso sinistra o viceversa nel pensare la circolarità dialettica? Ebbene qui Hegel, nel Cominciamento, inverte la marcia. Se nella Fenomenologia dello Spirito il percorso è progressivo ed avanzante orario, Hegel inverte la marcia inarrestabile dello Spirito. Il tempo è solo l'Essere là dello Spirito. Non è lo Spirito stesso in quanto nesso di causa ed effetto. Così come il punto di un centro non è causa del cerchio. Il non centro è l'origine di un non-cerchio. Ecco spiegato, ulteriormente, l'inversione di marcia del Sapere Assoluto che è contro l'altro Sapere Assoluto della Fenomenologia, poiché coincide con l'Idea Assoluta, che è un Non-dio prima della Creazione. *Ossia violazione dell'invarianza temporale. Nel mondo di atomi e particelle il tempo può scorrere meno velocemente in una direzione o nell'altra*. Se, come detto, la cessazione del pensiero è altro dal pensiero stesso, allora il ricco Sapere Assoluto esito della Fenomenologica è assoluto controriferimento a sé. Ma neppure più può essere riferimento a sé, in quanto autonegazione ad essere, poiché la cessazione fa cessare la possibilità che si dia un alterità (anche se di sé). Ecco chiarita la Seconda Contraddizione , anche se interna ed astratta. Così la "cessazione" toglie tutto ciò che è stato pensato e tutto il Pensiero stesso di questo Pensato (esito appunto Fenomenologico), togliendo il medesimo pensare. Ma il de-pensare il Pensiero stesso appartiene infatti non a se stesso, ma al puro nulla. Il Nulla è l'Altro fuori dal Pensare e dall'Essere, poiché è Hegel a ricordarci che l'essere non è dentro sé alcuna consistenza, dal momento che deve scontrarsi dal nulla col Nulla. Il Nulla è già ma non ancora. Il Nulla è il puro principio di determinazione dell'agire etico: "Solo nel Nulla ove non c'è nulla da conoscere coincide il conoscere col non-conoscere" e "esito del toglimento della mediazione con sé, non solo con l'altro da sé, ma in sé e per sé, con la 'cessazione di ogni esser sapere'". "Il Cominciamento contiene dunque l'Essere come quello che si allontana dal non-essere o lo toglie via, considerandolo come contrapposto a lui. Questo indifferente, cioè l'essere puro che ha tolto via la stessa mediazione in sé, e all'altro da sé (pensiero non-pensabile), questo indifferente cessa: movimento negativo, ma fondante di Essere Sapere: non si ha l'Essere e neppure l'Essere Sapere. Quell'allontanarsi dal Non-Essere che è il Cominciamento ma che a sua volta è un non-essersi in quanto sapere e non invece un sapersi in quanto essere, poiché si è oltre il puro sapere, che è l'esito per il quale l'Essere è indistinto ed indeterminato, è questo "togliersi" in quanto Cominciamento dal mero Nulla. Così questo allontanamento dal Nulla non è neppure già un "sapere di Essere", è intanto solo un allontanarsi dal non-essere. Che poi si approdi da questo allontanamento all'essere è fatto secondario. Che l'esito di questo allontanamento è l'approdo all'Essere è fatto secondario. Al cominciamento importa, come fatto primario, che si cominci ad allontanarsi dal non-essere. Verso quale direzione? Questo ancora non interessa. La direzione a stretto rigore non è neppure sotto la spoglia della circolarità Ma dato che poi il Cominciamento è ciò per cui ci si allontana dal Non-Essere (togliendolo via, cessare che questo continui a toglierlo in quanto sottrazione (non-essere), allora sorge la contrapposizione: contrapporre a questo Nulla qualcosa che differisca da esso: ossia l'Essere. L'Essere è l'impensabile stesso in quanto cessazione del Pensiero nel Nulla. Il ritiro o cessazione comunque non è la cessazione del Nulla, ma cessazione con il Nulla. Il cominciamento è dato in quanto è un allontanarsi dal Non-Essere. Non è il Pensiero che si toglie con una decisione dal Nulla, ma è il Nulla che attraverso la cessazione pone un non-Nulla come Essere e Pensiero. L'apertura così dal centro attrattore del Nulla come orizzonte degli eventi è qualcosa di Nuovo, che il Nulla non Essere (in quanto ciò che invia la NOVITÀ non è immobile essendo origine del Nuovo) e la ricchezza degli approdi presso cui ripararsi dopo essere sfuggito dal Nulla, può essere l'Essere, o il Divenire, o l'Acqua di Talete, o Logos, o Dio, Uno, Sostanza, o il Numero, o l'Uomo, o il Nulla stesso. In tal senso lo stesso sistema Hegeliano è aperto. Poiché la sintesi di ogni Principio e Pensiero, avrà sempre in sé le stigmate del Nulla. Essere come il Nulla, che poi è il Nulla: dimensione pre-qualitativa, dimensione che intende il Nulla non come qualcosa di impensato ma qualcosa di impensabile. Non è qualcosa di impensabile (altrimenti

sarebbe il "Qualcosa"), ma bensì siamo all'interno dell'impedimento al Pensare q*ua talis,* ecco perché l'idea che intervenga a questo livello un'*Enstscheidung* a questo livello, arbitraria e presupposta, è un'ipotesi irricevibile. Allora si ha un Essere pre-qualitativo e un Nulla pre-qualitativo nel Cominciamento. Non si da né un Fondamento né un non-Fondamento, poiché non si dà a stretto rigore neppure il pensare. Il nulla è in qualche modo promosso dalla incondizionata impossibilità di poter iniziare qualcosa. Nel senso che al Nulla afferiscono due funzioni: non essere fondamento, ma anche permettere che tutto sia. La necessità del Nulla è l'estrema possibilità che tutto sia possibile in quanto negazione assoluta. E quindi è anche "poter pensare ciò che non è ancora" e, quindi, la possibilità stessa che il Nulla sia ontologicamente e logicamente pensabile. Ma questa possibilità di pensabilità non è ancora l'atto del pensiero, che in quanto tale "mai" penserebbe la radice del Nulla come "possibilità", poiché esso penserà già presupponendo la scelta "netta" e non possibile, che si possa iniziare presupponendo il punto da cui cominciare. È invero lo stesso nulla che fonda la possibilità del pensare stesso come decisione, poiché il pensiero è la possibilità stessa del Nulla come possibilità infinite, ed il pensiero appunto deriva la sua infinita fluidità come Divenire traendola dal cuore della Negazione assoluta come possibilità indefinitamente possibile. Non c'è una forma di pensiero ancora soggettiva: poiché è prima ancora del Pensare stesso soggettivo, mediazionale, infatti è: "Solo nel Nulla ove non c'è nulla da conoscere, coincide il conoscere col non-conoscere", in quanto "esito del toglimento della mediazione con sé, non solo con l'altro da sé, ma in sé e per sé, con la "cessazione di ogni esser sapere". D'altronde l'incondizionata impossibilità di non-pensare è anche incondizionata possibilità di pensare. Ed è da qui che nasce la dimensione pre-qualitativa dell'Essere e del Nulla, e quindi non possiamo non iniziare a partire da qualcosa che è in bilico tra il pensabile e l'impensabile. Ma questa possibilità dell'impossibilità è stigma del Nulla, poiché altrimenti si partirebbe senza esitazioni a "pensare". Così non avviene. Questo non sapere Nulla, include la possibilità stessa di sapere qualcosa, e quindi un "essere". L'impensabilità del pensare (e pensare ad iniziare da qualcosa) è il nucleo stesso della possibilità che si pensi qualcosa. A questi livelli si è in un momento in cui "non v'è bisogno per entrare nella filosofia di nessune precedenti preparazioni né di riflessioni, né di addentellati offerte da qualcos'altro", ecco che Hegel nega l'*Entschluss.* Negando gli stessi presupposti producibili a-priori dall'Intelletto, poiché manca il Pensiero stesso in quanto: "Solo nel Nulla ove non c'è nulla da conoscere, coincide il conoscere col non-conoscere", in quanto "esito del toglimento della mediazione con sé, non solo con l'altro da sé, ma in sé e per sé, con la "cessazione di ogni esser sapere**".** Il non-Pensare entra poiché cessa il sapere stesso. Il Pensare entra poi in gioco poiché la "cessazione" del Pensare stesso permette il Movimento come caduta del Pensiero come Pensiero in atto. Ossia come un Pensiero del Nulla ed un Niente d'Essere. Ma così il Nulla non è più pensabile come "Astrazione", o "non-presupposto" o "Decisione", poiché manca il Sapere stesso che possa giudicarlo come astratto o altro. In realtà a stretto rigore questo Nulla è fuori dalla stessa dialettica Hegeliana. Forse, e questo lo ha probabilmente intuito all'inizio del Cominciamento lo stesso Hegel, forse assistiamo all'oltrepassamento autonomo dello stesso sistema dialettico di Hegel, dell'espressione verbalistica in sé "Nulla". La grandezza di Hegel è semmai di aver "dialetticamente accolto" il Nulla Puro come plesso originario, e quindi "riconducendolo", anche se in modo periglioso e rocambolesco (sfidando le leggi stesse della Fisica e della Logica), nell'alveo ed entro le colonne d'ercole della stessa dialettica.

Spunti e appunti su un progetto di sistema

Luca Giannini

PRIMA SEZIONE

Evoluzione della negazione che è essere in Hegel – chiarimenti del passaggio aporetico: essere-nulla-divenire. Ossia metacritica alla critica della negazione come astratta della negazione assoluta nella logica dell'essere a partire dal "Commentario della logica dell'essere" di André Leonard

Nella presente *Prima Sezione* del progetto di ricerca si tenta di esporre come ipotesi di studio, rispetto alle ultime interpretazioni sul tema della Negazione nella Logica Hegeliana a partire dal "Cominciamento", come: non sia il Pensiero che si avvale del senso della negazione e contraddizione basato su di una illegittima e regressiva ontologizzazione reificazione del linguaggio che produce una negazione assoluta, ma al contrario che si tratti di una ri-messa in gioco attiva e performante dell'autocoscienza assoluta (in quanto Sostanza come da esito Fenomenologico) che si scopre dover di nuovo uscire fuori da se nella considerazione di superare il momento ancora mai veramente tolto ma solo rimosso dell'altro come universalità e totalità e dell'altro come oggettività o Essere.

A partire dalla tesi di *A. Leonard* per la quale l'intelletto è ancora subdolamente presente nella stessa struttura logica-ontologica del sapere assoluto, si intende approfondire attraverso una scientifica disamina che non agisca più in un senso orizzontale (cioè fenomenologico), ma verticale (di sé con sé, in quanto *Pensiero* che pensa se stesso). Così non offrendosi nel Cominciamento, una regressiva e illegittima ontologizzazione del concetto della negazione-contraddizione in senso reificazionale, non emergerebbe neppure il senso di una valenza dissolutivo-sistematica in termini ontologizzanti così da "produrre" una *negazione assoluta* che viene incondizionatamente fissata come *non-essere* o pura negazione. Ed inoltre la negazione non sarebbe tale di per sé solo perché irrelata da qualcosa di determinato, ma in quanto tale ontologizzazione avverrebbe perché la stessa negazione è certo non riferita ad alcunché di determinato, ed è certamente concepibile come negazione incondizionata e autoriflessiva, ma in quanto l'autocoscienza stessa si porrebbe come una Unitotalità che costringerebbe di nuovo a dubitare della sua stessa struttura Assoluta (sapere assoluto), ed Incondizionata, poiché mai veramente superato (ma solo rimosso) sarebbe stato il problema rappresentato dalla stessa struttura ad unitotalità dell'Intelletto, e di conseguenza dell'essere fuori di sé. Poiché appunto in quella duplice condizione il Concetto era *già* presente ma *non ancora* esplicitato all'inizio della sua coopresenza, assieme, all'intelletto, così da risultare *dimentico di se stesso* nei primi due momenti della dialettica (cioè il primo momento: astratto-immediato, ed il secondo: dialettico-negativo) E per questo si devono riannodare le fila e ripartire a ritroso dal primo momento dialettico, cioè di nuovo il pensare l'unitotalità, in quanto Essere assoluto, che è nella Logica il pensiero che pensa se stesso. Per ripercorrere appunto di nuovo a ritroso e a cose fatte quei momenti che nella Fenomenologia dello Spirito, l'Assoluto, in quanto Saper-si Assoluto non era esplicitamente presente, riappropriandosi così di quei due primi momenti che, pur essendo momenti dello Spirito, tuttavia "trascendevano" il Concetto.

Ciò spiegherebbe anche il passaggio problematico del cominciamento in cui l'*Etwas* non è da recuperare prima o dopo ma è da produrre all'interno stesso dell'autocoscienza: l'*Etwas* non è anticipato rispetto al *Dasein*, ma il Nulla che è, è il risvolto stesso proiettivo quindi non reale ma sovradeterminato come funzione sovradeterminante dell'autocoscienza stessa in quanto autocoscienza assoluta come da esito Fenomenologico. Il Nulla che si autopone come Essere, non sarebbe semplicemente un'incongrua anticipazione dell'*Etwas* in quanto *Dasein* ma è il Risultato di un'Autocoscienza Assoluta (come epilogo della Fenomenologia dello Spirito) che, in quanto Sapere Assoluto, pensa il pensiero con accentuazione del valore logico-predicativo del Nulla assoluto (che prima era riferito a figure esperienziali-fenomenologiche), in quanto le figure determinate sono state

"consumate" nel pensiero che pensa se stesso, ma senza giustificare la reificazione dell'autoriflessività a valenza logico-predicativa e metafisica inadeguata (da qui la critica mossa ad Hegel di "sistema chiuso"), ma viceversa evidenziando l'esigenza di una Sostanza che emerge dopo l'esito Fenomenologico, come *assoluta* che non può non rivedere in chiave "critica" il proprio aspetto "Unitarista" ed "Identitario con sé" (quindi sostanziale-metafisico), non potendo più surrettiziamente "affidarsi" a ciò che tale Sostanza è infine divenuta: ovvero Sapere Assoluto. Poiché invero i primi due momenti del dialettico (astratto intellettuale e dialettico negativo razionale) non sono mai stati esplicitamente "governati" dal Concetto. Quest'ultimo è certo trama, e *filigrana* di ciò che avviene in superficie. Ma appunto in "superficie" avveniva che operava l'Intelletto. Così ora il Sapere Assoluto deve riconquistare il "Negativo" come marcata presenza mai veramente oggettivata ed esplicitata poiché obnubilato dalla stessa compresenza della negazione dell'intelletto. E solo con la assolutizzazione della Negazione si comprenderà che il Negativo dell'Intelletto è la Negazione del Concetto o Idea. Quindi l'Assoluto ora con la Logica deve fare luce su quel cono d'ombra, su quella sua propria presenza-assenza risalenti a quei due primi momenti della dialetticità. La reificazione del nulla a livello logico-predicativo, accade non per la decisione di Hegel dunque per un massimo di astrazione metafisica, ma perché v'è una sorta di re-duplicazione dell'Assoluta Autocoscienza (mutuata dalla dinamica della coscienza naturale e non più in un senso di critica Trendelemburghiano) del carico-scarico di forze tensionali nel ciclo rimozione-spostamento-proiezione di tutto il pensiero che pensa se stesso, e con la connessione al processo di alienazione-estraneazione o scissione e reificazione che questa volta si sprigiona verticalmente ed all'interno della stessa dimensione noetica dell'autocoscienza assoluta. Così il Sapere Assoluto stesso produce una sorta di *surplus* sovradeterminato ed estraniato in se stesso, poiché esso deve poter vagliare la propria posizione, non più nelle stazioni dello spirito e nella propria dimensione particolare-naturale o sovraindividuale pratico-politico-storica, ma appunto da un punto di vista del Sapere Assoluto. Esso deve riaprirsi a se stesso, poiché non ha mai veramente metabolizzato i due momenti che l'hanno preceduto: ossia i primi due momenti dell'Intelletto. Infatti nel primo e secondo momento del dialettico, e nel momento dell'Essere che è unità di Pensare ed Essere, rimane sullo sfondo come celata la dimensione propria di Totalità che il Sapere Assoluto ha sempre mutuato dall'Unità con se come categoria "reale" dell'Intelletto. E che il Sapere Assoluto non ha mai veramente ricompreso esplicitamente come proprio: ossia il Concetto è da sempre anche Intelletto ma a livello Fenomenologico mai veramente in questo esplicitatosi. Questa presenza-assenza del Concetto nei pressi dell'Intelletto, deve ora essere certificata in maniera deittica dall'Assoluto stesso. Dato che l'esito di una Sostanza Assoluta deve essere il Risultato di mancanza totale di sedimentazioni e incongruenze tra Soggetto ed Oggetto, e quindi presenza assoluta di sé con sé nell'oggettività: tale trasparenza come Risultato con sé non ci sarebbe, poiché viziata a partire dai due momenti iniziali del dialettico (astratto intellettuale e dialettico negativo razionale), che ne avrebbero *ab intra* "sporcato" l'integrità. Quindi ora solo con la Logica è possibile escludere ogni tipo di "reflusso" intellettualistico. Ed essere compresente in modo chiaro e conclusivo in quella dimensione l'Unità di soggettivo ed oggettivo senza alcun diaframma. Ed è proprio per questo che Hegel riapre una "circolarità" assoluta dovendo attuare in sé e per sé la reificazione del nulla, come Negazione che è, affinché l'Essere ricoincida asseverativamente con la potenza del negativo come atto del divenire ed insieme dell'essere. Quindi, ad avviso di chi scrive, il secolare dibattito Trendelemburghiano, per cui nel cominciamento si anticipa la categoia dell'*Etwas,* non è da intendere (come comunemente è stato inteso) come ciò che anticipa incongruamente la categoria del *Dasein* che viene dopo, ma il Nulla che è, è preso dalla Rimozione dell'Unità assoluta Soggetto-Oggetto dell'Autocoscienza Assoluta che proietta in sé il dato o categoria dell'Universale reificato nella negazione assoluta in quanto Nulla. Così la Reificazione avviene non su di un dato mutuato da una qualche idea di "sensibilità" esperienziale, ma è la stessa sovradeterminazione universale in quanto derivata dall'atto stesso del pensiero come negazione assoluta che investe di sovradeterminazione se stessa come atto reale. Ma con ciò nega il proprio

stesso negare che non aveva prodotto proprio nella fase realmente empirico-fenomenologica la vera ri-comprensione di un sé da sé del momento dell'Essere e del divenire (cioè primo e secondo momento del dialettico).
Quindi la negazione assoluta viene qui inadeguatamente ontologizzata ed entificata, ma invero quest'azione di reificazione non è da attribuirsi al significato ed ad un giudizio, nei confronti della Logica hegeliana, vista come opera metafisica del pensiero conclusivista di Hegel, ma contrariamente: essa (negazione assoluta-reificata) è l'indice di una messa a tema delle criticità del Sapere Assoluto da parte del Nostro, poiché Hegel stesso vi si riferisce come ad un ultimativo e radicale Dubbio: ossia di nuovo messa in discussione dell'Unità con sé di Universale e Particolare dello stesso Sapere Assoluto. Quell'unità è tale in quanto risultato della negazione della negazione (dall'esito fenomenologico) ma sorto e "accompagnato" in controluce dai due momenti del dialettico nel quale il Saper Assoluto pur presente non era ancora attuato ed esplicitato. Quindi Hegel non scriverebbe la Scienza della Logica, per un'esigenza di astrazione massima. In verità Hegel compulsa la Logica poiché deve togliere l'ultimo dubbio radicale che insisterebbe nell'assoluto stesso come cono d'ombra: che è quello derivante dai primi due momenti del tema della logicità della dialettica. Per togliere questo dubbio atroce: che l'intelletto possa avergli fornito i*ncosciamente* la forma dell'assoluto in quanto Unitotalità in quanto forma del sapere assoluto o momento positivamente razionale, deve riattivare tutta una serie di processualità logiche: quindi astrazioni, categorie etc, dovendo in primo luogo affondare la propria azione,in modo assoluto, sulla Negazione Assoluta a valenza dissolutivo-predicativa massima (quindi una negazione non più riferita a figure determinate e ricche del reale, ma irrelata appunto in quanto autoriferimento a se come valenza assoluta a se dove il processo dinamico è l'atto stesso del pensare, ebbene tutto ciò affinché il Pensare che pensa se stesso si sganci risolutivamente da qualsiasi contaminazione fisico-intellettualistica (sventando l'atroce dubbio se esso Intelletto sia ancora una presenza minima, ma subdola e dormiente inconsciamente presente anche se disattivato nell'Assoluto stesso) e proprio per questo l'azione della negazione assoluta ed irrelata è il Pensiero che pensa se stesso che deve poter verificare se dietro quell'unità compatta del Sapere Assoluto (esitato dalla Fenomenologia dello Spirito) vi sia il dubbio che l'idea Intenzionale o Inintenzionale (questo per dire che il concetto di Unitotalità con sé è persino per l'Intelletto stesso un enigma, poiché esso mira all'Universalità spontaneamente) in quanto Assoluto o Totalità dell'Intelletto surrettiziamente non sia scivolata e subdolamente celata al centro dello stesso cuore propulsivo del Sapere Assoluto o Idea o Concetto come esito non già dell'automovimento autonomo ed assoluto del Pensiero che pensa se stesso, ma come l'impronta o effetto collaterale dell'azione dell'Intelletto stesso in quanto tensione all'Unità. Cercando di capire semmai se e come l'intelletto si sia *mascherato* da *Concetto*.

SECONDA SEZIONE

Capovolgimento della negazione in "astrazione" e "*Charakter Maske*" nel pensiero "capitale" di Karl Marx e nei rapporti socio-economici del post-moderno

Scrive Marx ne *Il Capitale*: «Le persone esistono solo come maschere economiche. E, solo come personificazioni di rapporti economici, esse trovano l'una di fronte all'altra».
La crisi ha messo a nudo la grande questione del lavoro. Marx messo in soffitta rispunta drammaticamente a ricordarci che il lavoro che diviene alienazione può distruggere l'uomo, il lavoro che ha come fine solo il profitto crea alienazione, l'uomo diviene un'altra cosa da sé. Ma anche la sua mancanza riduce l'uomo a cosa.
Marx nell'Ottocento e Heidegger nel secolo scorso (due filosofi dalle idee politiche radicalmente opposte) segnalavano la progressiva riduzione dell'uomo alla sua funzione "mercantile", nel senso che l'individuo è costretto a presentarsi con quella maschera (*Charakter Maske*, dice Marx) in cui sono scolpiti i tratti del suo impiego o, come dice Heidegger, del suo essere «impiegato (*bestellt*) al fine di assicurare l'impiegabilità (*Bestellbarkheìt*)», a cui l'economia, regolata dalle leggi di

mercato, destina uomini e cose. Con la maschera in volto, l'uomo non è più in rapporto con il mondo, ma esclusivamente con le leggi che governano il sistema mercantile in cui il singolo si trova ad operare. Il suo agire non lo esprime, ma esprime la razionalità dell'apparato economico che determina non solo la sua azione, ma anche la relazione con i suoi simili, mediata dalle leggi che connettono la produzione, lo scambio e il consumo delle merci.
Tutto ciò, e questo è il tragico, non è "oppressione", ma "sistema". Di oppressione si poteva parlare prima dell'avvento dell'economia di mercato oggi globalizzata, dove la reificazione dell'uomo, la sua riduzione a cosa, avveniva per la volontà di un altro uomo, sia che questi sì esprimesse come individuo o come classe, per cui era possibile da parte dei "reificati individuare, nell'abbattimento di quella 'volontà", la condizione della loro liberazione. E tutte le rivoluzioni che hanno scandito i passaggi d'epoca nelle età precedenti la globalizzazione erano praticabili, perché accadevano all'interno dell'umano, tra una volontà opprimente e una volontà oppressa, o come dice Hegel. «tra un servo e un signore».
Perché le rivoluzioni esplodessero era sufficiente quella «presa di coscienza», secondo l'espressione di Marx, capace di segnalare la base irrazionale dell'oppressione e la conseguente razionalità della successiva liberazione. Ma quando la reificazione, la riduzione dell'uomo a cosa, non è più l'effetto di una volontà, quindi di un evento irrazionale, ma l'effetto della razionalità dei mercato, allora non avremo più, come nelle età che hanno preceduto la globalizzazione del mercato, il dominio dell'uomo sull'uomo, ma il dominio della razionalità del mercato su tutti gli uomini, servi o signori che siano, i quali non si trovano più contrapposti l'uno all'altro, ma entrambi dalla stessa parte, avendo come controparte la razionalità che regola le leggi di mercato, contro cui ogni rivoluzione è impraticabile. Per questo i giovani accettano con rassegnazione qualsiasi lavoro temporaneo o in nero, per questo chi perde il lavoro va in crisi d'identità e non sa come uscire dalla notte buia della disperazione. E questo non perché si sono identificati con il loro lavoro, ma perché non hanno una controparte dal volto riconoscibile con cui confrontarsi. Il mercato, infatti, non ha volto, il mercato è nessuno. Ed è vero, come ci ricorda Romano Madera in *Identità e feticismo* (Moizzi editore) che «Nessuno, come già ci segnalava Omero, è sempre il nome di qualcuno», ma questo qualcuno, nel mercato globalizzato, è invisibile. Di qui la rassegnazione e la disperazione che affliggono sia la classe imprenditoriale sia la classe dei subordinati, per la prima volta nella storia non più in contrapposizione, ma entrambi sottomessi alla dura legge della razionalità" (?) del mercato.

CONSECUTIO TEMPORUM
Rivista critica della postmodernità
Numero 11, Luglio 2017

La poesia come misura del senso secondo Nancy

Giuseppe D'Acunto

Sotto il titolo *La custodia del senso. Necessità e resistenza della poesia*, a cura di R. Maier, EDB, Bologna 2016, esce un nuovo libro di Jean-Luc Nancy, il quale, nell'edizione originale francese del 2004, mette in primo piano, invece, il secondo dei due termini che compaiono qui nel sottotitolo. Si muove da una definizione della poesia come di quell'ambito che dischiude l'«accesso a una soglia di senso» (p. 15) o, meglio, come di ciò che provvede a che un tale accesso stesso si offra e abbia luogo. "Poesia" si riferisce, così, alla cifra unitaria, ma indeterminata, di un insieme di qualità che si possono dare anche al di fuori del genere corrispondente e che chiedono di essere nominate facendo ricorso a termini quali: ricchezza, splendore, profondità ecc. Ne discende che "poesia" è un qualcosa che, se, da un lato, è sempre identico a se stesso, dall'altro, anche non lo è, in quanto «immagine di una realtà a cui non si può assegnare un senso proprio, propriamente proprio» (p. 17). Anzi, forse, esattamente in questa "improprietà" sta il tratto che la contraddistingue in ciò che essa autenticamente è.

E "improprietà" significa anche che la poesia dispone, all'occorrenza, del dono di sottrarsi, sopprimersi, negarsi: di impedire che quel che eleva e tocca il nostro animo, venendo estromesso dal luogo da cui ci parla, possa essere ridotto a livello di ciò che è facilmente accessibile e a portata di mano. L'accesso, in poesia, si costituisce, infatti, come un qualcosa sì di difficile, ma che deve cedere, che deve farsi. E ciò, appunto, negando se stesso e quel che esso innanzi tutto è. In poche parole, nella poesia, il sottrarsi dell'accesso, ossia il suo farsi nella difficoltà, altro non è che la verità dell'accesso stesso.

Negatività, riferita alla poesia, significa, allora, che quel che essa rifiuta, in sede di accesso al senso, è tutto ciò che lo rende non tanto unico, insostituibile e assoluto, quanto una via fra le altre, un facile cammino, un passaggio, tutto ciò che lo colloca nell'ordine della precisione, piuttosto che in quello della perfezione e della «sconosciuta esattezza» (p. 22). Pertanto, l'accesso, in poesia, «avviene, ogni volta, una volta sola». E ciò «non in quanto imperfetto, ma, al contrario, perché esso, tutte le volte che avviene (tutte le volte che cede), è sempre perfetto. […] La poesia non insegna altro che questa perfezione» (p. 23).

Perfezione che vale tanto in rapporto all'intero poema, quanto in rapporto al singolo verso: entrambi sono la cifra, infatti, di «un "fare" compiuto» e il primo ha il profilo di un «tutto unico» esattamente come lo ha il secondo. La dizione di cui l'uno e l'altro si fanno carico non è nient'altro che «il compito proprio della lingua» (p. 24): il compito di articolare esattamente il senso, dove è chiaro che si dà senso solo a patto che ci sia articolazione. Ma articolazione non è un che di esclusivamente verbale, si può dare dentro o fuori il linguaggio, poiché ciò cui essa provvede, proprio in quanto esatta (*ex-actum*), è alla realizzazione integrale dell'atto stesso di disposizione al senso.

È così che la poesia, ogni volta che accade, lo fa come «un'esazione indebita di senso» (p. 25), dove quest'ultimo se, da un lato, si concede alla parola, dall'altro, è un sovrappiù e un eccesso non richiesto, di cui si potrebbe fare tranquillamente a meno: l'eccesso d'essere rispetto all'essere stesso. Per questo, "poesia" dice sempre di più di quel che essa vuol dire o, meglio, dice «il più-che-dire in quanto tale» (p. 26): in quanto è ciò che conferisce la misura stessa al dire. In altre parole, la poesia può essere definita come «l'eccellenza della cosa fatta», perché non c'è nulla di più compiuto e perfetto di quanto non sia l'accesso al senso, il quale o si dà tutto intero, in un'esattezza assoluta, o non si dà affatto. «Quando l'accesso ha luogo, noi scopriamo che era sempre là e che al contempo tornerà sempre» (p. 27). E la poesia è non solo eccellenza del fare, ma è anche «il primo fare»: «il fare in quanto sempre primo, ogni volta originale» (p. 28).

Ma, a questo punto, si chiede Nancy: che cosa vuol dire fare? Esso è ciò che porta a compimento e si compie: ciò che pone in essere nel segno della perfezione e ciò che, proprio in quanto negazione, disfa se stesso, per realizzarsi infinitamente, al di là della sua opera stessa. Ora,

la cosa che viene, a un tempo, fatta-essere e disfatta altro non è che l'accesso al senso: fatta-essere, in quanto esattezza e disposizione, disfatta, in quanto processo, transito e passaggio. «È per questo che il poema, o il verso, è un senso negato come intenzione (come voler-dire) e posto come compiutezza» (p. 29).

Al saggio di Nancy, che qui si chiude, intitolato *Fare la poesia*, segue una conversazione di lui con Pierre Alféri, poeta e figlio di Derrida, intitolata *Fare i conti con la poesia*. Il filosofo francese, interrogato sul motivo per cui la poesia, dopo il romanticismo, avrebbe perduto il suo *status* di rappresentante delle arti risponde che se, nel periodo in questione, "poesia" sta per un termine assoluto, le altre arti stanno, invece, per un qualcosa che tende a legittimarsi come una realtà propria e autoreferenziale. In tal modo, l'arte moderna sarebbe da intendere come il raggrupparsi intorno alla parola "arte" di una serie di pratiche che avevano smarrito il senso di quella identità comune che conferiva loro proprio la poesia. E mentre la poesia, come «organo dell'infinito» (p. 36), promuoveva il fluire del senso, le altre arti opponevano, invece, a esso un rifiuto di carattere formale.

A proposito poi del nesso che si dà fra poesia e filosofia, Nancy afferma che esse non devono rinunciare a intrattenere «una relazione intima, complessa, conflittuale» (p. 40). L'una e l'altra devono farsi carico proprio di ciò che hanno in comune nel loro rapporto alla lingua: di ciò che, essendo da esse condiviso, al tempo stesso, le divide all'interno di un tale rapporto.

E arriviamo così alla tesi che dà il titolo a questa conversazione: per Nancy, nostro compito è di fare i conti con la poesia in tutto ciò che facciamo e pensiamo. Con la "poesia", «in tutta l'indeterminatezza del suo senso e malgrado tale indeterminatezza, non c'è nulla da fare. Essa è là, […] anche quando noi la rigettiamo, ne sospettiamo, la detestiamo» (p. 47). Ora, è proprio questo ciò che il filosofo francese intende con resistenza: resistenza, innanzi tutto, al discorso, alla pretesa di esso di costruire il vero nell'atto preciso in cui costruisce se stesso, rinchiudendosi autoreferenzialmente nel giro della propria costruzione e comprensione. Ma resistenza nella poesia significa anche un'altra cosa: si riferisce a ciò che, nella lingua, rimanda a un qualcosa di più della lingua stessa, all'articolazione che la precede, intesa come cadenza, ritmo, inflessione, spaziatura, piega, intesa come un «*disegno*, fuori dal *continuum* del senso» (p. 54). Si tratta di quell'aspetto che, conferendo alla lingua il suo tratto cosiddetto "popolare", fa sì che essa non sia mai, da noi, interamente domabile e dominabile.

Il che è proprio ciò che, piuttosto che fare della lingua una tecnica, le conferisce il carattere di una tecnicità di tipo simbolico, vertendo su un insieme, peraltro variabile, dal profilo diacronico, però strutturato attraverso tagli sincronici: di un insieme i cui elementi si raccolgono nel segno dell'«idea di *auseinandergeschrieben* [diviso da scritte] di Celan» (p. 57), dove, cioè, l'articolazione della misura, la delimitazione e il modo, vengono raggiunti distribuendo e, al tempo stesso, separando. È così che la poesia, mettendo in gioco la differenza fra le lingue, mette in gioco anche la differenza all'interno di ciascuna lingua.

Perveniamo, per questa via, a un ulteriore significato del termine resistenza attribuito alla poesia, nel senso che ciò cui essa resiste è a diventare l'indicatore generale di una certa qualità o proprietà riferibile tanto a tutte le arti, quanto a tutte le pratiche non artistiche (quando parliamo, ad esempio, della "poesia" di una pittura, di una musica, di un film). Riguardo al primo punto, infatti, la poesia sta nel luogo in cui le altre arti sì si incontrano, ma solo nella misura in cui, dividendosi fra loro, la condividono.

Nancy conclude affermando che la resistenza della poesia è, oggi, quanto mai importante, in un'epoca, come la nostra, esposta più di ogni altra alla chiacchiera, ossia alla dismisura della lingua, alla sua mancanza di esattezza e alla sua approssimazione senza fine. La via che si presenta alla poesia è, così, quella di guadagnare la sfera del silenzio, inteso, però, non come un auto-superamento in direzione dell'ineffabile, ma come «il confine esatto, l'orizzonte della lingua, la linea tracciata chiaramente sul suo limite e, allo stesso tempo, sulla soglia di ogni arte. Linea che, dividendole, fa loro con-dividere, in quanto incommensurabili, un *essere silenzioso* – o, se si preferisce, un *silenzio dell'essere*» (p. 61).

CONSECUTIO TEMPORUM
Rivista critica della postmodernità
Numero 11, Luglio 2017

Recensione:

Giuseppe D'Acunto, *Il* logos *della carne*. *Il linguaggio in Ortega y Gasset e nella Zambrano*, Cittadella, Assisi 2016

Massimo Piermarini

Chi ama la terra di Spagna, non può non amare s. Giovanni della Croce e s. Teresa d'Avila, i veri artefici e iniziatori della letteratura e del pensiero spagnolo moderno, oltreché due grandi mistici e ardenti campioni di stile nel campo della prosa e della poesia. Nel Novecento, un'altra coppia di pensatori di rango ci rinvia alle origini del pensiero e della letteratura spagnola moderna: Ortega y Gasset e María Zambrano. Vi ritroviamo la stessa tensione spirituale condotta sino al parossismo, la stessa logica delle passioni, la stessa profondità nell'indagine delle manifestazioni e dei simboli dell'interiorità della vita e del corpo. Il libro di Giuseppe D'Acunto mette in luce l'assoluta originalità del pensiero orteghiano e la sua vasta portata dal punto di vista ontologico, etico, estetico, centrando la sua indagine sulla problematica del linguaggio nell'ambito di una filosofia dell'essere o della ragione vitale che soltanto in apparenza può scambiarsi con una versione spagnola dell'esistenzialismo, in quanto portatrice di strutture di pensabilità dell'essere storico, del dovere morale e dell'estetica. Ontologia vitalista, fondazione dell'etica della decisione e pensiero intorno al linguaggio come espressione e azione dell'individuo costituiscono, infatti, nel pensiero di Ortega, un blocco unico. Il linguaggio viene saggiato secondo una prospettiva "radicale". Nello "star fuori" dell'uomo, in relazione col mondo, esso occupa un posto di rilievo, in quanto espressione.

Stare al mondo è "stare fuori", cioè esprimere. Il linguaggio è «un comportamento antropologico reattivo» (p. 10). L'espressione diventa un problema di scelta. La circoscritta sfera in cui l'uomo dice non ne limita, ma ne moltiplica la polisemicità. Il prendere posizione è, infine, una prospettiva assunta rispetto al mondo. La lingua viva, così, ha il primato su quella scritta (p. 15). La parola rivela e nasconde, così come il silenzio segna il confine tra pensiero e linguaggio (p. 19). La lingua disintegra però la gesticolazione, ed è solo un frammento dell'espressività umana che è pure tono e modulazione, non solo parlato. In altri termini la lingua è, per Ortega, in rapporto con la carne, cifra semiotica di un interno, di qualcosa di intimo.

Accanto all'intimità della carne e dell'anima, c'è però quella dello spirito. Si tratta di un'intimità che nasce da una dinamica, da una cinematica dei movimenti corporei.

La stretta teoretica di Ortega si fa qui bergsoniana: lo spirito è dinamismo e slancio, energia in movimento. Il fenomeno del linguaggio e la sua essenza si legano così strettamente all'antropologia orteghiana, che è di tipo pragmatico (pp. 22 sgg.).

La lingua per Ortega non è solo melodia e lirismo, ma anche gesto, atteggiamento corporeo. Infine ecco un'impronta vichiana: il linguaggio rimanda a una collettività sociale, è l'oggetto di una scienza primitiva (p. 29 – Vico è espressamente chiamato in causa per la tesi della metaforicità di ogni lingua) e contiene una *forma mentis* determinata (p. 29) e, almeno in origine, è identico al conoscere. L'espressività del linguaggio rimanda al primato del parlato sulla parola scritta e al contesto o alla «realtà che quel testo è» (p. 33), a ciò che il pensiero è in connessione con una determinata vita. Ogni testo, secondo questa impostazione ermeneutica, ha un contesto e un contorno extralinguistico (cfr. pp. 35 e 53). La stessa nominazione della cosa, la sua enunciazione, esige un termine che abbia un'analogia con essa, che sia cioè una metafora. Se l'apparire della cosa richiede il nome, l'ontologia rimanda all'estetica (più propriamente alla linguistica). È alla metafora, tema assai caro anche a Ernesto Grassi, che si rivolge l'attenzione di D'Acunto, che studia la pregnanza dell'interpretazione orteghiana di essa come autentico nome delle cose nella loro nativa e sorgiva primarietà (pp. 41 sgg.). I problemi di lettura, di traduzione e più in generale di interpretazione assumono in Ortega, sulla base della sua concezione della parola, una nuova luce. La parola riacquista il suo significato di attività, dinamismo, "pressione" reciproca tra parola e

contorno. La posizione di Ortega viene dall'Autore confrontata con quella di Chomsky e di Benveniste (pp. 54-59). Il terzo capitolo approfondisce questi punti fermi della filosofia del linguaggio come gesticolazione e dinamismo continuo, traendone tutte le conseguenze: l'oggetto estetico si identifica con la metafora, comune alla lingua, che è sempre metafora che «lascia apparire il nuovo nel momento stesso che trasforma il vecchio» (p. 70). Nella metafora, più precisamente, la parola perde il suo significato di nome per divenire verbo che è «"effettuazione" del mio atto vitale di vedere una tale cosa» (p.76). La prospettiva dinamica, evoluzionistica e creativa della concezione del linguaggio di Ortega viene dunque confermata. Essa ci insegna che la metafora è l'essere in via di esecuzione e rappresenta la vita nella sua realtà radicale e concreta.

Nella Zambrano, a cui è dedicata, con grande finezza analitica e articolazione argomentativa, la seconda parte del libro, le posizioni del maestro sembra si radicalizzino e anche il linguaggio si accende, infuocato dall'*eros* filosofico. Il progetto orteghiano di ontologia dinamica o raziovitalismo si approfondisce come fusione e contrasto di filosofia e poesia e, naturalmente, la parola assurge a principio di una iniziazione alla verità che soltanto la bellezza e l'amore possono alimentare. La vita ha bisogno della parola, ma rischia di perdersi nel razionalismo astratto. La risposta è l'ascolto di echi giovannei e pulsioni mistiche della sfera interiore (p. 84). L'esecutività di Ortega diventa, nell'ontologia di Zambrano, "avvenimento" della parola: «il principio al di sopra di tutto» (*ibid*.). La trasparenza della parola è la sua stessa trascendenza, il suo nocciolo rivelativo. Essa è divina e gloriosa (p. 88).

Il linguaggio sarà pertanto il frutto di essa e conserverà sempre una parentela con ciò che è naturale. La parola come gesticolazione di Ortega diventa in Zambrano attenzione, ascolto in silenzio e memoria, rivelazione della verità temporale, nella quale si rivela la persona e la vita (p. 94), ricettività e passività, in pausa e nel silenzio, in un processo di svuotamento che è ricerca del centro di illuminazione interiore, oltre le viscere e la loro oscurità (p. 93). L'Autore delinea, nella parte conclusiva del volume, in maniera chiara e puntuale, i passaggi originali del pensiero della Zambrano, la valenza del suo timbro filosofico e lirico, che apre e fa sgorgare tutte le sue nascoste sorgenti neoplatoniche e agostiniane: luce, amore, cuore, grazia. La parola prepara la persona a esporsi alla luce, attraversando la "notte oscura" dell'anima. La dimensione della Zambrano è più eterea, pneumatica e il suo passo più deciso di quello del maestro. La parola non è, qui, soltanto metafora e luogo poetico, ma vita dell'anima e la filosofia diventa "ragione poetica". Lo spostamento non è quello dalla cosa alla metafora, ma quello verso il centro di gravità (e di irradiazione) dell'anima, provocato dall'amore. D'Acunto ripercorre l'intelaiatura del misticismo della Zambrano, immerso nell'oscurità vitale delle viscere e del cuore, segno di un'interiorità aperta (pp. 104-106), coniugato con la poesia, unica possibile «continuità della creazione» (p. 108). Il fitto ricamo delle categorie della Zambrano, ripercorso nel testo, annoda i fili di un pensiero coerente e organico, teso a acquistare o riconquistare il *logos* dell'anima: la parola, che fa guadagnare la dimensione cosmica (p. 111), di cui la poesia, con i suoi luoghi, è il linguaggio sacro (pp. 113-125).

CONSECUTIO TEMPORUM

Rivista critica della postmodernità

Numero **11** - Giugno 2017

www.consecutiotemporum.it