

ISSN: 2975-0156



Sophia's voices

# Le voci di Sophia

**Rivista di Filosofia  
e scienze umane**

Journal of  
philosophy  
and  
humanities



<https://levocidisophia.it>

<https://levocidisophia.it/en/>



*Le voci di Sophia, numero 2, 2023. ISSN: 2975-0156*



**Direttore responsabile:** Paolo Ercolani.

**Direttrice editoriale, coordinamento scientifico e sponsorizzazione:** Stefania Lombardi.

**Comitato di direzione:** Beppe Carrella, Sara Chessa, Maria De Carlo, Paolo Ercolani, Arianna Fermani, Mario Guarna, Stefania Lombardi, Pamela Memè, Riccardo Roni.

**Comitato scientifico:** Domenico Bilotti (Università *Magna Graecia* – Catanzaro), Danilo Campanella (Pontificia Università Lateranense), Beppe Carrella (Luiss Guido Carli), Sara Chessa (Bridges for Media Freedom), Antonio Cecere (Università Tor Vergata di Roma), Stefano Coletta, Francesco Coniglione (Università degli Studi di Catania), Giuseppe D'Acunto (Ateneo Pontificio Regina Apostolorum), Mario De Caro (Università Roma Tre), Moira De Iaco (Università degli Studi di Bari. ORCID ID: 0000-0001-5943-8267), Anna Donise (Università degli Studi di Napoli Federico II), Paolo Ercolani (Università degli Studi di Urbino Carlo Bo), Ubaldo Fadini (Università degli Studi di Firenze. ORCID ID: 0000-0002-1425-0540), Fabiola Falappa (Università di Macerata), Arianna Fermani (Università di Macerata), Elena Giglia (Università di Torino. ORCID ID: 0000-0003-4927-2632), Elisa Guidi (Scuola Normale Superiore di Pisa), Barbara Henry (Scuola Superiore Sant'Anna di Pisa), Alfonso Maurizio Iacono (Università di Pisa), Laura Lippolis (Sapienza – Università di Roma), Stefania Lombardi (Università Europea di Roma. ORCID ID: 0000-0003-3545-1170), Giovanni Magri (Università degli Studi di Catania), Antonio Martone (Università degli Studi di Salerno), Paola Chiara Masuzzo (IGDORE. ORCID ID: 0000-0003-3699-1195), Alessio Moneta (Scuola Superiore Sant'Anna di Pisa. ORCID ID: 0000-0003-4786-9507), Matteo Mordacchini (CNR. ORCID ID: 0000-0002-1406-828X), Roberto Mordacci (Università *Vita-Salute San Raffaele*, Milano. ORCID ID: 0000-0002-6949-549X), Donato Nitti (Tongji University, Shanghai), Antonina Nocera (Accademia cristiana russa per gli studi umanistici – RHGA. ORCID ID: 0000-0002-2517-2701), Giuseppe Pintus (Università degli Studi di Sassari. ORCID ID: 0000-0003-2628-5713), Paolo Quintili (Università Tor Vergata di Roma), Riccardo Roni (Università degli Studi di Urbino Carlo Bo. ORCID ID: 0000-0002-9704-2033), Luigi Russo (Università Europea di Roma. ORCID ID: 0000-0001-5871-7619), Laura Santos Fernández (Universidad CEU San Pablo – Madrid), Michele Stanco (Università degli Studi di Napoli Federico II. ORCID ID: 0000-0002-1117-1062), Luigi Somma (Università degli Studi di Salerno. ORCID ID: 0009-0006-1236-3484), David Vannozzi (Università Telematica Pegaso), Nicla Vassallo (Università di Genova), Jose Luis Vazquez-Poletti (Universidad Complutense de Madrid. ORCID ID: 0000-0002-6241-8141), Simone Zacchini (Università di Siena. ORCID ID: 0000-0002-8817-7075), Susy Zanardo (Università Europea di Roma), Achille Zarlenga (University of Rijeka), Davide Zizza (Italian Oscar Wilde Society).

**Comitato di redazione:** Danilo Campanella, Stefano Coletta, Andrea Ignazio Daddi (ORCID ID: 0000-0001-6550-8233), Moira De Iaco (ORCID ID: 0000-0001-5943-8267), Fabiola Falappa (collaborazione iniziata durante la fine della redazione del secondo numero della rivista), Elisa Guidi, Stefania Lombardi (ORCID ID: 0000-0003-3545-1170), Silvia Manca, Gioacchino Mazzocco (collaborazione iniziata durante la fine della redazione del secondo numero della rivista), Pamela Memè, Alessio Moneta (ORCID ID: 0000-0003-4786-9507), Donato Nitti, Davide Orlandi, Federica Piangerelli (ORCID ID: 0000-0002-5448-4544; collaborazione iniziata immediatamente dopo il primo numero della rivista), Luigi Somma (ORCID ID: 0009-0006-1236-3484), Federico Virgilio, Achille Zarlenga.

**Revisioni tutte in double blind peer review. NB: I nominativi dei revisori in double blind peer review saranno pubblicati (anche con quelli in open peer review) dopo le prime quattro uscite della rivista.**

Layout editoriale a cura di **Stefania Lombardi**.

Sponsor per il costo dei DOI degli articoli, per l'eventuale pagamento dell'ISSN della rivista e per i costi di un'eventuale registrazione della rivista: **Stefania Lombardi**.

***Autori, redattori e revisori contribuiscono a titolo gratuito alla rivista e, anche per questo, si ringraziano tutti.***

***Si ringrazia il redattore e membro del Comitato Scientifico Donato Nitti per i non pochi pareri legali forniti a titolo gratuito in materia di proprietà intellettuale - e non solo - nel corso di questa prima pubblicazione.***

***Grazie anche ai poeti Davide Rocco Colacrai che ha arricchito un nostro editoriale.***

***PS: Per uniformità si è optato per una sola affiliazione dei membri del Comitato Scientifico, anche in presenza di più affiliazioni).***

*Collaborazioni con il "Premio Nazionale di Filosofia" (Presidente: Mario Guarna) e con la rivista "Il Contributo" diretta da Aldo Meccariello.*



## **Indice del secondo numero: L'altro da noi tra riconoscimento e mancato riconoscimento**

- Editoriale 1 - Editoriale di Paolo Ercolani  
*La dialettica necessaria. Individualismo, comunitarismo e riconoscimento* 8
- Editoriale 2 - Editoriale di Stefania Lombardi  
*\*Le ragioni di un numero su riconoscimento e misconoscimento* 10
- Editoriale 3 - Editoriale di Sara Chessa  
*Guardarsi allo specchio e non riconoscersi. Il problema dei governi occidentali di fronte allo scempio dei diritti umani rivelato da Assange* 12

## **Sezione degli invited paper (no peer review e bibliografia non necessaria)**

- Primo invited paper - *Il riconoscimento fonte del perdono. Oltre la discriminazione irrelata a partire dalla Fenomenologia dello spirito di Hegel*, Fabiola Falappa [autrice entrata in redazione e nel comitato scientifico dopo la richiesta di contributo mediante invited paper] 20  
[articolo NON in Chicago style]
- Secondo invited paper - *Il logos e il suo Altro. Dominio della Ragione e "conoscenze rifiutate"*, Francesco Coniglione 28  
[articolo in Chicago style]

## **Sezione dei paper in risposta alla call attuale (con peer review e bibliografia necessaria)**

- *Il doppio: falsificazione identitaria e surrogato dell'io o luogo nel quale cercare il proprio sé?* Maria Galdi 41  
[articolo NON in Chicago style]
- *Chi sono io o...chi siamo noi? Analitica esistenziale e analitica co-esistenziale per una prospettiva del riconoscimento*, Simone Santamato 66  
[articolo in Chicago style]
- Contributo speciale e peer reviewed da membro della redazione:
- *La questione dell'identità nel multiculturalismo*, Davide Orlandi 81  
[articolo NON in Chicago style]
- *Riscoprire ed emulare la vivace razionalità cristiana del possente Tommaso Campanella*, Salvatore Gulli 98  
[articolo NON in Chicago style]
- *A Cartographic Approach to pragmatics in the mood of the "respectful silence"*, Barbara Henry [invited paper che si è sottoposto a peer review] 109  
[articolo NON in Chicago style]

## **Sezione delle recensioni (novità)**

- *Recensione (Luigi Somma) a "L'avventura del Metodo. Come la vita ha nutrito l'opera"*, di Edgar Morin, Luigi Somma 125  
[recensione in Chicago style]
- *Recensione (Domenico Bilotti) a "Cronaca, critica e satira: istruzione per l'uso. Linee guida per giornalisti, creator digitali e utenti della rete"*, di Fabrizio Criscuolo, Vincenzo Cardone e Francesco Verri, Domenico Bilotti 131
- *Recensione (Domenico Bilotti) a "Distruggere Assange. Per farla finita con la libertà d'informazione"*, di Sara Chessa, Domenico Bilotti 135

### **Recensioni/consigli a tema della call**

- *Recensione (Stefania Lombardi) a "La comunità dei viventi"*, di Idolo Hoxhvoqli, Stefania Lombardi 143
- *Recensione (Stefania Lombardi) a "Zack Snyder. Into the Snyderverse"*, di Filippo Rossi, Stefania Lombardi 147
- *Recensione (Stefania Lombardi) a "Profughi: Vittime – Nemici – Eroi. Sull'immaginario politico dello straniero"*, di Heidrun Friese, Stefania Lombardi 151

### **Recensioni ragionate**

- *Il Nichilismo oggi. Uno sguardo sul saggio "L'ospite inquietante"* di Umberto Galimberti e oltre, Davide Orlandi 157  
[recensione in Chicago style]



*Le voci di Sophia, numero 2, 2023. ISSN: 2975-0156*



***Questo numero è diverso.***

***Solitamente le note e le eventuali bibliografie (non necessarie negli invited paper) sono in Chicago style.***

***Essendo un numero che parla del riconoscimento e del misconoscimento passando per la diversità, si è ritenuto più efficace conservare gli stili diversi così come pervenuti per note e bibliografie.***

***Abbiamo indicato quando l'articolo era in stile Chicago e quando no.***

In questo modo, già nella lettura degli articoli, possiamo sperimentare la diversità che si fa parola e scrittura, fra riconoscimento e misconoscimento.

La scelta dello stile Chicago per note e bibliografia adottata solitamente dalla rivista era stata effettuata perché

*Questa pratica garantisce snellezza nelle citazioni e facilità di accesso alle informazioni più dettagliate. La bibliografia deve essere ordinata alfabeticamente per autore, in modo che i riferimenti inseriti in nota possano essere recuperati agevolmente.*

[[https://it.bul.sbu.usi.ch/learning/chicago\\_note](https://it.bul.sbu.usi.ch/learning/chicago_note)], sito visitato per l'ultima volta il 29/06/2023.

In Chicago style, nei titoli, si utilizzano le virgolette alte per articoli in inglese e basse (caporali) per articoli in italiano.

Per le citazioni, invece, valgono i soliti criteri:

Il corsivo senza virgolette, sempre, per citazioni lunghe e separate dal resto del testo con un carattere più piccolo.

Non essendo un testo di narrativa vanno preferite le virgolette alte a quelle basse, caporali, a meno che non ci sia un dialogo.

In Chicago style si possono elencare i curatori come autori (ma con cur., specificato dopo) e in questo senso, ad esempio, un autore vivente sembra aver curato il volume con un autore deceduto da molti decenni (o secoli) ma non è così.

In Chicago style non si indicano le pagine con p. o pp. ma direttamente con il numero, ad esempio:

“Paolino, Paperino. Spirito della rivoluzione dei paperi, 99. Paperopoli: Paperas Editore, 1940” è corretto perché la pagina 99 è indicata subito dopo il titolo preceduta da una virgola.

Se citiamo ancora quel saggio di Paolino Paperino, non usiamo ibidem o ivi ma il cognome dell'autore, una virgola e il numero di pagina.

Ad esempio: “Paolino, 401” è corretto e non un'omissione di testo perché è indicato nella nota precedente.

Quando ci sono state citazioni tratte da APA style, la rivista ha riadattato la citazione APA con autore e anno (Paolino 2015, ad esempio) con autore, anno (Paolino, 2015).



*Le voci di Sophia, numero 2, 2023. ISSN: 2975-0156*



## Editoriale\_1, Editoriale di Paolo Ercolani

### La dialettica necessaria

#### *Individualismo, comunitarismo e riconoscimento*

Paolo Ercolani, Università di Urbino Carlo Bo  
E-mail: [paolo.ercolani@uniurb.it](mailto:paolo.ercolani@uniurb.it)

doi: [10.14672/VDS20242ED5](https://doi.org/10.14672/VDS20242ED5)  
(<https://doi.org/10.14672/VDS20242ED5>)

Il concetto di “riconoscimento” (*Anerkennung* o *recognition*) si rivela fondamentale per contrastare le discriminazioni tipiche del mondo umano, specie in ambito sociale e politico.

Il mondo storico, infatti, ha visto l’affermarsi, di volta in volta e spesso in contrasto fra loro, di un individualismo in taluni casi estremo (tipico del liberalismo economico o di un certo anarchismo, da Stirner agli anarco-capitalisti, passando per Nietzsche), oppure di un comunitarismo a sua volta non esente da possibili deragliamenti in senso collettivistico o addirittura totalitario.

Se il primo ha talvolta stressato il concetto di libertà individuale fino a impedire l’universalizzazione di determinati diritti politici e sociali (sulla base delle tre grandi discriminazioni storiche: censitaria, sessuale e razziale), il secondo si è in certi casi concentrato sul solo ideale dell’uguaglianza, dando vita a sistemi (o regimi veri e propri) in cui la libertà individuale veniva mortificata o ignorata in nome di un bene comune considerato di ordine superiore.

In questo senso il “riconoscimento”, concetto che per sua natura presuppone un’interlocuzione intra-individuale fra almeno due soggetti che si implicano reciprocamente (non c’è riconoscente senza un riconosciuto e viceversa), si rivela a guisa di sintesi dialettica in grado di non far chiudere individualismo e comunitarismo nei rispettivi ambiti ristretti ed esclusivi.

Ecco allora che, continuando a richiamarsi ad Hegel, considerare e constatare le indubbie differenze di censo, sesso e razza che esistono fra gli individui, non impedisce ma anzi implica la facoltà di riconoscere quegli stessi individui come appartenenti al comune genere umano o, se si preferisce, a quel “concetto universale di uomo” teorizzato dal filosofo tedesco per esempio nel § 209 dei Lineamenti di filosofia del diritto, laddove parlava dell’individuo appreso come «persona universale», dove tutti sono identici “e l’uomo ha valore così, perché è uomo, non perché è ebreo, cattolico, protestante, tedesco, italiano etc.”.

Il superamento di ogni forma di discriminazione passa inevitabilmente per il riconoscimento reciproco dei soggetti in conflitto o comunque differenti, non perché le differenze siano idealmente superate (cosa che peraltro non implica il superamento fattivo delle differenze stesse), ma inserite all’interno di una cornice di senso comune, nella quale siano possibili il dialogo, la comprensione e la consapevolezza condivisa che la differenza può rappresentare una ricchezza, almeno quanto l’omologazione può essere fonte di degradazione. Ammettere ciò è la preconditione necessaria per riconoscersi parte del consesso umano, quello in cui nessuno è un “Io” senza un “Noi”, e viceversa.



*Le voci di Sophia, numero 2, 2023. ISSN: 2975-0156*



## Editoriale\_2, Editoriale di Stefania

### Le ragioni di un numero su riconoscimento e misconoscimento

#### Le variazioni imperfette di un uomo

La grande solitudine di questo cielo mi risucchia in sé  
i pensieri accovacciati accanto al cuore scrostato  
il ventre trasformato in un filo di lenzuola  
la fuliggine dei miei sogni sulle mani  
fragile, la bocca, come mollica  
il silenzio della neve  
l'attesa dell'ultima sillaba  
la frantumazione di ogni ipotesi in polvere  
labile, nella gola, un canto di preghiera  
l'arsura dell'inganno  
l'orma cattiva del distacco  
lo stagnare di questa vita  
ed io, che non sarò mai padre, a fissare un punto lontano  
senza ombra

disegna, il dolore, un altro giorno d'eclissi sul mio corpo  
che tracima in ossa sempre più strette e nude  
e mi rende croce del mio solstizio  
che si apre all'orizzonte  
per sprofondare nella risacca di un sangue  
che impregna la mia inerzia  
ed è incapace a contenere, per intero, il mio nome  
e, con esso, la sua assenza.

Vivo in uno spazio neutro, di connubio tra brivido e cenere,  
al chiaroscuro di un lume  
dove la mia clessidra, in appoggio all'eterno,  
ha smesso di cigolare ed è ammutolita  
per ascoltare,  
per la prima volta o forse per l'ultima,  
nelle variazioni imperfette dell'uomo che sono stato,  
questa mia voce.

Poesia di Davide Rocco Colacrai

Stefania Lombardi, Università Europea di Roma - ORCID ID: [0000-0003-3545-1170](https://orcid.org/0000-0003-3545-1170)

E-mail: [stefania.lombardi@cnr.it](mailto:stefania.lombardi@cnr.it)

doi: [10.14672/VDS20242ED6](https://doi.org/10.14672/VDS20242ED6)

(<https://doi.org/10.14672/VDS20242ED6>)

Questo secondo numero è dedicato al tema della diversità tra riconoscimento e misconoscimento e, per queste motivazioni, abbiamo ritenuto efficace lasciare uno stile diverso anche nelle note e nelle bibliografie di autrici e autori. Nel bando si è voluti partire da un corto di Manjunathan Subramanian, dal titolo *Andriravil* (quella notte), che invita a riflettere su come sono, non poche volte, viste le donne, misconosciute come oggetti. Sebbene nessun articolo l'abbia citato, il corto resta un esempio classico di misconoscimento del femminile. Questo numero della rivista sta uscendo nel mese in cui c'è la *giornata internazionale della donna* e su cui il citato corto stimola più di una riflessione. Questo è anche il mese che annuncia un cambio di stagione che inaugura e ci augura una rinascita. Questo è, infatti, l'augurio che facciamo mediante i nostri articoli. Il riconoscimento, inoltre, è anche quello dovuto ai grandi pensatori. Questo numero vuole omaggiare tre fini intellettuali scomparsi di recente: Gianni Vattimo, il dantista Janos Kelemen (grande solidarietà alla famiglia), e Fulvio Sguerso che è sempre stato l'emblema del saper attuare con passione quel pensiero critico della filosofia, dando il suo contributo da libero pensatore fuori dall'Accademia. Se parliamo di riconoscimento, il pensiero non può non correre a Hegel, citato in diversi articoli e in più editoriali. Trattando il tema del riconoscimento vien naturale argomentare anche attorno al tema dello specchio, del doppio, dell'altro da noi, come possiamo comprendere leggendo i vari articoli proposti. Questo numero si differenzia dal primo anche per l'introduzione delle recensioni che possono essere classiche (con commenti ragionati intorno all'opera), di messa al corrente su alcune opere emblematiche perché possono ricordare i temi della call; inoltre, possono essere anche ragionate, ovvero, un ibrido tra una recensione e un articolo e, pertanto, di differente struttura e lunghezza. Per effettuare il giusto riconoscimento, ricordiamo tutte le forme di misconoscimento indagate negli articoli della rivista. Si parte dall'editoriale che segue dedicato al caso Assange.

La Direttrice Editoriale  
(e responsabile del coordinamento scientifico)  
Stefania Lombardi



*Le voci di Sophia, numero 2, 2023. ISSN: 2975-0156*



## Editoriale\_3, Editoriale di Sara Chessa

### Guardarsi allo specchio e non riconoscersi. Il problema dei governi occidentali di fronte allo scempio dei diritti umani rivelato da Assange

Sara Chessa, Bridges for Media Freedom

E-mail: [sara.chessa@protonmail.com](mailto:sara.chessa@protonmail.com)

doi: [10.14672/VDS20242ED7](https://doi.org/10.14672/VDS20242ED7)

(<https://doi.org/10.14672/VDS20242ED7>)

Se Michele Serra<sup>1</sup>, Stefano Feltri<sup>2</sup> e altri profili dell'olimpio opinionista italiano che hanno di recente sminuito la gravità della persecuzione contro Assange potessero vedersi con gli occhi di chi conosce in modo approfondito il caso, probabilmente non uscirebbero di casa fino al completo oblio, nella memoria generale, delle loro dichiarazioni.

Non si può che provare compassione, tuttavia, per queste figure, che dovrebbero comprendere la funzione del giornalismo investigativo in seno a una democrazia e mostrano, invece, di non averne contezza. Altre figure, ben più autorevoli in materia di diritti umani, sono state inizialmente sviolate dalla campagna diffamatoria portata avanti dopo il 2010 contro il giornalista Julian Assange; si può dunque immaginare che fosse ancora più facile non avere scampo per individui che hanno livelli più bassi di conoscenza del diritto. Per fare un esempio, l'azione denigratoria contro Assange è stata talmente violenta e subdola che anche un Relatore Onu come Nils Melzer – uno dei massimi esperti di tortura al mondo – ha ammesso di essere stato completamente sopraffatto da essa. Prima di scrivere il libro<sup>3</sup> “Il processo a Julian Assange. Storia di una persecuzione”, Nils Melzer è stato vittima dell'opera sopraffina di governi e grandi media volta a farci scordare totalmente del lavoro giornalistico di Julian Assange, a portare la società civile a non riconoscerlo più, a non vedere più la caratteristica che sopra ogni altra lo contraddistingue: il suo porsi al servizio del diritto alla conoscenza del pubblico. Per portarci a questo “azzeramento del riconoscimento”, è stato usato ogni tipo di mezzo, con un denominatore comune: la menzogna, come vedremo.

*Assange. Non un mancato riconoscimento ma una eradicazione del riconoscimento già avvenuto*

Il riconoscimento di Assange come espressione per eccellenza del giornalismo investigativo era avvenuto immediatamente dopo le sue pubblicazioni del 2010; si è trattato, perciò – per quei poteri che si sono ritrovati imbarazzati dalle rivelazioni di interesse pubblico da lui operate – di portare avanti un tentativo di distruzione della consapevolezza dei cittadini circa il suo lavoro. I premi e i riconoscimenti per il lavoro giornalistico dell'organizzazione mediatica di cui Assange era editore, WikiLeaks, erano giunti da ogni dove, accompagnati da inviti a intervenire come oratore presso

<sup>1</sup>Ma mi faccia il piacere, March 18, 2024, <https://www.leggimarcotravaglio.it/2024/03/18/ma-mi-faccia-il-piacere-4/>  
Ultima visita sito: 21 marzo 2024.

<sup>2</sup>I contorsionismi di Stefano Feltri per attaccare Julian Assange, Feb 24, 2024, <https://www.senzabavaglio.info/2024/02/24/i-contorsionismi-di-stefano-feltri-per-attaccare-julian-assange/>  
Ultima visita sito: 21 marzo 2024.

<sup>3</sup>Melzer, Nils. *The Trial of Julian Assange. A Story of Persecution*. Londra-New York: Verso Books, 2022.



organi e assemblee dell'Unione Europea<sup>4</sup> e delle Nazioni Unite<sup>5</sup>. Tutto ciò per aver squarciato la fitta nebbia della propaganda costruita attorno alle guerre in Iraq e Afghanistan, rivelando che quelle invasioni – e occupazioni – di paesi stranieri non erano “esportazione di democrazia”, come la narrativa dell'epoca recitava, ma serie sistematiche e quotidiane di violazioni dei diritti umani dei civili, violazioni che rappresentavano esattamente l'opposto dei principi posti a fondamento della democrazia.

Il mondo, dunque, vedeva e riconosceva Assange. Grazie ai diari di guerra afgani e iracheni pubblicati da WikiLeaks e dai suoi media partner, la società civile di tutto il mondo era stata informata dell'esistenza di un vero e proprio sistema basato sul disprezzo della vita umana e sull'indifferenza cinica verso il dolore dell'altro. Gli arresti extragiudiziali, le torture inflitte ai civili nelle carceri, le uccisioni basate sul principio del “prima spara, poi verifica se la persona è una minaccia” erano la normalità, in Iraq. Nel libro *WikiLeaks Files*, c'è un saggio<sup>6</sup> di Dahr Jamail che racconta la storia di Ali Abbas, un uomo iracheno che vide sparire uno dopo l'altro tutti i suoi vicini di casa. Provò diverse volte a trovare la ragione delle tantissime detenzioni immotivate di cui aveva notizia. La quarta volta in cui si recò a chiedere informazioni, venne lui stesso arrestato e incanalato in un percorso di tortura giornaliera. Gli strumenti utilizzati? Simulazioni di esecuzioni, botte, attacchi con cani feroci, privazione di acqua e cibo, minacce di morte. Era un episodio isolato? No, i documenti ricevuti, verificati, redatti e pubblicati da WikiLeaks mostrano che quella era la realtà quotidiana all'interno della guerra in questione. Ali Abbas era in grado di testimoniare che si trattava di un sistema organizzato, in cui ogni soldato era perfettamente cosciente di quanto accadeva. Il dolore fisico e lo stress emotivo a cui i civili incarcerati venivano sottoposti erano incalcolabili. Si trattava del carcere di Abu Ghraib, del quale senza le pubblicazioni di WikiLeaks non avremmo saputo nulla.

Questo è solo un esempio delle centinaia di luoghi e situazioni in cui lo scardinamento completo del sistema dei diritti umani aveva luogo durante l'invasione e l'occupazione di Iraq e Afghanistan. Ecco, dunque, perché Assange era “riconosciuto”: perché svolse la funzione essenziale che è storicamente assegnata al giornalismo investigativo nelle democrazie: rendere i cittadini consapevoli di ciò che realmente – oltre la propaganda di ogni colore – i governi fanno. Permettere, cioè, ai cittadini, di comprendere se i governi stiano perseguendo l'interesse pubblico o se, al loro interno, vi siano elementi che si sono venduti a portatori d'interessi particolari, come, per esempio, il complesso militare-industriale o altre realtà economiche moralmente capaci di attribuire alla ricerca di profitti una priorità maggiore rispetto allo sviluppo armonico dell'essere umano.

### *L'Occidente che non riconosce sé stesso di fronte a uno specchio impietoso*

La prima mossa portata avanti dal governo degli Stati Uniti, imbarazzato dopo lo smascheramento del vero volto dell'invasione di Afghanistan e Iraq, fu quella di esortare gli alleati<sup>7</sup> affinché verificassero la presenza, nei loro ordinamenti, di norme che potessero permettere una incriminazione di Assange. Questo è un punto chiave. Non si tratta soltanto di osservare che si è prodotto accanimento contro un giornalista che ha agito da rivelatore di gravissimi episodi di criminalità statale, ma del fatto che i responsabili delle torture e delle violazioni dei diritti umani in Iraq e Afghanistan, identificabili grazie ai documenti pubblicati da WikiLeaks, non ricevono l'attenzione che avrebbero

<sup>4</sup> *WikiLeaks founder Julian Assange breaks cover but will avoid America*, Jun 21, 2010,

<https://www.theguardian.com/media/2010/jun/21/wikileaks-founder-julian-assange-breaks-cover> Ultima visita sito: 21 marzo 2024.

<sup>5</sup> *Speech transcript: Julian Assange addresses the United Nations*, Sept 26, 2010,

<https://www.greenleft.org.au/content/speech-transcript-julian-assange-addresses-united-nations> Ultima visita al sito: 21 marzo 2024.

<sup>6</sup> Dahr Jamail, 2015. *Iraq*, in AA.VV., “The WikiLeaks Files: The World According to US Empire”, 350-367.

<sup>7</sup> *WikiLeaks' Julian Assange Could Face Criminal Charges from U.S. Allies*, *Daily Beast*, Aug 10, 2010, <http://bit.ly/daily-beast-wikileaks>. Ultima visita sito: 22 marzo 2024.



meritato, non vengono perseguiti come sarebbe interesse dei cittadini che avvenisse. Ci si dirige, invece, verso l'operatore dell'informazione che ha permesso al pubblico di ottenere verità su quanto i valori democratici, in teoria difesi attraverso le guerre, venissero invece, attraverso queste ultime, calpestati.

In altre parole, non ci si guarda allo specchio. Il governo americano si rifiuta di vedere riflessa un'immagine che non corrisponde alla propaganda proposta ai propri cittadini e a quelli di tutto il mondo. Non ringrazia il giornalismo investigativo per averlo aiutato a individuare, nella macchina statale e militare, quelle figure che si muovono in totale antitesi rispetto ai diritti non negoziabili dell'essere umano. Tuttavia, se non si prende atto della realtà – di aver fatto scempio dei valori che si afferma, a parole, di difendere – è impossibile immaginare e costruire un futuro differente.

Si arriva così a un paradosso: la società civile mondiale ha potuto vedere cosa contenga il vaso di Pandora delle guerre, il governo americano e molti cosiddetti governi alleati chiudono invece gli occhi di fronte alla sopra menzionata immagine riflessa nello specchio. I cittadini sono meno propensi ad accettare le guerre – chi può esserlo, dopo aver visto quali atrocità contengano nella loro realtà ordinaria? – i governi, invece, cercano di riportare indietro il tempo: incapaci di farsi rappresentanti degli interessi dei propri cittadini, prendono invece a seguire quelli del complesso militare-industriale, cercando di tornare indietro ad una situazione in cui le guerre siano viste da tutti come “necessarie”. Come lo fanno? Tirano fuori dal cilindro il concetto di sicurezza nazionale e si comportano come se il giornalismo investigativo non fosse chiamato a indagare anche tale settore. “Assange e WikiLeaks, pubblicando quei documenti classificati, hanno messo in pericolo la sicurezza nazionale”, dicono. “In particolare, hanno messo a rischio la vita degli informatori degli Stati Uniti in Iraq e Afghanistan”, aggiungono. Peccato che, in oltre dieci anni, dal 2010 al 2024, non abbiano saputo portare un solo caso verificato di persona che abbia perso la vita a causa dei documenti rilasciati da WikiLeaks.

La sicurezza nazionale diventa quindi “scusa” ufficiale per procedere al mancato riconoscimento del volto dell'Occidente allo specchio, per dribblare l'esame di coscienza che avrebbe permesso, potenzialmente, un nuovo inizio. Non riconoscendo quel volto, macchiato dalle atrocità commesse contro i civili afgani e iracheni, il governo americano e i suoi alleati sono obbligati a “disconoscere” il giornalismo investigativo. La colpa di quest'ultimo è troppo grave: svelando la natura delle guerre dell'Occidente, ha rischiato di aprire le premesse per un futuro in cui gli strumenti della pace con mezzi pacifici avrebbero potuto ridurre i profitti dello spasmodico commercio di armi. È questa necessità di disconoscere il giornalismo di interesse pubblico che conduce alla volontà di distruggere Assange. Lo schema è quindi chiaro: 1) Non mi riconosco allo specchio; 2) disconosco uno strumento senza il quale la democrazia non esiste, il giornalismo libero; 3) disconosco chi lo ha praticato con tutto sé stesso, sapendo di mettere a rischio, servendo il diritto alla conoscenza dei cittadini, la propria vita.

### *Il disconoscimento inizia: le accuse fabbricate ricevute in Svezia*

La campagna denigratoria inizia con le accuse di violenza sessuale ricevute in Svezia nel 2010, poi archiviate e definite nel 2019 “fabbricate” dal relatore indipendente Onu che ha studiato le indagini svoltesi all'epoca a riguardo. Per comprendere appieno come mai l'allora Relatore Onu sulla Tortura Nils Melzer le definisca accuse costruite, occorrerebbe leggere il suo libro, sopra menzionato<sup>8</sup>. Rimandando alla lettura dell'opera, spieghiamo qui che quelle accuse non andarono mai oltre il livello delle indagini preliminari. È un dato importante, perché ci dice che, nonostante alcuni media – in buona o in cattiva fede – parlassero di un Assange “imputato” per stupro, lui imputato non è mai

---

<sup>8</sup>Melzer, Nils. *The Trial of Julian Assange. A Story of Persecution*. Londra-New York: Verso Books, 2022.



stato. Le accuse non diventarono mai capi di imputazione. Di più: grazie alle meticolose ricerche di Melzer sappiamo che, inizialmente, le due donne coinvolte non si presentarono alla centrale di polizia per fare denuncia per stupro. Una di loro, conversando via messaggio con le proprie amicizie, disse che si era recata per chiedere che Assange facesse un test dell'HIV, ma che la polizia sembrava “non veder l'ora di mettergli le mani addosso”. Ribadendo che la storia merita di essere conosciuta per intero attraverso il libro citato, possiamo procedere ad analizzare il modo in cui si svolsero le indagini all'epoca.

Da subito, Assange affermò che si trattava di una ritorsione per la pubblicazione, da parte di WikiLeaks, dei diari di guerra. Aveva interesse a essere interrogato, voleva chiarire la propria posizione. E voleva farlo senza essere estradato in Svezia, per una ragione: perché la Svezia stessa avrebbe potuto, a sua volta, estradarlo negli Stati Uniti, dove i suoi diritti umani sarebbero stati a rischio, come è oggi ampiamente riconosciuto<sup>9</sup>. Non poté farlo. Ci furono tre gradi di giudizio per stabilire se l'extradizione in Svezia fosse possibile. Quando l'ultimo di questi terminò con un “sì” all'extradizione, Assange si rifugiò nell'ambasciata ecuadoriana, ma attenzione: non lo fece certo per sfuggire alle indagini. Come abbiamo detto, chiedeva di essere interrogato. La ragione per cui chiese protezione all'Ecuador risiedeva nel fatto che la Svezia si rifiutava di dare delle rassicurazioni circa il fatto che non sarebbe stato ulteriormente estradato negli Stati Uniti, dopo aver raggiunto il territorio svedese. Di fronte a questo diniego, non gli rimase altra scelta, per non rischiare trattamenti inumani negli Stati Uniti, se non quella di restare, da rifugiato, nella sede diplomatica sopra menzionata.

Nel periodo in cui il processo sull'extradizione in Svezia era in corso, i pubblici ministeri svedesi non lo interrogarono. In seguito, neppure. Solo nel 2016, dopo ben sei anni, ebbe la possibilità di rispondere alle domande di un pubblico ministero arrivato da Stoccolma. E c'è di più: sappiamo, grazie alla richiesta di accesso agli atti portata avanti dalla giornalista italiana Stefania Maurizi, che negli anni precedenti i pubblici ministeri inglesi consigliarono esplicitamente a quelli svedesi di “non interrogare” Assange. E che molta della corrispondenza che aveva riguardato la gestione di quel caso giudiziario venne cancellata, togliendo ogni traccia che avrebbe potuto permettere di comprendere se il Regno Unito si stesse comportando da stato indipendente o stesse, invece, seguendo istruzioni esterne dall'alleato d'oltre Atlantico. Cosa rileva, in questo capitolo della storia di Julian Assange, in relazione al suo riconoscimento? Ciò che rileva è esprimibile matematicamente: nove. Nove anni trascorsero dal momento in cui le accuse svedesi gli vennero rivolte a quando il Relatore Onu Melzer mostrò il carattere “costruito” delle stesse. In quegli anni, si è fatto di tutto perché Assange fosse identificato con un mostro, con un hacker narcisista, con uno stupratore. In altre parole, si è fatto di tutto perché il pubblico dimenticasse il suo lavoro giornalistico. Si è fatto di tutto per “disconoscerlo”.

*Il disconoscimento prosegue: le accuse contro il suo lavoro giornalistico e i testimoni che ricostruiscono la verità*

In parallelo rispetto alle accuse ricevute in Svezia, Julian Assange ha affrontato anche quelle riferite al suo lavoro giornalistico, prima tra tutte quella secondo cui le sue pubblicazioni avrebbero messo in pericolo gli informatori dei servizi segreti statunitensi in Afghanistan e in Iraq. Tuttavia, come abbiamo accennato, in quattordici anni, il governo statunitense non è riuscito a trovare un solo caso in cui delle persone fossero state uccise a causa del fatto che il loro nome era presente nei materiali pubblicati da WikiLeaks. Non solo: i nomi, da quei documenti, erano stati eliminati. Lo ha affermato davanti al giudice in primo grado, il testimone John Goetz, pluripremiato giornalista investigativo

---

<sup>9</sup>Oggi addirittura il cancelliere Tedesco Scholz è convinto del fatto che una estradizione negli Stati Uniti metterebbe a rischio i diritti umani di Assange. Si veda: *Il cancelliere tedesco Scholz contro l'extradizione di Assange: “Negli Usa rischierebbe persecuzioni*, <https://www.ilfattoquotidiano.it/2024/03/04/cancelliere-tedesco-scholz-contro-estradiione-assange-usa/7468226/> Ultima visita sito: 22 marzo 2024.



tedesco che era stato, all'epoca della pubblicazione dei diari di guerra, media partner di WikiLeaks. Spiegò alla corte che Assange non solo eliminò quei nomi dai documenti, ma investì cospicue risorse economiche e umane per poterlo fare, utilizzando un software che individuava le parole non inglesi presenti in quei materiali. John Goetz disse alla corte che Assange era ossessionato dalla necessità di omettere i nomi dai documenti stessi e mettere in sicurezza gli originali. La cosa richiese un tempo così lungo che, secondo il resoconto giurato di Goetz, alcuni giornalisti del Guardian e di altre testate partner di WikiLeaks erano "frustrati" per l'enorme attesa.

Testimonianze come questa rappresentarono un enorme contributo alla ricostruzione della verità e, quindi, del "nuovo riconoscimento" dell'uomo e del giornalista Julian Assange. Sono testimonianze che arrivarono durante il processo sull'estradizione negli Stati Uniti, iniziato nel 2019 dopo la ricezione della richiesta di estradizione inviata dall'amministrazione Trump, associata a un capo di imputazione per cospirazione informatica e a diciassette capi d'imputazione basati sulla legge sullo spionaggio. Anche questa legge ha rappresentato un prosieguo dell'azione di "disconoscimento". Non era stata infatti mai usata contro un editore o un giornalista, perché si ritiene che la cosa vada contro il Primo Emendamento della Costituzione americana e anche per un'altra importante ragione: è l'unica legge che non consente all'imputato di fare appello all'interesse pubblico. Non consente, cioè, di dire al giudice che, se si è entrati in possesso di documenti secretati e li si ha pubblicati, questo è avvenuto perché la loro diffusione rispondeva al pubblico interesse. Se non si può affermare questo però, significa che non ci si può, realmente, difendere. Ecco il disconoscimento e la discriminazione. Altri giornalisti e editori hanno sempre potuto fare riferimento all'interesse pubblico, perché mai accusati in base alla legge sullo spionaggio del 1917. Assange, invece, si vorrebbe sostenere, non può farlo. Contro di lui la legge sullo spionaggio la si usa, quasi a dire: la usiamo perché non è un giornalista.

Anche questa menzogna però, ripetuta all'infinito dai rappresentanti del governo americano, fu smontata da un testimone autorevole. Mark Feldstein, professore presso la Facoltà di giornalismo dell'Università del Maryland, testimoniò che nelle facoltà statunitensi di giornalismo si insegna agli studenti come ottenere documenti secretati di interesse pubblico. Si insegna, cioè, ai futuri giornalisti, a fare esattamente ciò che Assange ha fatto: intrattenere relazioni con delle fonti in grado di fornire materiali che sia interesse dei cittadini conoscere. Assange ha dunque svolto, precisamente, ciò che corrisponde all'essenza del lavoro giornalistico.

Altri testimoni, come John Sloboda, hanno dato l'idea dell'importanza del lavoro di WikiLeaks per l'intera umanità. Altri ancora, come Paul Rogers, hanno fatto che si che si sgretolasse un'altra pretesa del governo degli Stati Uniti: quella secondo cui Assange non sarebbe un prigioniero politico. A fronte di tale dichiarazione, Paul Rogers, professore emerito di Studi per la Pace presso l'Università di Bradford, ha affermato che le ragioni per cui Assange pubblicò migliaia di documenti secretati erano di natura essenzialmente politica. Assange si caratterizza, secondo Rogers, per la sua filosofia politica complessa, in cui la trasparenza (dei governi, delle imprese, delle ONG) ha un ruolo fondamentale nel garantire che le istituzioni funzionino in modo autenticamente democratico. La sua speranza era quella di cambiare la politica del governo statunitense e delle potenze occidentali, facendo sì che la verità dei fatti – gli orrori dell'invasione di Iraq e Afghanistan – portasse i cittadini lontano dalla possibilità di sostenere facilmente delle guerre, obbligando così i governi ad andare verso politiche basate sul perseguimento della pace con mezzi pacifici. Per un certo tempo, questo effetto venne raggiunto. E, in ogni caso, la testimonianza di Rogers ha permesso di "riconoscere" la natura politica della richiesta di estradizione e delle accuse rivolte contro Assange.



*Un oceano di discriminazioni e tre livelli di “non riconoscimento”*

Per elencare le discriminazioni subite da Assange quasi non mi è bastato il libro che ho pubblicato sul caso per l'editore Castelvecchi<sup>10</sup>. Difficilmente potrà essere sufficiente un editoriale. Una delle più evidenti per chi ha seguito il processo è quella che vede l'accusa statunitense sostenere che il Trattato sull'Estradizione tra Regno Unito e Stati Uniti non debba essere preso in considerazione come fonte, nel processo sull'extradizione. Affermazione ridicola, se si considera che la stessa richiesta di estradizione è effettuata sulla base di tale Trattato. Il fatto è che, in realtà, si cerca di bypassare l'articolo che, nell'accordo in questione, vieta le estradizioni di natura politica. “Quel divieto non è stato incluso nella legge generale sull'extradizione del 2003, è questa legge che va presa in considerazione”, sostiene l'accusa. La realtà è che il Regno Unito include regolarmente la clausola che vieta le estradizioni per ragioni politiche nei trattati sull'extradizione che stipula coi vari paesi. È dunque evidente che la legge generale sull'extradizione può anche non includere esplicitamente il divieto in questione, ma non vieta di sicuro di avere dei trattati che negano l'extradizione per ragioni politiche (e lo spionaggio di cui si accusa Assange è capo di imputazione politico per antonomasia). In questo come in altri aspetti, il processo sull'extradizione di Assange sembra una gara alla cancellazione di diritti fondamentali. E proprio con questo ha, in realtà, a che fare: con la volontà di minare alle fondamenta il sistema dei diritti umani. Il processo sull'extradizione ha visto un primo grado di giudizio terminato con un “no” all'extradizione (poi capovolto in secondo grado), ma tale “no” era basato soltanto su ragioni legate alla salute di Assange: la giudice Baraitser non considerò minimamente la possibilità di negare l'extradizione per il motivo principale per cui deve essere bloccata, ossia la minaccia che essa rappresenta per la libertà di informazione. Se Assange verrà estradato, si creerà un precedente tale per cui ogni giornalista che imbarazzi una qualsiasi grande potenza rivelando fatti reali potrà essere destinatario di una richiesta di estradizione. Già la sola creazione di questo precedente determinerà un effetto deterrente enorme nei giornalisti investigativi di tutto il mondo. Come abbiamo ricordato all'inizio, senza giornalismo investigativo, senza una stampa libera di andare oltre i comunicati ufficiali dei governi, non ci può essere democrazia. Dove i cittadini non sono messi nella condizione di valutare l'operato dei governi, non c'è democrazia. Ecco così tre forme di “disconoscimento”. La prima è l'incapacità dei governi occidentali di riconoscere, davanti allo specchio offerto da WikiLeaks, il proprio volto di calpestatori dei principi fondamentali e dei diritti non negoziabili su cui si basano le democrazie. La seconda, che nasce dalla prima, consiste nel disconoscere Assange come giornalista e va di pari passo con il “disconoscimento” degli individui come “cittadini di una democrazia”. Se i governi mostrassero di seguire, anziché gli interessi del complesso militare-industriale, quelli dei propri cittadini, di certo nessuno accuserebbe Assange. Accusarlo – e soprattutto accusarlo ai sensi della legge sullo spionaggio – vuol dire affermare che non avevamo il diritto di conoscere i crimini di guerra rivelati da WikiLeaks. Se però questo diritto non lo avevamo, se non lo abbiamo, significa però che il nostro status di cittadini di un paese democratico è, senza dubbio, “disconosciuto”. La speranza è che il processo di “nuovo riconoscimento” di Assange, iniziato grazie a coraggiosi testimoni che hanno ricostruito la verità sulla sua persona, possa andare avanti. Se questo accadrà, se lo faremo accadere utilizzando il prezioso strumento della protesta pacifica, avremo qualche speranza di essere nuovamente riconosciuti, anche noi, come cittadini di paesi democratici, titolari di un diritto inalienabile alla conoscenza.

---

<sup>10</sup> Chessa, Sara. *Distruzione Assange. Per farla finita con la libertà di informazione*. Roma: Castelvecchi, 2023.



*Le voci di Sophia, numero 2, 2023. ISSN: 2975-0156*



*Sezione degli invited paper  
(no peer review)*



## Il riconoscimento fonte del perdono.

### Oltre la discriminazione irrelata a partire dalla *Fenomenologia dello spirito* di Hegel

Fabiola Falappa, Università degli Studi di Macerata

E-mail: [fabiola.falappa@unimc.it](mailto:fabiola.falappa@unimc.it)

doi: [10.14672/VDS20242IP7](https://doi.org/10.14672/VDS20242IP7)

(<https://doi.org/10.14672/VDS20242IP7>)

*Ora, proprio “riconoscere”, per Hegel, è “amare”,  
e l’amore è la forza vitale che rende vivente  
la relazione dell’uomo con l’altro da sé,  
ricostituendo la comunione con esso.*

Mario Signore<sup>1</sup>

#### *Abstract*

Lo scopo della presente riflessione è quello di porre in luce come l'intero cammino della *Fenomenologia dello spirito* di Hegel sia caratterizzato da un continuo tendere ad una riconciliazione che scaturisce da un paritario riconoscimento, presupposto affinché possa offrirsi l'autentico perdono. Dopo l'analisi delle figure hegeliane in cui il riconoscimento è solamente unilaterale, come ad esempio nella dialettica *Herr-Knecht*, acquista un valore ancor più particolare la dialettica tra coscienza agente e coscienza giudicante. La riconciliazione è qui il momento specifico e supremo del riconoscimento dell'uguaglianza reciproca tra le due coscienze. Dall'esperienza hegeliana del giungere al perdono possiamo trarre un prezioso insegnamento per le nostre esistenze: solo riconoscendo noi stessi e perdonandoci possiamo perdonare l'altro, senza stabilire più gerarchie, giudizi o forme di dominio discriminatorie, proprio perché siamo così in grado di riconoscere ciò che realmente siamo e di ricomprendere ogni aspetto del nostro io, inserendolo in una visione d'interezza verso l'unità.

*Keywords:* Riconoscimento, disuguaglianza, riconciliazione, relazione, reciprocità.

The aim of the present reflection is to highlight how the entire course of Hegel's *Phenomenology of Spirit* is characterised by a continuous attempt at reconciliation that stems from an equal recognition, a prerequisite for the offer of authentic forgiveness. After analysing Hegelian figures in which recognition is only one-sided, such as in the *Herr-Knecht* dialectic, the dialectic between acting and judging consciousness takes on an even more particular value. Reconciliation is here the specific and supreme moment of the recognition of the mutual equality between the two consciences. From the Hegelian experience of arriving at forgiveness, we can draw a valuable lesson for our own existences: only by recognising and forgiving each other can we forgive the other, without establishing hierarchies, judgements, or discriminatory forms of domination, precisely because we are able to recognise what we really are and recompose every aspect of our selves, placing them in a vision of completeness towards unity.

*Keywords:* Recognition, inequality, reconciliation, relationship, reciprocity.

---

<sup>1</sup>M. Signore, *Comunità e riconoscimento*, in AA.VV., *Libertà e comunità*, Editrice Messaggero, Padova 2005, p. 40.



### La lotta per il riconoscimento

Dall'analisi ermeneutica di una tra le opere più importanti della storia della filosofia, mi è sembrato di poter rilevare, anche in ascolto dei suoi numerosissimi studi interpretativi<sup>2</sup>, che nella *Fenomenologia dello spirito* di Hegel l'Assoluto e l'intero processo atto a perseguirlo scaturiscono da una *conciliazione* frutto di un "travagliato periodo di trasformazione"<sup>3</sup>, insieme storico ed esistenziale, i cui diversi momenti sono tutti ugualmente necessari ed ognuno singolarmente fondamentale. In un tale processo trasformativo acquista un ruolo centralissimo proprio la questione del *riconoscimento*.

Dopo il tentativo di conciliazione avviato nei suoi scritti giovanili e la successiva constatazione del fallimento legato alla predicazione di Gesù<sup>4</sup>, a Jena Hegel avverte l'esigenza di intraprendere un *cammino riconciliativo superiore* che gli permetta di superare le scissioni presenti in un'epoca in cui lo Spirito sembra aver abbandonato la natura e il dolore umano essere giunto a profondissimi livelli. Non mi sembra casuale il fatto che il *perdonare*, in queste pagine, appaia strettamente legato alla crescita maggiore dell'attenzione di Hegel verso la tematica del *riconoscimento*<sup>5</sup>. Il perdono, in effetti, torna ad essere esplicitato nella dialettica dell'eguaglianza, che presuppone un autentico e paritario riconoscimento. La lotta tra due autocoscienze, che Hegel tratta nel capitolo dell'*Autocoscienza*, nasce dal desiderio (*Begierde*) insito in esse, in base al quale "l'autocoscienza raggiunge il suo appagamento solo in un'altra autocoscienza"<sup>6</sup>. Il bisogno di riconoscimento, pertanto, spinge gli uomini in un primo momento a cercarsi e poi a combattersi per testimoniare il loro essere indipendenti e liberi, in un'ottica profondamente asimmetrica; il cammino verso una forma

---

<sup>2</sup>Alcuni degli interpreti hegeliani a cui mi riferisco sono: P.-J. Labarrière, *Structures et mouvement dialectique dans la Phénoménologie de l'esprit de Hegel*, Aubier-Montaigne, Paris 1968; sempre dello stesso autore *Introduction à une lecture de la Phénoménologie de l'esprit*, Aubier-Montaigne, Paris 1979; R. Racinaro, *Realtà e conciliazione in Hegel. Dagli scritti teologici alla filosofia della storia*, De Donato, Bari 1975, p. 137 e sgg.; J. Hyppolite, *Genèse et structure de la "Phénoménologie de l'Esprit" de Hegel*, Aubier-Montaigne, Paris 1946; tr. it. di G. A. De Toni, *Genesi e struttura della "Fenomenologia dello Spirito" di Hegel*, La Nuova Italia, Firenze 1972; S. Landucci, *Hegel: la coscienza e la storia. Approssimazioni alla "Fenomenologia dello spirito"*, La Nuova Italia, Firenze 1976; E. De Negri, *Interpretazione di Hegel*, Sansoni, Firenze 1969; F. Chierighin, *La "Fenomenologia dello spirito" di Hegel*, La Nuova Italia Scientifica, Roma 1994 e P. Vinci, «Coscienza infelice» e «anima bella». *Commentario della Fenomenologia dello Spirito di Hegel*, Guerini e Associati, Milano 2002; H. Kuch, *Herr und Knecht. Anerkennung und symbolische Macht im Anschluss an Hegel*, Campus Verlag, Frankfurt-New York 2012; R. Mancini, *La fragilità dello Spirito. Leggere Hegel per comprendere il mondo globale*, Franco Angeli, Milano 2019.

<sup>3</sup> L'espressione è riportata da Hegel stesso nella *Prefazione* dell'opera in riferimento allo spirito del suo tempo: cfr. *Phänomenologie des Geistes*, in *Gesammelte Werke*, vol. IX, hrsg. von W. Bonsiepen und R. Heede, Felix Meiner Verlag, Hamburg 1980, pp. 14-15; tr. it. a cura di E. De Negri, *Fenomenologia dello spirito*, La Nuova Italia, Firenze 1973, 2 voll., vol. I, pp. 8-9. Da questo momento citerò quest'opera hegeliana con la sigla *PhG*, indicando la pagina del testo in edizione originale e riportando tra parentesi la pagina relativa alla traduzione italiana.

<sup>4</sup> Rispetto alla categoria dell'amore e al ruolo che riveste negli scritti giovanili hegeliani rinvio al più celebre dei testi francofortesi: G.W.F. Hegel, *Der Geist des Christentums und sein Schicksal*, in *Hegels Theologische Jugendschriften*, hrsg. von H. Nohl, Minerva GmbH, Frankfurt am Main 1966; tr. it. di E. Mirri, *Lo spirito del cristianesimo e il suo destino*, L.U. Japadre Editore, L'Aquila 1970.

<sup>5</sup> Il mettere in guardia contro qualsiasi lettura della *Fenomenologia*, così come degli abbozzi sistematici giovanili e jenesi, condotta in funzione del pensiero hegeliano maturo è uno dei punti fermi dell'interpretazione preziosa di Pöggeler. Verra esprime perfettamente questa linea interpretativa nell'introduzione alla raccolta di saggi su Hegel, sottolineando la tensione propria delle ricerche di Pöggeler: «lo sforzo di vedere non il metodo contro il sistema, o il sistema contro il metodo, secondo alternative tante volte proposte, ma di intendere invece il pensiero hegeliano quale *Denkweg* che è inutile e controproducente voler racchiudere entro ricostruzioni rigide e definitive, ma che rimane estremamente fecondo e suggestivo per le sue aporie». Cfr. O. Pöggeler, *Hegel. L'idea di una Fenomenologia dello spirito*, Guida editori, Napoli 1986, p. 8.

<sup>6</sup>*PhG*, p. 108 (vol. I, p. 151).



di equilibrio all'interno della lotta per il riconoscimento è assai lungo e si dovrà percorrere una ardua strada per giungere, a tutti gli effetti, ad uno Spirito che è "Io che è Noi, e Noi che è Io"<sup>7</sup>.

Importante è sottolineare il paradigma che lega *desiderio-lotta per il riconoscimento-perdono*. In questa dialettica, destinata a realizzare l'unione tra certezza e verità nel *Sapere Assoluto*, Hegel compie un grande passo in avanti rispetto alla filosofia moderna: contro una verità intuita come comando, imbrigliata entro categorie monologiche e statiche egli sostiene che «il vero (*Wahre*) (va inteso ed espresso) non come sostanza (*Substanz*), ma altrettanto decisamente come *soggetto* (*Subjekt*)»<sup>8</sup>. Per lui la sostanza va in effetti considerata come l'astratta, vuota e immota uguaglianza con sé, in cui non può esserci, quindi, né verità, né realtà; essa appare come un cattivo modo di intendere il rapporto tra l'universale e il particolare. Se invece la sostanza si mostra compiutamente come soggetto vuol dire che l'unità della sostanza non è quella immediata e astratta, ma un'unità mediata, risultante dal farsi altro restando sé stessa, è non solo l'*in sé*, ma l'*in sé* che diviene *per sé*<sup>9</sup>. In questa dinamica relazionale è possibile scorgere anche l'autentico riconoscimento che si spinge fino al reciproco riconciliarsi, in quanto appartenente a realtà bisognose, allo stesso modo, di perdono. Concordo, per un verso, con Hyppolite sull'osservazione che egli propone circa la lotta tra le autocoscienze:

*l'amore (negli scritti giovanili) è il miracolo per cui ciò che è due, diviene uno senza per altro sfociare nell'eliminazione completa della dualità. [...] Ma nella Fenomenologia Hegel ha scelto un'altra strada. L'amore non insiste abbastanza sul carattere tragico della separazione [...]. Perciò in quest'opera l'incontro delle autocoscienze si manifesta come la lotta delle autocoscienze per farsi riconoscere*<sup>10</sup>.

D'altra parte, però, tale dinamica esclusivamente conflittuale credo possa valere per il rapporto signore-servo, in cui vi è un riconoscimento solo unilaterale; mentre non va dimenticato che nella relazione tra la coscienza agente e quella giudicante, nel momento in cui il riconoscimento diviene paritario, è possibile rintracciare alcuni elementi essenziali di una *logica dell'amore*, seppure non sempre esplicitati da Hegel. Finora ho preferito anticipare quanto la tematica del *riconoscimento* sia strettamente legata a quella della *riconciliazione*, ora occorre procedere per gradi attraverso le principali figure fenomenologiche hegeliane.

### *Il riconoscimento unilaterale tra servo e signore*

L'autocoscienza singola e determinata inizialmente fa esperienza dell'altra autocoscienza come di qualcosa che a lei è opposto; il rapporto speculare, pertanto, non è da subito guadagnato, ma si rivela come *disuguaglianza* dell'una rispetto all'altra: "l'un estremo è solo ciò che è riconosciuto, mentre l'altro è solo ciò che riconosce"<sup>11</sup>, per cui le autocoscienze non riescono a mediarsi e permangono in una situazione di lotta. Il conflitto per il riconoscimento, che da qui scaturisce, sembra non poter pervenire ad una conciliazione perché l'autocoscienza, per confermare la propria esistenza, deve o sopprimere l'altra autocoscienza o sottomettersi<sup>12</sup>. Questi momenti della lotta sfociano nelle due note figure del signore (*Herr*) e del servo (*Knecht*).

<sup>7</sup>"Ich, das Wir, und Wir, das Ich ist", cfr. *PhG*, p. 108 (vol. I, p. 152).

<sup>8</sup>Ibidem, p. 18 (vol. I, p. 13).

<sup>9</sup>Ibidem, cfr. pp. 18-19 (vol. I, pp. 13-15).

<sup>10</sup>J. Hyppolite, *Genèse et structure de la "Phénoménologie de l'Esprit*, tr. it. cit., pp. 200-201.

<sup>11</sup>*PhG*, p. 110 (vol. I, p. 155).

<sup>12</sup>In quest'alternativa si manifesta assai chiaramente l'interpretazione che Kojève offre dell'*Anerkennen* hegeliano: "Il Riconoscimento (*Anerkennen*) è un'azione (*Tun*), e non soltanto conoscenza. Ma questa azione non è opposta alla conoscenza. È un'azione conoscente, una conoscenza attiva". Interessante, quindi, il rapporto che lega azione e conoscenza all'interno del riconoscimento. Cfr. A. Kojève, *Introduction à la lecture de Hegel*, Éditions Gallimard, Paris 1947; tr. it. a cura di G. F. Frigo, *Introduzione alla lettura di Hegel*, Adelphi, Milano 1996, p. 66.



La prima è “la coscienza indipendente alla quale è essenza l’esser-per-sé”, il signore considera tutto ciò che lo circonda soltanto come un mezzo e inserisce tra l’oggetto del desiderio e sé stesso il lavoro del servo. Mentre la seconda è “la coscienza dipendente alla quale è essenza la vita o l’essere per un altro”<sup>13</sup>, il servo è infatti assoggettato al mondo naturale e viene considerato come una cosa, avente la figura della *cosalità* (*Dingheit*). Il signore ha invece dimostrato di innalzarsi al di sopra della cosalità, non temendo per la sua vita, preferendo essere riconosciuto fino in fondo come autocoscienza. Questa rete di rapporti tra signore, servo e *cosalità* permette all’autocoscienza del signore di essere riconosciuta dall’autocoscienza del servo che pertanto è riconoscente, dal momento che scorge di essere inessenziale agli occhi del signore e comprende l’esser-per-sé del primo; ma il momento del *riconoscimento* è tuttavia ancora *unilaterale* e *ineguale*<sup>14</sup>. La coscienza servile, d’altra parte, bloccata dalla paura della morte, è in sé “qualcosa di monco e di parziale che non può né sa offrire che un riconoscimento altrettanto parziale e del tutto inadeguato a soddisfare l’autocoscienza vincente”<sup>15</sup>. Ed è proprio la certezza del signore di essere indipendente e assolutamente per-sé che lo spinge a sfruttare il servo e il suo lavoro.

Se si considera però la servitù, sciogliendola dal suo rapporto con la signoria, si scopre che proprio la *paura della morte* ha permesso al servo di sperimentare il suo *esser-per-sé*, che inizialmente gli sembrava negato, egli infatti “non è stato in ansia per questa o quella cosa e neppure durante questo o quell’istante, bensì per l’intera sua essenza”<sup>16</sup>. Tale paura si concretizza nel *servizio*, che il servo rende al signore. Attraverso l’obbedienza egli si educa alla rinuncia e scopre di non essere più così incatenato all’elemento della *cosalità*. Ultimo gradino, grazie al quale il servo può giungere a conoscere la sua essenza, è dunque il *lavoro*, dal momento che “è desiderio (*Begierde*) tenuto a freno, è un dileguare *trattenuto*; ovvero: il lavoro *forma*”<sup>17</sup>. Il servo con il lavoro nega dunque la realtà a lui estranea, non nel senso che ne gode immediatamente, distruggendola, come fa il signore, ma nel senso che la trasforma ed è così che, formando e coltivando le cose, non solo compie un’opera di formazione di sé, ma riesce anche ad imprimere il proprio sé nella sua opera.

È interessante ricordare che in queste pagine Hegel mette sì in risalto l’aspetto attivo e formativo del lavoro, ma non si deve dimenticare che tale momento è pur sempre il risultato di un rapporto di dominio e di gerarchia tra signore e servo. Il lavoro forma ed educa il servo, ma non riesce certamente a fargli riottenere la libertà e a restituirgli la totalità di sé stesso<sup>18</sup>; anche perché il signore non è consapevole di questa dinamica e permane nella sua certezza d’essere la verità. Tra i due non c’è riconoscimento paritario, armonia o conciliazione, ma continua contrapposizione e discriminazione; nonostante il passaggio del servo attraverso le esperienze della paura, del servizio e del lavoro egli resta sempre subalterno, mai riconosciuto in modo diretto ed immediato dal signore. Quest’ultimo nega l’indipendenza del servo, non la propria, e di pari passo il servo nega l’indipendenza propria, non quella del signore.

Il signore è riconosciuto come l’essenziale, sia da sé sia dal servo, ma il riconoscimento non è reciproco in quanto il servo non è riconosciuto autonomo, libero e avente valore in sé. Quindi non si ha unità dei due momenti dell’autocoscienza che proclamano l’uno il valore della vita, l’altro quello della pura autocoscienza, proprio come riconosce Gadamer: “colui che sopravvive nella lotta raggiunge il suo scopo tanto poco come colui che soccombe”<sup>19</sup>. Il vero riconoscimento reciproco si attuerà nelle tappe successive del cammino dell’esperienza della coscienza; Labarrière esplicita chiaramente quest’evoluzione in modo sintetico ed efficace:

<sup>13</sup>PhG, p. 112 (vol. I, p. 159).

<sup>14</sup>Ibidem, p. 113 (vol. I, p. 161).

<sup>15</sup>F. Chiereghin, *La “Fenomenologia dello spirito” di Hegel*, cit., p. 91.

<sup>16</sup>PhG, p. 114 (vol. I, p. 161).

<sup>17</sup>Ibidem, p. 115 (vol. I, p. 162). La traduzione di De Negri è stata da me lievemente modificata.

<sup>18</sup>Cfr. F. Chiereghin, *La “Fenomenologia dello spirito” di Hegel*, cit., pp. 90-97.

<sup>19</sup>H. G. Gadamer, *Hegels Dialektik*, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1971; tr. it. di R. Dottori, *La dialettica di Hegel*, Marietti, Torino 1973, p. 85.



*l'affrontarsi delle due autocoscienze individuali, nella dialettica di signoria e servitù, e la prima forma di riconoscimento a cui esse pervengono, costituiscono la tappa iniziale nella lenta ascesa verso la pienezza della realtà spirituale: gli Io opposti stanno per cominciare ora ad unirsi nella effettività di un Noi<sup>20</sup>.*

Per il momento la gerarchia tra signore e servo si mantiene proprio perché non possono essere esperienze quali la *paura della morte* o il *lavoro* a condurci ad una piena riconciliazione. La paura deriva dalla volontà delle autocoscienze di *dar prova* di sé, mediante la lotta per la vita e per la morte, come se davvero “soltanto mettendo in gioco la vita si conserva la libertà”<sup>21</sup>; in queste condizioni non può darsi alcun riconoscimento, a causa del clima di inumano terrore. Al contrario ritengo che solamente dalla cura, dall’attenzione, dall’ascolto dell’altro e da un confronto paritario, in cui nessuno senta la necessità di dover *dar prova* di sé a chi ha di fronte, ci si possa aprire ad una relazione di reale riconoscimento, dove non si deve correre alcun rischio e dove si sceglie di investire tutta la propria libertà. Solo in un tale scenario è allora possibile fondare l’esperienza del riconoscimento riconciliativo.

Per di più anche nella dinamica del lavoro non assistiamo ad un rapporto paritario: il servo agisce e trasforma la realtà ed il signore usufruisce di tale opera, senza intervenire o partecipare alla realizzazione. Fin quando si avrà una parte attiva ed un’altra totalmente passiva, che sfrutta l’operato altrui senza arricchirlo con la propria impronta personale, non si darà nessun riconoscimento, poiché è indispensabile, al contrario, che i poli in tensione cooperino nel desiderio comune di andare oltre la personale individualità per scoprirsi realmente parti di un Intero.

#### *Il riconoscimento reciproco tra coscienza agente e coscienza giudicante*

Un punto di svolta determinante, nel travagliato percorso di trasformazione hegeliano verso il riconoscimento reciproco e il conseguente perdono, si incontra ne *Il Male e il suo perdono*, al termine dello *Spirito*. L’anima bella rappresenta, all’interno dello Spirito, l’universalità dello Spirito certo di sé e si rifiuta di agire per salvaguardare la sua purezza teorica:

*manca la forza dell’alienazione, la forza di farsi cosa e di sopportare l’essere. La coscienza vive l’ansia di macchiare con l’azione e con l’esserci la gloria del suo interno; e, per conservare la purezza del suo cuore, fugge il contatto dell’effettualità e s’impunta nella pervicace impotenza di rinunciare al proprio Sé affinato fino all’ultima astrazione e di darsi sostanzialità, ovvero di mutare il suo pensiero in essere e di affidarsi alla differenza assoluta<sup>22</sup>.*

Tale coscienza non osa minimamente agire o scendere a contatto con la realtà. Di contro a lei si trova la coscienza agente che, all’opposto, non si ritrae da nessuna azione singola e pone in luce il lato della singolarità, presentandosi come “*questo Sé*”<sup>23</sup> opposto agli altri singoli. Sicura della rettitudine morale connessa al suo operare, questa coscienza cerca di difendersi dal giudizio della prima, dell’anima bella. In effetti l’unica azione che quest’ultima compie è quella di *giudicare* la coscienza agente come *male (Böse)* e *ipocrisia*.

Com’è possibile, pertanto, che in questa dialettica si possa raggiungere un momento riconciliativo, frutto di un paritario riconoscimento? Secondo Hegel la *Versöhnung* non si può ottenere né attraverso l’insistenza ostinata e unilaterale della “coscienza cattiva” sulla propria posizione, né mediante la perseveranza del giudizio della “coscienza universale”. Solo se ci sarà il *riconoscimento della*

<sup>20</sup>P.-J. Labarrière, *Structures et mouvement dialectique dans la Phénoménologie de l’esprit de Hegel*, cit., p. 90.

<sup>21</sup>*PhG*, p. 111 (vol. I, p. 157).

<sup>22</sup>*Ibidem*, pp. 354-355 (vol. II, pp. 183-184).

<sup>23</sup>*Ibidem*, p. 355 (vol. II, p. 184).



*reciproca uguaglianza nell'essere entrambe parzialità dello stesso Spirito*, che si dà sia come spirito universale sia come spirito particolare, potrà verificarsi un'autentica riconciliazione. E la trasformazione, in tale direzione, viene descritta da Hegel con queste chiare parole:

*mentre la coscienza universale denuncia l'ipocrisia come cattiva, spregevole ecc., in tale giudizio si richiama alla propria legge, come la coscienza cattiva si richiama alla propria. Quella, infatti, si mette in opposizione con questa e si mostra così come una legge determinata; essa non ha dunque alcuna preminenza sull'altra, ché anzi la legittima; e simile zelo fa proprio il contrario di ciò che esso reputa di fare, vale a dire mostra ciò che esso chiama vero dovere e che deve essere universalmente riconosciuto come qualcosa di non-riconosciuto, e conferisce quindi all'altro l'egual diritto dell'esser-per-sé<sup>24</sup>.*

Il ripetersi del *sein* enfatizza la convinzione, che accomuna sia la coscienza giudicante sia la coscienza agente, di essere nella verità solo riferendosi alla *propria* legge, ma è da qui che nasce l'incomprensione: nessuna delle due, infatti, può vantare un diritto sull'altra. Una relazione di questo tipo ci riporta alla dialettica che caratterizza tanto il rapporto *signore-servo*, quanto numerose dinamiche alla base delle relazioni umane, o dovremmo meglio dire delle *irrelazioni*, che sussistono nella nostra contemporaneità. Qual è l'elemento che avvicina tutte queste figure? Sicuramente la loro *incapacità di riconoscersi come momenti di un Intero*, il che rende ogni parte ugualmente ipocrita e vieta così ogni *Versöhnung*, in quanto manca una totale reciprocità solidale, unica esperienza che può condurre ad una doppia rinuncia all'*unilaterale* per aprirsi alla nascita della *bi-lateralità* e quindi ad un autentico riconoscersi<sup>25</sup>. Hegel può, pertanto, aiutarci ancora oggi ad illuminare le dinamiche dell'*irrelazione*, che avrebbero al contrario un bisogno incessante di sperimentare conversioni, così da passare dal continuo discriminare il valore di qualsiasi alterità, rispetto a ciò che è per noi unilateralmente noto e conosciuto, al riconoscere che ciascuna personale prospettiva non è se non una unica e parziale prospettiva rispetto alla verità intera. Riconoscere questa parzialità, legata inevitabilmente al personale punto di vista, anziché spingerci all'isolamento della *irrelazione*, potrebbe aprirci all'incontro con le ulteriori prospettive, nella consapevolezza che l'ascolto dell'alterità accompagna verso l'uscita da ogni forma di giudizio. Non esiste, in effetti, prospettiva che possa essere così definitiva e totalizzante da bastare a sé stessa.

Se, conseguentemente alla discriminazione associata all'essere giudicati, poniamo una *chiusura* tra noi e l'altro siamo destinati all'*irrelazione*, al non senso, al rifiuto, al misconoscimento dell'incontro e neghiamo così ogni possibile relazione con la verità. L'*apertura* alla relazione e l'accoglienza dell'altro dischiudono, al contrario, modi sempre nuovi di rapporto, che scaturiscono dal confronto reciproco.

*Il farsi parola del riconoscimento: la confessione di sé*

È a partire dalla loro chiusura unilaterale, dalla discriminazione dell'una rispetto all'altra, che la coscienza universale si avvia a risultare identica alla coscienza agente, che lei pretende di giudicare. Nelle pagine seguenti Hegel evidenzia come la stessa anima bella sia cattiva e particolare. Ad accorgersi di ciò è la coscienza agente che, dopo aver intuito la simmetria che le lega, giunge alla propria *confessione* e si apre così all'altra, consapevole della sua finitudine, e attende una risposta da parte della coscienza giudicante, che esprima un riconoscimento effettivo.

A questo punto ci aspetteremmo la medesima confessione da parte della coscienza universale, ma questa tarda a giungere perché ella rimane ostinata e ferma nel suo giudizio e respinge, con "cuore duro" (*harte Herz*), la sua uguaglianza con la coscienza che reputa cattiva:

<sup>24</sup>Ibidem, p. 357 (vol. II, p. 187).

<sup>25</sup>Su questo tema cfr. P.-J. Labarrière, *Introduction à une lecture de la Phénoménologie de l'esprit*, cit., pp. 180-184.



di conseguenza tale coscienza giudicante è essa stessa spregevole perché divide l'azione, e produce e fissa la diseguaglianza dell'azione con l'azione medesima. Inoltre, quella coscienza è ipocrisia perché non spaccia siffatto giudicare per un'altra maniera di essere cattivi, ma per la giusta consapevolezza dell'azione, esaltando sé, - in questa sua ineffettualità e vanità del sapere bene e meglio -, al di sopra dei fatti svalutati, mentre pretende che il suo inoperoso discorrere sia preso per un'eccellente effettualità<sup>26</sup>.

Il rifiuto ad accogliere la confessione dell'altro, il negare la possibilità di un'effettiva riconciliazione tra i due, diviene un elemento così grave che ribalta l'intero movimento dialettico. L'anima bella testimonia ormai la malvagità, perché, in opposizione alla coscienza agente che ha avuto il coraggio di mettersi in discussione, lei ha preferito condannarsi ad un assoluto isolamento, sconfessando ogni gesto riconciliativo e richiudendosi nell'assoluta *irrelazione*. Accettando il confronto avrebbe potuto ricongiungersi all'essere; rifiutandolo, invece, non le rimane che una profonda solitudine. In realtà l'eguaglianza è comunque istituita: "il rompersi del duro cuore e il suo innalzarsi ad universalità è lo stesso movimento già espresso nella coscienza che faceva confessione di sé"<sup>27</sup>. L'anima bella assiste alla frantumazione del suo giudizio unilaterale e intuisce sé stessa nella coscienza agente che, grazie alla sua confessione, si è presentata come particolarità tolta e superata, ossia come "continuità con l'altro, cioè come universale"<sup>28</sup>.

Il *sì* del perdono che da qui scaturisce è la parola della riconciliazione, il riconoscimento dell'Io nell'Io posto di fronte, ed in questa reciprocità solidale si manifesta lo *Spirito Assoluto*. Dopo l'opposizione tra anima bella e coscienza agente si dischiude una realtà che è stata preparata e ricercata da ogni figura che ha preceduto questo momento: ogni persistenza a mantenersi in una logica di dominio, di gerarchia o di supremazia appare ora interamente riconciliata in questo *sì*, che ha la forza di sanare ogni scissione e di riscattare le sofferenze passate "senza lasciare cicatrici", perché il *sì* "è il Dio apparente in mezzo a loro che si fanno come il puro sapere"<sup>29</sup>. Concedere il *sì* del perdono può essere interpretato come il permettere a Dio di unirsi e rendere solida la riconciliazione tra Io assolutamente opposti. In questo Hyppolite percepisce la volontà di Hegel di pensare l'immanenza dell'infinito nel finito, ossia Dio dimostra di non ignorare la finitezza e la sofferenza umana, così come lo spirito finito di "non essere un semplice al di qua"<sup>30</sup>, ma un essere che va oltre sé stesso e si spinge oltre la sua stessa finitezza.

Hegel rivolgendosi all'anima bella sembra condannarla non tanto per il suo astenersi dall'azione, per il suo voler custodire al di sopra di ogni altra cosa la sua purezza, ma quanto per la sua ostinazione e superiorità nel *giudizio* contro la coscienza agente, per il suo voler dominare sull'altro, senza esserne autorizzata. Il perdono sorge, quindi, nel momento in cui la coscienza universale smette di giudicare l'avversario, proprio perché comprende di non essere, in realtà, così differente da lui e di non potersi porre come misura della verità<sup>31</sup>. Egli considera l'astenersi dal giudicare l'unico metodo in grado di realizzare un'autentica *μετάνοια*, una trasformazione che permette alla dualità di riconoscersi e sentirsi accomunata all'altro, un'evoluzione in cui "i due Io si spogliano della loro esistenza opposta". Tale dinamica può caratterizzare, a mio avviso, il perdono inserito non solo in una relazione intersoggettiva, ma anche nel rapporto intrapersonale che instauriamo con il nostro volto interiore, con il nostro intimo io. Così l'immagine conflittuale che lega coscienza giudicante e coscienza agente

<sup>26</sup>PhG, p. 359 (vol. II, p. 190).

<sup>27</sup>Ibidem, pp. 360-361 (vol. II, p. 193).

<sup>28</sup>Ibidem, p. 360 (vol. II, p. 193).

<sup>29</sup>Ibidem, p. 362 (vol. II, p. 196).

<sup>30</sup>J. Hyppolite, *Genèse et structure de la "Phénoménologie de l'Esprit" de Hegel*, tr. it. cit., p. 649.

<sup>31</sup>Interessanti, nel rapporto che lega chi ha commesso una colpa e chi perdona, sono le riflessioni condotte da H. Arendt, che vede una coappartenenza tra perdono e vendetta, nonostante la loro opposizione: "colui che perdona rinuncia a vendicarsi perché anche lui avrebbe potuto essere colpevole. Colui che si vendica non vuole perdonare perché può fare la stessa cosa che gli è stata fatta. [...] In altre parole, nel perdono e nella vendetta, ciò che l'altro ha fatto diventa ciò che io stesso avrei potuto fare, o che posso fare". Cfr. H. Arendt, *Diario Filosofico. Frammenti (1950-1964)*, «Micromega», n. 5, 2003, pp. 25-38.



può essere interpretata come la medesima realtà che crea una lacerante scissione al nostro io interno. Prima di riuscire a perdonare gli altri, è fondamentale infatti riconoscere la totalità del nostro essere ed imparare ad accettare quelle parti di noi che tenderemmo a rifiutare e rigettare senza esitazione, giudicandole come colpa o male. L'esperienza dell'anima bella può offrirci quest'insegnamento: finché non riconosciamo di essere un miscuglio di luce e di tenebre, di qualità e di difetti, di amore e di odio, di altruismo e di egocentrismo, di maturità e di immaturità, continuiamo ad erigere barriere dentro e fuori di noi, a diffondere pregiudizi e discriminazioni. Solo riconoscendo noi stessi e perdonandoci possiamo perdonare l'*altro*, senza stabilire più gerarchie, giudizi o forme di dominio discriminatorie, proprio perché siamo così in grado di riconoscere ciò che realmente siamo e di ricomprendere ogni aspetto del nostro io, inserendolo in una visione d'interezza verso l'unità. E questo desiderio di pienezza, da cui nasce il nostro relazionarci all'*io* e al *tu*, non può prescindere da un rapporto originariamente ternario, in cui ci riscopriamo perdonati ed amati totalmente e senza limiti, quindi capaci di perdonare ed amare, proprio nella misura in cui attingiamo ad un Amore perdonante che ci trascende.



## Il *logos* e il suo Altro Dominio della Ragione e “conoscenze rifiutate”

Francesco Coniglione, Università degli Studi di Catania  
E-mail: f.coniglione@unict.it

doi: [10.14672/VDS20242IP8](https://doi.org/10.14672/VDS20242IP8)  
(<https://doi.org/10.14672/VDS20242IP8>)

### Abstract

Il pensiero moderno è stato segnato profondamente dall'idea di razionalità ereditata dal *logos* greco, nato in contrapposizione e negazione del suo Altro, ovvero dell'approccio sapienziale al reale tipico delle religioni misteriche ed iniziatiche. Con la nascita della scienza moderna a seguito della rivoluzione scientifica, l'uomo occidentale ha edificato la propria identità nella contrapposizione al mondo magico ed esoterico degli antichi, che è stato visto come il deposito di ogni superstizione e sintomo di arretratezza di pensiero. Tuttavia, la sua pervasività nelle varie epoche storiche e la sua persistenza anche nell'età contemporanea, persino in uomini di scienza e pensatori legati alla tradizione razionalistica dell'occidente, pone la necessità di intenderne in modo non riduttivo e liquidatorio il suo significato nell'economia del pensiero umano.

*Keywords:* razionalità, esoterismo, pensiero occidentale, scienza.

Modern thought has been profoundly influenced by the concept of rationality inherited from the Greek *logos*. This notion emerged in contrast and negation to its counterpart—the sapiential approach to reality characteristic of Mysteries and initiatic religions. With the advent of modern science during the scientific revolution, Western man forged his identity in opposition to the magical and esoteric realm of the ancients. This realm was viewed as the repository of superstition and indicative of the backwardness of thought. Despite this opposition, the pervasiveness of the magical and esoteric worldview persisted through various historical epochs. It continues to endure even in the contemporary age, among both scientists and thinkers adhering to the rationalist tradition of the West. This persistence necessitates a nuanced and non-reductive understanding of its significance within the framework of human thought – one that avoids dismissal or oversimplification.

*Keywords:* Rationality, esotericism, Western thought, science.

Il pensiero moderno è stato segnato profondamente dall'idea di razionalità ereditata dal *logos* greco, poi ereditato dalla scienza moderna. Come è stato affermato efficacemente,

*l'immagine ufficiale della scienza di noi uomini dell'Occidente risale al tempo della nostra infanzia in cui parlavamo greco. Ci fu allora insegnato che la scienza è conoscenza vera, alethès logos, perché dice come è fatto il mondo; è conoscenza razionale, logos epistemonikòs, perché prova ciò che dice; è conoscenza necessaria, syllogismòs ex anankaion, perché obbliga tutti alle sue prove<sup>1</sup>.*

A partire dall'eredità classica, dal suo concetto di ragione o *logos*, i protagonisti dell'età moderna che hanno guardato alla scienza come modello da imitare hanno sperato così di edificare un nuovo ideale di sapere, quasi fossero – secondo l'espressione di Bernardo di Chartres – “nani sulle spalle dei giganti” (*quasi nanos gigantium humeris insidentes*): con i nuovi strumenti elaborati – dal cannocchiale alla nuova matematica, che veniva a sostituire la vecchia e sterile logica sillogistica –

---

<sup>1</sup>Pera, Marcello. “Il mondo, la scienza e noi”, 54-5. In Id., cur., *Il mondo incerto*, Bari-Roma: Laterza, 1994.



essi ormai potevano guardare più lontano dei grandi maestri del passato, verso un futuro il cui nuovo sole – la scienza – irradiava un paesaggio fatto di mirabili aspettative e conquiste.

La scienza nata dalla rivoluzione secentesca è finita così per divenire un costante punto di riferimento per la riflessione filosofica successiva, sia in senso positivo, per ispirarsi ad essa, sia negativo, per contestarne il predominio. Nel primo caso la scienza ha avuto per molti pensatori una funzione paradigmatica per ogni altra attività umana di tipo cognitivo (ma anche pratico ed etico): per Cartesio, che voleva edificare un nuovo metodo conoscitivo a partire da quello che costituiva il nocciolo duro dell'impresa scientifica, la matematica, e a tale scopo dettava le sue quattro "regole"; per Spinoza, che intendeva costruire la sua filosofia ispirandosi alla geometria euclidea (*Ethica ordine geometrico demonstrata*, tale il titolo della sua opera principale), intesa come esempio per eccellenza di procedura razionale; per Hume, che pensava di fare per le scienze dell'uomo quanto fatto da Newton per quelle della natura, trovando anche per esse il principio cardine intorno al quale edificarle; per Leibniz che, pur lasciando alla metafisica un suo ruolo autonomo, tuttavia cercava di costruire una logica che potesse costituire il modello procedurale delle discipline filosofiche, permettendo a queste di pervenire alla medesima scientificità delle scienze naturali e di risolvere così ogni questione con un semplice "calculemus"; infine per Kant che, prendendo a modello la scienza newtoniana, si preoccupava di carpirne il segreto e di conseguenza condannava a morte la metafisica quale disciplina cognitiva in grado di farci pervenire ad una conoscenza della realtà competitiva con quella delle scienze naturali. Non sono che alcuni degli esempi più notevoli, sufficienti però a far intendere come gran parte del "moderno" sia stato segnato dalla presenza ingombrante della scienza e della sua razionalità da intendere, differenziare, esaltare o delimitare; in ogni caso con cui bisogna fare i conti.

### *Il trionfo del logos e la sconfitta della sapienza*

Ma il trionfo del *logos* ha finito per ricacciare ogni altro tipo di esperienza cognitiva o pretesa di accesso al reale nel dominio dell'irrazionale, nel regno oscuro di un'alterità cui non si assegnava alcun ruolo positivo nell'edificazione della società umana. L'*Altro* del *logos* ha così avuto una vita in chiaroscuro, finendo per essere oggetto di discipline alternative, di solito screditate dal *logos* trionfante come residui superstiziosi di una fase primitiva dell'umanità.

Era infatti caratteristica della "sapienza" prefilosofica della Grecia arcaica quella di presentarsi con una fulminea autoevidenza, tale da sfuggire sia alla necessità di una giustificazione discorsiva, come anche alla possibilità di darne una esplicitazione nei termini di un ragionamento articolato ed articolabile. La "mania" dionisiaca, l'*ekstasis* come uscire da sé, nel senso letterale della parola, è strumento di liberazione conoscitiva e di accesso ad una realtà che sfugge ogni forma di mediazione concettuale e discorsiva, per configurarsi come "partecipazione" e quindi identificazione intima e panica. Essa ha carattere *concreto*, come di cosa che si tocca e si percepisce senza interposizione, senza la necessità di una riflessione. Aristotele si riferisce proprio a questo tipo di accesso al vero quando sostiene, nella testimonianza di Plutarco:

*Il pensiero dell'intelligibile, puro e semplice, attraversa l'anima balenando come un lampo, offrendo talora per una sola volta l'opportunità di toccare e di contemplare. Perciò Platone e Aristotele chiamano "epoptica" [intuitiva] questa parte della filosofia, perché chi ... ha davvero toccato la pura verità di esso (cioè il principio semplice e immateriale), ritiene di possedere, come in una iniziazione, il fine ultimo della filosofia<sup>2</sup>.*

Ma ciò che per Platone ed Aristotele è solo una "parte" della filosofia, e pertanto viene considerata o sua componente propedeutica o sbocco finale, invece per gli antichi sapienti – anteriormente alla nascita del sapere filosofico – è l'espressione di una dimensione dell'essere non riducibile alla razionalità, ed anzi con quest'ultima in antitesi; almeno fintanto che si intenda la *ratio* come il potere di articolare *logoi*, "discorsi".

<sup>2</sup>Aristotele, *Eudemo*, fr. 10, in Scarpi, Paolo, cur., *Le religioni dei misteri*, vol. I, *Eleusi, Dionisismo, Orfismo*, 175. Milano: Fondazione Lorenzo Valla – Arnoldo Mondadori Editore, 2012 – corsivo mio.



I riti misterici dell'antica Grecia, come quello celebrato ad Eleusi, nel corso dei quali avviene l'iniziazione dell'adepto, hanno carattere esoterico, una segretezza e indicibilità che ne impedisce la divulgazione e la rivelazione al volgo "profano"; essi "in nessun modo è lecito profanare, indagare, o palesare"<sup>3</sup>, in quanto la loro realtà è estranea alla parola. Ed in ciò non può che essere notato l'evidente punto di contatto con quel tipico misticismo conoscitivo che si è manifestato in ogni civiltà, sia occidentale che orientale, in momenti diversi, quale fiume carsico che di tanto in tanto torna alla superficie portando con sé il fondo oscuro (o *numinoso*) di un sapere sapienziale mai pienamente sconfitto dai "lumi" razionali, dei quali la filosofia s'è fatta interprete. Ma questa è appunto "filosofia", "amore della sapienza" o saggezza, non suo possesso *immediato*, come nella esperienza misterica ed iniziatica; sua *ricerca*, quale di un bene perduto ed agognato, che non può essere più recuperato se non passando sotto il giogo, necessario, della mediazione discorsiva.

La sapienza, infatti si configurava come un'esperienza, un "vedere con meraviglia e sgomento"<sup>4</sup>, cui si giunge alla fine di un percorso iniziatico e che trasforma integralmente il soggetto col metterlo di fronte a una verità nuda e indefettibile. Nel pensiero arcaico greco il vero sapere, inteso come conoscenza diretta e totalizzante, fa uso di voci del verbo *òida* (vedere) per esprimere l'immediata presenza del Vero che è possesso solo degli dèi o di chi sia da loro posseduto, come ad es. accade ai poeti. Al di là di esso v'è un'abilità cognitiva specificamente umana, congetturale e limitata all'opinione, sugli dèi e sul tutto<sup>5</sup>. Come dice Pindaro, per il quale tutto proviene dagli dèi, "i fisiologi [τοὺς φυσιολογοῦντας] colgono un frutto acerbo di sapienza"<sup>6</sup>: è una svalutazione della *sofia* umana per la sua inadeguatezza a cogliere le intenzioni degli dèi e quindi a varcare la dimensione del sapere profano:

*Che cosa mai immagini che sia la sapienza, che un poco solleva un uomo al di sopra di un altro?*

*Non c'è modo che tu possa indagare i disegni*

*degli dèi con la tua mente di uomo:*

*essa è figlia di madre mortale.*

*Cieche le menti degli uomini*

*se uno senza le Eliconie cerca [...]*

*la via profonda della saggezza [σοφίας].<sup>7</sup>*

Dalla prigione del linguaggio umano e dell'episteme cui si può giungere suo tramite si può fuggire solo grazie alla ispirazione divina (della quale si sono fatti interpreti Pitagora, Parmenide ed Empedocle, per limitarsi ai "maggiori" del canone filosofico occidentale), oppure alle esperienze estatiche che gli antichi greci sperimentavano nei misteri, nelle celebrazioni dionisiache e nella sua *mania*, nell'*ékstasis* intesa come un uscire da sé, nel senso letterale del termine, quando avviene una "rottura contemplativa, artistica, visionaria, [...] un distacco conoscitivo"<sup>8</sup> che scioglie dai vincoli l'individuo, abbatte le barriere tra l'umano e il divino e permette di stabilire un contatto più diretto col soprannaturale<sup>9</sup>: sono questi strumenti di liberazione conoscitiva e di accesso ad una realtà che sfugge a ogni forma di mediazione concettuale e argomentativa. All'estasi, strumento per tale liberazione conoscitiva, si giunge mediante *l'enthousiasmòs*: le menadi sono *ènthēoi*, cioè hanno il

<sup>3</sup>Omero, *Inno a Demetra*, vv. 478-9, in Scarpi, 45.

<sup>4</sup>Nightingale, Andrea W. "On Wandering and Wondering: Theôria in Greek Philosophy and Culture". In *Arion*, 9, 2 (2001): 23-58.

<sup>5</sup>Sassi, Michela M. *Gli inizi della filosofia in Grecia*, 209-210. Torino: Bollati Boringhieri, 2009.

<sup>6</sup>Secondo la testimonianza di Giovanni Stobeo, in Ferrari, Franco. "La sapienza acerba e il Dio-tutto: Pindaro e Senofane", 139. In *Prometheus*, 30, 2004, 139-147.

<sup>7</sup>Pindaro fr. 61 M e Pae. 7b 18-20, cit. in Ferrari, 140.

<sup>8</sup>Colli, Giorgio. *La sapienza greca*, 19. Milano: Adelphi, 1990, vol. I.

<sup>9</sup>Vernant, Jean-Pierre. *Mythe et société en Grèce ancienne*, 747-748. In: Id., *Oeuvres. Religions, Rationalités, Politique*, vol. I. Paris: Éditions du Seuil, 2007.



dio al proprio interno, sono da esso “invasate”, “possedute”<sup>10</sup>, per cui l’accesso al divino si realizza come “partecipazione” e quindi identificazione intima e panica<sup>11</sup> nella quale si fa esperienza della fondamentale condizione di fusione nel tutto, di “unitive event”<sup>12</sup>, di unità degli opposti, presente in ogni manifestazione religiosa, in qualsivoglia atteggiamento “magico”<sup>13</sup>, ad ogni latitudine e in ogni tempo<sup>14</sup>. È anche un sollevarsi oltre e al di là della vita quotidiana, delle sue offese e dolori:

[...] la danza dionisiaca offre all’uomo la possibilità di obliare i mali e di superare i limiti imposti dalla ragione e dalla civiltà, confondendosi con le forze oscure e primordiali della natura. Stringere i legami tra sé e il mondo, scavalcare la barriera degli anni e provare l’illusione inebriante di essere sottratti al fluire del tempo, sentirsi parte di un unico corpo collettivo in cui la propria identità svanisce e si confonde: ecco il richiamo che il culto di Dioniso propone a chi vi si abbandona<sup>15</sup>.

Viceversa, la necessità del discorso in favore di un punto di vista, di una dottrina, di una concezione, nasce solo se questa non è dotata di una evidenza “immediata”, che si impone da sé, alla quale non si può che assentire; la sua verità non può essere riconosciuta al primo sguardo, come avviene all’iniziato che giunga all’*epoptèia*, ma deve essere faticosamente conquistata nel discorso, grazie alla ragione e con argomenti che non possano essere rifiutati. Da qui nasce la dialettica e quel tipico argomentare che costituisce il dato più originario e caratteristico del modo di intendere il sapere nel mondo greco<sup>16</sup>, il cui potere è tutto affidato alla potenza delle sue astrazioni che hanno finito per ricreare un reale dal quale la concretezza dell’individuo e dei suoi mondi vitali sono stati espulsi e la cui ricchezza e “abbondanza” è stata immiserita in semplicistici ed astratti concetti<sup>17</sup>. La “sapienza” è così ricacciata dalla filosofia nel crepuscolare regno dell’esoterismo, che percorrerà tutta la cultura occidentale come una sorta di sotterranea corrente; essa è sempre presente come l’Altro della trionfante ragione, tramortita ma mai vinta, pronta a esercitare, quando l’occasione propizia si presenti, quel fascino numinoso incarnato nel canto delle sirene, resistendo al quale Odisseo<sup>18</sup> ha potuto dare inizio a quel mondo di “virtude e canoscenza” che ha rappresentato e ancora per molti rappresenta il più bel sogno dell’Occidente.

Con l’avvento del cosiddetto “razionalismo illuministico”, che si incarna nel V secolo con i grandi filosofi presocratici e poi sfocia nei sistemi platonici e aristotelici, viene a crearsi nella cultura greca classica una frattura tra il cosiddetto “conglomerato ereditario”<sup>19</sup> – fatto di superstizioni, religione tradizionale, miti e leggende, ovvero le credenze popolari – e le convinzioni di quel circolo di intellettuali che si raccoglie intorno alla figura di Pericle e che vede nei sofisti, in alcuni rappresentanti della filosofia naturalista e in Socrate (per limitarci solo alla parte filosofica) i propri principali rappresentanti.

<sup>10</sup>Sofocle, *Antigone*, v. 963.

<sup>11</sup>Sulla differenza tra estasi e trance panica v. Guidorizzi, Giulio. *Ai confini dell’anima. I Greci e la follia*, 167-173. Milano, Raffaele Cortina Editore, 2010.

<sup>12</sup>Bellah, Robert N. *Religion in Human Evolution. From the Paleolithic to the Axial Age*, 12-3. London, The Belknap Press of Harvard U.P., 2011.

<sup>13</sup>Sul concetto di “partecipazione” come chiave fondamentale per intendere il pensiero magico si veda Greenwood, Susan. *The Anthropology of Magic*, 29-43. Oxford-New York, Berg, 2009.

<sup>14</sup>È quanto mette in luce Bellah, 14-18, e che è sottolineato anche da Seaford, Richard. *Dionysos*, 26-38, 55, 146-147 e *passim*. Abington & New York: Routledge, 2006. Un tipo di esperienza che era stata già al centro dell’attenzione di Durkheim, Émile. *Les formes élémentaires de la vie religieuse* (1912). Paris: PUF, 1990.

<sup>15</sup>Guidorizzi, Giulio, cur., *Il mito greco, I: Gli dèi*, 530. Milano: Mondadori, 2009. Ma vedi anche Eliade, Mircea. *Storia delle credenze e delle idee religiose*, 395-6. Milano: BUR Rizzoli, 2006.

<sup>16</sup>Burkert, Walter. “The Logic of Cosmogony”, 104-106. In Buxton, Richard, cur., *From Myth to Reason? Studies in the Development of Greek Thought*. Oxford: Oxford University Press, 1999.

<sup>17</sup>Feyerabend, Paul K. *Conquest of Abundance. A Tale of Abstraction versus the Richness of Being*. Chicago and London: The University of Chicago Press, 1999.

<sup>18</sup>Horkheimer, Max e Theodor W. Adorno, *Dialettica dell’illuminismo*, 51-86. Torino: Einaudi, 2010.

<sup>19</sup>Ovviamente tali espressioni sono dovute alla fondamentale opera di Dodds, Eric R. *The Greeks and the Irrational*. Berkeley: University of California Press 1951, 1973 printing, chap. VI, “Rationalism And Reaction In The Classical Age”.



Si viene così a consolidare progressivamente una visione che divarica nettamente razionalità e irrazionalità, intese come parti contrapposte e inconciliabili dell'anima: la parte razionale finisce per assumere l'egemonia sull'altra, la quale è invece considerata il ricettacolo del male, da tenere sotto controllo, punto di degrado a cui si giunge quando si allentano i freni della ragione e che quindi allontana dalla vera e propria umanità. Una conseguenza di questa linea di tendenza è la sempre maggiore assimilazione della mania e delle estasi iniziatiche, appartenenti alla cultura tradizionale e di cui si facevano ancora interpreti i filosofi/sapienti insieme ad altre figure di saggi e veggenti, alla follia individuale, al crollo psicologico che porta al vaneggiamento e che si configura come una vera e propria patologia dell'anima (intesa ormai come principio unitario posto all'interno dell'uomo e distinta dal corpo), da trattare mediante terapie mediche, così come fa in prospettiva laica e naturalistica la scuola ippocratica. La definizione aristotelica dell'uomo come "animale razionale" finisce per sancire e chiudere questo iter di espulsione della sapienza e della "follia" dalla natura sana o "normale" dell'uomo, per consegnarla alla psicologia e alla patologia individuale. Ormai il *logos* ha un suo Altro, col quale non ha e non vuole avere nulla da spartire, in complice sintonia con il rifiuto dell'Altro che si esplica a livello politico, sociale e religioso, dando origine a infinite e tragiche vicende di violenza ed esclusione.

Un chiaro sintomo del processo di delegittimazione della verità non discorsiva è fornito dall'evidente cambiamento della funzione attribuita alla poesia all'epoca di Platone, a seguito della democratizzazione della vita politica greca e della grande epoca dell'Illuminismo. La figura del poeta appare ormai desueta e sempre meno posto v'è per la parola magico-religiosa. Non è più il tempo dei "maestri di verità" e del loro parlare assertorio, annunciatore di una *alētheia* (ἀλήθεια) non umana. L'unica funzione che rimane ed è riconosciuta al poeta è quella – assai più legata al mondo degli eroi e alle loro imprese – di combattere contro *lēthe* (λήθη) e di perpetuare la memoria, ovvero una verità terrena, che altrimenti svanirebbe, fugace come la vita<sup>20</sup>. La condanna platonica<sup>21</sup> non è che il segno di questa perdita eccellenza e il presupposto affinché alla fascinazione irrazionale della poesia e alla sua capacità persuasiva venga sostituita una via puramente razionale di accesso al Vero, in cui ha un posto decisivo la discussione ragionata: dialettica e matematica, ovvero filosofia. Ormai non è più necessaria alcuna speciale disposizione e nessun tipo particolare di uomo, in quanto l'accesso al sapere è nella piena disponibilità della normale umanità (persino delle donne e degli schiavi), anche se vi si può pervenire laboriosamente e con fatica, grazie a un lungo e opportuno itinerario di elevazione intellettuale. E se in fin dei conti ciascuno porta con sé, sin dalla nascita, i contenuti del Vero, sicché bisogna tirarli fuori, riportarli alla coscienza, ciò può esser realizzato ora solo con le tecniche razionali della filosofia, innanzi tutto la matematica e poi la dialettica; e anche se ciò avviene grazie a un cammino che sembra simile – come viene splendidamente mostrato nel *Simposio* – a una vera e propria iniziazione, a una sorta di ascesa mistica che porta ad una finale contemplazione, tuttavia questo iter è ormai molto diverso da quello dei *Mysteria*: è profano, pubblico, aperto alla discussione nella comunità e non racchiuso nella conventicola di pochi eletti<sup>22</sup>.

La filosofia nasce così in contrapposizione alla sapienza misterica e sacerdotale, al mito ed alla religione tradizionale. È nel *logos* che viene racchiuso il destino dell'Occidente, il cui cammino viene definitivamente segnato dalla razionalità greca e dal suo modo di intendere la conoscenza come mediazione ed articolazione di discorsi; come necessità della giustificazione razionale; come pensiero simbolico ed intersoggettivo. In ciò v'è l'idea che sia possibile far sì che il proprio discorso, fatto di parole, frasi e loro concatenazioni, sia in grado di mostrare la propria "bontà" rispetto a quello altrui, di esser "più forte" senza far ricorso a requisiti ad esso esterni, giacché anche l'esperienza spesso invocata a sostegno è fruibile solo all'interno della tramatura linguistica, solo nella misura in cui va

<sup>20</sup>Detienne, Marcel. *I maestri di verità nella Grecia arcaica* (1967), 14-6. Milano, Mondadori, 1992.

<sup>21</sup>Si veda ad es. Platone, *Repubblica*, 606e-608b.

<sup>22</sup>Eliade, Mircea. *Cosmos and History. The Myth of the Eternal Return* (1949), 27-35. New York, Harper Torchbooks, 1959.



in favore o contro una certa tesi o argomentazione. Ciò implica la convinzione che un punto di vista non possa reggersi per sé stesso, ovvero per il solo fatto di essere *enunciato*, ma abbisogna di un sostegno che solo una argomentazione può fornire. La necessità del discorso in favore di una dottrina, di una concezione, nasce solo se queste non sono riconosciute spontaneamente, ovvero non sono accettate dall'interlocutore per il fatto stesso di essere profferite. Bisogna farne vedere la plausibilità, appunto perché esse non sono dotate di una evidenza "immediata", *che si impone da sé*, alla quale non si può che assentire.

Ed appunto l'esigenza di argomentare, e quindi di *bene* argomentare, è l'essenza di tale *logos*. Infatti, la *logica* può nascere solo supponendo che si diano argomentazioni, il cui scopo sia quello di "dimostrare" o "provare" una certa tesi. A sua volta ciò presuppone che esistano ambiti in cui *sia possibile* adoperare tali argomentazioni (non ogni discorso è infatti suscettibile di "analisi logica"; come abbiamo visto, sfugge alla possibilità dell'articolazione linguistica la conoscenza iniziatica o quella mistica), nei quali esse hanno piena legittimità ed assoluta autonomia, senza che siano imposti vincoli di tipo religioso che preservino dalla ricerca profana sacri e invalicabili recinti, in nome una "superiore dignità" del loro oggetto o di chi se ne fa portatore. Ne segue che in tali ambiti deve essere attribuito all'argomentazione un potere superiore ad ogni altra autorità precedentemente riconosciuta (tradizionale, religiosa ecc.).

La scienza moderna è erede di tale *logos*; di esso ne privilegia e sviluppa ulteriormente il carattere di razionalità astratta e disincarnata, per la prima volta applicata da Galileo nell'ambito dello studio del mondo fisico e poi fatta propria dalla filosofia dei secoli successivi, rimanendo un punto di riferimento imprescindibile per ogni caratterizzazione del pensiero scientifico. Su questa base s'è edificata la convinzione che non v'è altra conoscenza se non quella che si edifica nella trama del linguaggio, nella comunicazione intersoggettiva, nell'esigenza di convincere e persuadere, nella capacità di portare discorsi contro altri discorsi.

### *Una crepuscolare e disprezzata sopravvivenza*

L'affermazione del *logos* e la sconfitta della sapienza porta alla creazione di un ampio serbatoio in cui vanno a confluire tutti i saperi che si contrappongono alla astratta razionalità filosofica e che sono state ricomprese sotto l'etichetta dell'esoterismo (come astrologia, alchimia, magia, ma anche tutte le esperienze riconducibili ad un approccio mistico al reale). Esso ha finito così per rappresentare il contraltare della ragione, il suo Altro, che mai si è rassegnato al proprio deperimento e che percorre come un fiume carsico tutta la cultura occidentale, a volte emergendo con maggior visibilità, altre volte conducendo una vita sotterranea.

È questo uno sterminato territorio, uno sconfinato universo che riempie biblioteche intere, vede scaffali zeppi nelle librerie, più di ogni altra disciplina "scientifica", con legioni di uomini che lo hanno praticato e che continuano a credere in esso; persone che nella vita normale di ogni giorno esercitano pienamente il loro intelletto, si occupano di questioni del tutto razionali, professano persino attività di ricerca scientifica in campi in cui il *logos* occidentale ha dato le migliori prove di sé, come le scienze fisiche, la logica o la matematica<sup>23</sup>. È quell'ambito di interesse che una consolidata storiografia della cultura e della filosofia europea, ha concepito come il "cestino dell'immondizia della conoscenza rifiutata"<sup>24</sup>, in cui vengono collocate tutte le superstizioni e le idee balzane che

<sup>23</sup>Non possiamo qui dilungarci su questo argomento, ma sono assai numerosi gli scienziati e i matematici che hanno affiancato alla loro attività di ricercatori in linea con i criteri di scientificità anche un aspetto "notturno", in cui hanno mostrato quanto meno delle curiosità verso il campo delle scienze esoteriche, se non addirittura la loro coltivazione, vedendo in esse una via privilegiata per accedere a una sapienza non scientifica.

<sup>24</sup>W.J. Hanegraaff, Wouter J. "Western Esotericism: the Next Generation", 127. In *Mystic and esoteric movements in theory and practice*, Fifth International Conference, *History and Discourse, Historical and Philosophical Aspects of the Study of Esotericism and Mysticism*, December 2-5, 2011 St. Petersburg, Russian Christian Academy for Humanities, St. Petersburg, 2012.



L'umanità ha prodotto nel corso del suo lungo cammino verso il rischiarimento razionale. A volte questa "conoscenza rifiutata" (come è stata efficacemente definita per primo da James Webb<sup>25</sup>), questo deposito dove "abbiamo accatastato tutto ciò che non vogliamo accettare perché troppo differente dall'immagine ideale che abbiamo di noi stessi e dai nostri adorati valori"<sup>26</sup>, tutto ciò che fa parte dei "sotterranei dell'Occidente"<sup>27</sup>, si è mimetizzato in nobili e raffinate elaborazioni teoretiche che ingannano e affascinano tutt'oggi pensosi studiosi accademici e raffinati teoreti, come a mio avviso è avvenuto nel caso di Heidegger.

Questo atteggiamento si è riverberato con particolare evidenza nello studio della storia della cultura e della filosofia, che è stata intesa essenzialmente come "occidentale" e retta da una comune e ben identificabile linea di continuità, alimentando il "mito della omogeneità culturale": ad una ben chiara "essenza" della filosofia occidentale – ottenuta espungendo tutto ciò che è sembrato eterogeneo ad essa – ha fatto da contraltare una analoga ed assimilante essenza per la filosofia indiana, o addirittura orientale, con l'idea che fosse possibile costruire una storia lineare e priva di sostanziali rotture<sup>28</sup>. Salvo poi a includere o escludere di volta in volta – a seconda delle prospettive personali, delle tradizioni culturali o delle mode dominanti – questo o quel "filosofo", "riscoprendo" personaggi prima ritenuti "minori" o sommergendo in uno sfondo di scarsa rilevanza autori che hanno avuto grande influenza e notorietà in certe stagioni del pensiero. Così, se per certi aspetti ha ragione Richard Rorty nel sostenere la scarsa pregnanza definitoria di un concetto quale quello di "filosofia occidentale"<sup>29</sup>, è anche senza dubbio vero che la filosofia – o l'immagine che di essa ci si è fatti in vari momenti storici – ha definito la stessa identità dell'umanità europea ed occidentale in contrapposizione a quelle di altri popoli e per contrasto con tutto ciò che si è ritenuto "altro", con ciò stesso edificando un modello di razionalità considerato la pietra di paragone per ogni altra forma di riflessione o concettualizzazione sul mondo; anche qui, come accade nei processi identitari che si manifestano nello scontro/incontro tra popoli e culture diverse, il rigetto dell'altro, confinato nell'esoterico e nell'occulto, è stato funzionale alla costruzione della nostra identità di uomini occidentali, razionali e moderni<sup>30</sup>. E, data la circostanza che gran parte di questa immagine di "ratio" è stata edificata nel mondo classico, ne è conseguita una sorta di tacita censura verso tutto ciò che è fuoriuscito dai confini segnati dal *logos* greco e dal modo in cui è stata intesa la filosofia dai suoi padri fondatori. Ne hanno fatto le spese le culture "altre", appartenenti a civiltà estranee all'ecumene occidentale, come quelle orientali o dei cosiddetti popoli "primitivi", le cui elaborazioni concettuali sono state considerate di minor pregio e persino appartenenti a una fase ancora infantile di sviluppo del pensiero. Ma è proprio nel confronto con l'Altro che il *logos* occidentale può diventare consapevole delle proprie limitazioni, dei punti ciechi prima invisibili, sicché, ad es., "frequentare il pensiero cinese rende più sensibili alle tensioni interne del pensiero europeo [...]"<sup>31</sup>, in quanto il dialogo tra opere e autori di culture diverse serve

<sup>25</sup>Webb, James. *The Occult Underground* (1974). Chicago and La Salle (Ill.): Open Court, 1990; Id., *Il sistema occulto. La fuga dalla ragione nella politica e nella società del XX secolo* (1976), Milano: SugarCo Edizioni, 1989. Il termine è stato poi ripreso da Hanegraaff, "Forbidden Knowledge: Anti-Esoteric Polemics and Academic Research", 226. *Aries*, Vol. 5, no. 2, 2005, pp.225-54.

<sup>26</sup>Hanegraaff, "Foreword. Bringing Light to the Underground", vii. In Bogdan, Henrik, Starr, Martin P., cur., *Aleister Crowley and Western Esotericism*. Oxford - New York: Oxford University Press, 2012.

<sup>27</sup>Möller, Helmut, Howe, Ellic. *Merlin Peregrinus: Vom Untergrund des Abendlandes*. Würzburg Königshausen & Neumann, 1986.

<sup>28</sup>King, Richard *Indian Philosophy. An Introduction to Hindu and Buddhist Thought*, 8. Washington: Georgetown Univ. Press, 1999.

<sup>29</sup>Rorty, Richard. *The historiography of philosophy: four genres..* In R. Rorty, J.B. Schneewind, Q. Skinner, cur., *Philosophy in History. Essays on the historiography of philosophy*. Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1984.

<sup>30</sup>Hanegraaff, Wouter J., *Esotericism and the Academy. Rejected Knowledge in Western Culture*, 3. Cambridge: Cambridge University Press, 2012.

<sup>31</sup>Jullien, François. *Contro la comparazione. Lo "scarto" e il "tra". Un altro accesso all'alterità*, 51. Milano-Udine: Mimesis, 2014.



*per gettare luce su quanto resta alla base del pensiero filosofico occidentale e proprio rimanendovi alla base, non viene indagato ma è assunto in modo acritico, inconsapevole. Penetrare nelle maglie del pensiero cinese mira cioè a pensare l'impensato della tradizione filosofica occidentale [...] Nello "specchio" del pensiero cinese il pensiero europeo guadagna un nuovo accesso a sé stesso, scoprendosi a sua volta non assoluto, ma l'effetto di una specifica piega assunta dallo spirito umano<sup>32</sup>.*

Si è così operato un sistematico, tacito e spesso involontario oblio di tutti quegli aspetti che, alla luce dei modelli di conoscenza dominanti, sono stati giudicati sprovvisti di qualsivoglia validità e legittimazione, sia scientifica che filosofica, ritenuti afferenti alla superstizione, al folklore, alla cultura popolare, alla mitologia; insomma, ogni forma di pensiero avente una forma espressiva di tipo narrativo piuttosto che argomentativo. Il passato della filosofia e della scienza dell'Occidente (ma lo stesso discorso potrebbe essere fatto per le altre culture del mondo) è stato costantemente visto alla luce dei riflettori di ciò che si è consolidato come legittima, rispettabile e consolidata conoscenza, trascurando gli altri aspetti da essa divergenti: Pitagora come matematico, Empedocle filosofo naturalista, Platone dialettico e fondatore della dottrina delle idee, la medicina ippocratica come scientifica, l'astronomia di Tolomeo come indagine razionale della natura, Marsilio Ficino filosofo neoplatonico, John Dee, matematico e astronomo, Copernico l'iniziatore della scienza moderna con la teoria eliocentrica, Giordano Bruno difensore dell'eliocentrismo contro l'oscurantismo medievale, Newton creatore della scienza della meccanica moderna, e così via.

Non è questa una faccenda che riguardi il tempo passato, ancora avvolto da superstizioni poi dissipate dall'illuminismo; non concerne solo l'antichità o i tempi moderni, quando la scienza e la sua razionalità non avevano ancora dispiegato la loro potenza. È un affare che interessa anche l'età contemporanea: quanti rispettabili scienziati e matematici non sarebbero pronti a giurare sui miracoli di padre Pio o sull'esistenza di angeli e démoni? Non concerne solo le persone e la cultura alta, ma anche vere e proprie pratiche culturali e cognitive diffuse in ampi strati della popolazione: in quanti non sono pronti ad affidarsi alla medicina popolare, all'omeopatia o ad altre pratiche spesso messe in atto da guaritori e ciarlatani, a preferenza della medicina scientifica, oggi come ai tempi in cui quest'ultima è stata fondata da Ippocrate?

Questo sistematico occultamento ha fatto derubricare tutto questo campo di interesse a mera e inevitabile scoria prodotta dalla conoscenza nel suo avanzare, a inevitabile attrito e dissipazione di energia generati dal progresso. Il razionalismo conseguente alla rivoluzione scientifica dell'età moderna ha poi contribuito a precipitare un intero settore di pratiche conoscitive e sapienziali in un una sorta di oscuro sotterraneo della coscienza europea, in una corrente carsica che a volte si manifesta in superficie contestando la cultura ufficiale, a volte si rivela e si esprime all'interno di pensatori e scienziati "rispettabili" come una sorta di tic della ragione, immediatamente e opportunamente isolato e messo in quarantena dalla storiografia ufficiale, che lo ha sempre inteso come frutto di debolezze umane, come la conseguenza di cedimenti psicologici.

Ma non sono eludibili le domande sul senso e la consistenza di tale enorme patrimonio di sapere, pratiche, tradizioni, modi alternativi di vedere e concettualizzare il mondo. Come è possibile che si vengano a realizzare di fatto due approcci cognitivi molto diversi nella stessa specie umana, quello razionalistico e quello esoterico? Come mai nell'uomo come specie e spesse volte anche nel singolo studioso, coesistono tali due tipologie di atteggiamenti nei confronti del mondo? A quali esigenze esse rispondono, forse a quelle consuete della "ragione" e del "cuore"? Oppure hanno un significato più profondo, che si insedia nella stessa storia evolutiva dell'uomo e può costituire una chiave per spiegare alcuni aspetti della cultura e della esperienza umana in tempi e luoghi diversi<sup>33</sup>?

<sup>32</sup>Ghilardi, Marcello. "Postfazione. Filosofare come pensare altrimenti", § 1. In Jullien, *op. cit.*

<sup>33</sup>Ho cercato di proporre qualche ipotesi esplicativa per rispondere a queste domande nel mio "'Rejected Knowledge' and the Tradition of Reason. A few Hints on their Necessary and Inextricable Link". In Cardullo, Loredana R. e Francesco Coniglione, cur. *Reason and no-reason from ancient philosophy to neurosciences*, 211-231. Sankt Augustin: Academia Verlag, 2017.



A queste domande è ormai necessario rispondere senza rimanere prigionieri, come spesso è avvenuto in passato, di un approccio riduttivo, nel solco della consueta narrativa polemica. Ormai il panorama degli studi degli ultimi decenni sta a testimoniare, come afferma Arthur Versluis, che “siamo sulla soglia di una nuova era per lo studio dell’esoterismo”<sup>34</sup>. Non è più possibile proporre risposte evasive o riduttive su questo argomento ed è bene che anche il mondo accademico italiano si renda conto di ciò.

---

<sup>34</sup>Versluis, Arthur. *Magic and Mysticism. An Introduction to Western Esotericism*, 8. Lanham et al.: Rowman & Littlefield Publishers, 2007. Non è possibile dare qui un ragguglio degli studi che negli ultimi decenni hanno rinnovato tale campo di studi, a partire dal grande classico di Frances A. Yates, su *Giordano Bruno e la tradizione ermetica* (Bari: Laterza, 1969). Mi limito pertanto a rinviare all’ottimo volume di uno dei maggiori protagonisti contemporanei di tale rinnovamento, Hanegraaff, *Esotericism*.



## Bibliografia

- Canetti, Elias. *Massa e potere*. Milano: Adelphi, 2009.
- Castells, Manuel. *Comunicazione e Potere*. Milano: UBE Paperback, 2014.
- Chomsky, Noam, Edward S. Herman, Stefano Rini, cur., Alberto Leiss, cur., e Letizia Paolozzi, cur. *La fabbrica del consenso: La politica e i mass media*. Milano: Il Saggiatore, 2008
- Hobbes, Thomas. 1651. *Il Leviatano*. Roma-Bari: Laterza, 2008.
- La Pira, Giorgio. *Architettura di uno stato democratico*. Roma: Edizioni Servire, 1948.
- La Pira, Giorgio. *Premesse della politica*. Firenze: Libreria editrice fiorentina, 1945.
- La Pira, Giorgio. *Il valore della persona umana*. Milano: Istituto di Propaganda Libreria, 1947.
- Le Bon, Gustave. *Psicologia delle folle*. Milano: Edizioni TEA, 2004.
- Maritain, Jacques, e Marco Vannini, cur. *Il pensiero politico: antologia*. Firenze: La Nuova Italia, 1979.
- Maritain, Jacques. *L'educazione al bivio*. Brescia: La Scuola, 1950.
- Maritain, Jacques. *La persona e il bene comune*. Brescia: Morcelliana, 1976.
- Maritain, Jacques. *Riflessioni sull'America*. Brescia: Morcelliana, 1974.
- Maritain, Jacques. *Umanesimo integrale*. Milano, Passigli, 2005.
- Milgram, Stanley. *Obbedienza all'autorità: uno sguardo sperimentale*. Torino: Einaudi, 2003.
- Mill, John Stuart. 1859. *Saggio sulla libertà*. Milano: Bompiani, 2000.
- Nussbaum, Marta. *Giustizia sociale e dignità umana. Da individui a persone*. Bologna: Il Mulino, 2002.
- Popper, Karl R. *The Open Society And Its Enemies* [Complete: Volumes I and II, 1962. Fifth edition (revised) 1966]. Princeton: Princeton University Press, 1971.
- Sartori, Giovanni. *Homo videns*. Roma-Bari: Laterza, 2009. Maritain, Jacques, e Giovanni Barra, cur. *Azione e contemplazione*. Torino: Borla, 1979.
- Scaramozzino, Pasquale, cur. *Cultura e Politica nell'Esperienza di Aldo Moro*. Milano: A. Giuffrè, 1982.
- Severino, Emanuele. *Il destino della tecnica*. Milano: Bur, 2009.
- Stein, Edith, e Angela Ales Bello, cur. *Vado per il Mio Popolo*, Roma: Castelvecchi, 2020.



*Le voci di Sophia, numero 2, 2023. ISSN: 2975-0156*



*Sezione dei paper in risposta alla call attuale  
(con peer review)*



*Le voci di Sophia, numero 2, 2023. ISSN: 2975-0156*



## Il doppio: falsificazione identitaria e surrogato dell'io o luogo nel quale cercare il proprio sé?

Maria Galdi, Università degli Studi dell'Aquila

E-mail: [mariagaldi22@outlook.it](mailto:mariagaldi22@outlook.it)

doi: [10.14672/VDS20242PR5](https://doi.org/10.14672/VDS20242PR5)  
(<https://doi.org/10.14672/VDS20242PR5>)

*La dissociazione è la struttura delle strutture:  
lo Sdoppiamento del personaggio in due personaggi  
è la più grande delle invenzioni letterarie*

Pier Paolo Pasolini, *Bestia da stile*, VII.

### Abstract

L'elaborato che qui si presenta è il risultato di uno studio incentrato sul tema del doppio e sul suo legame con il concetto di falsificazione. Cos'è il doppio se non un tentativo di ricreare qualcosa che già c'è, in una sua forma altra, che mira ad essere copia identica, ma irrimediabilmente falsa? Nonostante la volontà, profondamente radicata nel doppio, di essere indistinguibile rispetto al reale, a diventarne un calco perfetto, quanto segue sarà volto alla decostruzione di tale punto di vista, rivelando la natura falsificatoria e illusoria propria del doppio. Nel trattare un tale vasto tema si è attinto agli studi comparatistici di Massimo Fusillo, docente di Letterature Comparate e Teoria della Letteratura presso l'Università degli Studi dell'Aquila. I suoi testi sono stati fondamentali per lo sviluppo di quanto segue.

Si è scelto, dunque, di intraprendere un percorso di stampo comparatistico e diacronico in letteratura, non solo limitatamente a questo ambito. Si è infatti ritenuto opportuno introdurre un ulteriore elemento: quello cinematografico. Il cinema costituisce l'anello di congiunzione perfetto tra il tema del doppio e la sua rappresentazione più compiuta, che già avveniva in letteratura. Il cinema, emblema di falsificazione dai suoi albori, quanto nel contemporaneo, fa da ponte e da amplificatore al tema del doppio, che trova un terreno fertile nel quale germogliare. Verranno allora indagati i legami tra doppio, letteratura, cinema e, non in ultimo, psicanalisi. Questo è infatti un ulteriore fattore che completa una fitta rete di rimandi e interscambi reciproci: il doppio si fa elemento teorico, filosofico, ma anche tangibile e studiabile dalla lente cinematografica, nonché da quella clinica. Testi fondamentali riguardanti la materia cinematografica sono derivati dalla personale formazione accademica di chi scrive, in particolare dai corsi del professor Mirko Lino, docente di Cinema e Media e Storia del Cinema.

Volgendo poi lo sguardo all'ambiente mediale contemporaneo, verrà indagato l'ambito della tecnologia e del digitale, in relazione all'effetto *Uncanny Valley*, comune nel cinema e non solo, e al fenomeno del *deep fake*, come esempi di falsificazione profonda, proponendo essi la creazione di un doppio che tenta la scalata all'indistinguibilità (con risultati, come si vedrà, altalenanti) accomunati dall'essere esempi di creazione di un surrogato che altro non è che illusione, gioco di prestigio che può ingannare persino il proprio sé. Proprio facendo riferimento anche ad esempi concreti e contemporanei si vorrà giungere a dimostrare quanto sia insito nella natura stessa del tema del doppio il concetto di falsificazione del reale, a scapito invece di una concezione che vede in esso una perfetta rappresentazione del proprio sé, nel quale ritrovarsi e rispecchiarsi.



*Keywords:* doppio, falsificazione, cinema, dualità, *deep fake*

The paper presented here is the result of a study focused on the theme of the double and its connection to the concept of falsification. What is the double if not an attempt to recreate something that already exists, in another form, aiming to be an identical copy? Despite the deeply rooted desire of the double to be indistinguishable from reality, to become a perfect replica, the following will be aimed at deconstructing such a perspective, revealing the falsifying and illusory nature inherent in the double. In addressing such a broad theme, comparative studies by Massimo Fusillo, a professor of Comparative Literature and Literary Theory at the University of L'Aquila, have been drawn upon. His texts have been fundamental for the development of what follows.

It was chosen, therefore, to embark on a comparative literary path, but not solely limited to this field. It was deemed appropriate to introduce an additional element: the cinematic. Cinema constitutes the perfect link between the theme of the double and its most complete representation, already occurring in literature. Cinema, emblematic of falsification from its beginnings to the contemporary era, serves as a bridge and amplifier for the theme of the double, finding fertile ground in which to flourish. The connections between the double, literature, cinema, and, last but not least, psychoanalysis will be investigated. This is an additional factor that completes a network of references and mutual exchanges: the double becomes a theoretical and philosophical element, but also tangible and analyzable through the cinematic lens, as well as the clinical one. Fundamental texts regarding cinematic matters have been derived from the personal academic background of the author, particularly from the courses of Professor Mirko Lino, a lecturer in Cinema and Media and the History of Cinema.

Turning then to the contemporary media environment, the realm of technology and the digital will be explored in relation to the *Uncanny Valley effect*, common in cinema and beyond, and the phenomenon of *deep fake*, as examples of deep falsification, proposing the creation of a double that attempts indistinguishability (with results, as will be seen, fluctuating) united by being examples of creating a surrogate that is nothing more than an illusion, a sleight of hand that can deceive even one's own self. By referring to concrete and contemporary examples, the aim is to demonstrate how deeply ingrained in the nature of the double is the concept of falsification of the real, as opposed to a conception that sees it as a perfect representation of oneself, in which to find oneself and mirror oneself.

*Keywords:* doppelganger, forgery, cinema, duality, *deep fake*

### *Introduzione*

Al centro del seguente studio vi è il solco lasciato dal tema del doppio, analizzato come emblema della falsificazione<sup>1</sup> nel campo specifico del cinema e della letteratura, nonché in riferimento alle

---

<sup>1</sup>È bene specificare l'utilizzo di due termini, che più volte compariranno nel corso della trattazione: falsificazione e finzione. Questo lavoro intende mostrare il tema del doppio come immagine di falsificazione nella sua rappresentazione e pertanto prende le mosse dal significato più conosciuto del termine: contraffazione, imitazione dolosa; più specificatamente, è da intendersi come creazione di falsità. Sotto questa lente, quindi, il doppio, nelle sue più disparate



influenze degli studi psicanalitici. A tal fine, si è scelto di intraprendere un percorso di stampo comparatistico, facendo spesso riferimenti alla letteratura, come campo nel quale il tema del doppio ha trovato fertile applicazione, non volendo tralasciare i numerosi intrecci esistenti tra questi due elementi, portando poi il discorso a svilupparsi sino ad arrivare alla contemporaneità. L'obiettivo di questo lavoro è l'individuazione di un punto di vista ben preciso: il tema del doppio come falsificazione, creazione di un simulacro, di altro da sé, nel quale sulle prime è possibile rispecchiarsi, con il quale è possibile confrontarsi, ma dal quale in definitiva si rimane nettamente alterità, nonostante tutti i tentativi, umani e tecnologici, che si possano portare avanti. Verrà, infatti, indagato anche l'ambito tecnologico, in relazione all'effetto *Uncanny Valley*, comune nel cinema e non solo, e al fenomeno del *deep fake*, come esempi di una falsificazione profonda, che propone un doppio che tenta la scalata all'indistinguibilità, con risultati talvolta fallimentari, talaltra sorprendenti, in ogni caso però esempi della creazione di un surrogato che altro non è che illusione, gioco di prestigio che può ingannare persino il proprio sé. Si è scelto il cinema, oltre alla letteratura, poiché si è ritenuto che doppio e falsificazione siano saldamente legati in ambito cinematografico, in ciò che si può definire una sinergia dell'illusione perfetta.

Partendo proprio dai concetti di tema, campo tematico e tematizzazione, analizzati nel contesto dell'identità sdoppiata, verrà individuata la connessione che lega doppio e falsificazione. La metodologia adottata è, dunque, in questo caso di tipo comparatistico e diacronico, al fine di creare un dialogo tra letteratura e cinema. Prima di addentrare la discussione nel suo vivo, in un confronto tra origini e contemporaneo, in quanto il cinema può essere considerato albore delle moderne tecniche di falsificazione che oggi lo pervadono (il cinema, infatti, non muore, ma si trasforma, si riloca, muta la sua pelle e la sua forma, in consonanza ai cambiamenti del suo tempo), sarà interessante notare come tali tematiche si collochino, nella sfera cinematografica e non solo, nel dominio di un'ontologia che vede il cinema non come calco del reale, riflesso della realtà privo di alterazioni, ma piuttosto come risultato di una lettura ben diversa, capace di coinvolgere molti più elementi. Studi molto utili in tale senso, dunque, per approfondire, sono quelli relativi al realismo ontologico di André Bazin, il quale, appunto, concepisce il cinema come calco del reale, proibendo il montaggio ed ammettendo come unico modello a cui aspirare l'oggettività della fotografia, ma anche e soprattutto quelli in contrapposizione a questo punto di vista, ovvero la visione che viene proposta da Edgar Morin ne *Il cinema o l'uomo immaginario*, testo che tende a rovesciare alcune idee di Bazin, in favore di una visione del cinema come produttore di immaginario, attento, dunque, ad alimentare le proiezioni della

---

rappresentazioni, nelle varie epoche, si fa sempre portatore *in nuce* di un elemento falsificatore, capace di generare intrighi ed equivoci, scambi e sovrapposizioni, interpolando elementi falsi nella realtà. Questa azione falsificatoria crea una nuova dimensione intenzionalmente distorta e manipolata, per un fine o per delle particolari circostanze, rispetto alla situazione di partenza. Il termine finzione rimanda a qualcosa di artefatto, posticcio e contiene all'interno del suo spettro semantico anche il significato di falso. La finzione, nella rappresentazione scenica (sia essa teatrale o cinematografica), implica appunto una falsificazione, nella sua attuazione tramite le più disparate tecnologie. Si è voluto in questo contesto guardare al tema del doppio e alle sue rappresentazioni, attraverso questo duplice filtro: la finzione scenica, in determinati contesti, implica una falsificazione, data dalle tecnologie di volta in volta, anche a seconda del contesto spazio-temporale, messe in atto. Si vuole far riferimento, ad esempio, ai trucchi di George Méliès, nell'ambito del cinema delle origini: in *Il ritratto misterioso*, 1899, finge di essere un mago, capace di fare incantesimi, e poi, attraverso tecniche avanguardistiche per l'epoca, duplica la sua immagine, creando un suo doppio. Nella storia è davvero un mago, nella rappresentazione è mago solo per finta, nelle tecniche che utilizza, per creare l'illusione scenica dell'essere mago, crea una falsificazione. Il termine falsificazione, pertanto, si riferisce alle tecniche messe in atto per mimetizzare e rendere quasi invisibile agli occhi dello spettatore la finzione, messa in atto nella rappresentazione. Nei discorsi che seguiranno, i due termini saranno spesso accostati, in riferimento a livelli differenti dell'opera alla quale si stia facendo riferimento in quel frangente: il finto in relazione al contenuto, alla realtà nella quale è calata l'azione, alle azioni stesse svolte dai personaggi, che si trovano in una struttura drammatica, artistica; il falso, in relazione alle tecniche che vengono messe in atto nella rappresentazione fisica del doppio (la maschera, i trucchi analogici, poi elettronici, poi digitali).



soggettività e gli aspetti onirici che accomunano spettatore e sognatore. Un cinema, dunque, non più specchio del reale, ma capace, invece, di oltrepassare lo specchio volando alto, lontano dalla realtà. L'aspetto onirico, che risulta essere il tratto più caratterizzante di tanto cinema delle origini, è inoltre oggetto di approfondimento grazie agli studi provenienti dall'ambito psicanalitico e filmologico. Quelle dello spettatore e del sognatore, dunque, non sono solo due condizioni vagamente simili, ma presentano, invece, numerosi punti in comune, che le rendono quasi del tutto sovrapponibili; non solo, anche il film e il sogno presentano molti elementi di contatto: radici comuni e profonde che arrivano fino al mito della caverna di Platone.

La riflessione incentrata sulla falsificazione prosegue poi in un contesto mutato: il contemporaneo, partendo da un fenomeno non raro nel cinema degli ultimi decenni. Si tratta del forte e ricercato realismo negli effetti speciali, che non porta sempre a risultati apprezzabili, ma può anzi generare un senso di fastidio, straniamento, denominato dagli studiosi effetto *Uncanny Valley*. Quest'ultimo interessante risvolto mostra quanto il film, in particolare quando questo è pregno della dualità propria del tema del doppio, sia considerabile esso stesso come un vero e proprio strumento di falsificazione. Il tema del doppio si ritrova, dunque, ad essere oggetto di un'attenta indagine, attraverso lo studio delle sue molteplici apparizioni su pellicola e su pagina, declinate nelle sue varie sfaccettature ed approfondite assumendo punti di vista plurali. Questo studio vuole infatti dimostrare quanto sia insito nella natura stessa del tema del doppio il concetto di falsificazione del reale, a scapito invece di una concezione che vede in esso una perfetta rappresentazione del proprio sé, nel quale ritrovarsi e rispecchiarsi. Tutto ciò è attuato alla luce del saldo e duraturo legame tra cinema, doppio e falsificazione, tanto alle origini quanto nella contemporaneità. Proprio tale legame e le corrispondenze tra passato e presente hanno rappresentato lo stimolo che ha dato il via a questa trattazione: ritrovare nella contemporaneità del digitale, seppur con indispensabili adattamenti, degli echi delle origini, vuol dire rendersi conto di quanto il progresso, per quanto distante dai suoi matriciali antecedenti, porti con sé tracce sempre vive di un passato che non svanisce.

### *Definizioni e campo tematico dell'identità sdoppiata*

Quello del doppio è innanzitutto un tema, ed è dunque utile iniziare da questo concetto, in opposizione a quello di motivo. Il *tema* è un quadro di riferimento con il quale è possibile leggere un'opera e viene considerato esemplificante da quell'opera e da una serie di opere correlate<sup>2</sup>. Il *motivo*, invece, viene in genere considerato come una manifestazione concreta di un tema, che può dunque definirsi il suo corrispettivo. Infine, si definisce *topos* un tema standardizzato e ricorrente, ormai ben sedimentato. Una volta definiti gli strumenti necessari all'approccio alla nozione di tema, dalla quale si passerà poi più propriamente all'indagine del tema del doppio nello specifico, è necessario soffermarsi sulla tematizzazione, ovvero quel processo ermeneutico attraverso il quale il critico è in grado di individuare il quadro di riferimento concettuale, cioè il tema, e di analizzarne gli elementi strutturali, formali e semantici sia nel singolo testo sia nelle ricorrenze in un insieme di testi. Il processo di tematizzazione, però, può essere messo in moto anche dai singoli lettori, i quali di volta in volta evidenziano e privilegiano i vari nuclei tematici a seconda del proprio *background* culturale e della propria esperienza, organizzando la loro personale ricezione del testo.<sup>3</sup> Il caso specifico del tema del doppio presenta non pochi problemi teorici legati proprio alla tematizzazione, trattandosi di «una costante transculturale ricca di implicazioni antropologiche e psicanalitiche, e quindi particolarmente adatta a misurare la dialettica con le numerosissime varianti storiche»<sup>4</sup>. Il doppio, infatti, è un tema ben radicato nell'antichità classica<sup>5</sup>, diramatosi attraverso le epoche successive e in svariate

<sup>2</sup>M. Fusillo, *L'altro e lo Stesso. Teoria e storia del doppio*, 23, Mucchi editore, Modena, 2012.

<sup>3</sup>Fusillo, 23.

<sup>4</sup>Fusillo, 24.

<sup>5</sup>Il primo, più illustre riferimento non può che essere Omero e l'*Iliade*. Nel libro V, infatti, assistiamo alla duplicazione di Enea: quello originale viene tirato fuori, per atto divino, dal campo di battaglia, per sfuggire alla morte, mentre il suo



letterature nazionali, soprattutto nel barocco e nel romanticismo. Si tratta dunque di una materia estremamente prolifica, dalla quale sono scaturiti innumerevoli risultati valenti. La definizione stessa del tema del doppio rappresenta, quindi, un problema particolarmente spinoso, poiché il rischio di darne una troppo generica o troppo metaforica è effettivamente alto, portando alla perdita di specificità e concretezza. Volendo ripercorrere, attraverso gli scritti degli autori che hanno esposto il loro punto di vista sul tema, in maniera diacronica, le diverse definizioni di doppio, si proverà a delineare una definizione più ristretta di doppio. Gli anni '70 del Novecento sono scenario di pubblicazione di alcuni importanti contributi legati agli studi sul doppio, con evidenti rimandi all'ambiente psicanalitico, provenienti dal saggio freudiano sul perturbante<sup>6</sup>, sulla scia dell'opera di Otto Rank<sup>7</sup>. Robert Rogers pubblica, infatti, nel 1970, negli Stati Uniti, un saggio<sup>8</sup> nel quale distingue due possibili definizioni di doppio: il "doppio manifesto", ovvero una definizione asciutta e ristretta di doppio, svalutata dall'autore, e "doppio latente"<sup>9</sup>, che verrà ripresa in seguito, ritenuta più adatta, che risulterebbe meglio corrispondere alle funzioni psichiche del lettore, in quanto garante di una maggiore identificazione. In questo modo, però, la nozione di doppio perde il suo valore euristico: in ogni caso, infatti, nel quale due personaggi si troveranno ad avere un minimo di specularità, ci si troverebbe in presenza di un caso di sdoppiamento. La proposta di Rogers risulta allora essere un esempio di tematizzazione troppo poco rigorosa, facendo emergere un problema anche di tipo metodologico. Pochi anni dopo, ancora una volta in un saggio proveniente dagli Stati Uniti, Carl Keppler<sup>10</sup> propone la sua visione sull'argomento. L'autore introduce la nozione di "Second Self", ovvero una concezione di identità ridotta a dualità, né oggettiva né soggettiva, che vede il suo scopo nell'integrazione di più personalità e nell'espansione del sé nella società. Questa proposta risulta innovativa ed interessante, ma al tempo stesso lascia emergere problematiche legate alla sua ampiezza, che causa il coinvolgimento di molti testi, alcuni dei quali risultano essere lontani dalle dinamiche di sdoppiamento. Una visione, insomma, troppo allargata e dispersiva. Per poter arrivare a una definizione del tema del doppio soddisfacente è necessario, dunque, isolare bene il tema dal *continuum* dei referenti, mettendo a fuoco gli elementi costanti, al fine di far risaltare nella giusta maniera le varianti storiche e le specificità dei singoli testi. Volendo fornire una descrizione

---

doppio, creato *ad hoc* da Apollo, del tutto simile ad Enea anche nelle armi, affronta i pericoli al suo posto. Non solo nei poemi omerici, ma anche e soprattutto nel teatro classico, tanto nella tragedia quanto nella commedia, il doppio rappresenta un tema prolifico, capace di essere motore di azioni articolate ed avvincenti. Ne sono un esempio l'*Elena* di Euripide, per rimanere nel mondo greco, in particolare nel filone della tragedia, nella quale il personaggio di Elena viene sdoppiato: sulla scena c'è l'Elena traditrice, che incarna il lato negativo, seducente e distruttivo della donna, ma anche l'Elena fedele e speranzosa, che attende il ritorno del marito. Elena, che in altre opere, a partire da quella omerica, viene costruita attingendo solo ed unicamente alla sua componente negativa, qui appare sdoppiata, pur non essendoci mai un incontro tra le due. Muovendo il passo dalla tragedia greca alla commedia latina, si farà qui riferimento a quella che viene definita la più originale tra le commedie plautine: l'*Anfitrione*. In questa opera si dispiega un fitto intreccio che vede la presenza di doppi e sosia, che proprio dal loro incontro generano l'azione e l'elemento comico, arricchito anche da quello divino, in quanto anche le divinità prendono parte agli scambi d'identità, agli sdoppiamenti, agli equivoci che da essi vengono generati. Omero, Euripide, Plauto, il poema omerico, la tragedia greca, la commedia latina, hanno voluto in questo contesto rappresentare i capisaldi per esemplificare a grandi linee la ricchezza della brulicante produzione nell'antichità classica legata al tema del doppio e al suo campo tematico.

<sup>6</sup>S. Freud, *Das Unheimliche*, in G. W. XII 1919; trad. it. *Il Perturbante*, 24, in Opere, vol.9, Bollati Boringhieri, Torino, 1989, in M. Fusillo, *L'altro e lo stesso. Teoria e storia del doppio*.

<sup>7</sup>O. Rank, *Der Doppelgänger. Eine Psychoanalytische Studie*, «Imago», 3 1914; poi Leipzig-Wien-Zürich, Internationaler Psychoanalytischer Verlag 1925; trad. it. *Il doppio*, Sugarco, Milano, 1979, in M. Fusillo, *L'altro e lo stesso. Teoria e storia del doppio*, 24.

<sup>8</sup>R. Rogers, *A Psychoanalytic Study of the Double in Literature*, Detroit, Wayne State University Press, 1970, in M. Fusillo, *L'altro e lo stesso. Teoria e storia del doppio*, 24.

<sup>9</sup>Per un approfondimento sul "doppio latente", si vedano, più avanti, le definizioni di *personaggi speculari e complementari*.

<sup>10</sup>C. F. Keppler, *The Literature of the Second Self*, University of Arizona Press, Phoenix, 1972, in M. Fusillo, *L'altro e lo stesso. Teoria e storia del doppio*, 25.



introduttiva e chiara di tema del doppio, verrà adottata la definizione derivante dagli studi condotti in ambito comparatistico:

*si parla di doppio quando, in un contesto spaziotemporale unico, cioè in un unico mondo possibile creato dalla finzione letteraria, l'identità di un personaggio si duplica: uno diventa due; il personaggio ha dunque due incarnazioni: due corpi che rispondono alla stessa identità e allo stesso nome.*<sup>11</sup>

Questa accezione ristretta e letterale di doppio può poi subire numerosi ampliamenti, ed è calzante tanto in ambito letterario, quanto in quello cinematografico.

Dopo aver circoscritto il tema del doppio e avendo vagliato varie proposte di definizione, fino ad arrivare a quella che maggiormente rispecchia il significato del termine, è opportuno soffermarsi sul concetto di campo tematico, dall'articolo di Lubomír Doležel pubblicato nel 1985<sup>12</sup>. L'autore individua un campo tematico dell'identità sdoppiata, concependolo come un minisistema di temi imparentati, strutturato tramite livelli di opposizione. Si viene così a costituire una triangolarità che vede ai tre vertici rispettivamente:

- Il tema di Orlando<sup>13</sup>: noto anche come “tema della reincarnazione”, si ha quando un solo individuo esiste in due mondi finzionali alternativi.
- Il tema di Anfitrione<sup>14</sup>: due individui, le cui identità sono in realtà distinte, si rivelano “omomorfi”<sup>15</sup> nello stesso mondo finzionale, ovvero assumono per un delimitato lasso di tempo le stesse sembianze e la stessa identità.
- Il tema del doppio: si ha quando, in uno stesso mondo fittizio, due incarnazioni alternative di uno stesso individuo coesistono<sup>16</sup>.

Questa tripartizione può avere delle interessanti variabili sintagmatiche quanto paradigmatiche, e contempla diverse tecniche di sdoppiamento, quali la fusione (di due in uno) o la metamorfosi (di uno in due o più); ma ha anche dei punti deboli: risulta infatti essere un sistema eccessivamente chiuso, non soffermandosi, inoltre, sugli aspetti diacronici. Partendo da questa concezione tripartita di campo tematico dell'identità sdoppiata, è possibile iniziare un'indagine più approfondita e di ampio respiro, che contempi quanti più possibili temi ad esso ascrivibili. Il doppio, cardine di questa trattazione, si viene, dunque, a trovare all'interno di una famiglia ben più ampia, in un campo tematico costituito da una grande, e potenzialmente sempre espandibile, parentela con altri temi e motivi, tutti legati al concetto di identità sdoppiata. Questo macro-insieme, contiene a sua volta dei sottoinsiemi, che possono essere utili nella differenziazione in un contesto così apparentemente affollato. In questo contesto si può tracciare una prima divisione tra temi che presuppongono uno sdoppiamento tra due persone umane e temi che vedono sdoppiarsi l'umano in un oggetto o in una qualche altra entità normalmente inanimata. Si procederà, allora, seguendo il solco tracciato dagli approfonditi studi di Fusillo, a percorrere una panoramica dei temi “parenti” del doppio, volendone individuare punti di

<sup>11</sup>M. Fusillo, *L'altro e lo stesso. Teoria e storia del doppio*, 24.

<sup>12</sup>L. Doležel, *Le triangle du double*, in AA. VV. *Du thème en littérature*, «Poétique», 64 1985, pp. 463-472, in M. Fusillo, *L'altro e lo stesso. Teoria e storia del doppio*, 26.

<sup>13</sup>Dal famoso romanzo: V. Woolf, *Orlando. A biography (Orlando)*, Harper UK, 1933; dal quale è tratto l'omonimo film: Potter Sally, *Orlando (Id)*, 1992, Regno Unito, Russia, Francia, Paesi Bassi, Italia.

<sup>14</sup>Anfitrione, personaggio derivante dalla mitologia greca, è in questo contesto ripreso in virtù del suo ruolo nella commedia *Amphitruo* (Anfitrione), databile III secolo a. C., opera dell'autore latino Plauto. La vicenda si sviluppa in cinque atti, nei quali agiscono uomini, donne e divinità, in un fitto intreccio di doppi, sosia ed equivoci.

<sup>15</sup>M. Fusillo, *L'altro e lo stesso. Teoria e storia del doppio*, 26.

<sup>16</sup>Viene fatto riferimento in questo caso a racconto di E. A. Poe, *William Wilson*, pubblicato nel 1840, nel quale il protagonista racconta la sua vita, costellata da incontri e controversie con un suo misterioso omonimo, William Wilson appunto, che si scoprirà poi avere un aspetto del tutto uguale al primo. Il finale del racconto è particolarmente emblematico e riporta a una sintesi univoca lo sdoppiamento verificatosi nella storia.



contatto e sottili differenze, spaziando dalla letteratura al cinema, al fine di creare un continuo dialogo, tanto all'interno della grande famiglia di questo campo tematico, quanto all'interno di questo studio. Si può iniziare affrontando due motivi complessi e simili tra loro: i *personaggi speculari* e i *personaggi complementari*: i primi stanno ad indicare una coppia di personaggi nella quale l'opposizione dei caratteri è così marcata da suggerire l'esistenza, inizialmente celata, di un'unità latente tra i due; nei personaggi complementari, invece, si ha un'integrazione armonica tra i caratteri, con un'ancora più evidente fusione di identità. I due motivi, proprio per le loro similarità, possono sembrare difficili da distinguere, ma hanno, come descritto, le loro marcate differenze; essi sono molto vicini a quello che Rogerts ha chiamato "doppio latente". Nel caso del "doppio apparente", invece, si assiste ad uno sdoppiamento interno a una stessa persona, derivante ad esempio da una possessione demoniaca o da una dissociazione schizofrenica, in rimando ai temi psichiatrici della doppia personalità o della personalità multipla. È possibile a questo punto incontrare temi autonomi, ma molto vicini a quelli toccati finora, come il *tema del travestimento* o dello *scambio d'identità*. Una variante di questi temi, per i quali l'aspetto è un elemento centrale, è il "doppio onirico", che riguarda tutti i casi nei quali lo sdoppiamento avviene unicamente in sogno; altra variante è anche il *tema della reincarnazione*, tra i più celebri esempi del quale si annovera l'opera della Woolf, poi trasposta al cinema, *Orlando*<sup>17</sup>, e *Vertigo*<sup>18</sup>, film del 1958 di Alfred Hitchcock. In entrambi i casi il personaggio si reincarna, o sembra farlo, superando la morte. Un tema molto vicino a quello del doppio, con il quale può facilmente essere confuso, è quello dei *gemelli* «il cui sdoppiamento ha una chiara spiegazione biologica, ben inscritta nel vissuto quotidiano, anche se non priva della sua intrinseca eccezionalità»<sup>19</sup>. I gemelli sono stati soggetto di racconti sin dall'antichità, basti pensare alle commedie plautine, come nel caso dei *Menecmi*<sup>20</sup>, dove il mancato incontro tra i due gemelli genera tutta la serie di equivoci comici dell'opera, o ne *I due gemelli veneziani*<sup>21</sup> di Goldoni. Questo tema incontra l'elemento androgino in *La Dodicesima Notte*<sup>22</sup>, arrivando al cinema, anch'esso attratto, come si vedrà, dalla duplicità, come nei casi hollywoodiani di *A Stolen Life*<sup>23</sup> (1946) e *Dark Mirror*<sup>24</sup> (1946). Lo sdoppiamento tra due individui può però riguardare anche un essere umano e un oggetto, o una qualsivoglia entità inanimata. Un esempio di questa seconda fazione è il tema di antichissima tradizione del *ritratto*. Recuperando le materie di studio antropologico riguardanti il potere conferito in molte culture alle immagini, questo tema presuppone una duplicazione della persona, in maniera simile a quanto accade nei miti di *Pigmalione* e *Narciso*<sup>25</sup>. Questo tema è, infatti, espresso in opere come *Il Ritratto di Dorian Gray*<sup>26</sup>, romanzo di Oscar Wilde, poi trasposto al cinema nei famosi rifacimenti del 1947<sup>27</sup> e del 2009<sup>28</sup>: la tela del ritratto, doppio dell'anima di Dorian, rappresenta un vero e proprio specchio interiore del protagonista. Lo *specchio*, infatti, costituisce un tema autonomo molto importante, legato anch'esso alle tradizioni e alle credenze folkloriche e magiche, così come accade per il *tema dell'ombra*, origine degli spettri e del "lato oscuro" di ogni persona. Un tema inoltre molto diffuso è il *tema della maschera*, strettamente legato a quello della

<sup>17</sup>V. Woolf, *Orlando*, 1928. S. Potter, *Orlando*, 1992, Regno Unito, Russia, Paesi Bassi, Italia.

<sup>18</sup>Hitchcock, Alfred, *Vertigo (La donna che visse due volte)*, 1958, U.S.A.

<sup>19</sup>M. Fusillo, *L'altro e lo stesso. Teoria e storia del doppio*, 31.

<sup>20</sup>T. M. Plauto, *Menaechmi (Menecmi)*, commedia latina, III secolo a.C.

<sup>21</sup>C. Goldoni, *I due gemelli veneziani*, commedia, 1747.

<sup>22</sup>W. Shakespeare, *Twelfth Nigth, or What You Will (La dodicesima notte)*, commedia pubblicata nel 1623.

<sup>23</sup>Curtis Bernhardt, *A stolen life (L'anima e il volto)*, 1946, U.S.A.

<sup>24</sup>Sidodmask Robert, *Dark Mirror (Lo specchio scuro)*, 1946, U.S.A.

<sup>25</sup>Nel primo caso, nella versione di Ovidio, lo scultore Pigmalione si innamora di una creatura inanimata: una statua da lui stesso creata, la quale prende vita. Nel secondo, l'immagine riflessa di Narciso diviene oggetto del suo stesso amore e causa della sua morte. Tanto la statua quanto il riflesso sono leggibili attraverso il filtro metaforico del ritratto, verificandosi uno sdoppiamento delle sembianze umane che sfocia in un simulacro della sua natura organica.

<sup>26</sup>O. Wilde, *The picture of Dorian Gray (Il ritratto di Dorian Gray)*, Inghilterra, 1890.

<sup>27</sup>Lewin, Albert, *The picture of Dorian Gray (Il ritratto di Dorian Gray)*, 1947, U.S.A.

<sup>28</sup>Parker, Oliver, *Dorian Gray (Id)*, 2009, Regno Unito.



creatura artificiale e dell'automa. Procedendo con ordine, in *Ex Machina*<sup>29</sup> (2014), film che tratta la tematica dell'interazione umano-artificiale, è presente una scena emblematica proprio per i suoi rimandi al tema della maschera: Ava, la protagonista, un'intelligenza artificiale, si specchia in una successione di maschere, dalla più arcaica, derivante probabilmente da un teatro antico, alla più recente, una sua copia perfetta: la scena, dunque, si organizza attorno allo sguardo verso le origini antiche di un dispositivo che, sin dalla sua primigenia creazione, vuole essere copertura, strumento di falsificazione che cela la realtà.

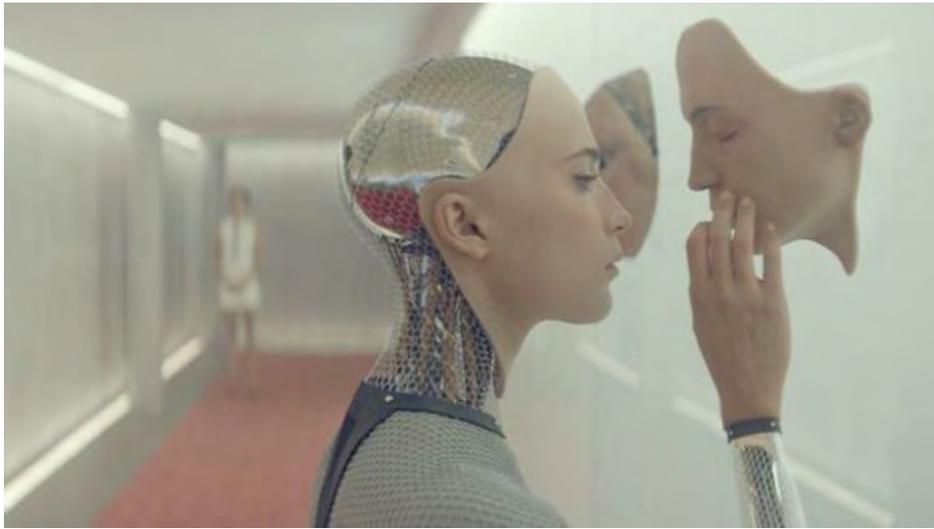


Fig 1: Ava e le maschere, in uno dei corridoi del centro di ricerca.

L'artificiale, nella sua veste ipertecnologica, incontra il suo doppio nella forma di una maschera, antesignano antico che svolge anche nella contemporaneità la medesima funzione: nascondere il reale, sia esso il volto dell'attore, o la freddezza dei circuiti del macchinico. *Il tema della creatura artificiale*, invece, può essere ben rappresentato dalla leggenda ebraica del Golem, approfondita, nella sua versione cinematografica di Paul Wegener<sup>30</sup>. Il mostro d'argilla creato dal rabbino di Praga rappresenta a tutti gli effetti la creazione magica ed esoterica di un simulacro dell'umano, in uno sdoppiamento tra personaggio e creazione artificiale. Allo stesso modo il *tema dell'automa*, anch'esso imparentato con quello appena trattato, può essere rintracciato nel capolavoro di Fritz Lang *Metropolis*<sup>31</sup> "in cui il robot sosia dell'operaia Maria, costruito da Rotwang, uno scienziato folle, rischia di far scatenare una violentissima rivolta degli operai della fabbrica contro Fredersen, il dittatore di Metropolis"<sup>32</sup>. Una variante recente, in questo ambito, è il *tema della clonazione*: qui il doppio diventa multiplo, in uno sdoppiamento al centro delle trame tanto della letteratura, quanto del cinema fantascientifico.

Tutti questi temi mettono in crisi il principio di identità, ma tre più di tutti sono capaci di scardinare la rigidità e la fissità dell'universo, contrapponendo al quotidiano una realtà fluida e sfuggente<sup>33</sup>: il tema della *metamorfosi*, del *sosia* e del *doppio*. Il primo di questi temi si configura come fortemente radicato nei secoli, divenendo intertestuale, grazie alle varie riprese attuate in diacronia da importanti autori come Ovidio, Dante, Petrarca, Marino e, progredendo ancora lungo la linea del tempo, Kafka, ma, trova spazio anche e soprattutto al cinema, basti pensare al genere fantasy o all'animazione.<sup>34</sup> I

<sup>29</sup>Garland, Alex, *Ex Machina (Id)*, 2014, Regno Unito.

<sup>30</sup>Wegener, Paul, *Der Golem, wie er in die welt kam (Il Golem, come viene al mondo)*, 1920, Germania.

<sup>31</sup>Lang, Fritz, *Metropolis (Id)*, 1927, Germania. Anch'esso oggetto di approfondimento nel secondo capitolo.

<sup>32</sup>M. Fusillo, *L'immaginario Polimorfico. Fra letteratura, teatro e cinema*, 222.

<sup>33</sup>M. Fusillo, *L'altro e lo stesso. Teoria e storia del doppio*, 31-34.

<sup>34</sup>A titolo di esempio si vogliono citare due pellicole, capolavori dello Studio Ghibli: Miyazaki Hayao, *Kurenai no buta (Porco rosso)*, 1992, Giappone; e Miyazaki Hayao, *Hauru no ugoku shiro (Il castello errante di Howl)*, 2004, Giappone.



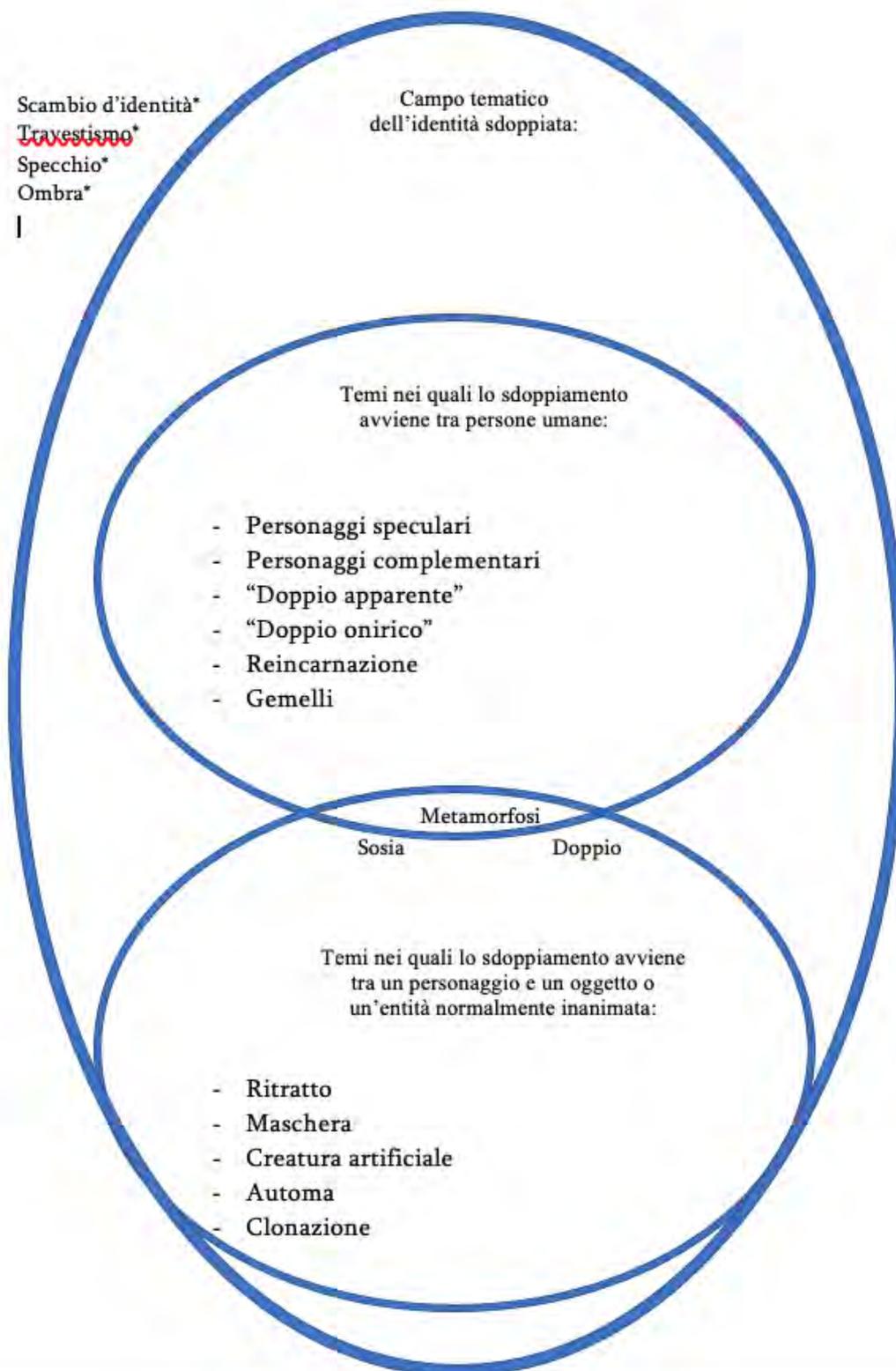
restanti due temi, quello del *sosia* e del *doppio*, appaiono fortemente interrelati: si basano, infatti, entrambi sulla duplicazione di un personaggio e delle sue marche identificative, ovvero il nome, le fattezze fisiche, ecc. Nel caso del tema del sosia, però, i due personaggi restano entità distinte, legati da una forte somiglianza fisica, ma con nome e vita diversi, mentre, per quanto riguarda il doppio, questa identificazione di due personaggi l'uno nell'altro è totale, tanto da portare all'indistinguibilità e a una sensazione definibile come "perturbante"<sup>35</sup>. Nel doppio la duplicazione è, pertanto, completa, sia essa umana o "concettuale", ovvero sia nel caso in cui ci si trovi in presenza di due persone identiche, sia che si tratti di una realtà altra che vuole essere copia indistinguibile della "realtà reale". Tanto la letteratura, quanto il cinema, sono da sempre state "ossessionate" dalle dinamiche di sdoppiamento, scissioni, rifrazioni e trasformazioni, modalità con le quali l'idea unitaria dell'io viene fortemente messa in crisi. Il tema del doppio si configura, allora, come il "culmine" di questo attacco perpetrato ai danni del principio d'identità, proveniente da una famiglia tematica assai ampia, che procede nella stessa direzione. È importante, infine, riflettere su come ciascuno di questi temi non sia presente, nella maggior parte dei casi, in maniera singola all'interno dell'opera, sia essa letteraria, teatrale o cinematografica. Questa grande famiglia di temi può vedere convivere più di un singolo componente all'interno di un'opera, non rispondendo a un qualche principio di esclusività: il tema del doppio può dunque trovarsi, in una determinata pellicola o opera letteraria, accanto al tema della creatura artificiale, o dell'automa, e così via, pur mantenendo la sua omogeneità tematica. Ciò che risulterà di volta in volta diverso è il peso specifico che il singolo tema andrà ad occupare nel prodotto, anche a seconda del punto di vista con il quale lo si vorrà analizzare.

Di seguito si riporta in forma schematica il campo semantico dell'identità sdoppiata, collocando, nei due sottoinsiemi creati, i temi analizzati. Vengono contrassegnati con un asterisco, e posizionati fuori dall'insieme, i temi autonomi che non fanno parte di quel dato campo semantico, ma che presentano delle affinità sostanziali con i temi incontrati. Il tema del doppio, del sosia e della metamorfosi, in quanto temi che maggiormente scardinano le logiche dell'identità, sono collocati in una zona interstiziale tra i due insiemi, in quanto temi estremamente vasti, concernenti passaggi di identità e trasformazioni tanto tra due esseri umani, quanto tra entità appartenenti a regimi differenti.

---

In entrambi si assiste a una qualche metamorfosi, tanto del protagonista, quanto dei personaggi attorno ad esso: l'aviatore Marco Pagot, nel primo caso, ha il volto di maiale, ma il corpo da uomo, in seguito ad avvenimenti legati alla Prima Guerra Mondiale. Nel secondo caso invece, molti dei personaggi coinvolti nella storia subiscono una metamorfosi: la strega, Howl stesso, Sophie e svariati altri.

<sup>35</sup>M. Fusillo, *L'altro e lo stesso. Teoria e storia del doppio*, 35.



Schema 1: Schema proprio



### *Il doppio che falsifica: significati e logiche della falsificazione*

Questo studio vuole indagare la pluralità dei significati e delle logiche della falsificazione in relazione al concetto capace più di tutti di incarnarla: il doppio, nel contesto letterario, psicanalitico e, forte degli importanti influssi che ha avuto da entrambi questi due primi elementi, quello cinematografico. Verranno analizzate, le relazioni tra due componenti che possiamo considerare cardini ai fini del nostro discorso: la falsificazione e il doppio, intrinsecamente legati e derivanti l'uno dall'altro, nel contesto specifico della rappresentazione cinematografica, capace di incarnare in sé la matrice letteraria e l'influenza psicanalitica. Per far ciò, si introdurrà il concetto stesso di falsificazione, approfondito tanto nel contesto delle origini, quanto nel contemporaneo, nell'ottica di un confronto atto a rintracciarne derivazioni e differenze, similarità e spartiacque divisorii. La falsificazione si reifica, in ambito cinematografico, come anche nel campo letterario, nell'immagine del doppio: l'umano si duplica andando oltre la sua natura organica, collidendo con una doppiezza che mina la percezione del reale, creando una realtà altra, che è di fatto copia della prima. Volendo concludere questo primo, teorico, approccio al doppio, inquadrandolo come immagine di una falsificazione radicata, ci si concentrerà sui modi della percezione, approfondendo il ruolo delle teorizzazioni di stampo psicanalitico, e gli importanti legami esistenti tra cinema e sogno.

### *Il doppio come immagine della falsificazione*

Per comprendere a fondo quanto il concetto di falsificazione e il tema del doppio siano uniti in uno stretto legame, fatto di interscambio e corrispondenze, è utile partire dal significato che la falsificazione assume nella sua più comune declinazione. La definizione da vocabolario rimanda ad aspetti inerenti alla contraffazione, la dolosa imitazione di qualcosa, che vuole esser reso qualcos'altro; nell'ambito di questo studio si vuole prendere in considerazione un ampliamento semantico del termine, ad indicare l'insieme dei meccanismi che conducono alla creazione di una alterità sostanziale, che differisce dal reale. Il mondo del digitale e delle nuove tecnologie, cui si farà cenno in seguito, sono utilizzate sempre più spesso in ambito cinematografico e sono strumenti assai utili in questo senso: permettono la creazione di interi mondi finzionali, genesi di personaggi interamente digitali, offrono la possibilità di ibridare reale e virtuale, creando scenari e modalità espressive nuove. Sin dalle sue origini, infatti, il cinema è stato terreno fertile per sperimentare le prassi dei processi della falsificazione: a soli tre anni dalla sua nascita, nel 1898, George Méliès, padre di quella che viene considerata la settima arte, diede il via a quella che si può definire la strada verso l'illusione artistica. Percorrendo ancor più a ritroso l'evoluzione della falsificazione al cinema, essa appare centrale anche nei suoi immediati antecedenti: lo spiritismo e la fantasmagoria. In entrambi i casi il fulcro dell'evento è la rappresentazione nella realtà di qualcosa che non esiste, creando un'illusione percettiva nello spettatore che crede di assistere a qualcosa di reale. Sin dagli albori, dunque, al cinema si è dinanzi a una falsificazione, a una manipolazione della realtà a scopo artistico e mostrativo. Esso, infatti, detiene nella sua stessa natura un nucleo di falsificazione, poiché rappresenta una versione *finzionale* della realtà, costruita per essere di volta in volta mimetica o surreale. La creazione stessa di una realtà altra genera l'esistenza di una copia del reale, di un suo simulacro, esistente unicamente nella finzione scenica. Gli attori che interpretano i personaggi delle pellicole si trovano ad essere dei doppi di loro stessi, in un rapporto sdoppiante nel quale il performer diviene simulacro del personaggio. Il cinema ha saputo cogliere questa sua intrinseca caratteristica, declinandola in pellicole che indagano per l'appunto temi quali il doppio, il simulacro, l'automa, tenendo conto delle ripercussioni che le dicotomie vero/falso e naturale/artificiale apportano al livello psichico e sociale.



*Il cinema appare affascinato da sempre dal tema del doppio. [...] l'enorme diffusione del tema in tutti i generi e tutte le cinematografie spinge a cercare un motivo più profondo, coinvolgendo la materia stessa del significativo cinematografico. Lo schermo trasmette infatti al pubblico il "doppio" – o se si vuole il riflesso, lo spettro, l'ombra – di qualcosa avvenuto prima e altrove (così come il proiettore è il doppio della macchina da presa), con una eccezionale ricchezza percettiva, ma anche con una forte evanescenza<sup>36</sup>.*

Il tema del doppio, dalle radici antropologiche antichissime, emerge, dunque, come un'immagine estremamente calzante di falsificazione e risulta utile, a questo punto, indagarne ulteriormente le caratteristiche in relazione al suo legame con la psicanalisi.

### *La psicanalisi del doppio al cinema: film e sogno*

Gli studi degli anni Settanta, di ispirazione psicanalitica, sono particolarmente utili a chiarire il legame esistente tra mente umana, sogno, espressione letteraria, dalla quale scaturisce spesso quella cinematografica. Le più importanti di queste riflessioni, anziché utilizzare il film come "*materiale clinico*"<sup>37</sup>, lo analizzano in sé stesso, al fine di mettere in luce tratti di pertinenza della psicanalisi, infatti:

*si analizzano le analogie tra il film e certi prodotti dell'inconscio come i sogni, per vedere se certi procedimenti all'opera nei secondi possono spiegare il funzionamento del primo. Dunque, più che l'autore attraverso la sua opera, è il cinema stesso attraverso le sue manifestazioni ad essere per così dire messo sul divano<sup>38</sup>.*

La somiglianza tra film e sogno ha da sempre affascinato gli studiosi, che hanno dedicato a questa relazione importanti opere, come nel caso dell'organica trattazione dello psichiatra e psicanalista francese, attivo anche nell'ambito della filmologia, Serge Lebovici: *Psychanaliste et cinéma*<sup>39</sup>. Scopo del saggio è proprio quello di dimostrare che "*il film è un mezzo d'espressione assai vicino al pensiero onirico*"<sup>40</sup>, infatti i due elementi, sogno e cinema (e naturalmente i temi da quest'ultimo trattati), hanno molti punti di contatto:

- "*il sogno è un insieme quasi esclusivamente visuale*"<sup>41</sup>, così come il cinema, con quale condivide, dunque, il carattere visivo;
- "*come nel sogno, le immagini filmiche non sono unite né da legami temporali, né da legami spaziali solidi e forti*"<sup>42</sup>: sia nel sogno che nel film, infatti, c'è un ampio "margine di manovra", una libertà tanto spaziale, quanto temporale;
- in entrambi è assente uno stretto principio causale: come nelle immagini oniriche, anche nel cinema le sequenze, in questo caso, filmiche, "*avanzano sulla base di rapporti di contiguità e di immaginazione*"<sup>43</sup>, non sempre, dunque, seguendo rapporti logici;
- entrambi ricorrono a una stessa "suggestività": come nei sogni, infatti, anche nei film le immagini non rivelano sempre tutto, "*nulla è esplicito; esse non fanno altro che susseguire*"<sup>44</sup>.

<sup>36</sup> M. Fusillo, *L'immaginario Polimorfico. Fra letteratura, teatro, cinema*, 217, Luigi Pellegrini editore, Cosenza, 2018.

<sup>37</sup> F. Casetti, *Teorie del cinema 1945-1990*, 172.

<sup>38</sup> Casetti, 172.

<sup>39</sup> S. Lebovici, *Psychanaliste et cinéma*, in *Revue Int. De Filmologie*, 2, 1949, in F. Casetti, *Teorie del cinema 1945-1990*, 172.

<sup>40</sup> Casetti 172.

<sup>41</sup> S. Lebovici, *Psychanaliste et cinéma*, 50.

<sup>42</sup> Lebovici, 50.

<sup>43</sup> F. Casetti, *Teorie del cinema 1945-1990*, 173.

<sup>44</sup> S. Lebovici, *Psychanaliste et cinéma*, 50.



Gli studi di Lebovici vogliono altresì dimostrare una sovrapposibilità tra la figura dello spettatore e quella del sognatore, ponendo a favore di questa tesi numerosi punti di rilevante interesse:

- le condizioni di proiezione: l'oscurità della sala, l'isolamento del corpo dell'astante e il suo abbandono psicologico dinanzi all'irrealtà delle immagini sono tutti elementi che lo accomunano ad un sognatore, trattandosi di condizioni riscontrabili anche durante il sonno;
- l'adesione empatica: durante un film, lo spettatore non si trova in una condizione di mera passività, ed è, anzi, in un "*certo stato di comunione rilassata*"<sup>45</sup>, che rimanda al grado di coinvolgimento che ha il sognatore nei confronti del suo sogno;
- uno stato di leggero stordimento: chi si trova a lasciare il cinema dopo aver guardato un film si troverebbe, infatti, in uno stato "*analogo al semisonno del sognatore che rifiuta di lasciare il suo sogno e ama prolungare in una rêverie*<sup>46</sup> *i diversi episodi*"<sup>47</sup>;
- i processi di identificazione e proiezione: l'identificazione si ha quando lo spettatore si identifica in un personaggio della storia, mentre la proiezione consiste nel proiettare i problemi dell'individuo sulle entità viventi sullo schermo. Si è in presenza di veri e propri transfert nei confronti dello spettacolo filmico. Questo meccanismo è ciò che sta alla base della genesi dei sogni: un transfert proveniente dagli avvenimenti durante lo stato di veglia.

Dinanzi a questo insieme di corrispondenze non si può che trarre la conclusione che tra film e sogno ci sia effettivamente una parentela. Tra i due esisterebbe, allora, una sorta di continuità: "*il modo in cui [il film] ci è solitamente offerto, il tipo di esperienza a cui ci invita, le dinamiche che scatena, ne fanno qualcosa che coinvolge direttamente la nostra vita psichica*"<sup>48</sup>. Questa stessa linea di ricerca ha visto il contributo anche di altri importanti studiosi, come nel caso dello psicologo, psicanalista e filosofo Cesare Musatti<sup>49</sup>, il quale riprende nei suoi scritti il confronto tra film e sogno, notando come le rappresentazioni elaborate in entrambi i casi possiedano un "*carattere di realtà*"<sup>50</sup> particolare, che rende sia l'uno che l'altro una copia e insieme qualcosa di diverso dalla vita. Questa distanza, ma al tempo stesso somiglianza, tra film, sogno e realtà spiegherebbe, almeno in parte, perché "*tra film e sogni ci sia una così grande transitabilità di materiali: succede [infatti] assai spesso che brani cinematografici finiscano nelle nostre rielaborazioni notturne*"<sup>51</sup>. Il cinema, dunque, appare come un prolungamento delle strutture e delle dinamiche studiate dalla psicanalisi, modellato sul nostro apparato psichico:

*ecco che in certe figure ricorrenti nel cinema, come il doppio, lo specchio o la maschera, o come a livello stilistico il campo/controcampo, in cui si contrappongono un vedente e un visto, si scopre l'emergere di una sorta di inconscio del cinema stesso. Il risultato è che la psicanalisi non si pone più come lo studio di alcuni aspetti del fenomeno cinematografico, ma come la chiave di volta per capirne lo statuto e il funzionamento*<sup>52</sup>.

Gli anni Settanta, momento di grande sviluppo per gli studi psicanalitici, accolgono con grande entusiasmo questi temi, ponendoli al centro di dibattiti ed ulteriori riflessioni. Secondo questi studi, che hanno le loro basi nella rilettura di Freud operata dallo psicanalista Jaques Lacan, la struttura psichica umana, così come quella linguistica, trovano la loro cifra nell'opposizione e nella mancanza:

<sup>45</sup> Lebovici, 53.

<sup>46</sup> Fantasticheria.

<sup>47</sup> S. Lebovici, *Psychanaliste et cinéma*, 54.

<sup>48</sup> F. Casetti, *Teorie del cinema 1945-1990*, 174.

<sup>49</sup> C. Musatti, *Le cinéma et la psychanalyse*, in *Revue Int. de Filmologie*, 6, 1949.

<sup>50</sup> F. Casetti, *Teorie del cinema 1945-1990*, 174.

<sup>51</sup> Casetti, 174.

<sup>52</sup> F. Casetti, *Teorie del cinema 1945-1990*, 174-175.



in Lacan [...] l'inconscio è strutturato come un linguaggio, e [...] questa struttura riposa su di un gioco di differenze e di sottrazioni: al pari di ogni struttura, è costituita da un insieme di relazioni, che portano ciascun elemento a definirsi per contrasto, come ciò che gli altri non sono; e al pari di ogni struttura di significazione, ha bisogno di una non presenza, visto che ciascun segno può assumere un proprio valore solo nella misura in cui "sta per", "è un sostituto di" qualcosa che di fatto è assente<sup>53</sup>.

Nell'avviare questo approfondimento sull'intenso rapporto esistente tra film e sogno alla conclusione, è importante ricordare due importanti studi, che si concentrano sul ruolo che il cinema assegna allo spettatore, o, come direbbe Lebovici, al sognatore: si tratta degli interventi di Jean-Pierre Oudart e Jean-Louis Baudry. Oudart scrive *La Suture, La Suture II* e *l'Effet de réel*, tutti pubblicati in *Cahiers du cinéma* tra il 1969 e il 1971, nei quali affronta il tema dell'assenza, sostenendo che lo spettatore si collocherebbe proprio in un «campo dell'Assenza». Lo schermo, infatti, prolungandosi al di qua dell'ideale quarta parete, si protrae in uno spazio ipotetico invisibile, il campo dell'assenza per l'appunto, nel quale dovrebbe "risiedere" lo spettatore, poiché è proprio in rapporto all'assenza che «l'immagine accede all'ordine del significante»<sup>54</sup>. Si tratta di concetti complessi, che non si fermano alla filmologia e alla psicanalisi, ma si avvicinano alla filosofia e alla logica. Baudry<sup>55</sup>, invece, approfondisce ancor più lo statuto di spettatore cinematografico, mettendolo in relazione al suo inconscio nel momento esatto della proiezione e nei modi in cui essa è organizzata:

*lo schermo, la sala, le poltrone, sembrano infatti riproporre il dispositivo che sta alla base della fase dello specchio descritta da Lacan, e nella quale il bambino tra gli otto e i diciotto mesi produce un primo abbozzo dell'"io" come formazione immaginaria. La sala buia ripristina l'estrema concentrazione visiva; le poltrone nelle quali sprofondiamo ci riconducono ad uno stato di sotto-motricità; soprattutto lo schermo ci riporta allo specchio della nostra infanzia, nel quale abbiamo visto riflessi un corpo (il nostro) e ci siamo riconosciuti nelle fattezze di un altro-da-noi<sup>56</sup>.*

La proiezione causerebbe nello spettatore una sorta di regressione all'infanzia, attraverso la quale colui che guarda "scopre" e si identifica nell'io.

*Lo spettatore si costituisce come soggetto [...] perché il cinema riproduce una fase essenziale della formazione dell'"io"; guardando delle figure che si ricompongono man mano fino a presentarsi nella loro completezza, ripercorriamo quello snodo che ci ha portati a vederci per la prima volta interi, e fuori di noi. [...] lo spettatore si identific[a] con chi agisce sullo schermo, proiezione del proprio io; ma anche con colui che gli dà vita, con quell'io di cui è la proiezione<sup>57</sup>.*

L'autore, infine, tornando sul tema del dispositivo cinematografico, estende il confronto coinvolgendo il mito, paragonando la proiezione cinematografica ed il concetto stesso di cinema al mito della caverna, di Platone. Le analogie tra il mito e il cinema sono evidenti, così come quelle tra mito e sogno, generando così una triade di analogie.

Nel caso delle corrispondenze tra il mito della caverna e contesto cinematografico si possono annoverare:

- i prigionieri incatenati al loro posto, così come gli spettatori siedono negli appositi spazi, seppur in una situazione di gran lunga più comoda;

<sup>53</sup> Casetti, 175.

<sup>54</sup> J. P. Oudart, *La suture*, in *Cahiers du cinéma*, 211, 1969.

<sup>55</sup> L. Baudry, *The World in a Frame*, Anchor Press-Doubleday, New York, 1976.

<sup>56</sup> F. Casetti, *Teorie del cinema 1945-1990*, 178.

<sup>57</sup> Casetti, 178.



- il fuoco alle loro spalle, che ricorda, come si vedrà nel prossimo capitolo, la fiamma della lanterna magica, ma anche il fascio di luce dei moderni proiettori;
- le sagome che riproducono i contorni delle cose, ovvero le figure che vivono e si muovono sullo schermo;
- il fondo della caverna su cui si stampano le ombre delle sagome, perfetta corrispondenza dello schermo cinematografico.

Tra le analogie che invece riguardano anche il contesto del sogno, è inderogabile il far riferimento allo statuto di realtà delle immagini oniriche, perfettamente sovrapponibile a quello delle immagini proiettate e a quello delle ombre della caverna.



Fig. 2: Immagine da <https://www.shotstudio.it/la-nascita-della-fotografia/>  
Utilizzo ai soli fini di studio e di citazione dell'articolo

Ciò che il sogno procura in maniera fisiologica e ciò che Platone esprime in forma mitica, il cinema lo acquisisce in un modo ben più concreto: attraverso una rappresentazione, che diventa percezione<sup>58</sup>. *“In questo senso il cinema è un vero e proprio dispositivo psichico ausiliario: è una “macchina simulatoria” che ci costituisce come soggetti e che fa fronte ai nostri desideri più radicati”*<sup>59</sup>. La psicanalisi, dunque, non si limita ad indagare le somiglianze e le corrispondenze tra dimensione onirica e cinematografica, ma scava ancora più a fondo, al fine di chiarire come, attraverso il cinema, siamo in grado di autodeterminarci ed arrivare alle origini del nostro io.

#### *Tecnologie dello sdoppiamento digitale: genesi dei fantasmi digitali*

Il doppio attraversa i media, attraversa il tempo, approdando al digitale: grazie al tema del doppio è possibile infatti attraversare più piattaforme mediali, da quelle analogiche, a quelle elettroniche, fino ad arrivare a quelle digitali, innescando una forte transmedialità; questo “viaggio” non riguarda solo il supporto o le modalità con le quali è possibile fruire di opere che incarnano il tema, ma riguarda anche l’epoca nella quale sono state realizzate, in relazione alla potenza diacronica del doppio, che è giunto fin nella nostra contemporaneità, con produzioni sempre nuove, che possono avvalersi anche dell’apporto delle moderne tecnologie. Il cinema si rivela il terreno ideale per il germogliare di questo dualismo: il doppio digitale, l’avatar. Ancora una volta, è il cinema che permette allo spettatore di accedere ad un mondo altro, dove tutto è rappresentabile ed il reale diviene base sulla quale innestare stimoli onirici, fantastici, perturbanti. Con l’avvento del digitale le possibilità rappresentative proprie del cinema si incrementano notevolmente: si passa dai trucchi “meccanici” di Méliès e quelli successivamente ottenuti con più evoluti sistemi elettronici, agli effetti speciali propri dei media

<sup>58</sup> F. Casetti, *Teorie del cinema 1945-1990*, 179.

<sup>59</sup> Casetti, 179.



digitali, che oggi pervadono le pellicole. Il cinema ingloba, attraverso i film, gli argomenti della post-medialità, utilizzando lo strumento che diventa medium per eccellenza, nel quale innumerevoli funzioni convergono: il computer. Si assiste ad una vera e propria evoluzione del panorama mediale, che comprende la vaporizzazione del sistema mediale precedente, in un contesto di naturalizzazione dell'esperienza tecnologica. L'ubiquità del digitale è oggi fenomeno sedimentato e strumento attraverso il quale le istanze visive, narrative e rappresentative del cinema compiono un decisivo passo in avanti. La realtà viene modificata seguendo le volontà rappresentative, in un sistema che potenzialmente raccoglie infinite possibilità ricombinatorie, offerte dai media digitali.

### *Due realtà a confronto: il doppio tra VR e AR*

Il tema del doppio trova ampia applicazione anche grazie all'ausilio delle tecnologie digitali, che oggi dominano il panorama mediale. Esso è inoltre un importante elemento nella distinzione di due interessanti sviluppi che riguardano il reale: la realtà virtuale (VR) e la realtà aumentata (AR). Proprio la realtà virtuale, immersiva e totalizzante, si configura come un ottimo modello di doppio: viene creata, digitalmente, una nuova e completamente altra dimensione del reale, tutta virtuale, appunto. Diverso è il discorso relativo alla realtà aumentata, arricchente e multiforme, che non può definirsi un vero e proprio doppio quanto il suo corrispondente virtuale. In questo breve excursus verranno prese in esame entrambe, al fine di esplorarne le caratteristiche e, ove presenti, i legami esistenti con il tema del doppio.

L'era elettronica, ovvero la decade che per eccellenza ha assistito alla comparsa di nuove medialità e concetti sorprendenti, quale quello di realtà virtuale, sono gli anni '80 del '900. Proprio in questo decennio, infatti, i mondi virtuali precedentemente abbozzati e immaginati, hanno iniziato a reificarsi in quello che può essere considerato un doppio della realtà, del mondo reale che è possibile esperire nella quotidianità umana. Negli anni '80, dunque, inizia a prender forma un immaginario già esistente, che prefigura il digitale e quello che solo successivamente sarebbe stato il virtuale, oggi ben radicato, talvolta in maniera quasi profetica, talaltra con risultati curiosi quanto sorprendenti. Le tecnologie di oggi, infatti, venivano rappresentate in chiave futuristica. È possibile tenere traccia di tale rappresentazione nella produzione cinematografica di fantascienza, ma anche nella letteratura cyberpunk, come in campi diversi, ad esempio i videogame o i comics (*Blade Runner*, di Harrison Ford, *Neuromante*, di William Gibson, *Mirrorshades*, di Bruce Sterling). Il panorama mediale di quegli anni si arricchisce e si moltiplica, attingendo a nuove storie e a nuove tecnologie. Ogni campo ne è investito, ma la sperimentazione postmoderna vede la sua più compiuta prolificità nel formato video, rizoma della realtà virtuale e della realtà aumentata. La tecnologia, nella sua veste elettronica, emerge innanzitutto nel nuovo genere del videoclip, che mescola musica e cinema, in un prodotto che sposta la musica dalla radio, facendola approdare alla televisione e che spettacolarizza le sottoculture musicali, mettendo in movimento corpi elettronici (esempio di questo fenomeno è il brano e il videoclip di *Video Killed the Radio Star*, dei Buggles). Anche la musica, dunque, diventa elettronica. I media iniziano a divenire pervasivi e a diffondersi nella realtà tutta. Nascono i sintetizzatori musicali, che riproducono elettronicamente i suoni degli altri strumenti musicali, o ne generano di nuovi, creando dei veri e propri doppi rispetto agli strumenti suonati in maniera "analogica". Anche la voce umana diviene artificiale, con lo sviluppo di sempre più sistemi per riprodurla o migliorarla. Non solo la musica della macchina, doppio della musica umana, ma anche una voce automatizzata, doppio dell'umano<sup>60</sup>. Tracciare questo percorso verso la realtà virtuale, includendo l'elemento

<sup>60</sup>Il cinema indaga e prefigura quello che potrebbe succedere, con analoghe modalità, nell'ambiente attoriale: se è possibile creare voce e musica in maniera elettronica, oggi digitale, sarà presto possibile sostituire la figura dell'attore, umana interpretazione di un copione, grazie all'ausilio di un suo doppio digitale? Il cinema indaga riguardo questo interrogativo, profondamente meta cinematografico, nel film *The Congress*, regia di Ari Folman, 2013. Una parziale risposta oggi è rintracciabile nel crescente utilizzo di influencer digitali, creati dai brand, ma anche da organi istituzionali, con risultati altalenanti e discutibili, ma comunque esistenti. Dietro questi doppi dell'umano, per ora, c'è comunque



musicale, si rivela particolarmente fruttuoso, perché permette di soffermare la riflessione sull'aspetto corporeo, che è cardine nel virtuale: anche i corpi, infatti, nei videoclip musicali si fanno elettronici, mutano e divengono sintetici, proprio come il suono (si veda: *Take on me*, A-ha). Saranno questi corpi e questi suoni, in questi video, a generare la concretizzazione di un mondo virtuale, altro rispetto a quello reale, una sua copia alterata, per quanto aderente. Il film *Tron*, regia di Steven Lisberger, del 1982, rappresenta un punto importante di non ritorno. Non solo l'estetica del virtuale, ma la sua rappresentazione, è compiuta. Si crea nella pellicola il dualismo: mondo simulato virtuale – mondo reale, il tutto intriso della cultura del videogame. Vengono introdotti temi quali quello del *software senziente*, che è ciò che oggi potremmo ricondurre all'intelligenza artificiale, ma non solo, compaiono gli avatar, dei programmatori, che divengono parte attiva all'interno della realtà virtuale come users. Il videogame è infatti un formato ibrido e interattivo, che fornisce una prima idealizzazione dei mondi virtuali e chiede al giocatore di interagire e svolgere azioni e compiti nella realtà sintetica del gioco. Avatar diviene allora una parola chiave importante: è il collegamento tra realtà virtuale e "realtà reale", doppio dell'umano, suo *ricodificatore* nello spazio virtuale. Grazie all'avatar avviene la duplicazione del mondo reale nella sua copia virtuale<sup>61</sup>. Con il passare dei decenni, gli sviluppi legati a queste tecnologie e alla realizzazione della realtà virtuale, fuori dagli schermi televisivi e cinematografici, non si sono fermati e hanno anzi avuto interessanti esiti, per quanto non ci sia mai un punto di arrivo in questi campi, una destinazione, quanto piuttosto ci si trovi in un percorso, in un viaggio, che vede come unica meta il progresso.

Discutere di realtà virtuale senza far riferimento alla corporeità vorrebbe dire trattare l'argomento in maniera troppo superficiale. La realtà virtuale è, infatti, fatta di tecnologie della corporeità, in quanto, per avere un'esperienza quanto più completa e totalizzante possibile, è necessario trasfigurare il corpo e la sua architettura sensoriale all'interno dell'ambiente virtuale, ed è possibile farlo solo attraverso sofisticate apparecchiature tecnologiche, che oggi divengono sempre più accessibili. È necessario ridefinire i confini sensoriali del corpo umano, la sua malleabilità e inscrivere in una dimensione nuova, appunto, virtuale. Il primo di questi strumenti è il visore, che catapulta nella "realtà altra". L'esperienza corporea viene riconfigurata in un ambiente simulativo ricreato grazie alla computer graphic; si entra così corporeamente (con il corpo dell'avatar) in un altro regime ontologico. Il visore è il primo degli ausili necessari per addentrarsi nella realtà virtuale, ma non necessariamente il solo: esistono oggi infatti molti altri *device* accessori, come tute (*bodysuits*), guanti o apparecchiature più ampie (*cyberith treadmill virtualizer*), che permettono l'andare oltre il solo paradigma visivo, rendendo l'esperienza più profonda, immersiva, multisensoriale. Dal paradigma del corpo si passa al paradigma del corpo intero, creandosi così nuove relazioni tra i contenuti mediali e il corpo dell'utente, debitamente "vestito" e accessorato per accedere alla realtà virtuale.

I media, dunque, riproducono le sensazioni fisiche all'interno di ambienti simulativi, che vengono trasmesse a strumenti che incrementano le interazioni tra virtuale e reale, creando un importante punto di contatto tra la realtà nella quale si è immersi e il suo doppio, tutto virtuale.

Un discorso a parte è necessario in relazione alla realtà aumentata.

In questo caso, infatti, non si è dinanzi a una nuova dimensione ontologica e dunque a un doppio della realtà, quanto piuttosto a un suo incremento. Si è in presenza di una versione altra della realtà, sovrapposta ad essa, aumentata in quanto arricchita di informazioni, di immagini, di suoni o di servizi. I due livelli vengono esperiti simultaneamente e non si è insomma completamente immersi in quello che di primo acchito potrebbe sembrare un mondo altro, quanto si è ben saldi nella realtà, quella

---

un'ulteriore "mano umana", che li manovra, "anima", gestisce. Sarà sempre così? L'intelligenza artificiale avrà un ruolo nello sviluppo di simulacri di questo tipo?

<sup>61</sup>È ancora una volta il cinema a farsi precursore dei tempi e a suggerire varie modalità con cui questo collegamento corpo umano-corpo virtuale (avatar) possa avere luogo. Verranno in questa sede citati due soli esempi, diversi per data di uscita e contenuto: Il *Tagliaerbe*, film del 1992, di Brett Leonard, nel quale viene messo in scena il sistema del "mind uploading", ovvero una connessione tra la mente del personaggio nella realtà e il suo avatar nella realtà virtuale, e *Avatar*, Di James Cameron, 2009, dove questo collegamento avviene tramite elettrodi e una sorta di sedazione profonda.



quotidiana e ben nota ad ognuno, che però presenta tratti digitali. È possibile, anche in questo caso, accedere a quello che si potrebbe definire il livello aumentato della realtà, attraverso specifici *device*, ormai alla portata di tutti. Lo strumento principale è lo *smartphone*, grazie al quale si può fruire in tempo reale dei servizi di geolocalizzazione, inquadrando ad esempio un locale e, attraverso la specifica applicazione, visualizzare sullo schermo gli orari di apertura, il menù, il nome della strada e molto altro. Questo è solo un esempio delle infinite potenzialità del *web*, unito alla *computer graphic*, ai dispositivi mobili e alle app di AR. La realtà aumentata, infatti, produce “*triggers*”, ovvero immagini digitali che emergono da spazi, oggetti, superfici e oggetti, accessibili attraverso specifici *devices* come occhiali o schermi (di *smartphone* o *tablet*, dotati di apposite app). I tre esempi più lampanti di realtà aumentata che mostrano quanto questa sia uno strumento dalle innumerevoli potenzialità e dalle più disparate applicazioni sono:

- *AR Surgical Table* e i suoi interessanti risvolti in ambito medico;
- *Augmented journalism*, dicitura che raggruppa i contenuti digitali aggiuntivi, fruibili solo online a partire dalla pagina del quotidiano;
- *Brand Oriented Contents*, ovvero contenuti relativi alla pubblicità di prodotti in vendita che si avvalgono della realtà aumentata.

Queste tecnologie permettono di estendere le capacità comunicative umane<sup>62</sup> oltre ogni aspettativa: l'AR, infatti, genera un *augmented space*, ovvero uno spazio fisico nel quale elementi virtuali e reali si sovrappongono e convivono, uno spazio nel quale le relazioni tra l'umano e il mediale si fanno fitte, intime, fluide. Indispensabile è infatti il medium, che permette di accedere alle informazioni, come lo *smartphone*, nel caso dei sempre più comuni *QR code*, o gli occhiali, che tra alti e bassi si confermano uno dei media più diffusi per accedere alla realtà aumentata. Come nel caso del visore per la realtà virtuale, i vari modelli di “occhiali aumentati” mettono al centro della percezione la dimensione visiva, che nel caso della realtà aumentata è ancor più importante. Molti sono stati i modelli proposti da varie case produttrici: i *Google Lens*, i *Sony Eyeglass*, i *Microsoft Hololens*. Non si è ancora raggiunto l'obiettivo della pervasività: rimangono prodotti costosi, molto più degli *smartphone*, ma decisamente meno diffusi di questi ultimi, nonostante continui tentativi di miglioramento e di ampliamento dell'offerta. I più recenti sono i *Ray-Ban Meta Smart Glasses Wayfarer*, che, grazie all'ausilio di un'applicazione, permettono di filmare e condividere contenuti, effettuare chiamate e accedere ad altre funzioni tipiche di uno *smartphone*, solo attraverso lo sguardo, il tutto “in diretta dai tuoi occhi”, come recita la pubblicità. Più che un *device* di realtà aumentata, sembra di essere una presenza di un medium indossabile, che ha *in nuce* però il meccanismo dei suoi predecessori: indossare il medium, renderlo filtro della visione e della realtà. Il legame con il mondo dei social network potrebbe più facilmente portare a una più larga diffusione e dunque a un suo implemento nell'uso orientato all'AR. Attualmente, dunque, sono gli schermi ad essere la superficie di contatto tra realtà e realtà aumentata, in particolare quelli dello *smartphone* e quelli urbani, dove reale e virtuale collidono e si mescolano. Attraverso lo schermo “nomade” di un utente “rabbomante” immagini reali si sovrascrivono a immagini virtuali, in un processo in cui il virtuale risemantizza lo spazio fisico. La città, infatti, è scenario ideale per la realtà aumentata: può ospitare diversi spazi che, se inquadrati, danno vita a contenuti e informazioni, ma non solo, è teatro del fenomeno, sempre più diffuso, dello *urban screen*, che consiste nella rilocalizzazione delle esperienze cinematografiche (e non solo) al di fuori dei loro luoghi di riferimento e disseminate negli spazi sociali e individuali<sup>63</sup>. Si fa riferimento anche a fenomeni come *media facade*, *mediatecture*, *media building*, *video mapping*, esperienze accomunate dall'apparizione, visibile tramite apposito *device*, sullo spazio urbano di

<sup>62</sup>G. Youngblood, *Expanded Cinema*, 41, CLUEB, Bologna, 1970.

<sup>63</sup>F. Casetti, *La galassia Lunière. Sette parole chiave per il cinema che viene*, 208, Bompiani, Milano, 2015.



contenuti che ne mutano i connotati (solo virtualmente) e li “animano” rendendoli a tutti gli effetti uno schermo.

In conclusione, entrambi i casi -VR e AR- rendono chiaro quanto sia necessaria una riflessione approfondita riguardante il concetto di realtà nella nostra epoca, in presenza di media che procedono verso un sempre più rapido sviluppo, rivelando le infinite potenzialità del digitale. Quali saranno i risvolti di queste realtà così distanti, ma anche così vicine, al reale, sarà tema centrale e quotidiano dei prossimi anni. In questa sede si è voluto fornire un approfondimento in relazione a due realtà, la realtà virtuale, profondamente legata al tema del doppio e la realtà aumentata, che spesso viene sovrapposta alla prima ed erroneamente accomunata a questo legame.

### *Il doppio digitale: i suoi lati oscuri. Gli effetti sullo spettatore e l'Uncanny Valley*

Stupore, fascinazione, meraviglia, sono solo alcuni dei sentimenti provati dallo spettatore davanti ai risultati sempre più accurati e strabilianti della tecnologia. Accanto a queste emozioni positive, però, studi legati agli ambiti della psicologia cognitiva e della semiotica indagano sulle reazioni opposte. Risulta rilevante ai fini di questo studio approfondire il fenomeno dell'*Uncanny Valley*, espressione coniata nel 1970 da Masahiro Mori nell'articolo "*Bukimi no Tani Genshō*"<sup>64</sup>. Il fenomeno è stato a lungo oggetto di controversia, ma sta tornando ad essere studiato ed approfondito proprio in virtù dell'implementazione delle tecnologie negli scorsi decenni, sempre più improntate alla creazione e alla rappresentazione di soggetti antropomorfi. Una prima spiegazione del concetto viene fornita da Tinwell, che scrive: "*Masahiro Mori recognised that as a robot's appearance became more human-like it was perceived as familiar to the viewer, until finer nuances from human norms caused them to appear creepy, evoking a negative effect for the viewer*"<sup>65</sup>. Per comprendere a fondo questo fenomeno di repulsione per un artificiale troppo reale, è necessario chiarire il concetto cardine di "Uncanny", introdotta come categoria psicologica da Ernst Jentsch nel 1906, nell'articolo "*Zur Psychologie des Unheimlichen*", nel quale scrive "[...] *physical uncertainties can be the causes of the uncanny. The answers to the questions such as "Are the objects, which we usually perceive alive, really alive?" or "Are the objects, which we perceive non-living, really non-living?" create a doubt in mind*"<sup>66</sup>. Secondo l'autore, dalle cui teorie si svilupperà l'*Unheimliche* di Freud (1919), in italiano il "*perturbante*" nasce a partire dal dubbio, le cui strategie di eliminazione constano in prima battuta nell'individuazione degli elementi che lo generano. L'*Uncanny Valley*, allora, trova le sue basi in un contesto di dubbio, e si caratterizza per la creazione nell'individuo di un disorientamento gnoseologico, una vera e propria sensazione di incertezza, che può poi sfociare in un definitivo stato patemico. Studi successivi si sono concentrati su una possibile "semantica della creepyness", veicolando l'idea di una sorta di crasi tra l'*unpleasent* e il *confusing*, il tutto "accompanied by physical symptoms such as feeling cold or chilly"<sup>67</sup>. McAndrew e Koehnke scrivono a riguardo:

*It is our belief that creepiness is anxiety aroused by the ambiguity of whether there is something to fear or not and/or by the ambiguity of the precise nature of the threat (e.g., sexual, physical violence, contamination, etc)*

<sup>64</sup>B. Surace, *Semiotica dell'Uncanny Valley*, 2021, in *Lexia. Rivista di semiotica*, 37-38. *Volti artificiali*, 359, marzo 2021.

<sup>65</sup>A. Tinwell, *Uncanny as Usability Obstacle*, 2009, in A.A. Ozok, P. Zaphiris (a cura di), *Online Communities and Social Computing*, Third International Conference, OCSC, Springer, Berlino, p.622-31, in B. Surace, *Semiotica dell'Uncanny Valley*, 2021, in *Lexia. Rivista di semiotica*, 37-38. *Volti artificiali*, 360, marzo 2021.

<sup>66</sup>E. Jentsch, *Zur Psychologie Des Unheimlichen*, *Psychiatrisch-Neurologische Wochenschrift*, 1906, VIII, 22: 195-8 e 23: 203-5, in B. Surace, *Semiotica dell'Uncanny Valley*, 2021, in *Lexia. Rivista di semiotica*, 37-38. *Volti artificiali*, 360, marzo 2021.

<sup>67</sup>Cfr Leander, Chartand, e Bargh 2012, in B. Surace, *Semiotica dell'Uncanny Valley*, 2021, in *Lexia. Rivista di semiotica*, 37-38. *Volti artificiali*, 362, marzo 2021.



that might be present. [...] Creepiness may be related to the agency-detection mechanisms proposed by evolutionary psychologists<sup>68</sup>.

È proprio questa *agency-detection*, in un contesto di incertezza e disorientamento, a portare all'assenza di un chiaro pattern di decodifica, pur in presenza di un testo visivo, e ad essere causa prima dell'Uncanny Valley. È possibile a questo punto fornire una definizione più precisa del fenomeno:

*L'Uncanny Valley [...] [è] quella sensazione di disagio, profondo e in qualche modo addirittura fisico, che si prova quando [si è] messi di fronte a un corpo, ma innanzitutto a un volto, artificiale, di sembianze più antropomorfe che macchiniche, ma con alcuni tratti non ancora del tutto definiti come propriamente umani*<sup>69</sup>.

Lo studio di Bruno Surace si concentra su una parte specifica della struttura corporea: il volto, come “dispositivo distopico, che si guarda”<sup>70</sup>. L'aspetto perturbante del fenomeno sarebbe dunque strettamente riferibile al volto, come elemento primario che mette in relazione il sé con l'altro, comune denominatore di questo tipo di dinamica. Il viso avrebbe già inscritta nella sua essenza una doppiezza del perturbante: non lo è solo il volto altrui, che può generare reazioni di confusione e spavento, ma è perturbante anche qualcosa che si avvicina, ma non completamente al nostro stesso volto, come accade nel caso dei sosia, somiglianti, ma non perfettamente identici. Questo disagio scaturente dal perturbante sfocia allora in dilemmi dalla difficile risoluzione, come: il volto che si osserva è vero o finto? Morto o vivo? Il perturbante facciale apre allora la strada a molte riflessioni e approfondimenti, nell'alveo di un fenomeno complesso e stratificato.

Le cause scatenanti dell'Uncanny Valley sono allora da rintracciare in specifiche caratteristiche dell'immagine che si osserva. Esistono delle pertinenze facciali che possono fungere da linee guida per distinguere un volto artificiale Uncanny da uno no, tra le quali soprattutto la presenza di marche espressive, in particolar modo attorno alla zona degli occhi, capaci di rilevare un'agentività che confermi o smentisca l'ambiguo antropomorfismo del volto: “*The Uncanny Valley conjecture then follows his long lineage of mechanical relationships, and it symbolizes the current state-of-the-art in technology alongside the cultural anxiety of transferred agencies*”<sup>71</sup>. L'eziologia dell'Uncanny Valley non è unicamente fisiologica, o determinata biologicamente, ma lo è anche “*culturologicamente*”<sup>72</sup>. Esempio di ciò è l'Uncanny Valley del tutto cognitivo e retroattivo del caso del sito [thispersondoesnotexist.com](http://thispersondoesnotexist.com). Questo sito Internet appare come una semplice monopagina, che ad ogni refresh mostra un differente volto in primo piano, senza caratteristiche di particolare deformità o perturbanza. Questi volti, però, non esistono. Il sito infatti informa che ogni immagine è creata da un algoritmo: “*Imagined by a GAN (generative adversarial network)*”<sup>73</sup>, come argomenta in nota Surace:

*Una rete generativa avversaria è una rete neutrale che, dato un dataset di apprendimento, composto ad esempio da immagini di volti, è in grado di apprendere l'aspetto di questi volti per generarne di nuovi,*

<sup>68</sup>F. T. McAndrew, S. Koehnke, *On the Nature of Creepines*, “*New Ideas in Psychology*”, 2016, 43: 10-15, in B. Surace, *Semiotica dell'Uncanny Valley*, 2021, in *Lexia. Rivista di semiotica*, 37-38. *Volti artificiali*, 362-363, marzo 2021.

<sup>69</sup>B. Surace, *Semiotica dell'Uncanny Valley*, 2021, in *Lexia. Rivista di semiotica*, 37-38. *Volti artificiali*, 363, marzo 2021.

<sup>70</sup>Surace, 362.

<sup>71</sup>L. Demers, *Machine Performers: Neither Agentic nor Automatic. Unleashed Technical Objects: Human-Art-Technology*, 2010, in W.D. Smart, A. Pileggi, L. Takayama (a cura di), *What Do Collaborations with the Arts Have to Say About Human-Robot Interaction?* Atti del Work-shop HRI 2020, Washington University in St. Louis, 30-40, in B. Surace, *Semiotica dell'Uncanny Valley*, 2021, in *Lexia. Rivista di semiotica*, 37-38. *Volti artificiali*, 373, marzo 2021.

<sup>72</sup>B. Surace, *Semiotica dell'Uncanny Valley*, 2021, in *Lexia. Rivista di semiotica*, 37-38. *Volti artificiali*, 373, marzo 2021.

<sup>73</sup>I. Goodfellow et al., *Generative Adversarial Nets*, 2014, in Z. Ghahramani et al. (a cura di) *Advances in Neural Information Processing Systems*, 27, 2672-80, in B. Surace, *Semiotica dell'Uncanny Valley*, 2021, in *Lexia. Rivista di semiotica*, 37-38. *Volti artificiali*, 365, marzo 2021.



*realistici, senza mai replicare quelli già presenti nel primo dataset (operazione che considererebbe come un errore)*<sup>74</sup>.



*Fig. 3: Volto generato artificialmente da [thispersondoesnotexist.com](http://thispersondoesnotexist.com). Questa persona non esiste.*

La falsificazione dell'umano è totale: il volto che si osserva, così realistico, è in realtà una costruzione del tutto artificiale, nata dall'applicazione di una complessa struttura algoritmica. Una volta conscio di ciò, lo sguardo e l'approccio di chi osserva cambia, si innesca l'Uncanny Valley: *“Il sapere che un volto che ci sembra “vero” è “finto” ci getta in un'Uncanny Valley molto simile a quella in cui cadiamo quando invece non lo sappiamo, come nei casi “classici”*<sup>75</sup>. A conclusione di questo approfondimento sulle dinamiche che il rapporto reale-artificiale innesca nella mente umana, nel momento in cui questi due estremi si incontrano, viene presentato un ultimo riferimento alle due reazioni opposte che l'artificiale induce: spavento e disorientamento *versus* curiosità quasi morbosa. Questa duplice e contestuale sensibilità può esser rintracciata nella visione di Sophia, *chatbot* provvisto di volto e sviluppato dalla Hanson Robotics Limied di Hong Kong<sup>76</sup>:



Fig. 4: Sophia.

Antropomorfa, perturbante, capace di incutere timore e curiosità al tempo stesso: il futuro.

<sup>74</sup>B. Surace, *Semiotica dell'Uncanny Valley*, 2021, in *Lexia. Rivista di semiotica*, 37-38. *Volti artificiali*, 365, marzo 2021.

<sup>75</sup>Surace, 366.

<sup>76</sup>B. Surace, *Semiotica dell'Uncanny Valley*, 2021, in *Lexia. Rivista di semiotica*, 37-38. *Volti artificiali*, 376, marzo 2021.



*Ultimi cenni contemporanei: l'Uncanny Valley è tutt'attorno a noi*

Volgendo lo sguardo ancor più settorialmente all'immediata contemporaneità, è possibile notare come l'*Uncanny Valley* sia divenuto pervasivo, sempre più presente, pullulante nei media, dai social network, come TikTok<sup>77</sup>, nel quale spopola il *trend* di truccarsi come simulacri di sé stessi, evocando l'effetto disturbante dell'umano che interpreta il falso umano in un vero e proprio corto circuito, alla satira televisiva, che finisce per andare oltre l'*Uncanny*, come accade nei video trasmessi da Striscia la Notizia<sup>78</sup>, nei quali il *deep fake* è portato sugli schermi agli estremi, con risultati sorprendenti. Quest'ultimo tipo di falsificazione, ancor più realistica e perturbante, è oggetto di interessanti studi riguardanti il *deep fake*, un tema oramai assai attuale: non solo si possono produrre fotografie partendo soltanto da un volto, ricreando così immagini precedentemente inesistenti, ampliando lo spettro delle fake news e rendendole sempre più confondibili con notizie realmente accreditate, ma, grazie all'apporto dell'intelligenza artificiale, è ormai possibile creare filmati totalmente digitali, nei quali si "indossa" l'identità di qualcuno, il suo volto, il suo corpo, persino la sua voce e si può manipolare questo simulacro a piacimento, creando spesso un prodotto che smarca il problema dell'effetto *Uncanny Valley* e che si cimenta nella creazione di una vera e propria duplicazione digitale. Sempre più spesso, infatti, è necessario apporre *banner* appositi nei quali si specifica che ciò che si sta guardando non è reale, ma creato digitalmente. L'*Uncanny Valley* è dunque un campanello d'allarme importante, un disclaimer che avverte che qualcosa non va, ma che di fatto pare essere sulla strada dello scomparire, grazie agli sviluppi del digitale. Gli attuali, costanti, miglioramenti della tecnologia fanno, quindi, i conti con questo fenomeno e sembrano andar oltre, surclassando le capacità di discernimento umane.

È lecito domandarsi fino a che punto questo tipo di rappresentazione possa essere accettabile: qual è il limite oltre il quale è possibile spingersi lungo il confine dell'indistinguibilità? In una realtà fatta di doppi e simulacri, nella quale il digitale è chiave di volta per la costruzione di luoghi inesistenti e risorsa quasi sovranaturale capace, ad esempio, di "riportare in vita" attraverso una sorta di resurrezione virtuale attori e personaggi pubblici, purtroppo deceduti, o facendo dire e fare a politici o esponenti della vita pubblica cose che non avrebbero mai detto o fatto, è ancora possibile distinguere

---

<sup>77</sup>In relazione a questo social network, nato in Cina e poi arrivato in Europa nel 2020, è possibile soffermarsi su un'interessante quanto curiosa osservazione. È infatti in atto, da alcuni mesi, un vero e proprio corto circuito: il trend delle live Npc. Trend lanciato oltreoceano e arrivato Italia di recente (2023), consiste nell'interpretare durante dei video in diretta un Npc, ovvero un *non playable character*, personaggio tipico dei videogiochi che appunto non è giocabile e interagisce con chi detiene i comandi solo tramite frasi e movimenti standardizzati in risposta a un certo input. Questo impersonare un elemento del videogioco, che esiste solo nel mondo virtuale della rete o della console, costituisce una *gamification* della realtà a tutti gli effetti. L'umano attinge dal digitale e ne prende le sembianze, pretendendo di diventare egli stesso il suo doppio virtuale, in maniera antitetica rispetto a quanto accade più spesso. È un andare controcorrente, ribaltare le regole del gioco, per quanto si tratti di una forma di intrattenimento controversa, ancora troppo poco compresa e, d'altronde, troppo poco spiegata, soprattutto ad un pubblico che ha poca familiarità con il settore specifico. Resta interessante la porosità tra reale e virtuale, che in questo caso non solo si mescolano, si confondono, ma si scambiano anche i ruoli solitamente assegnatigli, in un giro di valzer che può portare ad interessanti riflessioni.

<sup>78</sup>Si noti come il montaggio di questi video nel programma televisivo viene fatto ad hoc. Non solo l'intento satirico, ma anche la volontà di non creare confusione nello spettatore - che finirebbe per non riuscire più a comprendere quando è in presenza di un video vero e quando di uno falso, generato digitalmente - hanno portato gli autori a creare video per lo più comici, nei quali personaggi politici e di spicco cantano canzoni in rima su base pop, con movimenti molto ampi delle braccia (a richiamare appunto un elemento macchinico che può risultare quasi macchiettistico, ma che è fortemente necessario). Senza la canzoncina leggera e in rima, lo sfondo con luci colorate e il balletto quasi grottesco, il volto, la voce, l'identità di chi è inquadrato sono totalmente create digitalmente, copia di qualcuno che esiste davvero e che sarebbe molto facilmente confondibile con quella che oramai è necessario definire "vera realtà" in opposizione a una realtà altra che si va sempre più diffondendo: una realtà non solo virtuale, ma digitale.



cosa è reale da cosa non lo è? Gli sviluppi delle nuove tecnologie, ancora una volta in ambito digitale, possono effettivamente essere fonte di preoccupanti risvolti negativi? I punti di vista in risposta a queste domande sono fondamentalmente due: da un lato sono lecite le forti preoccupazioni riguardanti, ad esempio, i sempre più pericolosi sviluppi del *deep fake*, in una visione, quindi, negativa riguardo l'avanzare delle tecniche di falsificazione; dall'altro è però importante ricordare l'inarrestabilità dello sviluppo tecnologico: il progresso non può e non deve avere freni. Se, infatti, il *deep fake*, letteralmente il "falso profondo", non è altro che un ulteriore passo verso la disinformazione, che può però portare ad esiti ben più gravi (basti pensare a casi come video e fotografie ritoccate a fini diffamatori, con un tasso di realismo talmente alto da non lasciar dubbi circa l'originalità del file in oggetto), è necessario volgere lo sguardo anche e soprattutto ai tanti aspetti positivi dello sviluppo tecnologico. Splendido e recente esempio delle possibilità offerte dalle innovazioni del digitale riguarda lo sviluppo delle intelligenze artificiali capaci, tra gli altri innumerevoli utilizzi, come ad esempio gli importanti apporti in campo medico, di far "prendere vita" alle fotografie, anche quando queste sono state scattate diversi decenni prima. I volti delle istantanee iniziano a muoversi con un realismo impressionante, che emoziona profondamente chi le guarda; basti pensare al caso di una foto di un familiare che non c'è più, del quale purtroppo non si conservano filmati: ecco che con pochi click, grazie alla tecnologia del *deep learning* si può ottenere un'animazione davvero vicina alla realtà. I risvolti etici legati a questi temi sono molteplici e complessi, tanto che non è possibile per ora fornire una risposta davvero esatta a questi quesiti. Solo il futuro potrà far luce su quanto in là ci si possa sporgere lungo il confine del falsificabile, senza cadere nel baratro dell'indistinguibilità. La costante di questo lungo, inarrestabile e produttivo sviluppo dovrà, dunque, essere il continuo arricchimento culturale, poiché solo grazie all'istruzione, rimanendo nell'ambito di un continuo ampliamento delle proprie conoscenze, è possibile comprendere le modalità con le quali utilizzare la pluralità delle possibilità offerte dal digitale, in un'ottica evolutiva sempre volta ad un domani migliore, nel quale considerare la tecnologia una risorsa preziosa e non un'apocalittica minaccia.

### Conclusioni

A conclusione di questo contributo si vuole dunque rimarcare il concetto fulcro della trattazione: la dimostrazione di come il tema del doppio sia sinonimo di falsificazione e di quanto il suo legame ad essa sia indissolubile, tanto nella letteratura, quanto nel cinema, dagli albori di queste arti, alla contemporaneità. La stretta tra questi elementi risulta allora totale, profonda. Anche alla luce del punto di vista psicanalitico, si confermano le istanze relative al dualismo doppio-falsificazione, a scapito della tesi che vede nel doppio uno strumento nel quale specchiarsi, ritrovarsi, comprendersi. Si è visto, attraverso il doppio filtro letterario e cinematografico, con l'apporto anche di importanti studi in ambito psicanalitico, quanto le varie sfumature del tema del doppio siano sempre sinonimo della creazione di una realtà altra, di un surrogato del reale, di un piano illusorio che tende a volersi mescolare alla "vera realtà", tentando di mimetizzarsi in essa, per poi finire, però, irrimediabilmente svelato.



## Bibliografia

- Arcagni, S., *Visioni digitali. video, web e nuove tecnologie*, Einaudi, Torino, 2016.
- Balbi G., Magaudda P., *Storia dei media digitali. Rivoluzioni e continuità*, Laterza, Roma, 2014.
- Baudry, L., *The World in a Frame*, Anchor Press-Doubleday, New York, 1976.
- Bazin, André, *Che cos'è il cinema? Il film come opera d'arte e come mito nella riflessione di un maestro della critica*, Garzanti Elefanti, Milano, 1973.
- Bertetto, P., *Introduzione alla storia del cinema, Autori, film, correnti*, UTET, Torino, 2012.
- Casetti, F., *La galassia Lunière. Sette parole chiave per il cinema che viene*, Bompiani, Milano, 2015.
- Casetti, F., *Teorie del cinema 1945-1990*, Bompiani, Milano, 1993.
- Eugeni, R., *La condizione postmediale. Media, linguaggi, narrazioni*, La Scuola, Brescia, 2015.
- Fusillo, M., *L'altro e lo Stesso. Teoria e storia del doppio*, Mucchi editore, Modena, 2012.
- Fusillo, M., *L'immaginario Polimorfico. Fra letteratura, teatro e cinema*, Luigi Pellegrini Editore, Cosenza, 2018.
- Grespi, B., Violi, A., *Apparizioni. Scritti sulla fantasmagoria*, Aracne, Roma, 2019.
- Lino, M., *Corso di Storia del Cinema*, 2017.
- Lino, M., *Corso di Cinema e Media*, 2020.
- Lino, M., Spettri postmediali. Sessualità e singolarità in Ex.Machina, FATA MORGANA, 2017, vol.33, 327-334, ISSN: 1970-5786;
- Lino, M., The Augmented Dead. Videogame in Realtà Aumentata, riconoscimento facciale e immaginari zombie, in Federico Biggio; Victoria Dos Santos; Gianmarco Thierry Giuliana. (a cura di): Meaning Making in Extended Reality. Senso e Virtualità, 218-305, Aracne, Roma, ISBN: 978-88-255-3432-0, doi: 10.4399/9788825534322013;
- Lino, M., Una "singolare" spettralità tecnologica. L'avatar tra cinema, letteratura e serie Tv. In: (a cura di): Ezio Puglia, Massimo Fusillo, Stefano Mazzarin, Angelo M. Mangini, Ritorni Spettrali. Storie e teorie della spettralità senza fantasmi, 185-206, Il Mulino, Bologna, ISBN: 9788815275585.
- Morin, Edgar, *Il cinema o l'uomo immaginario*, Feltrinelli, Milano, 1982.
- Musatti, C., *Le cinéma et la psychanalyse*, in *Revue Int. de Filmologie*, 6, 1949.
- Oudart, J. P., *La suture*, in *Cahiers du cinéma*, 211, 1969.
- Pezzotta, A., *La critica cinematografica*, Carocci, Roma, 2007.
- Surace, B., *Semiotica dell'Uncanny Valley*, 2021, in *Lexia. Rivista di semiotica*, 37-38. *Volti artificiali*, marzo 2021.
- Youngblood, G., *Expanded Cinema*, CLUEB, Bologna, 1970.

## Sitografia

[www.thispersondoesntexist.com](http://www.thispersondoesntexist.com), ultima visita 26 novembre 2023.





## Chi sono io o...chi siamo noi? Analitica esistenziale e analitica co-esistenziale per una prospettiva del riconoscimento

Simone Santamato, Università Vita-Salute San Raffaele, Milano

E-mail: [simonesantamato@gmail.com](mailto:simonesantamato@gmail.com)

doi: [10.14672/VDS20242PR6](https://doi.org/10.14672/VDS20242PR6)  
(<https://doi.org/10.14672/VDS20242PR6>)

### Abstract

La filosofia si scontra con temi ricorrenti, uno dei quali, probabilmente il più ricorrente, riguarda il complicato rapporto tra identità e alterità. È un match che fatica ad arrivare al gong: l'intreccio che lega l'io e l'altro assomiglia più a un garbuglio difficile da srotolare. Non abbiamo dunque la pretesa di dirimerlo quanto di presentare alcune strategie teoretiche utili a un suo allentamento. Seguiremo una traiettoria precisa: considereremo le filosofie di Heidegger e Nancy cercando di capire cosa ne vada dell'identità e dell'alterità nel loro impianto filosofico. Naturalmente non vogliamo salpare per un viaggio solo storico: ci interesserebbe cogliere l'occasione teoretica di queste filosofie, sapendo possano suggerirci delle suggestioni prolifiche.

I nostri strumenti saranno prevalentemente due: *Essere e tempo* di Heidegger e *Essere singolare plurale* di Nancy. Malgrado questi due poli teoretici siano notoriamente agli antipodi, la nostra idea è che una loro analisi comparativa incentivi riflessioni non di poco conto. Tra tutte il fatto che l'alterità sia un'imperdibile occasione di potenziamento per la soggettività e, per questo, il loro rapporto deve essere coltivato quanto più sanamente possibile.

**Keywords:** Heidegger, Nancy, progettualismo, co-ontologia, identità-alterità.

Philosophy battles with some recurring themes, one of which, maybe the most one, is the complicated relation between identity and otherness. It is a match that struggles to get to the gong: the net that binds the self and the other looks more like a tangle hard to unroll. So, we don't have the claim to settle it down, but we would like to present some strategies useful to loosen it. We will follow a precise trajectory: we will consider the philosophies of Heidegger and Nancy trying to understand what is about of identity and otherness in their philosophical frameworks. Of course, we don't want to set sail on a historical trip: our interest is to catch the theoretical suggestions of these philosophies, knowing that they can advise us with prolific thoughts.

We'll basically have two tools: Heidegger's *Being and Time* and Nancy's *Being Singular Plural*. Even if those two theoretical poles are notoriously opposites, our idea is that a comparative analysis incentivizes important conclusions. Between all that otherness is an unmissable chance of expansion for the subjectivity and, because of this, their relation must be cultivated in the healthiest way.

**Keywords:** Heidegger, Nancy, projectualism, co-ontology, identity-otherness.



Il rapporto tra soggettività e alterità infervora da sempre i dibattiti filosofici, ma oggi più che mai risulta impellente: nell'epoca di massima intensità della globalizzazione, intesa nei suoi caratteri sociali, politici ed economici, l'interdipendenza che lega gli individui deve essere discussa con una certa necessità. Tra l'altro, uno dei prodotti più socialmente rivoluzionari della globalizzazione, il *social*, riorganizza strutturalmente il concetto stesso di *fare relazione*.

Per questa ragione, la nostra intenzione è di portare l'attenzione sui vari modi di relazione, partendo dall'emblematica polarizzazione ontologica tra il pensiero di Heidegger e Nancy. Se da un lato, come vedremo, troviamo molta diffidenza nei confronti della relazione, della quale viene risaltato maggiormente il rischio di impersonalità, dall'altro l'essere come tale si dissemina essendo gli-uni-con-gli-altri.

### *Lo slancio progettualistico di Heidegger*

Prima di addentrarci nel cuore del tema, ci pare utile segnare qualche coordinata concettuale per mettere a fuoco i concetti cui maggiormente ricorremo nel corso del lavoro. Partiamo da *Essere e tempo*.

*Sein und Zeit*<sup>1</sup> è fondamentalmente un itinerario dell'umano: qui chiamato Esserci (*Dasein*), “è caratterizzato [...] dal fatto che, per questo ente, nel suo essere, ne va *di* questo essere stesso”<sup>2</sup>. Inoltre, “l'Esserci, in qualche modo [...] si comprende nel suo essere”<sup>3</sup>. Insomma: il *Dasein* può realizzarsi autenticamente portando a compimento il suo essere. *SuZ* è una mappatura delle tappe propedeutiche a questa realizzazione: dapprima il *Dasein* si rende conto di avere “alla mano” (*zur Hand*) degli oggetti di cui ha una qualche “utilizzabilità” (*Zuhandenheit*)<sup>4</sup>; poi incontra altre identità con cui condivide il mondo-ambiente (*Umwelt*), che a loro volta realizzano il loro essere: per questo, i con-Esserci (*Mitdasein*)<sup>5</sup>. Ancora dopo, capisce che controbilanciare la propria identità con quella degli altri sia un bel rompicapo: da qui ciò che chiamiamo “omologazione”. In Heidegger, il *Si* (*Man*) *impersonale* – “si dice” e “si fa” in un certo modo, dunque agire senza esprimere la propria soggettività<sup>6</sup>. In che modo l'Esserci risolve questa omologazione? Secondo Heidegger, è necessario accorgersi di essere-per-la-morte (*Sein zum Tode*) per poter fare progetti (*Entwürfe*)<sup>7</sup> che realizzino la propria identità. E allora: l'autenticità (*Eigentlichkeit*) individuale sta nel progettare. Notiamo qualcosa: identità e alterità si articolano anzitutto nella situazione dell'impersonalità.

Questo è uno degli snodi centrali di *SuZ*: perché ognuno realizzi autenticamente il suo essere, è necessario che sublimi l'inautenticità (*Uneigentlichkeit*) del *Si*; per meglio dire, deve dapprima risolvere l'enigma della omologazione. Sono tutte dinamiche robustamente ontologiche: l'omogeneizzazione è un ostacolo mica psicologico ma riguardante l'essere proprio di ognuno di noi. Ciononostante, l'apertura all'altro è strutturante per l'Esserci<sup>8</sup>, addirittura “L'esser-solo è un modo difettivo del con-essere, e la sua stessa possibilità è la conferma di quest'ultimo”<sup>9</sup>. Sembra una contraddizione: l'alterità è fondamentale per l'identità però, poco sopra, l'autenticità sfida l'impersonalità. Il fatto è che l'una cosa non esclude l'altra: l'identificazione di sé non annulla la presenza dell'altro. La giocata vincente non sta nell'individuazione a scapito della relazione ma, proprio all'opposto, nell'armonizzazione di identità e alterità. L'orizzonte che abbraccia la questione

<sup>1</sup>D'ora in avanti: *SuZ*.

<sup>2</sup>Heidegger, Martin. *Essere e tempo*, 24. Milano: Longanesi, 1971.

<sup>3</sup>Heidegger, 24.

<sup>4</sup>Heidegger, 89...

<sup>5</sup>Heidegger, 148...

<sup>6</sup>Heidegger, 157...

<sup>7</sup>Heidegger, 311...

<sup>8</sup>Heidegger, 148...

<sup>9</sup>Heidegger, 151-152.



è di nuovo ontologico: non c'è un'assiologia o un'ontologia dei valori a sostanziare l'equilibrio tra soggetti quanto una vera e propria ontologia formale. Se il con-Esserci è tale in quanto anche per lui ne va del suo essere, è negli interessi dell'analitica esistenziale che ogni *Dasein* si realizzi autenticamente. Considerato il tutto, è possibile dire che soggettività e alterità siano armoniche fin quando non invadono lo spazio di individuazione ontologica l'una dell'altra. E dunque "L'altro Esserci [...] è incontrato nel quadro [...] dell'*aver cura*"<sup>10</sup>.

Questo è probabilmente uno dei concetti più evanescenti di *SuZ*: la Cura è al sottofondo di ogni dinamica dell'Esserci in quanto essere-nel-mondo (*In-der-Welt-sein*). Che sia in rapporto con l'utilizzabile del quale si prende cura<sup>11</sup> o dei con-Esserci dei quali ha cura<sup>12</sup>, sovrintende l'entrata in relazione del soggetto<sup>13</sup>. Heidegger ne stempera subito il carattere morale: Cura "è usato in un senso ontologico-esistenziale puro. Esso non ha nulla a che vedere con tendenze d'essere di carattere ontico, del genere della preoccupazione o dell'incuranza"<sup>14</sup>. Da nostra parte crediamo che assiologia e ontologia in Heidegger possano coincidere: se ne va dell'essere che in ognuno *ci* è che l'umano si realizzi, è ragionevole credere che l'*aver-cura*, per quanto inteso ontologicamente, sia messo in pratica attraverso delle disposizioni emotive (*Stimmungen*)<sup>15</sup> che preservino l'identificazione altrui. C'è da dire che la filosofia di Heidegger, nonostante indaghi l'Esserci, è in realtà tutta tesa all'essere in quanto tale. Volendo usare una definizione stridente ma efficace, è una *metafisica ontologica*: lavora sul *che cosa* dell'umano in quanto Esserci poiché appaia, come traslucido, l'essere come tale. Le tappe segnate sono proprio il percorso che porta l'Esserci a *disvelare* (*Unverborgenheit*) l'essere. Questo svelamento, cui Heidegger si riferisce col greco *ἀλήθεια*, gode di termini specifici e suggestivi quali: "apertura nella radura" (*Lichtung*), "rilucente" (*Reluzenz*), "aperturalità" (*Erschlossenheit*), "essere aperto nella radura" (*Gelichtetheit*), e vari altri.

Ne viene che l'analitica esistenziale sia una propedeutica e perciò tutti i discorsi sulla quotidianità sono un traino verso l'essere. Heidegger non ne fa certamente segreto chiarendo da subito che l'analitica esistenziale riguarda quell'ente il cui essere ha più modo di venire a galla: l'umano<sup>16</sup>.

Dunque, nell'ontologia di *SuZ* ci sono due forze in gioco: l'Esserci che compie il suo percorso esistenziale nel progetto da una parte, e l'essere in quanto tale che si svela grazie al percorso del *Dasein* dall'altra. La si può interpretare in due modi: o l'umano ne esce potente di un ingente compito ontologico, quello dello svelamento dell'essere nella vita autentica, o l'analitica esistenziale lo subordina alla metafisica dell'essere. L'Heidegger successivo a *SuZ* dà ragione un po' a entrambi gli orientamenti: la storia della filosofia traccia una bisettrice sul suo pensiero dopo il '27 per separare l'analitica esistenziale dai successivi studi di ontologia pura, il cui lavoro apripista è *Was ist Metaphysik?*<sup>17</sup>. In questa istanza vogliamo stare coi piedi per terra. L'analitica esistenziale disegna, per così dire, una cartografia dell'identità dall'utilizzabile fino all'identificazione nel progetto. In questa traiettoria c'è un punto fondamentale su cui faremmo ruotare il discorso: nel suo sentiero esistenziale, l'individuo incontra altre individualità che a loro volta percorrono un ciclo di identificazione. Ora che sappiamo del progetto e della realizzazione individuale possiamo affrontare uno dei discorsi più interessanti dell'analitica esistenziale, quello della quotidianità.

<sup>10</sup>Heidegger, 152.

<sup>11</sup>Heidegger, 89...

<sup>12</sup>Heidegger, 152...

<sup>13</sup>Heidegger, 234...

<sup>14</sup>Heidegger, 235.

<sup>15</sup>Heidegger, 167...

<sup>16</sup>Heidegger, 24...

<sup>17</sup>Heidegger, Martin. *Was ist Metaphysik?* Francoforte: Vittorio Klostermann, 1976. Edizione Italiana: Heidegger, Martin, Franco Volpi, cur., *Che cos'è metafisica?* Milano: Adelphi, 2001. Qui Heidegger riadatta i paradigmi fondamentali dell'analitica esistenziale (l'essere-nel-mondo, l'essere-per-la-morte, il nulla e la rilucente) a una nuova indagine, quella sulla metafisica. Si parte da una importante domanda di senso: che cos'è metafisica? La ricerca si articola secondo una impostazione sostanzialmente simile a quella dell'analitica esistenziale di *SuZ*: all'essere come tale si perviene tenendo conto di quel Niente (*Nichts*) che pure intrinsecamente lo interessa.



### *Coi piedi per terra: la quotidianità*

A noi interessa rimanere coi piedi per terra. In questa sezione, allora, approfondiremo la dinamica della quotidianità per come affrontata in *SuZ*.

Abbiamo già posto delle basi: la quotidianità dell'Esserci è parte integrante dell'esperienza del *Si*. La sua analisi, quindi, “dovrà stabilire quali sono le possibilità del suo essere che l'Esserci ha aperto e possiede in quanto *Si*”<sup>18</sup>; inoltre, “Queste possibilità stesse riveleranno [...] una tendenza d'essere essenziale della quotidianità”<sup>19</sup>. Portiamo a casa due risultati: da un lato le possibilità d'essere del *Dasein* nel *Si* e, dall'altro, l'essere essenziale della quotidianità. Ciò che c'è di certo, comunque, è che dalla quotidianità e dal *Si* ne va di un Esserci autentico. Sono cose vitali per il nostro discorso: se, come si è detto, in Heidegger ci deve essere un corretto controbilanciamento tra identità e alterità perché l'Esserci si realizzi, l'impersonalità del *Si* ci getta nel cuore del match – “Ognuno è gli altri, nessuno è se stesso”<sup>20</sup>. In un certo senso il *Si* rappresenta una patologia per l'umano: stordito dall'esistere altrui, viene assorbito in un imbuto tanto stretto da striminzirne l'identità. Questo imbuto è la «pubblicità» (*Öffentlichkeit*):

*Essa regola innanzi tutto ogni interpretazione del mondo e dell'Esserci, e ha sempre ragione. E ciò, non sul fondamento di un rapporto eminente e primario all'essere delle «cose», non perché essa disponga di un'esplicita e appropriata trasparenza dell'Esserci, ma per effetto del non approfondimento «delle cose» e dell'insensibilità a ogni discriminazione di livello e di purezza. La pubblicità oscura tutto e spaccia ciò che risulta così dissimulato come notorio e accessibile a tutti*<sup>21</sup>.

La pubblicità è il contesto pubblico: tutti i momenti in cui, insomma, siamo per il sociale. Ma sarebbe riduttivo vederla così: la pubblicità si sedimenta nel tessuto della nostra identità tanto che orienta le nostre azioni sostituendosi alla nostra personalità. Dicevamo: “*si* dice” e “*si* fa” in un certo modo e, dunque, agiamo seguendo certi presupposti senza esprimerci nell'azione. Ora: come facevamo presente, l'analisi del *Si* e della pubblicità ci porta al cospetto dell'essenzialità sia dell'Esserci nell'impersonalità che della quotidianità come tale. A quest'ultima corrispondono tre evenienze “esistentive” (*existentielle*) già citate di sfuggita: la chiacchiera, la curiosità e l'equivoco. Queste situazioni costituiscono essenzialmente il *Si* impersonale e sono, quindi, il punto di sommersione dell'identità nella pubblicità. Vediamole in ordine.

La chiacchiera si articola nell'epistemologia e nel linguaggio in quanto, riguardando il discorso, verte sia il contenuto epistemico di quanto si dice sia il fatto di dire qualcosa. Il discorso come chiacchiera “Nell'insieme della sua connessione articolata di significati [...] custodisce una comprensione del mondo già aperto e, cooriginariamente, una comprensione del con-Esserci degli altri e dell'in-essere proprio di ciascun Esserci”<sup>22</sup>. Chiariamo ciò che c'è in gioco. La chiacchiera è una sorta di rete di significati intessuta dagli uomini per gli uomini e quindi fa naturalmente capo al linguaggio, a degli enunciati concordati che covano una certa sensatezza. Al contempo linguaggio e chiacchiera non sono la stessa cosa. Se al linguaggio spetta la comprensione originaria di ciò a cui si riferisce<sup>23</sup>, alla chiacchiera tocca l'ignoranza di quanto si sta parlando. Ecco spiegato perché la chiacchiera sia contemporaneamente un fatto epistemologico e linguistico: da un lato riguarda una cattiva conoscenza, meglio ancora un'ignoranza, dall'altro si istituisce sul discorso. In breve: “Ciò che è

<sup>18</sup>Heidegger, *Essere e tempo*, 205.

<sup>19</sup>Heidegger, 205.

<sup>20</sup>Heidegger, 160.

<sup>21</sup>Heidegger, 159.

<sup>22</sup>Heidegger, 206.

<sup>23</sup>Heidegger, 197...



compreso è il discorso, il sopra-che-cosa lo è solo approssimativamente e superficialmente”<sup>24</sup>. È una specie di balbettio di significanza dove si dice per dire: “Le cose stanno così perché così si dice”<sup>25</sup>. La sua immediatezza di significati le conferisce gli attributi di *diffusione* e *ripetizione*: la chiacchiera si sparge proprio in virtù della sua comprensibilità ma non solo, i suoi discorsi sono scervi anche poiché asetticamente ripetuti. Questo è interessante: reiterare continuamente un discorso fa sì che si sedimenti nel telaio dell’impersonalità e circoli incontrastato. Insomma, nella chiacchiera rientrano tutti i sentito-dire immaginabili fino a che il contenuto scade nell’infondatezza: “In questa diffusione e in questa ripetizione [...] nelle quali la certezza iniziale in fatto di fondamento si aggrava fino a diventare infondatezza, si costituisce la chiacchiera”<sup>26</sup>. Nella pubblicità si crastula delle cose senza che nei discorsi abiti una reale comprensione del contenuto cui si riferiscono e addirittura, se prima se ne aveva qualche contezza, la ripetizione dissolve ciò che si sapeva. Di conseguenza, questo sproloquio oscillante tra l’epistemico e il linguistico chiude l’essere-nel-mondo:

*Il discorso, che rientra nella costituzione essenziale dell’essere dell’Esserci e di cui con-costituisce l’apertura, ha la possibilità di mutarsi in chiacchiera e, come tale, di non tener più aperto l’essere-nel-mondo in una comprensione articolata, anzi di chiuderlo e di coprire così l’ente intramondano*<sup>27</sup>.

Ci sono dei risvolti ben peggiori di quanto non credessimo inizialmente: la chiacchiera chiude il mondo all’Esserci poiché ne sfoca la comprensione. Utilizziamo il verbo “sfocare” con cognizione di causa in quanto, per Heidegger, noi anzitutto ci *disponiamo* al mondo in un modo da cui dipende l’autenticità delle cose che «vediamo»: è su questo sguardo al contempo esistenziale e ontologico che ruota l’*ἀλήθεια*<sup>28</sup>. E infatti “Il Si prefigura la situazione emotiva; esso stabilisce che cosa si «vede» e come si «vedono» le cose”<sup>29</sup>.

Per quanto ci chiuda al mondo, “Molte cose impariamo a conoscere a questo modo e non poche restano per sempre tali. L’Esserci non può mai sottrarsi a questo stato interpretativo quotidiano”<sup>30</sup>. Naturalmente non possiamo subito disporci autenticamente all’essere: molte cose le impariamo dapprima chiacchierando coi nostri affetti. Così la conoscenza vera e propria è considerabile un’aggiunta alle sedimentazioni della chiacchiera. È rilevante far presente che pure ottenendo una presa autentica sull’intramondano, si finisce per continuare a chiacchierarne:

*L’Esserci che si mantiene nella chiacchiera, in quanto essere-nel-mondo è tagliato fuori dal rapporto ontologico primario, originario e genuino col mondo, col con-Esserci e con l’in-essere stesso. Si mantiene in una sospensione nella quale, però, si rapporta pur sempre al «mondo», agli altri e a se stesso*<sup>31</sup>.

È una condizione da superare ma nella quale comunque si continuerà a rimanere. Chi però si lascia andare rimane sospeso in un rapporto insignificante col mondo e gli altri. Non ci si può permettere un adagio ontologico del genere: a noi interessano relazioni con l’alterità che rappresentino un’occasione imperdibile di potenziamento.

<sup>24</sup>Heidegger, 206-207.

<sup>25</sup>Heidegger, 207.

<sup>26</sup>Heidegger, 207.

<sup>27</sup>Heidegger, 207-208.

<sup>28</sup>Heidegger, Martin, Ingeborg, Schüßler, cur., *Platon: Sophistes*. Francoforte: Vittorio Klostermann, 1992. Edizione Italiana: Heidegger, Martin, Nicola, Curcio, cur., Alfonso, Cariolato, Enrico, Fongaro e Nicola, Curcio, trad. it., *Il «Sofista» di Platone*. Milano: Adelphi, 2013. Tutta la prima parte di questo lavoro – di tre anni precedente a *SuZ* – è dedicata a un’analisi dell’*ἀλήθεια*. Fin da subito viene chiarito come si tratti di uno specifico modo di emersione delle cose: l’*ἀλήθεια* è propria di colui che, disposto per una visione giusta, porta l’essere proprio delle cose a esibirsi – “L’*ἀλήθεια* è un peculiare carattere ontologico dell’ente, in quanto l’ente è in relazione con un certo rivolgergli lo sguardo, con un aprirsi [...] all’ente e nell’ente, con un conoscere” (Heidegger, *Il «Sofista» di Platone*, 62).

<sup>29</sup>Heidegger, *Essere e tempo*, 208.

<sup>30</sup>Heidegger, 208.

<sup>31</sup>Heidegger, 208.



La seconda situazione del *Si* è la curiosità. Qui si pone l'accento su una proprietà caratteristica del pensiero heideggeriano, pure sopra intravista, quella del «vedere». Nella sua impalcatura teoretica si può dire ci sia una piramide dei sensi – intesi nel senso forte di *modo di accesso al mondo* – con in cima la vista: essa va ben oltre la mera sensibilità, sovraccaricandosi di uno spettro ampio di significati che sfociano in un'interpretazione ontologica – la vista *fa apparire* le cose. Nel caso della curiosità si tratta di un vedere disinteressato che “si prende cura *solamente* di vedere”<sup>32</sup> e che, quindi, focalizza le cose soffermandovisi blandamente. Ci si lascia non tanto ammaliare dall'intramondano quanto conquistare dal fatto che sia lì e possa essere curiosamente scorto. Il vedere curioso è ben distinto dal vedere autentico, dal *θεωρέω* che disvela l'essere delle cose:

*Essa cerca il nuovo esclusivamente come trampolino verso un altro nuovo. Essa non cerca quindi nemmeno la calma della contemplazione serena, dominata com'è dalla inquietezza e dall'eccitazione che la spingono verso la costante novità e il cambiamento. In questa agitazione permanente la curiosità cerca di continuo la possibilità della distrazione*<sup>33</sup>.

Ordiniamo i tasselli: abbiamo da una parte l'irrequietezza-eccitazione e dall'altra la distrazione. Ci aiuta il senso comune: quando si è curiosi di qualcosa, ci poggiamo lo sguardo sopra quanto basta per soddisfare l'iniziale interesse. In altri termini, siamo incuriositi da ciò che ci distrae, facendo della curiosità un interesse di scarsa intensità che esaurisce la sua potenza in brevi attimi di soddisfacimento. Ovviamente è ben lontana dalla comprensione effettiva di ciò che la interessa, cosa che la lega alla chiacchiera: “La chiacchiera fa da guida alla curiosità e dice ciò che si deve aver letto e visto. L'essere-ovunque-e-in-nessun-luogo della curiosità è affidato alla chiacchiera”<sup>34</sup>. Ancora una volta intuiamo per senso comune: dopo esserci incuriositi, saremo portati a chiacchierare di quanto ci ha distratto. Potremmo dire che alcuni contenuti della chiacchiera siano proprio ciò che ci ha incuriosito e, se così fosse, capiamo meglio perché non ne sveli le strutture ontologiche: è normale non avere contezza di ciò che ci ha solo distratto. Questa disposizione compromette moltissimo le relazioni: l'altro ci incuriosisce ma è privo di quell'interesse profondo che ci porta a esplorarlo nella sua irriducibile personalità.

Neanche l'equivoco si separa dalla linea tracciata da Heidegger: è lontano dalla comprensione autentica del mondo e permea intimamente la fondatezza dell'Esserci e del suo rapporto con gli altri – “Questa equivocità non investe soltanto il mondo, ma anche l'essere-insieme come tale e il rapportarsi stesso dell'Esserci al proprio essere”<sup>35</sup>. L'equivoco è una sorta di approdo sintetico delle due precedenti situazioni in quanto ne aggrava le conseguenze:

*L'equivoco non riguarda soltanto la disposizione e l'impiego dell'utilizzabile che si incontra nell'uso e nella fruizione, ma si è già inserito saldamente anche nella comprensione come poter-essere, nella modalità del progetto e nella predisposizione delle possibilità dell'Esserci. Non soltanto ognuno sa e discute di qualsiasi cosa sussista o gli capiti, ma ognuno sa già parlare con competenza di ciò che deve ancora accadere, di ciò che ancora non è ma dovrebbe «propriamente» esser fatto. Ognuno ha già sempre sentito e fiutato ciò che gli altri hanno sentito e fiutato. Questo esser-sulla-traccia, ma per sentito dire [...], è il modo più subdolo in cui l'equivoco può presentare all'Esserci le sue possibilità, perché le vanifica fin dall'inizio*<sup>36</sup>.

A causa del chiacchiericcio e del vano curiosare tutto il mondo sprofonda in una grossa equivocità: quella di essere compreso come se non avesse più nulla da offrire. Peggio: non solo quel che c'è viene dato per presupposto e quel che c'è stato ha esaurito il suo interesse, ma pure quello che sarà lo si dà per scontato. Gli individui creano un vortice di equivocità difficile da sedare poiché tutto il mondo

<sup>32</sup>Heidegger, 211.

<sup>33</sup>Heidegger, 211.

<sup>34</sup>Heidegger, 212.

<sup>35</sup>Heidegger, 212.

<sup>36</sup>Heidegger, 212-213.



sembra aperto quando più chiuso non potrebbe essere: tutto è franteso. Il chiacchiericcio e la visione curiosa equivocano i significati del mondo dando vita a veri e propri feticci di senso – i sentito-dire – tramandati nella pubblicità. È un vero e proprio svuotamento di sensatezza: tutto è già compreso e dato per scontato. Tutte le cose si ritraggono in un nulla velato dai sentito-dire, dei costrutti di sensatezza che nascono e muoiono nell'ignoranza del dire pubblico:

*Nell'equivoco, l'Esserci è sempre nel «Ci», cioè nell'apertura pubblica dell'essere-assieme, in cui la chiacchiera più diffusa e la curiosità più sfrenata creano l'«animazione» nella quale tutto accade quotidianamente in modo tale che in fondo non accade mai nulla. L'equivoco offre costantemente alla curiosità ciò che essa va cercando e dà alla chiacchiera l'illusione che tutto sia deciso da essa<sup>37</sup>.*

Naturalmente questo porta a un cortocircuito della relazione che di fatto è tossica: nessuno cerca di raggiungere l'intimità dell'altro ma ci si ferma allo sproloquio:

*La curiosità, come modo di essere dell'apertura dell'essere-nel-mondo, investe anche l'essere-assieme come tale. L'altro, innanzi tutto, «ci» è in base a ciò che se ne è sentito dire, a ciò che si racconta su di lui e se ne sa. Nell'essere-assieme originario si insinua innanzi tutto la chiacchiera. Ognuno tiene gli occhi addosso all'altro per vedere come si comporterà e per sapere che cosa dirà. L'essere-assieme dominato dal Sì non è affatto una giustapposizione di individui estranei e indifferenti, ma un nervoso ed equivoco starsi a sorvegliare reciproco, uno starsi a sentire vicendevole e nascosto. Sotto la maschera dell'essere-l'uno-per-l'altro domina l'esser-l'uno-contro-l'altro<sup>38</sup>.*

Ora: seguendo l'impersonalità, l'altro diventa un nemico dal quale ben guardarsi. Lo si scruta con circospezione, sempre con diffidenza e sospetto, in un subliminale conflitto a somma zero: vince chi origlia di più le cose dell'altro facendosene una vaga idea. Ci sembra la conseguenza più pericolosa dell'impersonalità: questo scolorimento della relazione indebolisce il suo essere un'opportunità di potenziamento. Noi ne siamo convinti: una relazione è felice quando ognuno ha la possibilità di individuarsi come soggetto unico e irripetibile condividendo con l'altro quello che ha scoperto di sé stesso. La intendiamo insomma come una fioritura condivisa dove l'intreccio esplicita meglio a ognuno qualcosa di sé.

Com'è noto, la filosofia heideggeriana ha avuto un proselitismo ampissimo: non è solo un pensiero corposo e ramificato ma anche una matrice da cui derivano precise strutture teoretiche. Ci spostiamo proprio verso uno dei suoi allievi perché, rovesciando molte delle tesi viste, apre a nuovi modi di intendere l'identità e l'alterità.

### *Analitica co-esistenziale*

Abbiamo intitolato questo paragrafo come l'ultimo capitolo di *Essere singolare plurale*<sup>39</sup> non a caso: una delle imprese più importanti di Nancy è stata di rimescolare le carte dell'analitica esistenziale classica. Abbiamo capito che quest'ultima insiste su un aspetto perlopiù metafisico: attraverso il cammino esistenziale dell'Esserci deve rilucere l'essere come tale. E quindi, tutta l'esistenza è una propedeutica a questo disvelamento. Nancy fa propria l'eredità dell'analitica esistenziale tradizionale riabilitandone alcuni assunti: tra tutti, quelli di co-esistenza (*co-existence*), co-implicazione (*co-implication*), essere-gli-uni-con-gli-altri (*être-les-uns-avec-les-autres*).

Se bisogna salvare qualcosa dell'analitica esistenziale heideggeriana, quella è la riflessione sulla quotidianità e il con-Esserci. La recriminazione teoretica alla filosofia di Heidegger è che abbandoni

<sup>37</sup>Heidegger, 213-214.

<sup>38</sup>Heidegger, 214.

<sup>39</sup>Nancy, Jean-Luc. *Être singulier pluriel*. Parigi: Éditions Galilée, 1996. Edizione Italiana: Nancy, Jean-Luc, Tarizzo, Davide, Durante Graziella, trad. it., *Essere singolare plurale*, 103-108. Torino: Einaudi, 2020.



ben presto la relazione per avvinghiarsi tra l'ontologico e il metafisico. Nancy riapre il dibattito sulla quotidianità, la pubblicità e l'essere-con (*être-avec*) giungendo a un approdo teoretico originale. Il presupposto è questo: se in Heidegger la pubblicità insisteva sull'impersonalità, in Nancy permette di realizzare l'essere. O meglio, ne "espone" (*ex-position*) la sensatezza: "la presenza stessa è la disposizione"<sup>40</sup>. Dunque, il grosso scarto tra Nancy e Heidegger è che per il primo il senso è già realizzato. In altre parole, Nancy nega il progettualismo nella sua accezione ontologico-esistenziale, poiché tutto è immediatamente sensato nel "noi" (*nous*): "L'essere non ha senso, ma l'essere stesso, il fenomeno dell'essere, è il senso, che a sua volta è la circolazione di sé stesso – e noi siamo questa circolazione"<sup>41</sup>. Quindi, il senso è di volta in volta circolante nel tessuto di relazioni entro il quale giochiamo la nostra socialità:

*Non c'è altro senso [...] che il senso della circolazione – e questa va in tutti i sensi simultaneamente, in ogni senso di ogni spazio-tempo aperto dalla presenza alla presenza. Ogni cosa, ogni essente, ogni esistente, ogni passato e ogni avvenire, ogni vivente e ogni morto, ogni cosa inanimata, le pietre le piante, i chiodi, gli dei – e gli «uomini», vale a dire coloro che espongono la spartizione e la circolazione come tali, dicendo «noi», dicendosi noi in tutti i sensi possibili dell'espressione, e dicendosi per la totalità dell'essente<sup>42</sup>.*

Quindi, Nancy prende le distanze dall'analitica esistenziale classica perché rea di allontanarsi dai discorsi sulla quotidianità e il con-Esserci; ritornando su queste dinamiche, affida il senso dell'essere al "noi" che, in quanto tale, è un intero già realizzato composto da parti – ognuno di noi – che diffondono il senso dell'essere. I concetti chiave sono due: l'essere e la sua circolazione. Laddove in Heidegger c'era il progetto a slanciare l'individuo verso l'autenticità, qui non c'è propriamente bisogno di nulla perché, in senso ontologico, è impossibile non avere senso: "Noi facciamo senso: non conferendo un prezzo o un valore, ma esibendo il valore assoluto che il mondo è di per sé"<sup>43</sup>. Dobbiamo cambiare i verbi: non si *ha* senso ma si *fa* senso. Sta qui tutta la complessità dell'ontologia di Nancy che però ne rappresenta al contempo la profondità: malgrado il senso sia già fatto, noi ne ricamiamo le filamenta in una perenne tessitura:

*L'origine è uno scarto. È uno scarto che ha subito tutta l'ampiezza di tutto lo spazio-tempo e che da subito non è null'altro che l'interstizio dell'intimità del mondo: il tra-essente (*entre-étant*) di tutti gli essenti, che non è a sua volta nulla d'essente e che non ha altra consistenza, altro movimento, altra configurazione al di fuori di quella dell'essere-essente (*être-étant*) di tutti gli essenti. L'essere o il «tra» spartisce le singolarità di tutti gli atti sorgivi. La creazione ha luogo dappertutto e sempre, ma essa è quest'unico evento, o avvento, solo a patto d'essere ogni volta ciò che essa è, o di essere solo ciò che essa è «ogni volta», ogni volta singolarmente sorgiva [...] Se la «creazione» è davvero questa *ex-position* singolare dell'essente, allora il suo vero nome è l'esistenza. L'esistenza è la creazione – la nostra –, l'origine e la fine che noi siamo<sup>44</sup>.*

Tutt'al più si dovrebbe dire che ogni venuta all'essere di un essente sia origine del mondo nella misura in cui, nella sua insostituibilità, spartisce o parcellizza meglio il senso dell'essere. La nascita non è solo il compimento riproduttivo ma un vero e proprio fatto ontologico: la messa al mondo inserisce nel reticolo dell'essere una nuova eventualità, una nuova singolarità che ne inspessirà il reticolato ontologico. Sta qui l'essere singolari plurali: ognuno è al contempo una singolarità, quella che è insostituibilmente per sé stesso, e una pluralità poiché atomizza il senso dell'essere nella pubblicità. Qui si rompe definitivamente con la filosofia heideggeriana: la pubblicità o la pluralità, da dissolvere l'individualità nel *Si*, diventano il fuoco della realizzazione dell'essere.

<sup>40</sup>Nancy, Jean-Luc. 18.

<sup>41</sup>Nancy, 6.

<sup>42</sup>Nancy, 7.

<sup>43</sup>Nancy, 8.

<sup>44</sup>Nancy, 21-22.



*Les gens sont bizarres*: così Nancy rilegge il *Si* di Heidegger<sup>45</sup>:

*Heidegger rischia dunque di trascurare il fatto che non c'è un «si» puro e semplice, in cui l'esistente «propriamente esistente» sarebbe semplicemente immerso, sin dal principio. «La gente» designa chiaramente questa modalizzazione del «si», grazie alla quale «io» mi eccettuo – fino a dare l'impressione di dimenticare o di trascurare il fatto che anch'io faccio parte della «gente». Ma questo distanziamento implica sempre l'ammissione dell'identità: «la gente» significa altrettanto chiaramente che noi siamo tutti per l'appunto genti, cioè persone, uomini, indistintamente, tutto un genere comune, ma un genere che possiede solo un'esistenza numerosa, dispersa, indistinta nella sua generalità e afferrabile unicamente nella simultaneità paradossale dell'insieme [...] e della singolarità disseminata [...]»<sup>46</sup>.*

Si sostituisce quindi al *Si* impersonale un più neutro «la gente», con cui si chiarisce che per quanto ci si distacchi dall'alterità ne si rimane comunque allacciati. «La gente» incorpora la propria identità nell'alterità perché, per quanto la si veda come «strana», noi non si è altri che quella gente. È la stessa ontologia del “con” (*avec*) a richiederlo: in un modo o nell'altro anche la stranezza sarebbe un modo della parcellizzazione del senso dell'essere poiché riguarderebbe essenti in relazione. L'essere si dissemina, parcellizza o pluralizza: fintanto che vi saranno degli essenti, sparpaglierà la sua sensatezza; anche all'umile livello della gente, “quanto riceviamo [...] con le singolarità, è il passaggio discreto di *altre origini del mondo*”<sup>47</sup>.

E allora il

*«Con» è la spartizione dello spazio-tempo, è un allo-stesso-tempo-nello-stesso-luogo in quanto esso stesso, in se stesso, scartato. È un principio d'identità istantaneamente demoltiplicato: l'essere è allo stesso tempo nello stesso luogo, nella spaziatura di una pluralità indefinita di singolarità. L'essere è con l'essere, non si ripiega in se stesso, ma è accanto a sé, vicino a sé, addosso a sé, fino a toccarsi, nel paradosso di una prossimità in cui vengono alla luce il distanziamento e l'estraneità. Noi: ogni volta un altro, ogni volta con altri»<sup>48</sup>.*

Naturalmente questa ontologia cade un po' vittima del suo stesso presupposto: è davvero difficile concepire l'unicità in uno sfondo che ne pluralizza la sensatezza. Dice Nancy, l'essente è sensato solo e solamente nella relazione e mai al di là di quella, anzi: se tutto l'essere si dà nel «con» è impossibile che si fondi in sé stesso – “l'esistenza è *con*: oppure niente esiste”<sup>49</sup>. Si tratta di assunti che rompono con la stragrande eredità filosofica Occidentale cartesiana che vedeva il soggetto come un'individualità auto-fondata, al netto della relazione col mondo che spesso e volentieri pareva ingannevole. Sotto un certo punto di vista noi crediamo che controbilanciando lo squilibrio di identità e alterità in Heidegger, Nancy finisca per tirare troppo la corda verso la relazionalità: se in Heidegger l'alterità era equivoca, in Nancy è l'identità a trovarsi in ambiguità.

*Oltre la linea*

Per concludere, vogliamo rimettere insieme i pezzi e capire quali opportunità di indagine ci lascino, anche a fronte dei dibattiti contemporanei. Nancy e Heidegger supportano visioni dell'identità e alterità diverse: se per il primo il senso dell'essere si parcellizza nella relazione che dunque diventa la forma dell'autentico, per il secondo l'alterità è un inciampo dell'impersonalità. Allacciare queste due matrici identifica la complessità del problema: è davvero difficile indagare nelle maglie della questione senza ricamare troppo per l'una o l'altra parte. Come sentiamo di realizzarci: avendo l'altro come opportunità di progetto oppure essendo noi il progetto di noi stessi?

<sup>45</sup> Nancy, 9-14.

<sup>46</sup> Nancy, 11.

<sup>47</sup> Nancy, 12.

<sup>48</sup> Nancy, 41.

<sup>49</sup> Nancy, 8.



È una domanda importante: come interpretiamo il nostro essere-nel-mondo, a che pro agiamo e per quale motivo persistiamo nell'esistere? Da tutto questo dipende pure la nostra disposizione nei confronti di chi ci sta accanto, e la nostra idea, come ormai pensiamo sia chiaro, è che la relazione sia un'inestimabile chance di potenziamento. Quindi, rispetto alle due proposte che abbiamo visto, noi siamo di un parere più moderato: l'altro è una chance importante per l'individuazione personale se mantiene una soggettività sostanziale. Leggendola con Nancy è difficile arrivare alla stessa conclusione, specie assumendo un senso già realizzato che noi ci limitiamo a esporre. Dovremmo quindi ammettere che ogni parcellizzazione dell'essere possa identificarsi a sé ma, se così fosse, si contraddirebbe un essere già realizzato poiché le sue parti non lo sarebbero. A ogni modo vogliamo ragionare oltre la linea delle metafisiche in un panorama di indagine che tocca, impatta, accarezza, attraversa, sfiora, tange, tasta l'irresistibile intrecciarsi degli individui quando abbottonano una relazione.

Ci sembra ovvio: perché l'altro sia un'occasione è importante che mantenga le sue proprietà costitutive, la sua identità e la sua personalità. Questo da una parte implica che non diffidi degli altri e dall'altra che non senta il senso come già dato. L'individuazione è un viaggio che parte dallo scarto ontologico tra quello che siamo e ciò che potremmo essere<sup>50</sup>, come un continuo processo di individuazione che presuppone un senso da cercare e in cui sperare. In un certo qual modo noi siamo il senso, ma non certo pienamente: manchiamo di quel qualcosa che ci faccia sentire soddisfatti di essere noi stessi, e questo qualcosa lo si può trovare nell'insostituibilità altrui. È un ragionamento empirico al massimo: nei rapporti, di qualsiasi natura essi siano, aneliamo a una sorta di insostituibilità. Vogliamo solidificarci tanto che l'altro si immerga nella nostra intimità, scorgendone al contempo le incrinature e le stabilità, cosa possibile se c'è un senso ancora da compiere e per cui progettare. Nonché è possibile solo e soltanto se né ci si spersonalizza nel *Si* e né ci si pensa interamente sensati. Noi proponiamo allora, di nuovo, una visione ontologicamente mediana tra il *progettualismo* di Heidegger e la co-ontologia di Nancy: né bisogna dimenticare la presenza dell'altro o superarla per individuarsi, né si deve ritenere il senso già dato nella relazione. Il senso lo facciamo lentamente, passo per passo, nell'inarrestabile scorrere degli "eventi" (*Ereignisse*) della nostra esistenza. La relazione tra identità e alterità dovremmo vederla come una specie di sinfonia da armonizzare con calma, strada facendo, mano a mano che l'intimità di ognuno emerge e ne evidenzia l'intrinseca insostituibilità.

Sono discussioni pervasivamente presenti nel dibattito contemporaneo. Il tema dell'interpersonalità, nonché del riconoscimento, ha sempre animato la discussione filosofica ma soprattutto oggi, al tempo della globalizzazione, tocca da vicino lo statuto della soggettività. Infatti, in quello che è stato definito il momento storico dell'interdipendenza<sup>51</sup>, comprendere che cosa ne vada della relazione soggetto-alterità è fondamentale perché vivano un rapporto sano. L'urgenza della questione è evidenziata da una moltitudine considerevole di lavori trasversali, che navigano non solo nelle acque filosofiche ma anche verso la psicologia sociale e la sociologia. Prima fra tutte, la continua levigazione baumaniana del concetto di *società liquida*, che possiamo intendere come una lettura sociologica degli argomenti che finora abbiamo affrontato. Per un'altra occasione, sarebbe davvero interessante approfondire le coincidenze tra l'analitica della quotidianità heideggeriana e la liquidità di Bauman: la chiacchiera,

---

<sup>50</sup>Sull'argomento, sono illuminanti le considerazioni avanzate da Sartre ne *L'Être et le Néant* (Parigi: Éditions Gallimard, 1943. Edizione Italiana: Sartre, Jean-Paul, Del Bo, Giuseppe, trad. it., *L'essere e il nulla*. Milano: Il Saggiatore, 2014) dove si dice che la spinta all'azione sia di natura prevalentemente ontologica. Gli atti che compiamo mirano a determinarci in quanto individui fondati (*in-sé*) perché, costitutivamente, manchiamo una presa vera e propria di noi stessi. In altri termini siamo sostanzialmente sostenuti dal Nulla che, per tutte queste cose, diventa una spinta all'azione: l'identità è sbalottata tra la mancanza ontologica e l'azione. Ogni atto è quindi una specie di tentativo di solidificazione di quel che siamo, nella speranza che ci identifichi una volta per tutte.

<sup>51</sup>Martinelli, Alberto. *La democrazia globale. Mercati, movimenti, governi*. Milano: EGEE/Università Bocconi Editore, 2008



la curiosità e l'equivoco, che costituiscono l'impersonalità del *Si*, trovano sicuramente una congiunzione con la diagnosi *baumaniana*.

Ancora, rimanendo sul terreno eminentemente filosofico, la questione del riconoscimento viene presa di petto da Honneth che, confrontandosi non solo con Heidegger ma anche e soprattutto con Gadamer, cerca di venire a capo del dilemma della soggettività interpersonale. La linea teoretica di Honneth è a un tempo ermeneutica e ontologica: se da un lato ricostruisce l'intersoggettività da Gadamer, dove gli risulta evidente l'influenza heideggeriana del *Mitwelt*<sup>52</sup>, dall'altro ricostruisce il dibattito del riconoscimento in *The I in We*.

Sulla medesima linea d'onda, non è possibile trascurare Ricœur e Lévinas. Sotto più punti di vista, le loro posizioni sono interconnettibili: se per il primo l'alterità è intelaiata nel tessuto strutturale del soggetto, e il fuoco del loro rapporto si gioca nel fatto di raccontarsi l'un l'altro, per il secondo è importante partire dal "volto" come configurazione della propria identità agli altri, la cui fioritura deve basarsi sulle intrinseche caratteristiche di ognuno.

Recentissima è la critica di De Vecchi alle ontologie sociali di matrice analitica, secondo cui il soggetto è una sostanza predeterminata del tutto impermeabile<sup>53</sup>. L'approccio di De Vecchi risulta particolarmente originale per svariate ragioni, prima fra tutte poiché propone un nuovo approccio, denominato *ontologico-qualitativo*. Bisogna specificare come se da una parte De Vecchi affronta nel profondo il dilemma dell'intersoggettività, dall'altra adotta bisturi lontani da quelli heideggeriani o di Nancy. Le radici del suo approccio, infatti, affondano nella fenomenologia più tipicamente husserliana o *scheleriana*, dove il fuoco delle investigazioni sta nel soggetto inteso come centro propulsore di intenzionalità. Soprattutto per questo, il suo lavoro è imbevuto di un lessico concettuale ben diverso da quello pregnantemente ontologico di Heidegger e Nancy. Ciononostante, gli obiettivi teoretici sono molto simili: venire a capo del complicato intreccio che interconnette soggettività e alterità.

Evidenziare tutte queste suggestioni ci aiuta non solo a capirne la portata, ma anche l'impellenza: nell'epoca delle interconnessioni, dove il concetto di fare relazione è rimodellato dalla socialità virtuale, è vitale capire che cosa ne vada del soggetto e dell'altro perché vengano dei rapporti sani.

---

<sup>52</sup>Honneth, Axel. «On the Destructive Power of the Third». *Philosophy & Social Criticism*. SAGE Publications, gennaio 2003. doi:10.1177/0191453703029001830.

<sup>53</sup>De Vecchi, Francesca. *La società in persona. Ontologia sociale qualitativa*. Bologna: Il Mulino, 2022.



### Bibliografia

- Heidegger, Martin, Ingeborg, Schüßler, cur., *Platon: Sophites*. Francoforte: Vittorio Klostermann, 1992.
- Heidegger, Martin, Nicola, Curcio, cur., Alfonso, Cariolato, Enrico, Fongaro e Nicola, Curcio, trad. it., *Il «Sofista» di Platone*. Milano: Adelphi, 2013.
- Heidegger, Martin, *Sein und Zeit*. Berlino: Walter de Gruyter GmbH, 1927.
- Heidegger, Martin, Volpi, Franco, cur., *Essere e tempo*. Milano: Longanesi, 1971.
- Heidegger, Martin. *Was ist Metaphysik?*. Francoforte: Vittorio Klostermann, 1976.
- Heidegger, Martin, Franco Volpi, cur., *Che cos'è metafisica?*. Milano: Adelphi, 2001.
- Nancy, Jean-Luc. *Être singulier pluriel*. Parigi: Éditions Galilée, 1996.
- Nancy, Jean-Luc, Tarizzo, Davide, Durante Graziella, trad. it., *Essere singolare plurale*, Torino: Einaudi, 2020.
- Sartre, Jean-Paul, *L'Être et le Néant*. Parigi: Éditions Gallimard, 1943.
- Sartre, Jean-Paul, Del Bo, Giuseppe, trad. it., *L'essere e il nulla*. Milano: Il Saggiatore, 2014.

### Bibliografia secondaria

- Armstrong, Philip, *Reticulations: Jean-Luc Nancy and the Networks of the Political*. Minnessota: University of Minnessota Press, 2009.
- Bauman, Zygmunt, *Liquid Modernity*. Cambridge: Polity Press; Oxford: Blackwell Publishers Ltd, 2000.
- Bauman, Zygmunt, Minucci, Sergio, trad. it., *Modernità liquida*. Bari: Laterza, 2011.
- Bauman, Zygmunt, *Liquid Love. On the Frailty of Human Bonds*. Cambridge: Polity Press; Oxford: Blackwell Publishing Ltd, 2003.
- Bauman, Zygmunt, Minucci, Sergio, trad. it., *Amore liquido. Sulla fragilità dei legami affettivi*. Bari: Laterza, 2006.
- Bauman, Zygmunt, *Liquid Life*. Cambridge: Polity Press, 2005.
- Bauman, Zygmunt, Cupellaro, Marco, trad. it., *Vita liquida*. Bari: Laterza, 2008.
- Buber, Martin, *Ich und Du* (1923). In "Reclams Universal-Bibliothek", Nr. 14171. Ditzingen: Reclam Vergal, 2021.
- Critchley, Simon, «With being-with? Notes on Jean-Luc Nancy's rewriting of Being and Time». In "Studies in Practical Philosophy": Vol. 1, No. 1, 1999, 53-67. doi: <https://doi.org/10.5840/studpracphil1999115>
- de Benoist, Alain, *Martin Buber: théoricien de la réciprocité*. Versailles: Via Romana, 2023.
- de Benoist, Alain, Giaccio, Giuseppe, trad. it., *L'io e il tu. Martin Buber teorico della reciprocità*. Napoli: Diana edizioni, 2023.
- Domanov, Oleg, *Community in Postmodern Philosophy with an emphasis on the work of Jean-Luc Nancy*. Regno Unito: Open University ProQuest Dissertations Publishing, 2004.
- De Vecchi, Francesca, *La società in persona. Ontologia sociale qualitativa*. Bologna: Il Mulino, 2022.
- Giusta, Cataldo, «Heidegger e la questione dell'intersoggettività». In "Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa. Classe di Lettere e Filosofia": Serie IV, Vol. 9, No. 2 (2004), 347-367.
- Honneth, Axel, «On the destructive power of the third. Gadamer and Heidegger's doctrine of intersubjectivity». In "Philosophy and Social Criticism": Vol. 29 No. 1, 5-21. Londra: SAGE Publications, 2003. doi: 10.1177/019145370302900183.
- Honneth, Axel, *Das Ich im Wir: Studien zur Anerkennungstheorie*. Berlino: Suhrkamp, 2010. Edizione Inglese: *The I in We: Studies in the Theory of Recognition*. Malden: MA: Polity, 2012.



- Martinelli, Alberto, *La democrazia globale. Mercati, movimenti, governi*, Milano: EGEA/Università Bocconi Editore, 2008.
- Nancy, Jean-Luc, «Of Being-in-Common». In “Miami Collective”: *Community at Loose Ends*, 1-12. Minnesota: University of Minnesota Press, 1991.
- Ricœur, Paul, *Soi-même comme un autre*. Parigi: Seuil, 1990.
- Ricœur, Paul, Iannotta, Danniella, *Sè come un altro*. Milano: Jaca Book, 2016.
- Ricœur, Paul, «L’identité narrative». In “Revue des sciences humaines”. janvier-mars: LXXXXV, 221, 1991.
- Ricœur, Paul, Baldini, Anna, trad. it., *L’identità narrativa*. In “L’allegoria”: n. 60, 2009.
- Lévinas, Emmanuel, Marcel, Gabriel, Ricœur, Paul, Riva, Franco, cur., *Il pensiero dell’altro*. Roma: Edizioni Lavoro, 2008.
- Lévinas, Emmanuel, *Le Temps et l’Autre*. Montpellier: Éditions Fata Morgana, 1980.
- Lévinas, Emmanuel, Nodari, Francesca, cur., *Il tempo e l’altro*. Milano: Mimesis, 2022.
- Simpson, Paul, «What remains of the intersubjective?: On the presencing of self and other». In “Emotion, Space and Society”: Vol. 14, 2015, 65-73. Amsterdam: Elsevier, 2015.
- Volpi, Franco, cur. *Guida a Heidegger. Ermeneutica, Fenomenologia, Esistenzialismo, Ontologia, Teologia, Estetica, Etica, Tecnica, Nichilismo*. Bari: Laterza, 2019.



*Le voci di Sophia, numero 2, 2023. ISSN: 2975-0156*



*Le voci di Sophia, numero 2, 2023. ISSN: 2975-0156*



## **La questione dell'identità nel multiculturalismo**

Davide Orlandi, Universidad de Granada – ORCID ID: [0009-0007-2102-625X](https://orcid.org/0009-0007-2102-625X)

E-mail: [orlandi.dav@tiscali.it](mailto:orlandi.dav@tiscali.it)

doi: [10.14672/VDS20242PR7](https://doi.org/10.14672/VDS20242PR7)  
(<https://doi.org/10.14672/VDS20242PR7>)

### *Abstract*

Molteplici ambiti del sapere umano mettono in primo piano la questione dell'identità. In relazione agli sviluppi tecnologici raggiunti e prospettati, ci chiediamo quale sia l'identità dell'uomo e come si possa rispondere a tale interrogativo, su un piano filosofico, nella contemporaneità. Dunque, ci chiediamo: cos'è che fa dell'uomo un uomo? La domanda si ripropone con un'urgenza che scaturisce dalla necessità di rispondere in una modalità innovativa, tanto quanto le innovazioni che l'hanno riproposta. Innovazione interrogativa alla quale è immanente una declinazione plurale della risposta e che implica un superamento imprescindibile della risoluzione unilaterale e monotematica. Ritorna, sul piano filosofico, l'inaggrabile questione della natura umana. Essa non risiede in maniera univoca ed essenziale in un'unica nota caratterizzante.

A qualificare come obsoleto il tentativo di definire l'identità umana in maniera monolitica ed a moltiplicare la complessità della questione è la situazione politico-culturale contemporanea, caratterizzata dalla cospicua compresenza di diversi gruppi etnici. Tale presenza connota culturalmente le società come pluralistiche. Ciò che, maggiormente, impegna il pensiero filosofico è proprio la questione dell'identità umana contestualizzata nello scenario multiculturale contemporaneo.

In tale prospettiva nasce l'esigenza di un ripensamento dell'identità dell'io in parametri nuovi per favorire la nascita di un linguaggio interculturale.

Va promossa una concezione di essa come spazio che consenta la condivisione delle differenze, nell'ottica di un arricchimento conseguente.

*Keywords:* identità, relazione, multiculturalismo, cultura, pluralismo.

Many areas of human knowledge foreground the question of identity.

In relation to the technological developments achieved and envisaged, we ask ourselves what the identity of man is and how this question can be answered, on a philosophical level, in contemporary times. So, we ask ourselves: what is it that makes a man a man? The question comes up again with an urgency that stems from the need to answer it in a way that is as innovative as the innovations that put it forward. Questioning innovation to which a plural declination of the answer is immanent, and which implies an unavoidable overcoming of the unilateral and monothematic resolution. The inescapable question of human nature returns on a philosophical level. It does not reside unambiguously and essentially in a single characterising note. Qualifying the attempt to define human identity in a monolithic manner as obsolete and multiplying the complexity of the issue is the contemporary political and cultural situation, characterised by the conspicuous coexistence of different ethnic groups. This presence culturally connotes societies as pluralistic. What most engages



philosophical thought is precisely the question of human identity contextualised in the contemporary multicultural scenario.

In this perspective, the need arises for a rethinking of the identity of the self in new parameters to foster the emergence of an intercultural language.

A conception of it as a space that allows differences to be shared, with a view to consequent enrichment, must be promoted.

*Keywords:* identity, relationship, multiculturalism, culture, pluralism.

### Introduzione

Molteplici ambiti del sapere umano mettono in primo piano la questione dell'identità. Lo sviluppo tecnologico ha condotto l'uomo alla possibilità di vedersi clonato in robot che ripetono, simulano i nostri gesti sostituendoci in maniera efficace in molte azioni. Le scienze mediche, con la cosiddetta "rivoluzione pro-creativa", sembrano aver messo in crisi la modalità di comprendere il tempo dell'origine, la creazione della vita. Si pensi ad esempio all'utilizzo della diagnosi del preimpianto: si applicano dei test genetici sugli embrioni al fine di decidere il loro impianto. L'applicazione di questa pratica rende precario, "non più definibile con chiarezza il confine concettuale tra il prevenire la nascita di un bambino gravemente malato e la decisione eugenetica di migliorarne il patrimonio ereditario"<sup>1</sup>.

Sulla scia delle osservazioni dell'autore di *Il futuro della natura umana* non intendiamo tacerne l'importanza in ambito diagnostico, ma, allo stesso tempo, consideriamo innegabili le implicazioni che essa induce sul piano etico.

Il pensatore tedesco si chiede infatti se sia compatibile con la dignità della vita umana essere generato con riserva, "essere giudicato degno di vita e di sviluppo in base all'esito di un test genetico"<sup>2</sup>.

Quest'interrogativo rimanda alla questione fondamentale del valore da attribuire alla vita della specie umana. Quale significato vogliamo dare alla vita umana?

Habermas teme che la genetica liberale, affidandosi alle opzioni interessate dei genitori, nel caso dell'applicazione della diagnosi del preimpianto, sfoci in un'eugenetica. Il medesimo timore appartiene anche ad Hans Jonas, altro pensatore attento e preoccupato delle sterminate possibilità dell'uomo della tecnica.

L'autore di *Il Principio responsabilità, Un'etica per la civiltà tecnologica* esprime, con preoccupazione, in diversi luoghi e modi, i rischi dello sviluppo della genetica.

Il rischio principale sarebbe rintracciabile "[...] nell'eventualità che l'uomo, sostituendosi a Dio, possa un giorno arrivare a manipolare la sua stessa costituzione genetica per i fini più disparati o anche prospettiva non meno inquietante, per produrre uomini migliori"<sup>3</sup>.

Timore quanto mai realistico. Jonas presagisce una situazione che le biotecnologie hanno consentito di ipotizzare ovvero la modificazione del patrimonio genetico. Infatti, gli sviluppi nel campo della

<sup>1</sup>J. Habermas, *Il futuro della natura umana, I rischi di una genetica liberale*, Torino, 2002, pp. 23, 24.

<sup>2</sup>Ivi, p. 23.

<sup>3</sup>H. Jonas, *L'ingegneria biologica, una previsione*, in Id., *Dalla Fede antica all'uomo tecnologico, Saggi filosofici*, traduzione italiana di I. Bettini, Bologna, 1991. p. 243. Cfr. *Il principio responsabilità, Un'etica per la civiltà tecnologica*, Torino, 2002. In quest'opera, Jonas affronta, in maniera diffusa, la pericolosità etica suscitata dagli sviluppi della genetica. Anche qui, il filosofo tedesco, individua come rischio più preoccupante l'eventualità di un pieno controllo dell'uomo sull'evoluzione per fini eugenetici. Questa eventualità viene dall'autore considerata come la realizzazione di un obiettivo che appartiene all'uomo: "[...] il sogno ambizioso dell'homo sapiens può essere espresso nella tesi, secondo cui l'uomo vorrebbe prendere in mano la propria evoluzione biologica, non soltanto con lo scopo di preservare la specie nella sua integrità, anche per migliorarla e trasformarla in base ad un proprio progetto. Se ne abbia il diritto, se sia qualificato ad assumere tale ruolo creativo, ecco la questione più seria che possa venire posta all'uomo che si trova improvvisamente a disporre di un simile potere fatale". Ivi, pp. 26-28.



biologia hanno condotto alla possibilità d'immaginare una modificazione dell'immodificabile: il DNA, caratteristica peculiare della propria identità biologica.

In relazione agli sviluppi tecnologici raggiunti e prospettati, ci chiediamo quale sia l'identità dell'uomo e come si possa rispondere a tale interrogativo, su un piano filosofico, nella contemporaneità<sup>4</sup>. L'identità dell'uomo come identità biologica, se le modificazioni del DNA non si limitassero alla cura delle malattie genetiche, non potrebbe più equivalere a ciò che siamo, ma equivarrebbe "a ciò che ci siamo dati", ciò che hanno scelto che fossimo<sup>5</sup>. Dunque, ci chiediamo: cos'è che fa dell'uomo un uomo?<sup>6</sup> La domanda si ripropone con un'urgenza che scaturisce dalla necessità di rispondere in una modalità innovativa, tanto quanto le innovazioni che l'hanno riproposta.

Innovazione interrogativa alla quale è immanente una declinazione plurale della risposta e che implica un superamento imprescindibile della risoluzione unilaterale e monotematica. Ritorna, sul piano filosofico, l'inaghirabile questione della natura umana. Essa non risiede in maniera univoca ed essenziale in un'unica nota caratterizzante.

Il linguaggio articolato, ad esempio, non può essere più considerato una cifra distintiva dell'umano perché si è scoperto che diversi animali emettono dei suoni aventi significatività sul piano della comunicazione<sup>7</sup>. Nemmeno l'intelligenza<sup>8</sup> né la capacità di pensare, il possesso della ragione<sup>9</sup>

---

<sup>4</sup>Una contemporaneità tecnologica che sembrerebbe proporre, per alcuni versi, la piena realizzazione della strumentalizzazione degli esseri umani, individuata da Jonas. "[...] l'uomo stesso è diventato uno degli oggetti della tecnica, l'uomo faber rivolge a sé stesso la propria arte e si appresta a riprogettare con ingegnosità l'inventore e l'artefice di tutto il resto", così Jonas esprime la riduzione dell'uomo ad oggetto della tecnica. Ivi, p. 23.

<sup>5</sup>Cfr., J. Habermas, J., *Il futuro della natura umana, I rischi di una genetica liberale*, cit. pp. 54-56, 67-70. Secondo Habermas, l'identità umana come identità biologica coincide con ciò che ci siamo dati già con il solo utilizzo della pratica del preimpianto.

<sup>6</sup>E. Boncinelli, *Le forme della vita. L'evoluzione e l'origine dell'uomo*, Torino, 2000. Questo interrogativo accomuna scienziati e filosofi, coinvolgendo i diversi ambiti del sapere. Il genetista Boncinelli scrive: "Che cos'è che fa dell'uomo l'uomo: le sue capacità mentali? La stazione eretta? L'utilizzazione degli strumenti? Probabilmente un po' tutte queste cose anche se non è molto chiaro quale sia venuta prima e quale dopo". Ivi, p. 148.

<sup>7</sup>Si segnala sull'argomento F. De Wall, *Naturalmente buoni, Il bene ed il male nell'uomo e in altri animali*, Milano, 1997. L'autore, un primatologo, attraverso lo studio delle scimmie antropomorfe, mostra che è possibile rinvenire nei nostri antenati non umani atti di violenza e prevaricazione, ma anche forme di solidarietà e tolleranza.

<sup>8</sup>Il pensatore statunitense J. R. Searle ha individuato nell'intelligenza, nella effettiva capacità di comprendere la cifra distintiva dell'uomo rispetto al computer: l'uomo comprende, il computer esegue. Secondo l'autore de *La mente*, il progetto dell'intelligenza artificiale forte fallisce perché non crea con il computer il corrispettivo elettronico dell'intelligenza umana; esso ha successo pieno solo nel simulare la cognizione umana. Searle ha mostrato la grande differenza che intercorre tra la computazione e la comprensione reale in un esperimento mentale. "[...] se l'intelligenza artificiale forte fosse vera – argomenta Searle in *La Mente* – allora chiunque dovrebbe essere in grado di acquisire una capacità cognitiva qualsiasi semplicemente implementando il programma di computer che simula tale capacità. Mettiamo l'idea alla prova con la lingua cinese. Io non capisco una parola di cinese, nemmeno distinguere la scrittura cinese da quella giapponese. Ma immaginiamo che io sia chiuso in una stanza con alcune scatole piene di simboli cinesi, che abbia un manuale di regole, programma informatico che mi consenta di rispondere a domande formulate in cinese. Ricevo simboli che a mia insaputa sono domande, guardo nel manuale cosa ci si aspetta che io faccia; prendo dei simboli dalle scatole, manipolo secondo le regole del programma e mando fuori i simboli richiesti, che sono interpretati come risposta. Possiamo supporre che io superi il test di Turing per la comprensione del cinese ma non capisco una parola di cinese e se, pur implementando il programma informatico appropriato, io non capisco il cinese, allora nessun altro computer lo capisce per il solo fatto di implementare il programma, perché nessun computer possiede qualcosa che io non abbia. Potevi rendere conto della differenza tra computazione e comprensione reale se immaginate come vivrei invece la situazione dovendo rispondere a domande in inglese. Immaginiamo che nella stessa stanza mi siano rivolte anche domande in inglese, cui io rispondo. All'esterno, le risposte alle domande in inglese ed a quelle in cinese appaiono ugualmente buone, ma vista dall'interno la differenza è enorme. Quale è esattamente? In inglese, capisco ciò che le parole significano, in cinese non capisco niente. Per il cinese sono un computer". J.R., Searle, *La mente*, Milano, 2005. pp-81-82.

<sup>9</sup>Come Cartesio ci ha suggerito nelle *Meditazioni Metafisiche*, Cogito ergo sum, penso dunque sono, esisto. Il cogitare qualificerebbe in maniera esclusiva, il soggetto umano che esiste, è in virtù della capacità di pensare. L'identità dell'uomo è nel suo essere razionale. *Meditazioni Metafisiche*, in *Opere*, vol. 2, p. 205, 206.



possono qualificare in maniera univoca l'identità dell'uomo perché queste possibilità vengono, se non ricreate, quantomeno simulate dai robots. Solo l'empatia, come ha messo in luce Eugenio Mazzarella, non sarebbe riproducibile nemmeno in via di simulazione e risulterebbe, per tale motivo, l'elemento distintivo dell'uomo rispetto al suo "clone elettronico"<sup>10</sup>.

A qualificare come obsoleto il tentativo di definire l'identità umana in maniera monolitica ed a moltiplicare la complessità della questione è la situazione politico-culturale contemporanea, caratterizzata dalla cospicua compresenza di diversi gruppi etnici. Tale presenza connota culturalmente le società come pluralistiche.

Ciò che, maggiormente, impegna il pensiero filosofico è proprio la questione dell'identità umana contestualizzata nello scenario multiculturale contemporaneo.

In tale prospettiva nasce l'esigenza di un ripensamento dell'identità dell'io in parametri nuovi per favorire la nascita di un linguaggio interculturale.

"Un linguaggio" che non si limiti alla giustapposizione delle diverse realtà culturali, che non dia vita, parafrasando Maria Laura Lanzillo, ad una società multiculturale a mosaico, nella quale ogni comunità culturale è una realtà a sé stante, che non interagisce con l'esterno, limitandosi a vivere come una sorta di monade.

La causa principale della configurazione della società multiculturale a mosaico, seguendo le considerazioni dell'autrice di *Multiculturalismo*, è l'incapacità di affrontare in maniera adeguata la questione della cultura<sup>11</sup>.

Inadeguatezza intesa come limite del pensiero, mancanza di un linguaggio, che consenta di non limitarsi al multiculturalismo come constatazione delle differenti culture<sup>12</sup>, ma che possa realizzare l'effettiva interrelazione.

La nuova modalità di intendere ed esprimere l'identità dell'io nel contesto multiculturale, che qui si intende delineare, vorremmo fosse un monito a promuovere nuovi modi di pensare, che siano conformi alla contemporanea socialità, che siano quindi "interculturali".

In tale prospettiva d'intenti, si vuole mostrare l'inadeguatezza delle definizioni 'ingabbiati dell'identità' e la mancanza di pertinenza, nella prospettiva attuale, di una certa modalità di

---

<sup>10</sup>Diverse sono le correnti di pensiero che mirano alla definizione dell'identità dell'uomo a partire dalla differenziazione dal suo possibile clone elettronico. L'elemento di differenziazione risiederebbe nel possesso dell'empatia come caratteristica esclusivamente umana. Eugenio Mazzarella, in *Identità umana ed artificio, idee per una libertà sostenibile*, si interroga, sulla scia di alcune osservazioni di Philip K. Dick, intorno a cosa è umano, cosa è reale, cosa non lo è ed individua come caratteristica peculiare dell'uomo la capacità di sentire l'altro, il bisogno dell'altro per la vita di ciascuno, l'empatia non riproducibile nel robot. Le osservazioni di Dick, secondo Mazzarella "[...] bisogna tenerle a mente, quando la filosofia riflette sulle possibilità di ibridazione tecnologica che tecnica e biotecnologia offrono oggi alla struttura psicobiologica e in definitiva storica dell'essere umano, alla sua identità diveniente, al modo in cui abita il suo mondo e sé stesso. Giacché ciò che è in gioco è proprio l'identità a sé stessa riconoscibile di ciò che fino ad oggi è stato umano". Nella contemporaneità tecnicizzata, in cui viviamo, viene meno, secondo l'autore, l'empatia, la capacità di sentire l'altro, perché "viene meno l'avvertimento comunitario della nostra vita" cioè la consapevolezza che la nostra vita si difende e nasce con la vita di qualcun altro. Ciò che rende umano l'uomo, l'empatia, caratteristica non riproducibile nemmeno in via di simulazione nel robot, "crolla con il tentativo di raggiungere una durata infinita dell'individualità, pensiamo al tentativo delle biotecnologie di disattivare il programma di invecchiamento dell'organismo" V. Gessa Kuroschka, G. Cacciatore, *Saperi Umani e consulenza filosofica*, Roma, 2005, in particolare pp.107-117.

<sup>11</sup>M. L. Lanzillo, *Il Multiculturalismo*, Roma-Bari, 2005. pp. 20, 21.

<sup>12</sup>Cfr., G. Cacciatore, G. D'Anna, *Interculturalità, Tra etica e politica*, Roma, 2010. L'approccio multiculturale, come mettono in luce gli studiosi Cacciatore e D'Anna, porterebbe ad elaborare "concezioni oggettivanti e descrittive delle differenti culture, mentre l'interculturalità intende formulare relazioni progettuali tra le differenze". È interessante notare che i due studiosi sottolineano e, nel contempo, superano l'usuale polarizzazione tra multiculturalismo e intercultura: "il multiculturalismo si costituisce come il campo di descrizione e di rilevazione delle differenze culturali, mentre l'atteggiamento interculturale si determina come terreno di possibilità di costruzione del dialogo tra le culture", "essi divengono tasselli complementari all'interno di una più generale teoria critica dell'intercultura". Il fine della critica all'interno di una possibile metodologia dell'intercultura è "rintracciare le condizioni di possibilità all'interno delle quali poter organizzare un pensiero dell'intercultura che sappia discernere, penetrare ermeneuticamente e analizzare il tema della differenza in tutta la sua portata dialettica, conflittuale e problematica". Ivi, pp. 11-12.



argomentare e definire, una maniera statica di pensare più che obsoleta. Ci riferiamo principalmente alla concezione dell'identità dell'io, espressa in termini esclusivi di un elemento portatore di specificità-singularità, che funge da possibile punto di riferimento per la superiorità, il dominio di una cultura sull'altra.

A questa concezione definitiva, chiusa, si vorrebbe contrapporre e promuovere un'idea dell'identità, che possa costituirsi come criterio-guida per riconoscere la complessità delle identità individuali e collettive, ripensandole sul piano interculturale. Ripensare l'identità in modo fluido e dinamico intende essere il presupposto teorico per la comunicazione tra le differenti culture, che costellano la variegata società odierna. Essa si deve configurare come un medium per l'ascolto, l'accoglimento, la comprensione e la condivisione delle altre identità culturali.

Nella contemporaneità, infatti, l'identità sfugge ad ogni tentativo di definizione che sia valido in maniera universale ed assoluta. È così difficile determinarla in maniera univoca, perché essa non è più esprimibile con una definizione.

Occorre constatare che non è più una categoria di riconoscimento dell'io, ma è un elemento mutevole, fluido che è in continuo divenire nella dimensione dell'ascolto comunicativo con le altre identità<sup>13</sup>. Va promossa una concezione di essa come spazio che consenta la condivisione delle differenze, nell'ottica di un arricchimento conseguente.

L'intenzionalità teorica qui sottesa è quella di superare l'orizzonte concettuale definitivo dell'identità dell'io di matrice cartesiana, contestualizzando la problematica nello scenario multiculturale della contemporaneità.

Rivolgendo lo sguardo alla storia della filosofia, non tanto lontana, pensiamo agli anni Settanta del 900, ci si rende conto che, forse, tali intenzioni non sono affatto peregrine. La filosofia francese, dopo lo strutturalismo, rappresentata dal pensiero di Sartre, Foucault, Derrida, Deleuze, Lévinas, Barthes, Lyotard, costituisce un "campo di battaglia" intorno al soggetto cartesianamente inteso.

L'idea che accomuna questi pensatori è quella di "aprire delle faglie" dalle quali far riaffiorare un soggetto, che non sia più un soggetto cartesiano, "che pensa e dunque è", un soggetto che non sia più fondamento e principio, ma libertà<sup>14</sup>.

Muore il soggetto, nasce la soggettività! Viene confutata la modalità di intendere l'identità umana che fa esclusivo riferimento, sulla scia di Cartesio, al possesso della ragione ed all'esercizio di questa nel pensare. L'emblema di questa contestazione del soggetto cartesianamente inteso e della delineazione della nascita di un nuovo soggetto inteso come soggettività è l'immagine letteraria del soggetto vuoto di Foucault, di un soggetto senza identità<sup>15</sup>.

I filosofi francesi del post-strutturalismo hanno cercato di dare voce ad un pensiero libero<sup>16</sup> ad una modalità di "pensare senza ringhiera", prendendo in prestito un'espressione di Hanna Arendt.

Una modalità di pensare che fosse mobile, dinamica, così come lo era il soggetto, l'identità dell'io e la filosofia stessa, come sapere che racconta la storia di questa fluidità. In questa costruzione concettuale, di matrice francese, volta alla messa in crisi del soggetto cartesianamente inteso, che promuove un'idea di io mai definitivamente risolta, la filosofia di Paul Ricoeur assume un ruolo di grande rilievo. L'autore di *Sé come un altro*, crea una filosofia del sé, della persona contrapponendola alla visione logica e solipsistica del cogito cartesiano.

<sup>13</sup>Cfr V. Gessa-Kurotschka, G. Cacciatore, *Saperi umani e consulenza filosofica*, Roma, 2007, in particolare il saggio di L. Cortella, *Identità e riconoscimento*, pp. 193-197. L'autore mostra tale necessaria fluidità sostenendo che: "Il modo usuale di pensare l'identità [...] che colloca l'identità dal lato della specificità, come ciò che caratterizza il momento individuale[...] sia obsoleto e sostiene che "l'identità dell'individuo sia il prodotto sociale, il prodotto di interazioni soggettive".

<sup>14</sup>Cfr. D. Tarizzo, *Il pensiero libero, la filosofia francese dopo lo strutturalismo*, Milano, 2003, pp. 9-23.

<sup>15</sup>M. Foucault, *Il pensiero del fuori*, Milano, 1966, p. 116.

<sup>16</sup>Mettendo in discussione la tesi di Cartesio, questi filosofi francesi hanno posto le basi per nuovi interrogativi, a dirla con le parole della studiosa Francesca Brezzi: "non più ti estin (cosa è), ossessione della metafisica classica, ma ti esti (chi è?), chi sono io? Chi sei tu?". Cfr. in proposito V. Gessa-Kurotschka, G. Cacciatore, *Saperi umani e consulenza filosofica*, op. cit. in particolare il saggio F. Brezzi, *Oltre la differenza verso il riconoscimento*, p. 201.



La filosofia di Ricoeur rappresenta uno degli itinerari analitici individuati perché consente di trarre alcune indicazioni funzionali al raggiungimento di una concezione dell'identità come prospettiva fluida e dinamica.

### *Irrinunciabilità e separatezza*

I flussi migratori, le dimensioni globali dell'economia e dei mercati, le tecnologie moderne della comunicazione<sup>17</sup> delineano uno scenario contemporaneo in cui l'identità si configura come una questione complessa.

La riflessione sul processo identitario rimanda a due elementi imprescindibili: l'*irrinunciabilità* e la *separatezza*<sup>18</sup>. L'*irrinunciabilità* dell'identità e, congiuntamente, la sua complessità, scaturisce "dall'incompletezza biologica". L'identità, nella sua forma culturale, rappresenterebbe perciò una "faccenda da non procrastinare" perché fungerebbe da risposta alle lacune che segnano la biologia dell'essere umano<sup>19</sup>. È importante chiarire, prima di procedere oltre, che la cultura non assume nell'intento di questo articolo il ruolo di paradigma definitorio, sostitutivo della natura.

La necessità della declinazione plurale è diffusamente e chiaramente messa in evidenza da molteplici studi di antropologia culturale. Richiamiamo alla memoria, a titolo esemplificativo, le considerazioni dello studioso Clifford Geertz:

*La cultura, non completa gli esseri umani, in quanto animali incompleti, ma si tratta di forme di cultura particolari che entrano in gioco nella costruzione dell'identità. Non esiste una natura dell'uomo che lo possa definire, l'uomo diventa tale assumendo subito sembianze particolari, forgiate in qualche luogo sociale, in qualche ambiente culturale [...] si tratta di una cornice all'interno della quale, ogni zona del mondo è un conglomerato di differenze profonde, particolarità e stranezze<sup>20</sup>.*

Nelle luci e nelle ombre, negli universi simbolici e nelle discontinuità di cui la cultura è portatrice risiederebbe la formazione delle identità. Nella visione dell'antropologo statunitense, la cultura va intesa, quindi, come un orizzonte di inclusione della molteplicità di valori, credenze e significati che gli individui elaborano. Le argomentazioni di Geertz dedicano infatti, ampio spazio alla riflessione

---

<sup>17</sup>L'influenza delle moderne tecnologie della comunicazione sulla struttura della società in cui viviamo e sulla modalità d'istaurare le relazioni è al centro di diversi studi sociologici.

Si veda in proposito A. Giddens, *Le conseguenze della modernità: fiducia e rischio, sicurezza e pericolo*, Bologna, 1994. Bologna, 1994; Z. Bauman, *Vita Liquida*, Roma-Bari, 2006.

<sup>18</sup>Nelle riflessioni svolte in questo paragrafo sono stati elaborati alcuni suggerimenti rilevati durante il seminario *Identità plurime e relazione interculturale*, tenuto dal Dott. Rosario Diana, presso l'Istituto per la Storia del Pensiero Filosofico e Scientifico Moderno, Consiglio Nazionale delle Ricerche, 1,4,9,10, giugno/2010.

<sup>19</sup>Cfr. in proposito F. Remotti, *Contro L'identità*, Roma, 1996, pp. 16-19. A. Gehlen, *L'uomo, la sua natura e il suo posto nel mondo*, Milano, 1983. Il noto filosofo e antropologo tedesco si sofferma più volte sull'incompiutezza biologica della natura umana, giungendo a definire l'uomo come un essere carente: "Dal punto di vista morfologico – a differenza di tutti i mammiferi superiori – l'uomo è determinato in linea fondamentale da una serie di *carenze*, le quali di volta in volta vanno definite nel senso biologico di in adattamenti, non specializzazioni, primitivismi, cioè di carenze di sviluppo: e dunque in senso essenzialmente negativo". L'autore propone un'immagine dell'uomo diametralmente opposta a quella proposta dall'evoluzionismo darwiniano: l'uomo non sarebbe il risultato perfetto del processo evolutivo, ma sarebbe "l'animale ancora non definito". Quest'ultima espressione appartiene a Nietzsche. Secondo Gehlen è un'espressione esatta ed ha un duplice senso: "In primo luogo vuol dire che non sussiste ancora un accertamento di ciò che l'uomo propriamente è. E in secondo luogo l'essere umano è per qualche verso incompiuto, non costituito una volta per tutte". L'immagine dell'uomo che emerge è quella di un uomo carente perché privo di "specializzazioni specifiche", ma capace attraverso l'azione di costruire sé stesso. Il tratto distintivo dell'umano risiede nell'*Weltoffenheit*, nell'apertura al mondo attraverso la quale non si colloca solo in "un ambiente", ma ha mondo, vivendo e adattandosi attraverso le azioni. In tale prospettiva l'identità culturale è il risultato delle costruzioni degli individui e diviene una sorta di "seconda natura". Ivi, pp.60-63; 36.

<sup>20</sup>C. Geertz, *Interpretazione delle culture*, Bologna, 1987, p. 92.



sulla dimensione simbolica e mettono in luce il ruolo attivo degli individui nella creazione dei numerosi sistemi di significato che costellano una cultura:

*L'idea di cultura che io prescelgo è essenzialmente di tipo semiotico. Convinto come, Max Weber, che l'uomo sia un animale sospeso entro reti di significato che egli stesso ha tessuto, credo che la cultura sia costituita da queste reti e che quindi la sua analisi non debba essere una scienza sperimentale in ricerca delle leggi, ma una scienza interpretativa in cerca di significato. Quel che cerco è una spiegazione<sup>21</sup>.*

La configurazione particolare, plurale semantica e semiotica della cultura, intorno alla quale diversi studiosi si sono soffermati, rappresenta in questo lavoro un punto di riferimento essenziale per poter mettere a tema la questione dell'identità in un mondo multiculturale.

L'irrinunciabilità<sup>22</sup> scaturisce anche dall'inevitabile confronto con le identità altre che attraversano il variegato scenario multiculturale contemporaneo.

Viviamo nell'epoca che ha dimezzato gli spazi ed i tempi: "i flussi globali sono sempre più rapidi e trasportano persone, idee, immagini, da un capo all'altro del mondo, connettendo in termini quasi reali comunità distanti e diverse tra loro"<sup>23</sup>. Nello slittamento d'attenzione "dal concetto di essere identici a sé stessi a quello di condividere un'identità con altri" (in particolare laddove quest'alterità si configura in termini di eticità, tradizioni, condivisione culturale), come ci suggerisce il filosofo ed economista angloindiano Amartya Sen, la questione diviene ancor più impervia.

Richiamiamo alla memoria un aneddoto, raccontato nel saggio *Reason before Identity*<sup>24</sup>, che mostra una curiosa situazione in cui Sen si è trovato a fare i conti con la complessità e irrinunciabilità dell'identità:

*Qualche anno fa mentre ritornavo in Inghilterra da un breve viaggio all'estero (all'epoca ero direttore del Trinity College di Cambridge) il funzionario dell'immigrazione all'aeroporto, dopo aver accuratamente controllato il mio passaporto indiano, mi pose un quesito filosofico di una certa complessità. Osservando il mio indirizzo sul formulario per l'ufficio immigrazione, (residenza del direttore del Trinity College, Cambridge), mi chiese se il direttore, di cui ero probabilmente ospite fosse un mio amico. Dovetti fermarmi a pensare, non ero del tutto sicuro di poter affermare di essere amico di me stesso. Dopo aver riflettuto, arrivai alla conclusione che la risposta doveva essere sì. Dal momento che tutte queste elucubrazioni avevano richiesto del tempo, il funzionario dell'immigrazione volle sapere precisamente per quale motivo stessi esitando, e più nello specifico, se la mia permanenza in Gran Bretagna fosse viziata da qualche irregolarità. La questione pratica si risolse, ma la conversazione servì a ricordarmi, se mai ce ne fosse stato bisogno, che l'identità può essere una faccenda complicata<sup>25</sup>.*

L'irrinunciabilità identitaria, che si esplica come necessità di identificazione, di affiliazione ad un gruppo culturale, religioso o politico, è stata spesso associata ad un'esigenza di dominio e considerata come generatrice di conflitti. Proprio Sen in *Identità e violenza* ha affrontato l'implicazione della violenza nel processo identitario e ha delineato *l'approccio plurale* da adottare per potersi affrancare dall'implicazione del conflitto. L'itinerario concettuale, che qui Sen svolge, muove dalla presa di coscienza dei tratti che attraversano il mondo contemporaneo, qualificandolo: "la caoticità", "la

<sup>21</sup>Ivi, pp. 4-5.

<sup>22</sup>Si veda in proposito S. Hall, *La questione multi-culturale in Il soggetto e la differenza. Per un'archeologia degli studi coloniali e postcoloniali*, Roma, 2000. Qui si discorre dell'irrinunciabilità dell'identità come centralità, che nella contemporaneità, avrebbe assunto la delineazione dell'io e come impossibilità dei soggetti di sfuggire al loro posizionamento. Secondo l'autore la politica che non vede questa necessità di posizionamento delle identità non è confacente ai tempi nuovi.

<sup>23</sup>M. Aime, *Gli specchi di Gulliver, in difesa del relativismo*, Torino, 2009, p. 74.

<sup>24</sup>Reason Before Identity è la trascrizione di una lezione pubblica tenuta da Amartya Sen nel 1998 presso l'università di Oxford ed ha come tema il ruolo della ragione nella scelta dell'identità. A. Sen, *Reason before identity* (1999); trad. it, *La ragione prima dell'identità*, in *La ricchezza della ragione. Denaro, valori, identità*, Bologna, 2000, pp. 3-29.

<sup>25</sup>Ivi, p.10; Id., *Identità e violenza*, Roma-Bari, 2006, p. VII.



preoccupazione” e la “spaventosità”. Diversi sono gli elementi che concorrono nella costituzione di una siffatta immagine del mondo, primi fra tutti: gli avvenimenti violenti e le atrocità degli ultimi anni. Questi avrebbero, secondo il parere dell’economista una causa concettuale scatenante: la classificazione degli individui in due categorie esclusive: civiltà-cultura e religione. Questa convinzione attraversa anche un altro suo lavoro, *Identità, povertà e diritti umani*, in cui l’autore afferma che:

*La politica del confronto globale viene spesso considerata come un corollario delle divisioni religiose o culturali. Anzi il mondo viene sempre più considerato, anche se solo implicitamente, come una federazione di religioni e civiltà, ignorando di conseguenza tutti gli altri modi in cui le persone percepiscono sé stesse. [...]. Proprio in questo contesto, in cui si coltiva “un senso di inevitabilità a proposito di una presunta unica- e spesso belligerante- identità che ci caratterizzerebbe, la violenza trova spazio. Le stesse speranze di buone relazioni tra gli esseri umani vengono intese come amicizie tra civiltà, dialogo tra gruppi religiosi o comunità diverse, ignorando i tantissimi modi diversi di rapportarsi delle persone<sup>26</sup>.*

Sen affronta questo tema del disconoscimento della natura plurale delle nostre identità anche in *Identità e violenza* in cui sostiene che:

*la stessa persona può essere, senza la minima contraddizione di cittadinanza, americana, di origine caraibica, con ascendenze africane, cristiane, progressista, donna vegetariana, maratoneta, storica, insegnante, romanziera, femminista, eterosessuale, sostenitrice dei diritti di gay e delle lesbiche, amante del teatro, militante, ambientalista appassionata di tennis, musicista jazz e profondamente convinta che esistano esseri intelligenti nello spazio con cui dobbiamo cercare di comunicarla più presto<sup>27</sup>.*

Considerare gli abitanti del pianeta come appartenenti ad una cultura o ad una religione significa oggettivare e *staticizzare* l’umano negando il diritto di scegliere la propria identità di volta in volta. Un approccio siffatto inficerebbe, nell’ottica di Sen i progressi per la pace, costituirebbe una decisiva fonte di conflitto nel mondo contemporaneo e sarebbe un modo “per miniaturizzare gli esseri umani e non capire nessuno al mondo”.

La debolezza concettuale di quest’irrinunciabile incasellamento in due principali comparti si evince, con chiarezza, dall’erronea considerazione della religione e della cultura. Queste non possono essere considerate come comparti omogenei, circoscritti e singolari, che fungerebbero da unici elementi determinanti le nostre identità. Soprattutto la cultura, scrive Sen, non è “un attributo omogeneo perché possono esistere diverse variazioni all’interno dello stesso panorama culturale”<sup>28</sup>. Essa, inoltre, non è immobile: ogni tentativo di definizione essenziale le è profondamente estraneo. La sua interazione con altri elementi determinanti l’agire sociale è forte e non può essere circoscritta. L’esito di queste riflessioni è la delineazione dell’approccio plurale che Sen suggerisce come atteggiamento proficuo nei confronti delle tematiche identitarie. Esso richiede come presupposti: il riconoscimento della pluralità delle affiliazioni, del ruolo delle scelte razionali e dell’importanza della libertà.

L’associazione di irrinunciabilità e violenza viene indagata anche dalle analisi antropologiche di un’altra voce del pensiero contemporaneo, che smantella il concetto d’identità *tout court* ed invita ad andare oltre la vecchia logica definitoria per poter cogliere la multidimensionalità della questione<sup>29</sup>. In *Contro l’identità*, Francesco Remotti promuove, infatti, una presa di coscienza della pericolosità del valore e della rivendicazione identitaria. Il testo prende avvio dalla fascinosa contrapposizione tra la fissità ed il divenire espressa con l’immagine degli oggetti della natura “che rimangono”, detti

<sup>26</sup>A. Sen, P. Fassino, S. Maffettone, *Giustizia Globale*, Milano, 2006. pp. 27, 28.

<sup>27</sup>A. Sen, *Identità e violenza*, op. cit., p. IX.

<sup>28</sup>A. Sen, *Identità e violenza*, op.cit., p.113.

<sup>29</sup>F. Remotti, *Contro l’identità*, Bari, 2008. pp. 60, 61.



perciò “di struttura” e i fenomeni naturali che “fluiscono” in continuo movimento come le onde del mare. Queste metafore servono all’autore per mettere in posizione specularmente opposta: il modo, a parer suo, inefficace e fuorviante di rappresentare l’identità e il modo proficuo e scevro da potenziali conflitti. In questo passaggio si può riscontrare la forte assonanza con la visione di Amartya Sen. “L’irrinunciabilità identitaria”, scrive Remotti, si esplica come il “bisogno fondamentale, determinante, ossessivo” e deve essere oltrepassato perché implica una pericolosa selettività e riduzione, “in quanto con essa, si coglierebbero dei fenomeni e se ne perderebbero molti altri, altrettanto interessanti e decisivi”.

Queste considerazioni esortano ad andare oltre, forse, proprio perché “l’identità” in fondo “non esiste”, ma esisterebbero solo modi diversi di organizzare il concetto che viene sempre in qualche modo, costruito, inventato<sup>30</sup>.

L’altro elemento che emerge nell’argomentare sull’identità è la separatezza. “La faccenda in sé è da intelletto tabellesco”<sup>31</sup>: l’irrinunciabilità sembra esprimere la necessità di incasellare e la separatezza di tagliare, recidere per riconoscersi. Nella delineazione di sé stessi rispetto ad un’alterità, sembrerebbe, infatti, essere presente anche un’azione immanente di separazione e di esclusione. Con la separatezza, seguendo le considerazioni di Remotti, offriamo all’idea di identità una stabilità; essa è “maggiormente a suo agio, quando si separa” perché assume “più nitidezza e visibilità ed appare più facilmente garantita”. Se viene centralizzato e reso esclusivo quest’elemento di separatezza si rischia di avviare una concezione fissa, monolitica ed escludente dell’alterità.

Una modalità che implica la nascita di conflittualità, che “separa noi/ gli altri e, anziché collocare noi in mezzo agli altri, posiziona il noi a parte”<sup>32</sup>.

È necessario riconoscere che la separatezza simboleggia una leva imprescindibile nella enucleazione di ciò che sostanzia un’individualità, ma non dovrebbe divenire l’elemento preponderante, né essere concepito come un’essenzialità sostanziale fissa. Questa precauzione concettuale dovrebbe essere adottata per tutti i molteplici fattori che determinano le individualità.

Ogni forma concettuale, categoria di pensiero, prassi politica in materia dovrebbe essere scevra di esclusività e rigidità. Ad imporre la mobilità, porosità e provvisorietà<sup>33</sup> è la coesistenza di gruppi etnici differenti, il contatto necessario tra genti provenienti da luoghi diversi, portatrici di diversi universi simbolici. La suddivisione delle persone secondo gli elementi esclusivi della civiltà, cittadinanza, religione o della cultura come categorie rigide, non suscettibili di mutazioni, non può essere considerata adeguata alle temperie multiculturali contemporanee.

Se la riflessione sul processo identitario non subisce questa attualizzazione concettuale essa rischia di rimanere irretita nella sterilità di un approccio obsoleto, come quello multiculturale che sembra promuovere una società ideale, non fatta di individui in carne e ossa, ma di caselle inanimate da giustapporre.

Lo scopo di questo breve mio articolo era di far emergere una modalità filosofica di elaborare, comprendere, vivere l’identità che non fosse escludente, ma integrativa, dinamica. Una modalità altra, che nasca dall’ineludibile esigenza relazionale e dialogica con gli altri.

Le riflessioni antropologiche e filosofiche prese in considerazione, sono tutte accomunate dallo stesso presupposto: l’identità dell’uomo è l’esclusivo esito delle sue costruzioni. Questa premessa sembra echeggiare la convinzione espressa dall’umanista Pico della Mirandola, nella seconda metà del ‘400: “L’uomo avrebbe in sé tutto quanto Dio ha creato e decide di volta in volta cosa essere”<sup>34</sup>.

<sup>30</sup>Ivi, pp.5,6.

<sup>31</sup>Ivi, pp.8,9.

<sup>32</sup>Ivi, pp. 32-37, 44-46.

<sup>33</sup>Cfr, F. Fistetti, *Multiculturalismo una mappa tra filosofia e scienze sociali*, Novara, 2008. Nella visione dello studioso contemporaneo, Francesco Fistetti, tale precarietà dei concetti è raggiungibile attraverso un processo di fluidificazione: “bisogna lavorare per smarcare, decentrare e fluidificare i concetti e le pratiche di cui disponiamo e che formano la trama della nostra razionalità”. P.126.

<sup>34</sup>G. Pico della Mirandola, *Discorso sulla dignità dell’uomo*, a cura di Giuseppe Tognon, Brescia, 1987, pp.3-7.



## Conclusione

L'obiettivo di questo articolo è stato quello di rintracciare una nuova modalità di intendere ed esprimere l'identità nello scenario culturale contemporaneo.

Obiettivo raggiungibile innanzitutto attraverso il superamento di una concezione dell'io espressa nei termini esclusivi di un elemento portatore di specificità-singularità, che ha mostrato di fungere da possibile punto di riferimento per la superiorità ed il dominio di una cultura sull'altra.

Si è mostrato la necessità di travalicare tale concezione perché essa è promotrice di una visione limitante e diminutiva delle differenze. A questa concezione definitiva, chiusa, che fissa un confine quasi invalicabile tra il Sé e l'Altro, si è contrapposta una modalità interculturale di pensiero che può costituirsi come criterio-guida per riconoscere ed esprimere la complessità delle identità individuali e collettive.

Un pensiero aperto alla decostruzione dei punti di vista valoriali e culturali di ciascuno, antidogmatico, rispettoso delle differenze e volto alla comunicazione ed alla relazione reciprocamente arricchente.

L'interculturalità come possibilità di costruire relazioni feconde tra le differenze si profila come un nuovo modo di guardare il mondo e di viverne la complessità culturale in cui versa oggi e che in fondo è la stessa complessità che caratterizza la natura umana qualificandola come plurale.

Essa, come è stato messo in luce in questo articolo, si contrappone alla visione puramente descrittiva del multiculturalismo che, al di là dei facili entusiasmi iniziali e delle intenzionalità dei suoi promotori, acuisce l'incomunicabilità, le assolutizzazioni e i fondamentalismi. In particolare, attraverso una ricognizione di alcune visioni filosofiche, antropologiche, etiche, pedagogiche e sociologiche<sup>35</sup> si è giunti a rintracciare nella Filosofia interculturale un orizzonte teorico-pratico per l'ascolto, l'accoglimento, la comprensione e la condivisione delle identità altre.

Essa rappresenta quel modo di esprimere ed affrontare la complessità dell'identità e di modulare la relazione io-altro che ci eravamo proposti di rintracciare.

Quest'orizzonte concettuale esprime tutte le proposte di pensiero che hanno caratterizzato gli itinerari analitici da noi scelti perché favorevoli al pensare interculturale. Riteniamo opportuno fare un brevissimo excursus richiamando alla memoria tali concezioni al fine di palesare con nitidezza la pertinenza della Filosofia interculturale come quel pensare altrimenti che si è ricercato.

Attraverso la filosofia di Paul Ricoeur abbiamo messo in luce il concetto di identità che ha in sé, come sua dialettizzazione, l'altro. L'implicazione dell'alterità nel cuore stesso del soggetto ha inferto una prima scossa alla decostruzione di quella maniera monolitica di ragionare sopra citata. La concezione del Sé profondamente implicato con l'Altro ha rappresentato la possibilità di affrancarsi da quel linguaggio che si è avvalso principalmente di categorie concettuali oppostive (proprio-estraneo, bene-male, io-altro) per argomentare intorno all'intersoggettività.

---

<sup>35</sup>La ragione del coinvolgimento delle scienze umane nella loro molteplicità ha la sua motivazione nella natura stessa della questione dell'identità. La trattazione di temi quali la formazione dell'individualità, l'intersoggettività, il riconoscimento delle differenze, il conflitto implica un approccio analitico che prevede la lente critica della filosofia, dell'antropologia, dell'etica ed anche delle visioni politiche in quanto è nello spazio pubblico che nascono e si concretano tali argomenti. Uno spazio che alla luce dei tempi contemporanei si definisce con categorie concettuali profondamente mutate basti pensare alla nuova idea di cittadinanza, di confine e di appartenenza. Sul mutamento del senso dell'idea di appartenenza si rimanda alle riflessioni di F. Cambi in *Incontro e dialogo, prospettive della pedagogia interculturale*, Roma, 2008, pp. 11-21. Sul coinvolgimento dell'etica come intima natura della questione identitaria sul piano interculturale si veda G. Cacciatore, G. D'Anna, *Interculturalità tra etica e politica*, op.cit., in particolare pp.9-17, 29-65, 101-111.



Con la visione del filosofo francese abbiamo segnalato la connotazione profondamente etica della relazione con l'Altro: l'identità è intessuta di alterità e presenta perciò una naturale propensione all'accoglimento che non va annichilita, ma lasciata essere. Quest'attenzione all'Altro nella sua specificità storicamente determinata è uno dei tratti salienti della Filosofia interculturale.

Essa, infatti, mira a combattere ogni livellamento delle differenze attribuendo valore ad ogni visione culturale. Il suo proposito di conoscenza e contaminazione reciproca muove infatti dal presupposto dell'eguale dignità e plausibilità di diverse visioni del mondo<sup>36</sup>.

Gli studi dei pensatori Amartya Sen, Clifford Geertz e Seyla Benhabib sono stati utili per mettere in rilievo la preziosità di una declinazione plurale della cultura e dell'identità dell'uomo.

Le culture hanno come nota costitutiva la processualità perché esse sono frutto di un lavoro di costruzioni e ricostruzioni simboliche.

Nelle luci, nelle ombre e nelle discontinuità di cui sono portatrici risiede la formazione delle identità. Quest'ultima non sarebbe da scoprire, come sostiene ad esempio la linea di pensiero comunitaria, ma sarebbe il frutto di un atto deliberativo razionale. Una conseguenza delle scelte e dell'esercizio della libertà.

Scegliere razionalmente significa dare delle preferenze, attribuire delle priorità facendo un buon/libero uso della ragione e affrancarsi dal conformismo, dogmatismo e dai valori assoluti o monolitici. Sulla stessa linea d'intenti si muovono le argomentazioni relativistiche che sottolineano a più riprese la storicità e la dinamicità delle culture. Il relativismo guarda ad esse come a cantieri sempre in costruzione in cui gli individui forgiano ed acquisiscono le loro affiliazioni.

Questa metafora viene rinvenuta nel testo dello studioso Marco Aime *Gli specchi di Gulliver* ed è efficace per far emergere il valore aggiunto della visione relativista rispetto alle retoriche del multiculturalismo. Il relativismo può considerarsi la premessa concettuale per la delineazione di un approccio efficacemente plurale alle tematiche identitarie perché si configura come "l'intenzione di leggere le pagine che compongono l'intero libro della vita, senza avere la pretesa di far valere quelle scritte da sé"<sup>37</sup>.

Molteplici altri spunti hanno consentito di procedere oltre il multiculturalismo: il concetto di cittadinanza del mondo elaborato dalla studiosa statunitense Martha Nussbaum, la visione bidimensionale della giustizia di Nancy Fraser e la teoria delle capacità condivisa con Amartya Sen<sup>38</sup>. Un'ultima prospettiva che si può ancora annoverare tra le teorie e gli strumenti pratici che favoriscono l'interculturalità è la consulenza filosofica. Una disamina del significato della filosofia interculturale renderà definitivamente chiara la tesi su esposta. A tal fine ripercorreremo le considerazioni del filosofo Raul Fonet Betancourt che in *Trasformazione interculturale della filosofia* traccia un interessante percorso analitico sul tema. Un'importante osservazione preliminare dà avvio alle argomentazioni del filosofo cubano: è necessario tenere presente che stiamo circumnavigando un territorio nuovo<sup>39</sup> che implica pertanto un certo spirito pionieristico nella trattazione. Bisogna tenere in considerazione che non ci sono ancora basi teoriche a sufficienza e che la materia in questione è soggetta a versioni metodologiche ed ermeneutiche disparate. Seguendo la visione di Betancourt

<sup>36</sup>G. Cacciatore, *Identità e filosofia dell'interculturalità*, op. cit., p. 241.

<sup>37</sup>M. Aime, *Gli specchi di Gulliver, in difesa del relativismo*, op. cit., p.72.

<sup>38</sup>L'assonanza di queste proposte analitiche con la Filosofia interculturale che tutte le contiene e le esprime non è una tesi peregrina. Lo studioso Giuseppe D'Anna ha colto una forte convergenza tra le indicazioni contenute nella teoria delle capacità di Martha Nussbaum e la proposta del filosofo Giuseppe Cacciatore di un'etica interculturale. Gran parte della letteratura dedicata alla Filosofia interculturale condivide la messa in discussione dell'universale etico assoluto ed esclusivo. Interculturalità tra etica e politica, op. cit., p.71.

<sup>39</sup>Ivi, p.51, Giuseppe Cacciatore specifica che di filosofia interculturale si è iniziato a parlare tra la fine degli anni 80 e gli inizi degli anni 90 specialmente nelle aree filosofiche tedesche e latinoamericane quando si è iniziato ad acuire il problema del multiculturalismo e le questioni annesse che oggi sono imperanti. Cfr. in proposito G. Cacciatore, P. Colonnello, S. Santasilia, *Ermeneutica tra Europa e America latina*, op. cit., p.50. Id., *Identità e filosofia dell'interculturalità*, op. cit. p. 236.



molteplici sono gli elementi che gli conferiscono l'attribuzione di novum nel panorama del pensiero filosofico. Innanzitutto, il suo porsi come processo aperto alle differenze, la volontà di travalicare la tendenza ad assolutizzare le visioni, l'intenzionalità di evitare ogni possibile predominio da parte di una concezione sull'altra. Tutte note che intendono delineare un filosofare critico che si arricchisce delle e dentro le differenze. Siamo dinanzi ad un nuovo modo di intendere "il proprio e l'altrui". La criticità auspicata viene espressa con una metafora: l'essere dell'io, che si manifesta nell'appartenenza ad una certa cultura, tradizione, preferenze, valori morali, deve essere vissuto non come un insieme di valori assoluti, ma come un ponte finalizzato al passaggio verso l'alterità.

La filosofia interculturale si pone come paradigma teorico per comprendere l'epoca presente.

Essa per essere attuale deve "compromettersi storicamente con il compito di fare in modo che il nostro tempo sia un nostro che possa essere pronunciato da tutta l'umanità come manifestazione di una coappartenenza solidale"<sup>40</sup>.

Si delinea così una pratica umana che deve incarnarsi nella gente: "l'interculturalità vuole essere innanzitutto il modo in cui la gente pratica l'umanità e diventa pratica in umanizzazione cioè cresce in umanità"<sup>41</sup>.

Con l'aggettivo attuale non si intende la trattazione dei temi in voga nella contemporaneità, ma il risultato di "un abitare criticamente il mondo" considerando ciò che è urgente di fronte alla sopravvivenza dell'umanità. La scelta metodologica principale, infatti, è quella di focalizzare l'attenzione su ciò che accade nel nostro tempo con gli occhi delle vittime emarginate perché non conformi al disegno di un'umanità globalizzata. Da queste considerazioni emerge con chiarezza la disposizione etica della filosofia dell'interculturalità<sup>42</sup> che impone il situarsi nella diversità culturale con particolare attenzione rivolta alle situazioni di emarginazione, distruzioni ed umiliazioni operate in particolare dalle imprese coloniali. L'intenzionalità è quella di rendere manifeste le molteplici voci culturali, affrancando il pensiero dall'asse interpretativo occidentale.

La razionalità occidentale, che sembra volersi cullare sull'identità monoculturale, statica e monolitica, è intenzionata ad individuare una nota comune nella diversità delle visioni provocando un appiattimento limitante delle prospettive<sup>43</sup>.

Nella contemporaneità globalizzata ciò che è in gioco è la diversità culturale. Essa rischia di essere annichilita dalla standardizzazione dei modi di vita operata dalla cultura occidentale imperante<sup>44</sup>. Nella stessa linea di considerazioni muove l'analisi di Giuseppe Cacciatore che, a più riprese e in più luoghi del suo itinerario filosofico, ribadisce l'uguale dignità di trattazione filosofica alla totalità delle culture del mondo nelle loro particolarità<sup>45</sup>. Il filosofare del nostro tempo si configurerebbe come reazione al disegno neoliberale del mondo. Esso si porrebbe dinanzi alle sfide scaturenti dalla globalizzazione per travalicare l'immagine monolitica, unidimensionale della realtà.

---

<sup>40</sup>R. Fernet Betancourt, *Trasformazione interculturale della filosofia*, op.cit. p.36.

<sup>41</sup>Ivi, p.43-44.

<sup>42</sup>Sull'etica dell'interculturalità si veda G. Cacciatore, G. D'Anna, *Interculturalità tra etica e politica*, op., cit. V. Gessa Kurotshka, G. Cacciatore, *Saperi Umani e Consulenza filosofica* in particolare il saggio di G.M. Cazzinga, *Interculturalità e consenso etico*, pp.329-336.

<sup>43</sup>Giacomo Coccolini, nel presentare l'opera del filosofo cubano, individua nel superamento della lettura occidentale monoculturale un significativo passaggio del percorso dell'autore verso il modello di filosofia interculturale. Coccolini specifica che Betancourt non abdica alla razionalità tout court, ma aspira a far emergere le diverse visioni razionali per liberare la filosofia da un'interpretazione unilaterale. R. Fernet, Betancourt, *La trasformazione interculturale della filosofia*, op. cit. p. 15.

<sup>44</sup>Cfr. in proposito F. Jullien, *L'universale ed il comune, il dialogo tra le culture*, Bari, 2010. p. VII.

<sup>45</sup>Segnaliamo in proposito alcuni di quei luoghi: G. Cacciatore, G. D'Anna, *Interculturalità tra etica e politica*, op., cit.; V. Gessa Kurotshka, G. Cacciatore, *Saperi Umani e Consulenza filosofica*, op. cit.; G. Cacciatore, *Identità pluralismo, universalismo dei diritti*, in A De Simone (a cura di), *Identità, spazio e vita quotidiana*, Quattro venti Urbino 2005; Id., *Capire il racconto degli altri*, in *Reset*, CXVII, Roma, 2007; Id., *Identità e filosofia dell'interculturalità*, op. cit.; G. Cacciatore, P. Colonnello, S. Santasilia, *Ermeneutica tra Europa e America latina*, op. cit.



Questo passaggio verso una visione plurale sarebbe reso possibile da un nuovo processo di apprendimento antropologico.

Betancourt tratteggia la contemporaneità come quella dimensione che vive un'omologazione della vita e dell'essere umano. In essa vigerebbe una visione antropologica incentrata intorno ai termini di funzionamento, possesso e dominio in cui si è smarrito ogni senso di contingenza e contestualità. La proposta interculturale è quella di essere un'alternativa di pensiero che compia un ripensamento dell'uomo e della vita e ne inverta il senso di deviazione provocato dalla visione monolitica capitalistica. La filosofia interculturale si pone, nella visione del nostro autore, come il risultato di un'evoluzione inevitabile del pensiero, che da monoculturale richiede una razionalità dialogica sinfonica. Da questa considerazione si inizia a rendere più chiaro il senso della Trasformazione<sup>46</sup> della filosofia che va intesa come una necessaria revisione, indotta dal nostro tempo, sull'intero impianto delle categorie concettuali che la connotano: prime fra tutte l'universale<sup>47</sup>.

La filosofia deve rivedere la sua normatività e mettere in discussione la sua chiusura ad un solo ambito culturale.

Il concetto di universale, come ha osservato il filosofo Jullien, ha funto nella storia del pensiero da nozione centrale per modulare il rapporto tra le culture. Alla luce dei tempi contemporanei, caratterizzati dalla globalizzazione e dagli ineludibili conflitti culturali, esso va sottoposto a critica. Deve essere compiuta una ricognizione della sua genealogia che conduce alla messa in evidenza della non pertinenza della nozione e della sua inefficacia. Queste criticità sorgono dall'uso non trasparente e non neutrale che se ne è fatto. Il filosofo francese ci invita a ripensare il concetto oltre i limiti del contesto europeo, chiederci quale sia la sua pertinenza. Esso deve essere inteso come un'idea regolatrice che orienta la condivisione e la solidarietà tra le culture in virtù di un senso dell'umano che lo sostanzia<sup>48</sup>.

Raul Fornet Betancourt elabora un concetto di universale, in forte armonia con le considerazioni di Jullien, slegato dall'unità e inteso come elemento propulsivo della solidarietà nei confronti della molteplicità di "universi" che costellano il mondo.

Il fine essenziale della filosofia interculturale è infatti la condivisione delle differenze e la solidarizzazione tra esse. Il mondo deve essere guardato a partire dalla pluralità prendendo sul serio ciascuna visione individuale e riconoscendola nel suo diritto di essere sé stessa.

In linea con queste considerazioni viene definito il concetto di cultura come insieme di valori nel quale un soggetto nasce, cultura propria, e del quale ogni giorno sceglie di appropriarsi.

Come situazione che lo caratterizza alla nascita e lo contraddistingue come processo di scelta.

---

<sup>46</sup>Sulla trasformazione che la filosofia è chiamata a compiere anche Cacciatore si esprime nella stessa direzione d'intenti. Egli congiunge al tema la trasformazione anche l'ermeneutica come lente critica che può coadiuvare la filosofia dell'interculturalità. L'ermeneutica, grazie alle interpretazioni di Gadamer, Ricoeur, Dilthey, non è più soltanto una metodologia dell'interpretazione, ma diviene il metodo attraverso cui ogni aspetto della realtà presente e passata è interpretabile a partire dalla conoscenza del suo carattere storico e culturale. G. Cacciatore, P. Colonnello, S. Santasilia, *Ermeneutica tra Europa e America Latina*, op.cit., p.7.

<sup>47</sup>Ivi. p.49. Giuseppe Cacciatore ritiene che le categorie concettuali che devono essere riviste per poter recuperare la loro valenza critica rispetto all'ideologia imperante scaturita dalla globalizzazione siano molteplici: «penso alle idee di democrazia, ai concetti di libertà, giustizia, solidarietà, dignità, identità, sviluppo, diritti umani, che sono, proprio perché storicamente determina ti legati ai contesti sociali e culturali continuamente esposti alla crisi ed alla consumazione, ma non per questo diventano ferri vecchi da lasciare nello scantinato ad arrugginire».

<sup>48</sup>Jullien traccia un itinerario critico nei confronti della triade concettuale universale, uniforme, comune finalizzata a mettere in luce come generalmente le nozioni citate siano considerate erroneamente equivalenti o non sottoposte al confronto adeguato. A quest'esplorazione critica il filosofo fa seguire la proposta di un dialogo tra le culture che venga articolato dal piano comune dell'intelligibilità, dall'auto riflessione dell'umano, riflessione su di sé e sull'altro, che valorizzi lo scarto ineludibile tra le culture promuovendo una fecondità della comunicazione. L'intelligenza comune va proposta e non la cultura comune. F. Jullien, *L'universale e il comune, il dialogo tra le culture*, op.cit., pp. 173-175.



Non si tratterebbe di un'*originarietà* immodificabile, ma mutevole, un prodotto di un processo di discernimento<sup>49</sup>. La categoria centrale della nuova filosofia è dunque la storicità delle culture, del mondo, della vita. La storicità che, a dirla con un'espressione centrale nella visione di Jullien, costituisce lo scarto tra l'Io e l'Altro.

Il fine del filosofare interculturale è realizzabile attraverso un dialogo tra le culture: capace di creare processi interculturali. Betancourt si sofferma ampiamente sulle caratteristiche e gli scopi delle relazioni interculturali. Queste implicano una serie di difficoltà tutte legate alle questioni ermeneutiche e metodologiche nelle quali ci si imbatte. Altre difficoltà nascono dalla necessità di compiere una mutazione di pensiero radicale per avviare un'interazione feconda. Il fine del dialogo è la creazione di una convivenza relazionale tra le diversità. Esso ha, in quanto strumento della filosofia interculturale, una caratteristica profondamente etica perché è guidato dal valore dell'accoglienza, condivisione e della solidarizzazione:

*Il dialogo interculturale implica perciò una speciale qualità etica che lo caratterizza come forma di vita o di atteggiamento fondamentale teorico pratico il cui esercizio, andando oltre la tolleranza ed il rispetto, fonda l'accoglienza dell'altro come soggetto che, per intervenire e partecipare non deve pagare per primo i diritti di dogana né chiedere un permesso di lavoro. Il dialogo interculturale ha a questo livello il carattere di un progetto etico guidato dal valore dell'accoglienza dell'altro in quanto realtà con cui si vuole condividere la sovranità e con il quale quindi si può condividere un futuro che non è determinato unicamente dal mio modo di comprendere e di desiderare la vita<sup>50</sup>.*

Il dialogo tra le culture, così declinato, sembra rappresentare anche per Francois Jullien l'alternativa all'uniformazione diffusa. È interessante richiamare alla memoria una digressione di quest'autore sul concetto di dialogo erroneamente inteso e sulla proposta del concetto sopra accennato di "scarto" come termine chiave di un'interazione realmente feconda tra le differenze.

Si è soliti utilizzare la nozione di dialogo per riflettere sulle modalità d'interazione tra le culture, ma secondo il filosofo francese questa nozione non rende con efficacia la pluralità che lo dovrebbe connotare. Esso vien definito soventemente per opposizione concettuale allo scontro delle civiltà<sup>51</sup>. Solo lo "scarto" può avviare una comunicazione feconda. È necessario porsi nello "scarto", come dimensione critica nella quale rivedere la propria cultura e quella dell'altro.

Il termine dialogo mostra una debolezza concettuale ed un'inefficacia pratica perché "nasconde dietro la bandiera delle buone intenzioni una dispersione troppo sbrigativa dell'idea del Tutto". Affinché il dialogo possa costituire una reale alternativa all'uniformazione deve rendere manifesta la distanza, lo scarto tra le culture. Deve condurre ad un lavoro reciproco di autoriflessione e confronto non cercando di elaborare una situazione intermedia, ma inducendo a considerare vana la contraddizione esistente. In gioco c'è la proposta di una modalità di vivere la differenza fatta di dia-logicità dialettica, che non annulla, ma lascia essere le posizioni antitetiche.

Lo scarto, dunque, è una prospettiva di pensiero aperto, non dogmatico fluido che consente l'esplorazione di nuove possibilità<sup>52</sup>.

<sup>49</sup>R. Fornet Betancourt, *La trasformazione interculturale della filosofia*, op.cit., p. 91.

<sup>50</sup>Ivi. p. 98.

<sup>51</sup>Cfr. in proposito S. P. Huntington, *Lo scontro delle civiltà ed il nuovo ordine mondiale. Il futuro geopolitico del pianeta*, Milano, 2000. La tesi di Samuel Huntington ha rappresentato dal 1993, anno della pubblicazione dell'articolo *Scontro tra le civiltà?* che la contiene, il punto di riferimento principale per una discussione sulle relazioni identità alterità. Relazioni sfocianti, secondo lo studioso americano, nello scontro tra civiltà. La fonte del conflitto fondamentale del mondo che ci apprestiamo a vivere sarebbe legato alla cultura. Lo scontro tra le civiltà del mondo dominerebbe, nella visione di Huntington, la politica internazionale in maniera irreversibile. Si veda anche in proposito F. Viola, *Democrazia culturale e democrazia delle culture*, in Studi emigrazioni, migration studies, XXXVIII, p.144,200, in www.unipa.it.

<sup>52</sup>F. Jullien, *L'universale e il comune, il dialogo tra le culture*, op. cit., p. 165-171. Per un approfondimento del dialogo tra le culture si veda anche R. Pannikar, *Pace e interculturalità, una riflessione filosofica*, Milano, 2002; in particolare E., Said, *Orientalismo, L'immagine europea dell'Occidente*, Milano, 2001. Said riflette sulla modalità di considerare le



Riteniamo opportuno soffermarci ancora una volta sulla concezione dell'universale proposta dalla filosofia interculturale per mostrare come essa risponda in pieno a quel pensare altrimenti che ci eravamo proposti di ricercare. Il senso del linguaggio comune ci induce ad affiancare intuitivamente il termine interculturalità ad una ricerca di universalità.

Questa connessione può essere considerata valida solo se l'universalità non è il frutto esclusivo di una concettualizzazione astratta e formale. Perché, secondo Betancourt, la vera universalità è la contestualità storica della vita umana in tutta la sua pluralità. La caratterizzazione di contestualità riconosciuta alla filosofia interculturale non chiude la strada all'universalità, ma ci segnala che quest'ultima è raggiungibile attraverso processi di interscambio e di comune comprensione. L'intento è quello di favorire un'universalità delle contestualità attraverso una contestualizzazione delle universalità condivise. L'intenzionalità è teorico-pratica: attraversare la molteplicità e complessità delle identità, concependo la diversità come occasione che arricchisce ed impreziosisce la modalità del vivere e del comprendere contemporaneo.

---

differenze che possa superare ineluttabilità del conflitto. Come Jullien e Betancourt esprime la necessità di ripensare le categorie del pensiero attualizzarle per poter misurarsi con i tempi contemporanei. Nella sua ottica il primo passo per questo ripensamento è la considerazione della modalità con la quale sono sorte le differenze.

Queste ultime spesso vengono concettualizzate attraverso una proiezione erronea e sbrigativa dell'alterità. L'idea che l'Oriente, il differente per antonomasia, sarebbe stata generata dal contesto occidentale in cui è nata e non da una effettiva conoscenza.



## Bibliografia

- Aime, M., *Gli specchi di Gulliver, in difesa del relativismo*, Torino, 2009.
- Bauman, Z., *Vita liquida*, Roma-Bari, 2006.
- Belardinelli, S., *L'ordine di Babele. Le culture tra pluralismo e identità*, Soveria Mannelli, 2018.
- Bettini, M., *Hai sbagliato foresta. Il furore dell'identità*, Bologna, 2020.
- Boncinelli, E., *Le forme della vita. L'evoluzione e l'origine dell'uomo*, Torino 2000.
- Cacciatore, G., D'Anna, G., *Interculturalità tra etica e politica*, Roma, 2010.
- Cacciatore G., Colonnello P., Santasilia S., *Ermeneutica tra Europa e America Latina*, Roma, 2008.
- Cacciatore G., *Identità e filosofia dell'interculturalità*, in «Iride», 2, 2005.
- Cacciatore, G., *Identità, pluralismo, universalismo dei diritti*, in A. De Simone (a cura di), *Identità, spazio e vita quotidiana*, Quattro venti Urbino, 2005.
- Cambi, F., *Incontro e dialogo, prospettive della pedagogia interculturale*, Roma, 2008.
- Cartesio, R., *Meditazioni metafisiche*, in *Opere*, a cura di E. Garin, Bari, 1967, vol.1.
- de Benoist, A., *La scomparsa dell'identità. Come orientarsi in un mondo senza valori*, Cesena, 2023.
- Della Mirandola, G. P., *Discorso sulla dignità dell'uomo*, a cura di Giuseppe Tognon Brescia, 1987.
- De Waal, F., *Naturalmente buoni, il bene ed il male nell'uomo e in altri animali*, Milano, 1997.
- Fistetti, F., *Multiculturalismo, una mappa tra filosofia e scienze sociali*, Novara, 2008.
- Fornet Betancourt, R., *Trasformazione interculturale della filosofia*, Bologna, 2006.
- Foucault M., *Il pensiero del fuori*, Milano, 1966.
- Geertz, C., *Interpretazione delle culture*, Bologna, 1987.
- Gehlen, A., *L'uomo, la sua natura e il suo posto nel mondo*, Milano, 2010.
- Giddens, A., *Le conseguenze della modernità: fiducia e rischio, sicurezza e pericolo*, Bologna, 1994.
- Habermas, J., *Il futuro della natura umana, i rischi di una genetica liberale*, Tornino, 2000.
- Hall, S., *La questione multi-culturale in Il soggetto e la differenza. Per un'archeologia degli studi coloniali e post coloniali*, Roma, 2000.
- Huntington, S. P., *Lo scontro delle civiltà ed il nuovo ordine mondiale. Il futuro geopolitico del pianeta*, Milano, 2000.
- Jonas, H., *Il principio responsabilità, un'etica per la civiltà tecnologica*, Torino, 2003.
- Jonas, H., *L'ingegneria biologica, una previsione, in Dalla fede antica all'uomo tecnologico, Saggi filosofici*, Bologna, 1991.
- Jullien, F., *L'universale ed il comune, il dialogo tra le culture*, Bari, 2010.
- Kurotschka, Gessa V., Cacciatore, G., *Saperi umani e consulenza filosofica*, Roma, 2005.
- Lanzillo, M. L., *Il Multiculturalismo*, Bari, 2005.
- Mazzarella, E., *Vie d'uscita, l'identità come programma stazionario metafisico*, Genova, 2004.
- Pannikar, R., *Pace e interculturalità, una riflessione filosofica*, Milano, 2002.
- Remotti, F., *Contro l'identità*, Bari, 2008.
- Said, E., *Orientalismo, L'immagine europea dell'Occidente*, Milano, 2001.
- Sciuto, C., *Non c'è fede che tenga. Manifesto laico contro il multiculturalismo*, Milano, 2018.
- Sen A., *Identità e violenza*, Roma-Bari, 2006.
- Sen, A., Fassino, P., Maffettone, S., *Giustizia globale*, Milano, 2006.
- Sen, A., *Reason before identity* (1999); trad. it., *La ragione prima dell'identità*, in *La ricchezza della ragione. Denaro, valori, identità*, Bologna, 2000.
- Searle, J.R., *La mente*, Milano, 2005.
- Tarizzo, D., *Il pensiero libero, la filosofia francese dopo lo strutturalismo*, Milano, 2003.
- Viola F., *Democrazia culturale e democrazia delle culture*, in *Studi emigrazioni, migration studies*, XXXVIII, p.144,200, in [www.unipa.it](http://www.unipa.it).



*Le voci di Sophia, numero 2, 2023. ISSN: 2975-0156*



## Riscoprire ed emulare la vivace razionalità cristiana del possente Tommaso Campanella

Salvatore Gulli, Università La Sapienza di Roma

E-mail: [avvsalvatoregulli1961@gmail.com](mailto:avvsalvatoregulli1961@gmail.com)

doi: [10.14672/VDS20242PR8](https://doi.org/10.14672/VDS20242PR8)

(<https://doi.org/10.14672/VDS20242PR8>)

### *Abstract*

La principale tesi del saggio è che, già nel Seicento, Tommaso Campanella aveva previsto il declino della religiosità e della spiritualità europee. Dotato di un temperamento vulcanico, il filosofo non si era astenuto dal possente tentativo intellettuale di arrestarlo. Campanella, oltre a teorizzare una filosofia naturale della percezione del reale, ed oltre a conferire preminenza, in filosofia, all'elemento soggettivo, ha insegnato che l'essere del Cristianesimo vada riscoperto di continuo e che, parimenti, l'essere della stessa filosofia vada di continuo rigenerato. Già all'epoca del Campanella le radici culturali cristiane dell'Europa erano state gradualmente avvelenate. Da allora si profilava nel mondo un destino di ateismo, di tecnica governata da uomini avidi, di morte dei valori e di *messa in soffitta* di un inestimabile patrimonio di sapienza cristiana. Per onorare finalmente il padre Tommaso Campanella, studiandone attentamente l'opera ed emulandone lo spirito indomito, il cammino di salvezza - nei tempi attuali caratterizzati da desolante buio filosofico e da assenza di verità - potrebbe avviarsi concependo una metafisica antidogmatica, di continuo suscettibile di essere ravvivata, una metafisica intesa a far emergere nel mondo reale autentiche fonti di luce, di religiosa ragione e di vita armoniosa, fonti capaci di orientare una umanità sempre più dolente ed infelice.

*Keywords:* Campanella, salvezza, verità, metafisica, ateismo.

The essay's central thesis is that, as early as the seventeenth century, Thomas Campanella foresaw the decline of European religiosity and spirituality. Gifted with a volcanic temperament, the philosopher had not refrained from a mighty intellectual attempt to arrest it. In addition to theorizing a natural philosophy of the perception of reality and in addition to giving pre-eminence in philosophy to the subjective element, Campanella taught that the being of Christianity should be continually rediscovered and that, likewise, the being of philosophy itself should be continuously regenerated and by the time of Campanella, the Christian cultural roots of Europe had been gradually poisoned. Since then, there loomed in the world a fate of atheism, of technology ruled by greedy men, of the death of values, and the stifling of a priceless heritage of Christian wisdom. To honour Father Thomas Campanella at last, by carefully studying his work and emulating his indomitable spirit, the path to salvation - in the present times characterized by desolating philosophical darkness and absence of truth - could be set in motion by conceiving an antidogmatic metaphysics continually susceptible to be revived, a metaphysics intended to bring out authentic sources of light in reality, adding religious reason and harmonious life, sources capable of orienting an increasingly sorrowful and unhappy humanity.

*Keywords:* Campanella, salvation, truth, metaphysics, atheism



## Introduzione

Richiede paziente rigore indagare gli aspetti di sintesi di una figura complessa e filosoficamente imponente come quella di Tommaso Campanella<sup>1</sup>. Nel 1638, anno precedente la sua morte, quando il francese Mersenne aveva suggerito al filosofo e matematico Cartesio di leggere la *Metafisica* del famoso frate domenicano di Calabria -da qualche tempo esiliato in Francia- Cartesio gli aveva risposto di aver letto di Campanella, anni prima, il libro *Del senso delle cose e della magia*<sup>2</sup>, ed aveva soggiunto all'amico che fosse superfluo rinnovare la lettura di un autore di cui non aveva condiviso il Pan sensismo ed il vitalismo finalistico diffusi nel reale. Peccò di superbia Cartesio e forse, inconsciamente, intuì che il destino tragico del filosofo calabrese non si sarebbe potuto invertire. Vivendo in tempi di declino della religiosità cattolica, Campanella appariva a Cartesio un italiano di genio comunque non predestinato a lasciare un'orma significativa nella storia del pensiero europeo. La filosofia cristiana sulle cui basi si era fondata la civiltà occidentale sarebbe vistosamente regredita -era l'esito paventato dallo stesso frate domenicano- e le altre filosofie, dopo aver adottato e consolidato una metodologia sperimentale ed empirica, si accingevano a prendere un'altra direzione, anche geografica, fino a consumare la propria forza speculativa nell'epoca del nichilismo contemporaneo. In precedenza, fra le figure più importanti di quell'epoca, anche Galileo Galilei, per prudenza, aveva dovuto tenere un atteggiamento distaccato verso l'amico Campanella -che gli scrisse significative lettere- in quanto filosofo invisibile al regime spagnolo ed all'inquisizione ecclesiastica, e ciò, sebbene il pensatore di Stilo, spirito sottile e generoso, ormai in carcere da anni, gli avesse

---

<sup>1</sup>Ad avviso di chi scrive, interpreti efficaci del pensiero metafisico di Campanella sono stati Giovanni Di Napoli e Romano Amerio. Di Giovanni Di Napoli si legga il fondamentale *Tommaso Campanella Filosofo della restaurazione cattolica*, volume denso e profondo, pubblicato da Cedam nel 1947. Di Romano Amerio si legga il saggio *Campanella* e soprattutto gli studi pubblicati sulla *Rivista di filosofia neoscolastica: Ritrattazione dell'ortodossia campanelliana*, 20 (1929), *Le dottrine religiose di T. Campanella*, 22 (1931), *La diagnostica della religione positiva di T. Campanella*, 23 (1932), *Il problema esegetico fondamentale nel pensiero campanelliano*, 30 (1939). Su Campanella è interessante anche il libro di Antonio Corsano, dal titolo *Tommaso Campanella*, pubblicato dalla casa editrice Principato, nel 1944. Nel primo volume della Storia della filosofia moderna del 1952, Cassirer ha svolto un sintetico esame della filosofia della natura; ivi, da pag. 273 e ss., è interpretato il pensiero di Campanella ed è richiamato, a pagina 307, l'interessante saggio di Sante Felici dal titolo *Le dottrine filosofico-religiose di Tommaso Campanella*, libro edito da Carabba nel 1895. Anche Hegel ebbe modo di attingere notizie su Tommaso Campanella dalla *Historia critica philosophiae*, volume IV, di Jacob Brucker, tanto da menzionarlo nelle sue Lezioni sulla storia della filosofia (si veda pagina 435 dell'edizione Laterza del 2009). Più di recente, soprattutto Germana Ernst, si è a fondo occupata del frate domenicano, fra l'altro, pubblicando da Laterza, nel 2002, il libro *Tommaso Campanella* e curando, parimenti da Laterza, *Del senso delle cose e della magia*. La stessa Germana Ernst, nel 2004, ha ottimamente curato la pubblicazione dell'opera *L'ateismo trionfante*, edito dalla Scuola Normale Superiore. Per quanto concerne il libro di Campanella *Philosophia sensibus demonstrata*, pubblicato dall'autore in lingua latina nel 1591, Luigi De Franco ha egregiamente tradotto in italiano il cospicuo volume, edito da Libreria Scientifica Editrice nel 1974. Fra gli studiosi di Tommaso Campanella un posto di rilievo assoluto spetta a Luigi Firpo, fra l'altro, curatore della *Apologia di Galileo*, di cui è pregevole l'edizione UTET del 1968. Le poesie filosofiche del Campanella sono state pubblicate da UTET nel 1977 a cura di Lina Bolzoni. Nello stesso volume sono contenute Poetica italiana e la parte quarta della filosofia razionale, cioè il libro della Poetica secondo i propri principi. Per penetrare la complessa personalità di Tommaso Campanella resta fondamentale il libro *Lettere*, edito da Laterza nel 1927, curato da Vincenzo Spampinato. Preme infine segnalare che l'Accademia Nazionale dei Lincei ha promosso, nel 1968, un convegno internazionale sul tema Campanella e Vico, ottimamente pubblicato nel 1969. Pregevoli gli interventi di Eugenio Garin, Luigi Firpo, Rodolfo De Mattei, Giovanni Di Napoli, Romano Amerio, Giulio Bruni Rocca, Giovanni Calò e Natalino Sapegno. Nel presente saggio è contenuto un richiamo all'opera filosofica capitale di Alfred North Whitehead dal titolo *Processo e realtà*, edita in Italia da Bompiani nel 2019, curata da Maria Regina Brioschi e brillantemente introdotta da Luca Vanzago.

<sup>2</sup>Campanella, Tommaso, e Germana Ernst (cur.). *Del Senso delle Cose e Della Magia*. Roma-Bari: Laterza, 2007.



dedicato una “Apologia pro Galileo”, cioè una difesa memorabile per rigore dialettico e per acume logico, nella quale difesa egli aveva sostenuto che fosse sbagliato opporre alle dottrine scientifiche le dottrine teologiche, qualora le tesi scientifiche fossero state efficacemente dimostrate, ed aveva altresì asserito che fosse parimenti sbagliato confutare una dottrina scientifica in nome della teologia. Brillava, insomma, l’intelligenza di Campanella ed anche quello scritto ne aveva rivelato piena testimonianza. Galileo aveva conosciuto Campanella a Padova, nel 1597, quando, per circa un anno, un ristretto gruppo di ricercatori fisici e *filosofi naturali* avevano coinvolto anche il sagace calabrese di Stilo -ivi introdotto dal Granduca di Toscana- in esperimenti scientifici che rappresentavano la messa in opera di un metodo di approccio al reale che avrebbe rivoluzionato il pensiero scientifico e quello filosofico a venire. Campanella aveva già subito due processi, ma era stato condannato a pene miti. A Padova, il filosofo calabrese aveva, fra l’altro, partecipato alla dissezione di un occhio umano e, in virtù di conoscenze di fisiologia e di medicina, aveva avuto modo di essere parte di un ambiente scientifico innovativo. Ma svanì presto, come da qui a poco si dirà, l’orizzonte di ricerca scientifica che si stava aprendo per lui. Campanella, intelligenza precoce, in età giovanile, aveva già scritto un’opera dal titolo “La filosofia che i sensi ci additano”, nella quale egli si era ispirato al pensiero di Bernardino Telesio, fautore di una nuova filosofia sensista della natura che contestava l’imperante aristotelismo diffusosi anche nei conventi domenicani. Il filosofo di Stilo, già in quel primo libro, aveva rivelato una conoscenza incredibilmente vasta, manifestando a chiare lettere l’intenzione di sprigionare potenzialità speculative straordinarie, considerati i suoi studi approfonditi e considerata la precoce assimilazione del pensiero di Agostino, dei platonici rinascimentali Ficino e Pico della Mirandola, di Plotino e dei più significativi padri della Chiesa. Durante il viaggio verso Roma e verso la Toscana Campanella aveva portato con sé manoscritti di sue opere che gli sarebbero state vilmente sottratte a Bologna, su mandato di inquirenti sospettosi. Egli aveva avuto la cattiva sorte di vivere in un’epoca di controriforma, caratterizzata cioè da lotte religiose e da politiche di contrasto delle eresie, in un’Italia contesa dalla Spagna e dalla Francia e governata secondo una machiavellica ragion di Stato. Essendo uno spirito possente per personalità, per volitività, per ingegno, per capacità di studio, per facoltà mnemoniche, le difficoltà della vita non potevano comunque frenarne la veracità, la possanza e la volontà di illuminare le menti. Peraltro, le sue origini umili -era figlio di un ciabattino che si era istruito presso i domenicani- avevano accentuato il desiderio di affermazione e lo avevano reso consapevole della triste realtà sociale del Sud Italia. Costretto a tornare nella sua Stilo, nel 1599, imbevuto di ideali e di profezie millenariste, avendo riscontrato in Calabria una condizione sociale di oppressione dei ceti poveri, incapace di mantenere un atteggiamento passivo, Campanella aveva finito per essere coinvolto in un progetto sedizioso contro il vicereame spagnolo di Napoli. La vicenda avrebbe segnato per sempre la sua esistenza. Scoperta la congiura, Campanella aveva subito una incarcerazione, per sedizione ed anche per eresia, nelle carceri di Napoli, Castel Nuovo, Castel Sant’Elmo e Castel dell’Uovo, durata addirittura dal 1599 al 23 maggio 1626 e, poco dopo, proseguita presso il Santo Ufficio romano fino al luglio 1628. Nel 1600 il filosofo aveva compreso che avrebbe potuto salvarsi da morte certa invocando la giurisdizione ecclesiastica, simulando la pazzia per quattordici mesi e sottoponendosi al supplizio della veglia, tortura bene descritta dallo studioso *campanelliano* Luigi Firpo<sup>3</sup>, tortura così crudele da porre il filosofo, per i sei mesi successivi, fra la vita e la morte. Almeno otto anni di carcere, trascorsi anche nella famigerata *fossa del coccodrillo*, furono vissuti da Campanella in condizioni inumane, in segrete umide buie sporche e fredde. E tuttavia la sua tempra fisica sopportò tutto ciò. Ed anzi, in carcere, il frate domenicano riuscì a scrivere numerose opere, poesie filosofiche, “Metafisica”, trenta libri *Theologicorum*, *Ateismo Trionfato*, *Della necessità di una filosofia cristiana*, *Epilogo Magno*, *Monarchia di Spagna*, *Città del sole*, *Astrologorum libri*, *Del senso delle cose e della magia*, *Quaestiones physiologicae*, *Ethica*, *Quaestiones morales*, *Quaestiones politicae*, *Oeconomica*, *Dialogo politico contro Luterani*,

<sup>3</sup>Luigi Firpo, del filosofo calabrese, ha altresì curato, da Mondadori, il volume *Tutte le opere*, nel 1954. Di Firpo si legga, fra l’altro, *Il supplizio di Tommaso Campanella*, edito da Salerno editrice nel 1985.



*Antiveneti, Quod reminiscuntur, Medicinalium libri, Discorsi ai Principi d'Italia*, e molto altro. Il lascito dei suoi scritti costituisce l'aspetto eroico e commovente del calabrese. E infatti sia la vicenda carceraria sia l'impressionante forza di volontà ne hanno reso immortale la memoria.

### L'Italia

Eppure, la cultura italiana continua ad avere un debito non ancora adempiuto verso di lui. Il suo pensiero avrebbe dovuto fecondare una scuola critica a lui ispirata ed invece la filosofia di Campanella, nonostante l'indubbia sua profondità, continua a non essere conosciuta né sufficientemente esplorata. Solo nel 1967 è stata tradotta dal latino, parzialmente, la citata *Metafisica* da un eminente suo studioso, Giovanni Di Napoli<sup>4</sup>. Quest'opera è centrale, unitamente alla vasta *Teologia* -curata da un eccellente Romano Amerio<sup>5</sup>- per cimentarsi in un cammino di comprensione della genialità del calabrese di Stilo. Per Campanella la metafisica è la dottrina che verte sui principi primi, sui fini e sui fondamenti delle scienze, dottrina che "supera" le teorie sulla natura e che si eleva alle prime cause ed alla causa suprema. Già nel proemio dell'opera, significativamente, egli aveva chiarito che fosse necessaria una scienza che trascendesse la fisica, dovendosi considerare "dove provengano la razionalità e la sapienza, e che cosa sia, e quale causa incorporea la generi... e per qual fine".

È noto che le radici filosofiche di Campanella, agostiniane tomistiche e platoniche, hanno fatto sì che egli abbia concepito e fatto fluire, in tutte le opere della maturità, una dottrina *primalitaria* secondo cui potenza sapienza e amore costituiscono fondamentali ed onnipresenti principi costitutivi e dinamici di ogni ente. Ogni ente, secondo Campanella, *può*, in quanto esso è costituito da potenza di essere, *sa*, in quanto è costituito dal senso di essere, ed *ama*, in quanto orientato verso la conservazione di sé. Va detto che ogni principio *primalitario* dell'ente ha, dentro il medesimo ente, una peculiare connessione, un interno movimento, cosicché è dato rilevare che ogni ente *che può* tenda ad affermare la propria esistenza, ed inoltre che ogni ente *che sa* sia posto in condizione di tendere alla verità ed ancora che ogni ente *che vuole*, o *che ama*, sia posto in condizione di tendere al bene. Campanella ha inoltre mirabilmente precorso il problema dell'autocoscienza, anticipando così il pensiero moderno. Anche l'io è infatti strutturato dalla potenza, dalla sapienza e dall'amore. All'io è dato di sapere circa sé stesso ed esso è in grado di esercitare un potere su di sé, oltre ad essere in grado di amarsi. Il filosofo evidenzia poi che ogni ente, in sé stesso, sia dotato della peculiare facoltà di poter rapportarsi, di poter sapere e di poter amare l'essere di cui egli è partecipazione, cioè Dio. La metafisica *campanelliana* ha efficacemente delineato una processione ideale e reale da Dio al mondo delle cose. Fra le altre, le pagine della parte terza, libro XIV, della *Metafisica*, nelle quali egli ha dimostrato l'immortalità dell'anima, sono filosoficamente sublimi e bene avrebbe fatto Cartesio a leggerle.

### Visione

---

<sup>4</sup>Giovanni Di Napoli ha, inoltre, il merito imperituro di aver tradotto parzialmente in italiano, dall'originale latino del 1638, il libro di Tommaso Campanella *Metafisica*, pubblicato in tre volumi da Zanichelli nel 1967. Nel primo volume, Di Napoli ha curato una rigorosa nota bibliografica relativa agli scritti del filosofo stilese.

<sup>5</sup>Romano Amerio ha invece profuso il suo impegno scientifico nella cura della graduale pubblicazione di Campanella dei *Theologicorum libri 30* e del *Quod reminiscuntur* in quattro libri. Nel 1956 Augusto Guzzo e Romano Amerio hanno curato, per Riccardo Ricciardi editore, un'interessante antologia di opere di Giordano Bruno e di Tommaso Campanella.



Finalismo, visione organica del reale e del mondo, congiunzione fra religione e metafisica, costituiscono aspetti immortali del suo pensiero da interpretare a fondo nei tempi attuali. Si tratterebbe di compiere una disamina simile a quella che pregevolmente, nel 1929, in *Processo e realtà*, il matematico e metafisico Alfred Whitehead pose in essere degli scritti di Locke, di Cartesio e di Leibniz per elaborare, appunto, per la contemporaneità, una metafisica organicista relazionale e scientificamente ponderata. Alla stessa stregua, la metafisica di Campanella attende ancora di essere debitamente valorizzata e scoperta.

Nel pensatore calabrese, fra l'altro, anche la stessa concezione del diritto presuppone la citata struttura *primalitaria* della realtà. A riguardo egli aveva scritto: *est enim ius idem quod iustum*, il diritto è dunque, secondo Campanella, eminentemente giustizia e non supremazia dei potentati, cosicché una legislazione razionale dovrebbe presupporre una elevata sapienza metafisica.

Anche nella stessa immaginaria *Città del Sole* i Solari, operando peraltro una razionalizzazione assoluta del vivere sociale, professano la metafisica *primalitaria* asserendo che Dio "è somma Possanza, da cui procede somma Sapienza, e d'essi entrambi sommo Amore".

Occorre ancora rilevare che in una fase in cui le eresie stavano destabilizzando il Cristianesimo, il filosofo aveva avvertito l'esigenza di rafforzare il cattolicesimo, riscoprendone l'universalità e l'autentico significato spirituale, tanto da concepire l'idea di Cristo-Dio quale Prima Ragione. Ebbene, ripercorrendo le sue maggiori opere, può riscontrarsi che la sua idea del Cristianesimo debba concepirsi ed attuarsi in termini di consacrazione e di potenziamento della razionalità.

Egli fu perseguitato perché i contemporanei non erano in grado di comprenderne ed assecondarne la preziosa vocazione, quella di porre rimedio alla sempre più ampia crisi di spiritualità che aveva spinto Campanella a prefiggersi di lottare contro ottusità e contro rigidità religiose politiche e filosofiche. La Chiesa e la filosofia italiana persero con lui un'occasione decisiva. Le eresie individualistiche e dissacranti finirono per apparire più rispondenti alla volontà dei governanti di liberarsi di dogmi scolastici e di tradizioni isterilite. Campanella, martirizzato, invano si era reso perfettamente conto di tutto ciò ed altrettanto invano si era ostinato nel tentativo di rinnovare il Cristianesimo e di restaurarne i principi originari. Ci fu purtroppo, come accennato, una cinica chiusura nei suoi confronti. Egli era troppo avanti con la mente ed oltretutto le sue condizioni esistenziali avevano finito per penalizzarlo fortemente.

### *Il pensiero*

Il pensiero ateo intanto muoveva, sebbene celato, passi decisivi. Non a caso, Aristotele e Machiavelli erano bene accetti. Il primo aveva negato la creazione divina ed aveva inoltre un'idea meccanicistica di Dio inteso come motore immobile non interessato quindi a partecipare alcun valore divino. Il secondo, a parere del frate domenicano, aveva elaborato una visione prevaricante della politica che inevitabilmente tendeva ad estinguere nelle comunità nazionali la giustizia sociale ed i valori di buon governo. Si imponeva perciò per Campanella l'impellenza di distinguere diritto da dominio. Emergeva peraltro la tendenza delle scienze fisiche e matematiche ad espungere la necessità della filosofia e della religione.

In un contesto storico così problematico, Campanella, gigante osteggiato da nemici infidi cinici e insensibili, si prefiggeva di opporsi a tutto ciò. Egli aveva dunque previsto il declino della religiosità e della spiritualità europee e, dotato di un temperamento vulcanico, non si era astenuto dal possente tentativo intellettuale di arrestarlo.

### *Conclusioni*

E tuttavia sarebbe riduttivo considerare il filosofo di Stilo soltanto un mero simbolo di invitta resistenza. Egli è stato molto di più. Ha insegnato che l'essere del Cristianesimo va riscoperto di continuo e che parimenti l'essere della filosofia va di continuo rigenerato. Ma avvelenate



gradualmente le radici culturali cristiane dell'Europa, il tracollo della religiosità e della filosofia fu inevitabile. Da allora la situazione si è incancrenita ancora di più.

Preme non sottacere che un uomo prometeico come Campanella avrebbe forse potuto frenare detto tracollo, se fosse stato ascoltato nelle sedi autorevoli e se le avversità non lo avessero sommerso. Già dai suoi tempi si profilava nel mondo un destino di ateismo, di tecnica governata da uomini avidi, di morte dei valori e di *messa in soffitta* di un inestimabile patrimonio di sapienza cristiana.

Nei tempi attuali, caratterizzati da desolante buio filosofico e da assenza di verità, il cammino di salvezza potrebbe avviarsi concependo una metafisica antidogmatica e perciò di continuo suscettibile di essere rattivata, una metafisica intesa a far emergere autentiche fonti di luce nel mondo reale, di religiosa ragione e di vita armoniosa, fonti capaci di orientare una umanità sempre più dolente e infelice. Se ciò si facesse, si onorerebbe finalmente il padre Tommaso Campanella, tanto da sentire, naturalmente, la pressante esigenza di studiarne attentamente l'opera e di emularne lo spirito indomito.



### Bibliografia

- Campanella C., *Aforismi politici*, a cura di A. Cesaro, Guida, Napoli 1997.
- Campanella C., *An monarchia Hispanorum sit in augmento, vel in statu, vel in decremento*, a cura di L. Amabile, Morano, Napoli 1887.
- Campanella C., *Antiveneti*, a cura di L. Firpo, Olschki, Firenze 1944.
- Campanella C., *Apologeticum ad Bellarminum*, a cura di G. Ernst, in «Rivista di storia della filosofia», XLVII, 1992.
- Campanella C., *Apologeticus ad libellum 'De siderali fato vitando'*, a cura di L. Amabile, Morano, Napoli 1887.
- Campanella C., *Apologeticus in controversia de concepitone beatae Virginis*, a cura di A. Langella, L'Epos, Palermo 2004.
- Campanella C., *Apologia pro Galileo*, a cura di Michel-Pierre Lerner. Pisa, Scuola Normale Superiore, 2006
- Campanella C., *Apologia pro Scholis Piis*, a cura di L. Volpicelli, Giuntine-Sansoni, Firenze 1960.
- Campanella C., *Articoli prophetales*, a cura di G. Ernst, La Nuova Italia, Firenze 1977.
- Campanella C., *Astrologicorum libri VII*, Francofurti 1630.
- Campanella C., *Avvertimento al re di Francia, al re di Spagna e al sommo pontefice*, a cura di L. Amabile, Morano, Napoli 1887.
- Campanella C., *Calculus nativitatis domini Philiberti Vernati*, a cura di L. Firpo, in Atti della R. Accademia delle Scienze di Torino, 74, 1938-1939.
- Campanella C., *Censure sopra il libro del Padre Mostro [Niccolò Riccardi]. Proemio e Tavola delle censure*, a cura di L. Amabile, Morano, Napoli 1887.
- Campanella C., *Censure sopra il libro del Padre Mostro: «Ragionamenti sopra le litanie di nostra Signora»*, a cura di A. Terminelli, Edizioni Monfortane, Roma 1998.
- Campanella C., *Chiroscopia*, a cura di G. Ernst, in «Bruniana e Campanelliana», I, 1995.
- Campanella C., *Commentaria super poematibus Urbani VIII, codd. Barb. Lat. 1918, 2037, 2048*, Biblioteca Vaticana.
- Campanella C., *Compendiolum physiologiae tyronibus recitandum*, cod. Barb. Lat. 217, Biblioteca Vaticana.
- Campanella C., *Compendium de rerum natura o Prodromus philosophiae instaurandae*, Francofurti 1617.
- Campanella C., *Compendium veritatis catholicae de praedestinatione*, a cura di L. Firpo, Olschki, Firenze 1951.
- Campanella C., *Consultationes aphoristicae gerendae rei praesentis temporis cum Austriacis ac Italis*, a cura di L. Firpo, Olschki, Firenze 1951.
- Campanella C., *De aulichorum technis*, a cura di G. Ernst, in «Bruniana e Campanelliana», II, 1996.
- Campanella C., *Defensio libri sui 'De sensu rerum'*, apud L. Boullanget, Parisiis 1636.
- Campanella C., *De praecedentia, presertim religiosorum*, a cura di M. Miele, in «Archivum Fratrum Praedicatorum», LII, 1982.
- Campanella C., *De praedestinatione et reprobatione et auxiliis divinae gratiae cento Thomisticus, apud I. Dubray*, Parisiis 1636.
- Campanella C., *Dialogo politico contro Luterani, Calvinisti e altri eretici*, a cura di D. Ciampoli, Carabba, Lanciano 1911.
- Campanella C., *Dialogo politico tra un Veneziano, Spagnolo e Francese*, a cura di L. Amabile, Morano, Napoli 1887.
- Campanella C., *Discorsi ai principi d'Italia*, a cura di L. Firpo, Chiantore, Torino 1945.
- Campanella C., *Discorsi della libertà e della felice soggezione allo Stato ecclesiastico*, a cura di L. Firpo, s.e., Torino 1960.



- Campanella C., *Discorsi universali del governo ecclesiastico*, a cura di L. Firpo, UTET, Torino 1949.
- Campanella C., *Disputatio contra murmurantes in bullas ss. Pontificum adversus iudiciarios*, apud T. Dubray, Parisiis 1636.
- Campanella C., *Disputatio in prologum instauratarum scientiarum*, a cura di R. Amerio, SEI, Torino 1953.
- Campanella C., *Documenta ad Gallorum nationem*, a cura di L. Firpo, Olschki, Firenze 1951.
- Campanella C., *La città del sole*, a cura di L. Firpo, Laterza, Roma-Bari 2008.
- Campanella C., *Poetica*, a cura di L. Firpo, Mondatori, Milano 1954.
- Campanella C., *Quod reminiscuntur et convertentur ad Dominum universi fines terrae*, a cura di R. Amerio, CEDAM, Padova 1939 (L. I-II), Olschki, Firenze 1955-1960 (L. III-IV)
- Campanella C., *L'ateismo trionfato, ovvero riconoscimento filosofico della religione universale contra l'antichristianesimo macchiavellesco*, a cura di G. Ernst, Edizioni della Normale, Pisa 2004.
- Campanella C., *Theologia*, L. I-XXX, Libro Primo, Edizione a cura di Romano Amerio, Vita e Pensiero, Milano, 1936.





L'articolo seguente è in inglese.  
*The following paper is in English.*

In questo numero stiamo alternando stile Chicago ad altri stili, per saggiare la diversità del tema messo a bando anche negli stili. Pertanto, non sarà un articolo in Chicago Style.

*In this issue we are alternating between Chicago style and other styles, to test the diversity of the theme put of the call also in styles. Therefore, this will not be a Chicago Style article.*

Per favore, notare, in ogni caso, come cambiano le note in *Chicago style* 16 tra italiano e inglese.  
*Please note, however, how the notes in Chicago style 16 change between Italian and English.*

Esempio/Example:

**Doi: 10.5334/dsj-2021-025**

In italiano è:

Hansen, Jitka Stilund, Signe Gadegaard, Karsten Kryger Hansen, Asger Væring Larsen, Søren Møller, Gertrud Stougård Thomsen, e Katrine Flindt Holmstrand. 2021. «Research Data Management Challenges in Citizen Science Projects and Recommendations for Library Support Services. A Scoping Review and Case Study». Data Science Journal. Ubiquity Press, Ltd. doi:10.5334/dsj-2021-025.

*In English is:*

Hansen, Jitka Stilund, Signe Gadegaard, Karsten Kryger Hansen, Asger Væring Larsen, Søren Møller, Gertrud Stougård Thomsen, and Katrine Flindt Holmstrand. 2021. "Research Data Management Challenges in Citizen Science Projects and Recommendations for Library Support Services. A Scoping Review and Case Study." Data Science Journal. Ubiquity Press, Ltd. doi:10.5334/dsj-2021-025.





## **A Cartographic Approach to pragmatics in the mood of the ‘respectful silence’<sup>1</sup>**

Barbara Henry, Sant’Anna School of Advanced Studies (SSSUP)

E-mail: [barbara.henry@santannapisa.it](mailto:barbara.henry@santannapisa.it)

doi: [10.14672/VDS20242PR9](https://doi.org/10.14672/VDS20242PR9)

(<https://doi.org/10.14672/VDS20242PR9>)

### *Abstract*

This essay presupposes, due to unavoidable theoretical necessities, some definitions of a stipulative nature. These are fundamental, on the one hand, to identify the interdisciplinary framework in which we are working. On the other hand, they are essential in order to define the terms of a form of embedded analysis. By this we mean a contextual analysis from a hermeneutic viewpoint within the same framework of cognitive reference and scientific investigation. This context can only be the ‘Occident’, a term indicating a categorial, symbolical and historical constellation to be declined very much in the plural (the same also applying, clearly, to the ‘Orient’). Firstly, we shall establish, through the lens of some appropriate disciplines, a minimal clarification of the main concepts at issue – pragmatics, alterity, identity, asymmetry, cartography - and, by means of these, render the context more explicit (Chapter I). Then we shall move on to present the outline of a philosophical method, of a reflective-interpretative kind. With this there will be an attempt to put the five terms into practice. This is specifically with the aim of strictly defining the social and political challenges as regards a non-violent co-existence within the ‘European’ Occident (particularly in Chapters II and III), with the help of a renewed hermeneutical kit of tools (IV).

*Keywords:* Pragmatics, asymmetries, Occident/s, Otherness, embedded analysis, cartography, Auditory turn.

### *Interweaving of critical perspectives and identifying bridging principles*

For the sake of good sense and usefulness as regards the requirements of an associated non-self-destructive life, should we wish to identify and bring about some ‘successful’ pragmatics with respect to the coexistence between alterities (to be dealt with soon), there is the need to take a sideways, and preliminary, step involving epistemological and methodological clarification and definition. It is necessary to pass through the transdisciplinary area, in continual metamorphosis, in which there is the meeting between political philosophy on the one hand, and social and cultural sciences on the other. This, by considering the Occident (or ‘West’), firstly, as a philosophical construct, secondly, in the plural<sup>2</sup>. USA, Canada, Europe, Israel, Australia...are some of the diverse examples of this

---

<sup>1</sup>A partial version of this article has been published in Italian, and modified, in english. See: ‘Alla ricerca di principi-ponte fra discipline e fenomeni sociali’ [Looking for bridge principles between disciplines and social phenomena], “Esercizi Filosofici”, 10:2 (December 2015), 169-183. ISSN 1970-0164. *Pragmatics of alterity and asymmetries. A hermeneutic approach* Publicado el 12 de Mayo de 2023 en la Edición N° 13 - Mayo 2023 de la Revista de Ciencia de la Legislación (ISSN 2545-8833), dirigida por Ramón Gerónimo Brenna y editado por IJ Editores

<sup>2</sup>Jürgen Habermas, *Der gespaltete Westen*, in *Kleine Politische Schriften*, (Frankfurt a. Main: Suhrkamp 2004).



plurality – as a specific symbolic/material construct, with internal variants and a long, multi-layered history, especially if we put it under a philosophical-political lens<sup>3</sup>. Modern sciences have been for centuries fundamental components of this geopolitical set.

The disciplines quoted above are an integral part of the Western scientific paradigms, of which we are certainly a part, although from an eccentric position because we are strongly critical of some of its mainstream aspects. Political philosophy alias social philosophy, gender studies, sociology of religions, intercultural communication, philosophical and cultural anthropology, and cross-cultural psychology are the main areas of knowledge involved in this investigation. Within these areas, in the past twenty decades or more, there has been a growth in doubts, to a great extent justifiably, as to the credibility of the definition of the concept of ‘multiculturalism’ and of its relative terminology. These bodies of knowledge have increasingly become relevant for the practices and forms of concrete life, in that their adepts critically focus on pragmatic scenarios, prompting with urgency a need for the grammar of translation. This must take place by means of uninterrupted processes occurring among interactively constructed gendered subjects, and depositaries of practices of sense which are effectively or potentially intertwining. Both the *interchanges* in transformation, and the *consolidation* of these merging of experiences (including both conflicts and arduous negotiations) in individual and group experiences have already been defined by many authors as ‘pragmatics of the coexistence between dissimilars’<sup>4</sup> – migrants, refugees, aliens of any kind and with various impact on political imaginary<sup>5</sup>. ‘Pragmatics of alterity’ is not the same but nevertheless a very close concept; *it is* to be understood as a combination of communicative and interactive practices ‘in movement and in situation’<sup>6</sup>. The reason for having a predilection for such an approach is that it constitutes in itself a meeting point not only between different disciplinary perspectives, but also between, on the one hand, qualitative empirical research, and concrete praxis, on the other.

How can we justify this predilection? It can be done with an explicit position of epistemological standing, having consequent effects at a methodological and methodical level.

Despite dealing with a stance that is still in a minority, or perhaps precisely because it is so, it is desirable that we assume a semantic and disciplinary reading of the issue with differing inspiration and origin. This must be carried out with due caution as regards *the translations of meaning from one discipline to another* (referable to a hoped for, but as yet non-existent, metaphorology), and in such a way as to acknowledge the limits and conditions of our Western, or better Westernised, mental curve. Why? We are, in the opinion of many<sup>7</sup>, in an era in which the orientation of classification and definition in the sciences has changed *but in which awareness of this change is slow to arrive*. In fact, for a while there has been an inversion in tendency among scholars and experts. There is no doubt that among the upper echelons of the scientific establishment the prevailing model of intellectual elite

---

<sup>3</sup>*Occident*, which comes from Latin *occidere*, means originally "to fall". Once it was referred to the part of the sky in which the sun goes down, to the direction of the sun's trajectory from dawn to dusk. Geoffrey Chaucer still used the word in that now-obsolete sense around 1390 in *The Man of Law's Tale*. In an earlier work, *The Monk's Tale*, which was written circa 1375, he used the word in the "western regions and countries", *sense that we still use to-day and the ancients have used even before*. Many centuries before Chaucer, *Occident* referred to the Western Roman Empire or to the western part of the land above sea. In modern times, it usually refers to some portion of Europe and North America, including Australia, New Zealand, even Israel, because of their sharing the same political and juridical culture, as distinct from Asia. The opposite of Occident is Orient, which comes from Latin *oriri* ("to rise").

<sup>4</sup>An attempt to operationalise tolerance through coexistence: Evi Velthuis, Maykel Verkuyten and Anouk Smeekes, *The Different Faces of Social Tolerance: Conceptualizing and Measuring Respect and Coexistence Tolerance*, "Social Indicators Research" (2021) 158:1105–1125. Published online: 16 June 2021.

<sup>5</sup>Heidrun Friese, *Profughi: Vittime - Nemici - Eroi. Sull'immaginario politico dello straniero*, (goWare: October 2023)

<sup>6</sup> See: Paola de Cuzzani and Kari Hoffun Johnsen, *Pragmatic Universalism – A Basis of Coexistence of Multiple Diversities*, in *Nordicum-Mediterraneum. Icelandic E-Journal of Nordic and Mediterranean Studies*, 18: 3 (2023).

<sup>7</sup>See: Edward Said, *Orientalism. Western Conception of the Orient* (New York: Vintage Books 1979); Edward Said, 'Globalizing literary study', *Publications of the Modern Language Association of America*, 116:1 (January 2001), 64-68.



up until the middle of the last century, made up of *white Western male* experts and scientists, has been replaced by that which incorporates greater currents and energies that are *gender-sensitive, decolonised, and decentralised*.

However, as already mentioned, between the legitimisation of this model and the taking root of disciplinary and academic policies the path is still long<sup>8</sup>. More so, this ideal change is taking time to permeate the common consciousness, that is the various levels of awareness widespread within Western societies and above all among the scientific communities which possess rather rigid codes regarding disciplines. This is despite the signs of the times and the influence of the semantic revolutions that have created upheavals in scientific paradigms in the last two centuries<sup>9</sup>. Whether or not we are dealing with a latitudinal revolution, able to permeate each interpretation of ‘semantic-disciplinary code’, is still to be verified. We still must learn the rudiments of the daily practices of interdisciplinary translation, let alone those of the as yet embryonic search for bridging principles for translations. This is also with the aim of undermining the expectations of cognitive superiority or wisdom implicit in all those scientific positions unconsciously self-centered and apodictic, given that they are self-referential. The sciences, through their adepts and the citizens who supply the critical contribution of the public sphere, must become ever more aware of the *contextual*, cultural, social, and political conditionings<sup>10</sup>, of the presuppositions of scientific doctrines and all those having claims on truth and objectivity. This does not mean relinquishing objectivity, but putting it in inverted commas, as already said two centuries ago by Max Weber, and in such a way as to make it a methodically and reflectively controlled cognitive intersubjectivity. As the historians and more informed adepts of the ‘*hard*’ sciences teach us, the object changes or even vanishes depending on the instrument used to observe it. What is a fundamental, and not ancillary or circumstantial, assumption is the accurate consideration of both the context of observation and the position of the conscious subject, together with the dynamically and historically interpreted relation between subject and object. The stories, the ‘pasts’ of the two sides of the relation *count and are diriment*. Science can, in fact, be studied, sustains Isabelle Stengers, in the same way as any other social activity, neither freer from the cares of the world, nor more universal or rational than any other<sup>11</sup>. The strictly correlated key terms of this phenomenon are, therefore, the impossibility of an unconditioned objectivity, the position/situation of the subject and the stories which influence the events. When science is no longer seen as bestower of absolute truths beyond contingency, there emerges its capacity of ideological construction and, above all, its strict relation with the political and cultural power within which it operates<sup>12</sup>. The social and economic forces dominant in society determines for the most part what science does and how it does it. Science is, like every human activity, a product of a historical knowledge (and feeling). Stefan Amsterdamski defines it as “a social phenomenon” and maintains that the methodology of research and the very same notion of rationality that guides it, is conditioned by the historical circumstances in which it operates, that is by extra-methodological factors often considered to be external, not essential, or accidental<sup>13</sup>. The techniques, instruments, and the relations within scientific communities and with society characterise research and enable us to see the actions and conduct of science from a point of view that is ethical, social and political, and

---

<sup>8</sup>Said, ‘Globalizing literary study’, 65.

<sup>9</sup>See: Barbara Henry, ‘Asymmetrien im Spiegelbild. Repräsentationen des Selbst und des/der Anderen, in *Der Asymmetrische Westen. Zur Pragmatik der Koexistenz pluralistischer Gesellschaften*, ed. Barbara Henry and Alberto Pirni (Bielefeld: Transcript, 2012), 115-140.

<sup>10</sup>See: Chiara Certomà and Barbara Henry, ‘Social Sciences as Sciences and “Hermeneutics”. “Matteo Ricci’s Legacy”’, *Questioning Universalism. Western and New Confucian Conceptions*, ed. Anna Loretoni, Jérôme Pauchard, and Alberto Pirni (Pisa: Edizioni ETS, 2013), 147-163.

<sup>11</sup>Isabelle Stengers, *Power and Invention: Situating Science* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1997), 3.

<sup>12</sup>Richard Lewontin, *Not In Our Genes: Biology, Ideology and Human Nature* (London: Random House, 1984).

<sup>13</sup>Stefan Amsterdamski, *Between History and Method: Disputes about the Rationality of Science* (New York: Springer, 1992).



epistemological<sup>14</sup>. The various nomenclatures, the old and new trends of such an approach cannot be deepened here<sup>15</sup>.

The proven vocabulary and the grammatical structure of a disciplinary language, metaphorically speaking, is the first condition for building the instruments of observation, the only tools that are able to make the objects being observed visible. From here stems the need for a critical realisation of the contextual and perspective character of each scientific assumption. This is without this very same awareness diminishing in any way its *validity*. Creating the conditions of systematic control is a procedure analogous to that of identifying the bridging principles for a correct transfer/translation. It is like transferring a meaning from one semantic field to another, and into disciplinary semantic fields with a fixed repertoire and which are recognised apodictically as undisputed mainstream and therefore, as we have attempted to say already, ‘normalised’ always in an unjust form.

If therefore the philosophical-political ‘grammar’ (morphology and syntax) of human phenomena expresses and indicates these phenomena<sup>16</sup>, ‘pragmatics’ does not limit itself to this, but acts with and starting from phenomenal occurrences, in all their variations, translating and decodifying them into diagnostic forms and into interactive intervention. The latter is not necessarily to be seen as if it were irenic, but rather as if it were (one would hope) equipped to identify and face conflicts. Coherently, the term ‘alterity’ fits into the lexical and semantic climate defined by the abovementioned disciplines *principally* as descriptive specification of the notion of diversity. In fact, there is more than one notion of ‘alterity’, but it is possible to limit oneself to a semantic arrangement that regards at least five interpretations. It would be opportune to clarify in each context of application (common, political, or disciplinary language) which meaning is being used for each occurrence of the term. In the first interpretation, the simplest ‘alterity’ indicates the empirical others, the plurality of concrete and *gendered* individuals while the second identifies the significant others dealt with in philosophical pragmatism, both resulting as being associated with the vocabulary of pluralism. In the third interpretation, ‘alterity’ is equivalent to the *Andersein/Andersheit (Otherness)* of the metaphysical and/or transcendent climate, the dimension of the Other with a capital ‘O’, and this is not taken into great consideration herein, *ratione materiae*, differently from the first two. Rather, in the terminology of social sciences and political philosophy, alterity, in the fourth interpretation, is otherness (with a small ‘o’) in that it is a phenomenal kaleidoscope of the possible differences/diversities/dissimilarities. This meaning, along with the first two, is considered here and in the following pages. On the other hand, a separate disciplinary role, and one which is particularly structural for anthropology, is deserved by the notion of *Other* and the process of *Othering*. This is as a dynamic of construction of the other by oneself to find oneself, and through the distancing and opening of a symbolic space/gap to be interpreted as ‘external/exterior’<sup>17</sup>. This is the process which

---

<sup>14</sup>Chiara Certomà, *Laura Conti. Alle radici dell’ecologia* [Laura Conti: At the root of ecology] (Milano: Edizioni e Ambiente, 2012).

<sup>15</sup>“The acronyms ELSI (in the United States) and ELSA (in Europe) refer to research activities that anticipate and address ethical, legal and social implications (ELSI) or aspects (ELSA) of emerging sciences, notably genomics and nanotechnology”. Si veda: R. Chadwick e H. Zwart, Editorial: From ELSA to responsible research and Promisomics, «Life Sciences, Society and Policy», 9:3, 2013; H. Zwart e A. Nelis, What is ELSA genomics? Science and Society Series on convergence research, «EMBO Reports», 10 (6), 2009, p. 1-5.; H. Zwart, L. Landeweerd e A. Van Rooij, Adapt or perish? Assessing the recent shift in the European research funding arena from “ELSA” to “RRI”, “Life Sciences, Society and Policy”, 10:11, 2014. At the present moment, in 2024, the hegemonic trend of the social-ethical approach to research funding and research monitoring is still called Responsible Research and Innovation (RRI).

<sup>16</sup>In this case, the phenomena are alterities/differences, be they inequalities to be overcome, or diversities to be exploited, or asymmetries-dyscrasias to monitor so that they do not become stable inequalities.

<sup>17</sup>See: Johannes Fabian, *Time and the Other – How Anthropology Makes its Object* (New York: Columbia University Press, 1983); Heindun Friese, ‘Europe’s Otherness. Cosmopolitanism and the Construction of Cultural Unities’, in *Europe and Asia beyond East and West: Towards a New Cosmopolitanism*, ed. Gerard Delanty (London: Routledge, 2006), 241-256; Heindun Friese, “‘Vom Aussen Denken”, François Jullien und die Repräsentation des Anderen’, in *Der Asymmetrische Westen*, ed. Barbara Henry and Alberto Pimi (Bielefeld: Transcript, 2012), 161-185.



has constituted the Occident/s primarily through the shifting of the Other into the exotic sphere of the Orient/s.

The Occident therefore presents itself as a framework which cannot be ignored by these new pragmatically oriented and interacting disciplinary terms, and it is to be conceived here as an institutional and symbolic construct. It is fundamentally characterised by group identities immersed in the worlds of life, which are neither permanently peaceful nor harmoniously cohesive, unless they have already experienced processes of arduous renegotiation of the relative positions among individuals. ‘Group identity’, in a certain way is a polysemic concept which here indicates the ‘what we are, what we want to become’ of aggregations of gendered and interactively constructed individuals who actively and laboriously identify with one another within a set of common qualities. As *group identity* is an explicitly anti-holistic category, and therefore programmatically antithetical to that of *collective identity*, it emphasises undoubtedly the fact that symbolic narrations and stories and codes of identification are necessary for the dynamics of structuring and consolidation of the group. These are also essential for the conditions in which there is the triggering between groups of bridging principles of translation, of symbolic passage between different or asymmetric codes, albeit commensurable, at least presumptively. Symbols are one of the insulators of identity and of the encouragement to communicate, as a rule neither equal nor balanced and due to their asymmetric nature, they are subject to dynamic adjustments.

‘Asymmetry’: this term is one of the fundamental bridging principles, indicative of a gap, of a dyscrasia, understood as a ‘relative’ lack of proportion of correspondence to two or more components of a set, of a relative and circumstantial non-parity *rebus sic stantibus*, which needs to be kept under observation. It can assume very different axiological meanings; it can indicate an opening towards some form of transcendence (religious, moral, mystic, theurgical, erotic) or a physiological and functional condition of dependence, such as the caring relations till now codified between parents and children, which are destined to be overturned with time, although they remain within a social and artificial construction of gender roles.

Having said that, the identities characterising the western European societies in particular possess in themselves not only the dimension of relative and temporary asymmetry, but even more structurally they bear in themselves and bring to bear the dimension of alterity, in the polymorphic modes of the fourth interpretation, with respect to what has been said above. The European context of one of the Occident is further configured as polity *sui generis*, inserted into the Atlantic dimension of geopolitics, but with a socio-cultural physiognomy, and a constitutional and institutional framework which is distinct with respect to that of *the States*. It is within this Western European institutional frame that the group identities referred to here are positioned.

However, as always occurs for the dialectic and acquisitive ways with which the “who we are” takes shape with respect to the “who they are”; the Occident, the European one, in particular, constructs its alterities in the processes of construction of the components of identity of itself. It is worth mentioning in this regard, and based on attraction between opposites, the Italian author who is most deep-rootedly opposed to the category of identity and its corollaries. This is particularly appropriate if one sustains, as is the case here, that each process of construction of the self takes place only thanks to the combination/dependence with respect to the alterity that is most relevant in the determining context. We are speaking of the anthropologist and philosopher Francesco Remotti, who has ridden for twenty years or more, with notable iconic and media success, the long-term and somewhat belated repercussions, of Adornian origin, of the now updated postmodern attack on the very same category. “One thing is to sustain that we scientists (if that is how those of us who deal with the human and social sciences wish to be called) must take on identity as a tool of analysis, that is an *explanans*. Quite another thing is to consider identity not as an *explanans*, but as an *explanandum*, not as an instrument with which one seeks to explain, but as an object that must be explained. Identity is not a tool with which one actively explains something, but is something which must be explained, analysed,



dismantled. Analysis means after all precisely this: attempting to open, disarticulate, dismantle, and deconstruct (using the current term)<sup>18</sup>.

What we wish to highlight here is that, in the Occident, to be seen as context, background and frame, but not as *explanandum* in which to locate the identities to be deconstructed and problematized, the ways of building oneself by means of alterity takes place not in authentically pluralistic forms (according to the first and second meaning of alterity). This is because these modes are still contaminated by the legacies and removal mechanisms of responsibility (those that are more cognitive, epistemic, and symbolic rather than political and economic) stemming from the colonial past, and subtly reverberating, because they are latent and unconfessed, in some aporias of the models of integration and inclusion policies. On the one hand, the western scientific paradigm is still very much a system of thought, of language, of conceptual instruments, but above all has been for centuries the *vision* on the world, 'the' model of construction of social realities, valid everywhere and for everyone. On the other hand, if there exists an erosive and deconstructive potential *from the inside*, it can surely be found in these very same political discipline in social and cultural sciences. The weakening of conceptual apparatuses and policies, together with those social practices considered harmful or negative for oneself or for others, may have a greater likelihood of success if whoever has this aim works within and with the concepts that one intends to annul. In fact, a researcher in this field is permeated by the very same concepts, and therefore must work in parallel on one's own stereotypes and prejudices to oust or weaken the collective equivalents. This is all with the aim of creating a more widespread social diffusion of criteria of thought that are not standardised, but critical. It is not by chance that decodification, the critical-diagnostic treatment reserved for the controversial nexus between identity and alterity, in terms of the pragmatics of co-existence is justifiably the *experimentum crucis* inside and outside of the Occident/s. The deconstructive view should be expressly directed towards those identities that are fringed, multifaceted and pervaded with endogenous alterity, often resistant to the recognition of this internal contamination, in order not to accept the circumstance shared, with the other worlds, of being contaminated, in a sort of self-immune short circuit<sup>19</sup>. The well accredited philosophical term 'Occident' should now be drawn as a polymorphic and metamorphic social and institutional dimension, criss-crossed by deep fractures, by dyscrasies, divisions, together with asymmetries, as defined above. All these configurations, both that of the notion of asymmetry, and that of the notion of alterity, are not always acknowledged reflectively, but are rather removed and forgotten because they are painful or 'embarrassing' for the good conscience of the citizens of our societies.

#### *Non-standardising emancipation of alterities and detecting 'positive' asymmetries*

From what has already been said, one can only sketch out the descriptions of the methodological tools used, and the approach steps to the objectives set. The main aim is to trace, by means of exclusion, the cartography of a territory that is invisible to many but still wide pervasive with respect to the Western societies. We are within the context in which there appear to be the theoretical and methodical conditions for a *non-standardised emancipation of alterities*. By this we mean the specific features of manifestation of both the *diversities* be guaranteed, and the discriminating *unacknowledged* characteristics to be contrasted. Any heterogeneity with respect to any pre-established standard is to be considered *iuxta propria principia*. In other words, what are being referred to here are the alterities that are materially embodied in individuals and groups that are temporally and contextually identifiable, and according to ways of acknowledgement that enhance

<sup>18</sup>Francesco Remotti, 'L'ossessione identitaria' [The identitarian obsession], *Rivista italiana di Gruppoanalisi* XXV: 1 (2011), 9-10.

<sup>19</sup>See: Roberto Esposito, *Immunitas* (Torino: Einaudi, Torino, 2002). *Immunitas: The Protection and Negation of Life*, trans. Zakiya Hanafi (Cambridge: Polity Press, 2011); Elena Pulcini, *La cura del mondo* [The care of the world] (Torino: Bollati-Boringhieri, 2009).



the specificity and autonomy of the single cases. What we are dealing with and aim to produce is a volumetric cartography, in which, again with the careful and monitored) use of hydrographic and orographic metaphors there are no sections that are impenetrable but rather interacting, and prepared to accept, within a dynamic and open perspective, even unpredictable or unprecedented realignments. This should be neither ideological nor militant, but realistic, ductile, and pragmatic. It should also be neither apocalyptic nor terrorizing with respect to the unknown quantum of social conflictuality, either latent or open<sup>20</sup>, which the 'indomitable', perhaps unyielding, components of the territory express.

On the contrary, it is expected programmatically that the cartography, materially and symbolically embodied, is receptive and that it 'listens' to the territory – only presumptively known - in which the explorers have arrived, following the pathway indicated by Rosi Braidotti and by the philosophical constellation of post-structuralist feminism<sup>21</sup>. Along with this pathway, gender studies are an irreplaceable theoretical paradigm and of universal validity also for an even more fundamental reason. Gender studies, revitalizing in some respects the lesson of pragmatism, have in fact, within the perspective of what is a dense and multi-dimensional theory, brought about an innovative discussion regarding both identity and alterity and also individual and culture. They have replaced "a monological theory of the definition of identity with an intersubjective point of view. Some scholars tend to interpret the relationship between the Self and the Other as a continual exchange, emphasizing not a linear movement from union to separation, but an equilibrium still to be defined between the two moments of construction of identity and perception of alterity. According to Jessica Benjamin, for example, who has recently obtained due recognition from European social scientists, the hypothesis of a linear development of the ego through separation appears convincing on the basis of the assumption that dependence on the Other threatens one's own autonomy and jeopardizes the Self<sup>22</sup>. However, the contrary seems to be true. The central assumption is that recognition on the part of the Other does not arrive unexpectedly from outside and *ex post* with respect to the construction of the Self, but that it is unavoidable for the very same dimension of the *Self*, "according to a process that keeps the pragmatics of identity and the pragmatics of alterity strictly connected"<sup>23</sup>.

At this point, there is a need to venture into the contexts of political philosophy applied to qualitative social methodologies.

The indication as to how to proceed, the '*discours de la méthode*' up to this point modestly carried out is the only contribution to this essay. It appears to be one and the same with the putting into practice or putting to the test of the single research contexts, and always by adopting a view oriented towards the institutional repercussions of scientific practices. Along these lines we have the most mature contribution regarding those anthropological theories with a reflective and critical layout.

---

<sup>20</sup>"In ancient cartography the unexplored zones, unknown and frightening, were often marked with an indefinite expression, which simply warned *hic sunt leones*, here there are lions, indicating all the dignity of that land untrampled by human foot. The borders of knowledge (...) blur for this reason into a primordial and wild world, where untamed nature dominates over whatever law", Andrea Marmori, opening words of the text in the catalogue of the exhibition *Hic sunt leones*, Studio Gennai (26 February – 31 March 2011, Pisa). The display, with catalogue in Italian and English with texts by Andrea Marmori, Director of the MAL Museo Civico Amedeo Lia of La Spezia and by Eleonora Acerbi, CAMEC Centro Arte Moderna e Contemporanea della Spezia, included the participation of twenty artists, among whom Mirella Bentivoglio, Achille Bonito Oliva, Christo, Emilio Isgrò, Ugo La Pietra, Mauro Manfredi, Mario Nanni, Vladimir Novak and Wolf Vostel.

<sup>21</sup>Cartography is the image in transformation of a territory which is in turn undergoing transformation. The reference is to the philosophical constellation of feminist post-structuralism, Braidotti, *in primis*. See Rosi Braidotti, *Towards a Materialistic Theory of Becoming* (Cambridge: Polity Press, 2002).

<sup>22</sup>Anna Loretoni, 'Das Gender-Prisma zwischen Identität und Alterität', in *Der Asymmetrische Westen*, ed. Barbara Henry and Alberto Pirni (Bielefeld: Transcript, 2012), 141-160.

<sup>23</sup>The concept of '*Othering*' referred to by Fabian and Friese to qualify the methodical construction of alterity in the terminology of anthropology does not refer precisely to this meaning of inescapable and vital co-belonging between the two sides. It refers rather to the circumstance that the other is never simply given, is never found or encountered, but is manufactured. On this, see: Fabian, *Time and the Other*; Friese, "Vom Aussen Denken".



The *positioning* regarding the articulation constituted by the *identity/alterity* syntagm is an *inescapable step*. It is one and the same with declaring that there are diverging and incompatible meanings or ways of constructing the identity of collective aggregations. The first model is referred to as normative-ascriptive, and its advocates use it in the following way: it is used to indicate, prescribe, or even impose from outside on the *true or presumed* members of the supraindividual identity, common characteristics and qualities, historical continuity, stability and coherence of behaviours having a practical-moral value, and in such a way as to link them all, and once and for all, in a single destiny. It is worth noting that the detractors of the model are those same social scientists that coined the term, electing it, erroneously, as the one and only way of conceiving the supraindividual identity: Nierhammer and Remotti among others.

The second model, referred to as reflective-interpretative, is used to describe the practices and self-representations, and the visions of the world, defined and communicated by the concrete subjects who attribute a certain identity to themselves, in both a synchronous and diachronic sense. The observer is positioned to consider individuals as actors and interlocutors in their reciprocal relations, and with respect to painful challenges and crises effectively occurring in time. Ian Assman is one of the most renowned propagators of this model, within the context of the *Kulturwissenschaften*<sup>24</sup>.

This still 'eccentric' position, even if theoretically well-worked and convincing, was chosen to avoid the philosophical, political, and social debate on recognition and on models of justice becoming unproductive in a sort of self-referential scholasticism. What's more it works along two parallel tracks, which are incapable of interweaving and tangencies in the specialist languages of both the paradigms. The debate on the concept of recognition has widened in various directions and has arrived at the contemplation of various new expressions. One could cautiously venture the hypothesis according to which the current level of elaboration at which discussion on the issue has arrived, reveals the profile of a dyscrasia at the level of overall elaboration. It is as if we were facing a *plus* at the theoretical level, a clear advance in the refinement of the concept, like of the ideal group of authors who can bring innovative contributions to its wider and overall conceptual construction. On the contrary, there is a *minus* at the level of concrete procedural implementation, that is with respect to the translation/transposition into concrete *policies* that substantiate and incorporate the relevance of the renewed theoretical background that the current debate within political and social philosophy has made available.

Having said that, we intend to follow the most recent, and still incomplete, contribution of the contemporary reflections on the unmaintained promises of both paradigms of the theory of recognition. We resume from a diagnosis of the social pathologies<sup>25</sup> (in the plural because they require individualised attention), of an epoch such as ours. As we can read in a very recent, powerful as well as significant, Italian volume of international importance, on the one hand we need to give a contribution to the intuitions of political philosophy on the legitimacy of democratic institutions, reflecting on the fundamental role of the concept itself. On the other hand, we need to establish if it is possible and desirable, to translate and move, with sensitive attention to life contexts, the language of rights into the lexicon of the institutional productive models of good rules and good practices. Both can be considered thus if put to the test, that is if they can bring about therapeutical indications as regards the social pathologies triggered by the various forms of un-acknowledgement which do not do justice to the multi-faceted kaleidoscope of alterities. The precepts and signs of recovery are to be understood not only in the legislative sense, but above all in a diagnostic sense, since the aporias identified, if not healed, can compromise the healthy conditions of reproduction, neither deviated nor degenerated in the institutional outcomes of the Western democracies.

<sup>24</sup>See: Jürgen Straub, 'Personal and Collective Identity. A conceptual Analysis', in *Identities. Time, Differences and Boundaries*, ed. Heindun Friese (London-Oxford: Berghahn Book, 2002), 69; Jürgen Straub, 'Personale Identität als Politikum. Notizen zur theoretischen und politischen Bedeutung eines psychologischen Grundbegriffs', in *Der Asymmetrische Westen*, ed. Barbara Henry and Alberto Pimi (Bielefeld: Transcript, 2012), 41-78.

<sup>25</sup>Axel Honneth, *Pathologies of Reason: On the Legacy of Critical Theory* (New York: Columbia University Press, 2009).



A close understanding of the contemporary social conflicts already taking place and of the latency of new conflicts prompts us “to find in this way a deeper understanding of social justice and democracy than that expressed so far by both communitarism and procedural liberalism<sup>26</sup>”, to be seen as an inescapable historical-ideal legacy, but not also as a source of theoretical-political innovation, with respect to the pragmatics of co-existence.

The refinement of the vision according to the selective criterion aimed at identifying the gaps, of the non-linear conditions of interchange, aims at the elimination of “those *optical effects*, induced or self-produced, which cause *invisibility* and therefore the un-ascertability of minority, marginal or simply ‘unprecedented’ forms of political subjectivity. Furthermore, this would enable behaviours and practices of *asymmetric respect* between reciprocally “others” subjectivities. This contribution as regards cognitive and recognitive faculties prompts the development of criteria directed at detecting and inhibiting the adoption of ‘wrongfully’ asymmetric *policies*, that is not reflecting the specificities, but rather distorting the appropriate representations of the self, referable to a certain group positioned within the public sphere of a juridically organised whole.

### *Reflective-interpretative model and its political potentials. Some minimalist cues*

In this context, the reflective-interpretative model comes strongly into play as a methodological instrument *in actu*, capable of exerting a corrective function with respect to the mainstream (empirical-quantitative) social disciplines and the unduly standardized *policies*. Sometimes the conditions of homeostatic equilibrium, the ‘us, the identity, of groups are reached following lengthy negotiations, lacerations in biographical pathways and conflicts between subjects in structurally (but not necessarily stably) asymmetric positions, as gender studies, recalled here various times, teach us<sup>27</sup>. It follows that there are a great many gradations and steps with respect to the propensity to exclude the different from oneself<sup>28</sup>, something that explains the different typologies of identity, some more self-centred and obsessed with internal homogeneity, others more open to comparison with the outside. This occurs because the semantics of the concept of ‘identity’ certainly does not end into the identical/non-identical duality. Using the two previous metaphors, it is not reduced to the brutal alternative of wall/mirror. There ‘are’ walls with windows, gaps, slits, scaffolding, just as there are mirrors that are distorting and misleading with respect to the images of some of the components inside the identity group. Almost always, and for structural reasons of perpetuation of dominance, we are dealing with women and children. The mirror is not always an image of constantly positive meaning, because through the looking glass we can appear to ourselves also in forms that are monstrous, harbingers of sufferance. In the social construction of gender, as anthropological studies show, the representation that makes the female image in itself ugly – females are not ‘beautiful’, and they must therefore adorn themselves, make themselves acceptable, males are by definition ‘beautiful’ – is the rule imposed on women with irresistible mimetic automatisms. The previous case, of induction to a distorted and damaging self-representation to the detriment of certain subjects is the

---

<sup>26</sup>See: Antonio Carnevale and Irene Strazzeri, *Lotte, riconoscimento, diritti* [Struggles, recognition, rights] (Perugia: Morlacchi, 2011); Alessandro Ferrara, ‘La pepita e le scorie. Ripensare la reificazione alla luce del riconoscimento’ [The nugget and the scorias: Rethinking reification in the light of recognition], *Quaderni di Teoria Sociale* 8 (2008), 45-67.

<sup>27</sup>Among others: Sarah Song, *Justice, Gender and the Politics of Multiculturalism* (Cambridge: Cambridge University Press, 2007).

<sup>28</sup>With respect to personal identity, there is an illuminating clarification by Jürgen Straub as regards the age-old debate on the typology proposed by E.H. Erikson. This typification is the most recent result of a numerous series of in-depth and accredited works on this theme. This concept is to be inserted, according to a triadic logic, at the centre of a *continuum*, at whose extremes we find, respectively, the concept of ‘totality’, and that of ‘fragmentation’ (dissociation, diffusion). If seen in the correct light, the conception of Erikson enables elimination of the undue and tendentious simplifications from the contemporary debate on the role performed by the notion of identity in the social diffusion of a model of individual personality that is homogenous, compact, and integrated in an all-absorbing sense. See: Straub, ‘Personale Identität als Politikum’.



rule, not the exception. However, there are always stratified networks of alliances, affiliations, of resistance strategies, also on the part of figures that are subaltern, in the widest sense of the word. Broadening the field, sometimes we are dealing with inhibiting self-regulation, accepted at times within an allocative perspective, in terms of possible future remuneration. One learns to use strategic thought within any kind of group identity. At the same time, the meaning of *reflectivity, if corrected with that of asymmetry*, appertains to the vocabulary associated with the justification of forms of repartitioning of material and immaterial costs and benefits, typical of the sphere of social interactions. The main aim of a discussion on the lexicon of asymmetries, understood predominantly in the light of the pragmatics of alterity, consists definitively in tracing, proceeding by exclusion, the cartography of a territory that is invisible to most, but whose presence is nonetheless still in some way seen as immanent in Western societies, Europe in particular. We are dealing with the context in which there are the theoretical and methodological conditions for a *non-standardising emancipation of alterities*, meaning for the latter the specific characteristics of manifestation of both asymmetries/*differences/alterities* to be guaranteed, and of the un-acknowledgements and discriminations to be contrasted. The emancipation of the multiverse of alterities means, firstly, making both sides of the argument explicit and, consequently, finding the languages, the reasons and the motivations for exploiting the diversities, together with the excessive or transcendent distances and instead eliminating the discriminations, at least *inside* the democratic contexts, in order not to betray the principles on which they are founded and which very often are hypocritically trumpeted come banners of superiority with respect to the outside.

We are dealing with a volumetric cartography with no fixed points since also these cannot be subtracted from a process of redefinition and repositioning. This representation of the cultural, political and juridical territory of the Occident must not be, nor appear to be, ideological or militant, and it must be neither apocalyptic nor terrorizing, but rather realistic, ductile and pragmatic. Above all, the representation on offer must be ready to face the unknowns of (explicit or latent) social conflicts which numerous components of that territory create in an endogenous manner or “simply” host, having “received or imported” them from outside. This must be done not only by means of the neutralizing device of *in vitro* distancing operated by disciplinary conceptualisation, but rather in the forms and styles of life of the ‘variously dissimilar’ groups that affirm themselves laying claim to their rights to be publicly recognised by the current institutions. The best start for politological and social studies would be that the recognitive cartography, materially and symbolically embodied, is receptive and that it can “listen” to the metamorphic territory – and thus *only presumptively* known – in which the explorers have entered. It must listen to its logic and its (apparent or real) *diametrically opposed forms of logic*, which however, beyond any completed thematization or “reduction” to the merely linguistic-expressive medium, possess the same value and efficacy that music lovers appreciate in the so-called “continuous bass”. Or in other words the value the same music lovers practise as being part of a respectful audience in a concert. I will briefly give a methodic example of what I have in mind.

#### *The respectful silence in action. The auditory/acroamatic turn*

The acroamatic dimension means the interpretative attitude of hearing and listening to somebody narrating in a given time, is what I am referring to, as a specific methodology. This implies the following: to try to perceive, to allow oneself to be aroused from within, not only through the mind, but also through modes of self-situating and acting, without obviously excluding the possibility of saying no to certain fundamental questions and rejecting imitation as such. An extremely rich, and not only evocative, dimension of hermeneutics, that of listening in the position of the pupil with respect to the master in a living context of shared communication, should be recovered and applied under controlled conditions and within a limited time span. We should act primarily (not exhaustively)



like those who are listening without interfering with the source of the message, just like the public in a music concert, for as long as the concert proceeds:

ακροαστής/ακουσμαστικός.

This fits the intellectual honesty and rigour that prompts us to assume that phenomena are very probably different from how we consider them at first. The solution will be reached, it is to be hoped, in the end. Starting from this arrangement one can therefore try to understand, as said above, with an openness that is not only moral, but also cognitive. It is mental openness, and the willingness to let oneself be involved and influenced, not mechanically, or mimetically. It is rather to take part in a nobly pragmatic manner which is not predetermined according to the mere dualistic type of reasoning of acceptance-rejection. Moreover, the refusal of the dualistic type of reasoning in favour of a prismatic/polyphonic one is a primary step, not at all definitive. On the contrary, it signals a serious deficiency in the methodological lexicon of the social sciences, to be filled in the future. As a final point, the declaration of a weakness to be eliminated is a research outcome in itself.

It could make sense, because it is desirable, effective, and not merely fascinating, to make recourse again to the 'noble' set of hermeneutic kit of tools. In doing this we conceive ourselves as being positioned – temporarily – in the asymmetric location of a pupil who is convinced she/he is giving attention, maintaining silence, to someone else, who exhibits and possesses – *rebus sic stantibus*- the authoritative and cognitive role of a privileged testimony regarding something totally or almost unknown. It is like the audience in a concert, which is politely requested and committed, for the sake of the game played, to respectfully guarantee silence and attention, in order to enable the performer to give his/her own best in setting and embedding something (each interpretation is totally unprecedented) that has never been fulfilled in this particular way before, so long as the needs of the performance are accomplished, and no more. This kind of temporarily asymmetric condition is not imposed by anyone. It sets some self-evident contextual constraints existing on behalf of the cognitive goal at stake. To summarise, we should learn to abandon for a while, as 'scientific master narrators', the kind of surreptitiously over-ordered view of the world that we are used to dispensing as self-evident, together with its correlated vocabulary and nomenclature. It would be better to accept for a while, even better if for a long while, that the role of a listener is what is recommended as the most eligible method for today's social scientists, who are mostly engaged in discovering the hidden interrelations between chains of cultural and social phenomena that are only *prima facie* well-known and feasible.

In the social sciences paradigm, if so redrafted, research is specifically oriented towards action. Towards pragmatics, in the broad sense adopted in these pages. We, as researchers, possess the master-narrative ('we' are the master of symbols and names), but we must avoid giving credit *ex antea* to our domestic vision of a particular reality. Thus, reflexively controlled social praxis is configured with respect to the theory of the social sciences<sup>29</sup>.

This does not mean having pre-constituted concepts, but admitting having them, and being prepared for them to be demolished or at least rectified. Therefore, it is appropriate to use the metaphor of the journey towards the ideal point that is not known. Such a metaphorical journey presupposes the humility of those who abstain from asserting and imposing their own vision of things. It is the humility of those who, going to a distant, and culturally alien country, do not speak for a year, but

---

<sup>29</sup>Elena Gagliasso, *Verso un' epistemologia del mondo vivente* [Towards an epistemology of the living world], (Milano: Guerini, 2001); Michel Foucault, 'Society must be defended'. *Lectures at the Collège de France, 1975-76* (New York: Picador, 2003).



limit themselves to listening, just as Matteo Ricci did for a whole year, the first he spent in China at the imperial Court<sup>30</sup>.

Such a way of approaching events is highly recommended as a feasible pattern of what I called above, “The non-standardising emancipation of alterities encourages us to trying new pathways as regards the ‘classic’ theme of differences”.

### *Some concluding remarks*

In this sense the conceptual instruments of the philosophical and social disciplines used to investigate the suppositions of dialogue and intercultural communication deserves constant and sympathetic attention. However, often the very same practice of investigating and experiencing all the available pathways and even the most hidden route of symbolic interchange runs up against obstacles which appear at first sight to be insurmountable, even though they may be in a historically and contextually connoted form. Often, we must likewise acknowledge as momentarily insurmountable the asymmetric situations in which we find ourselves “thrown”, and proceed with dignity, renouncing neither open criticism nor untiring civil condemnation. However, we are quite simply not given the possibility of resolving the issues with interaction free from dominance, at least *rebus sic stantibus*. Let us think for example of inhibiting and damaging asymmetries, both social and economic, including those that are extremely relevant, which our societies never cease to produce or leave in existence, within or without. With respect to the latter, it is certainly not sufficient to have a “heroic” act which attests a noble but fanciful decision to claim responsibility. This is particularly true if whoever observes these diversities is the same individual who experiences in first person these relations – and from their “wrong side”. This is clearly from the side of the disadvantaged, and, if taken singularly, the least appropriate side to overturn those pathological situations which inflict individual and social pain and suffering on the individuals and their dear ones. For those experiencing penalising and harmful asymmetries, any possible glimmers of solution or giving way must come from the institutional or macro-social level. Once again, however, in the very same fact of recognising the limits to dialogue, political and social theory should never opt out of tackling the issues, no matter how obvious, impervious, or taken for granted they might seem.

---

<sup>30</sup>Doris Weidemann, ‘Matteo Ricci in the Perspective of Intercultural Communication Research’, in *Questioning Universalism Western and New Confucian Conceptions*, ed. Anna Loretoni, Jérôme Pauchard and Alberto Pirmi (Pisa: Edizioni ETS, 2013), 165 – 184.







*Le voci di Sophia, numero 2, 2023. ISSN: 2975-0156*

## *Sezione recensioni*





## Recensione (Luigi Somma) a “L’avventura del Metodo. Come la vita ha nutrito l’opera”, di Edgar Morin<sup>1</sup>, Luigi Somma

Recensione di Luigi Somma, Università degli Studi di Salerno.

ORCID ID: [0009-0006-1236-3484](https://orcid.org/0009-0006-1236-3484)

E-mail: [lsomma@unisa.it](mailto:lsomma@unisa.it)

doi: [10.14672/VDS20242RE1](https://doi.org/10.14672/VDS20242RE1)  
(<https://doi.org/10.14672/VDS20242RE1>)

*Titolo:* L’avventura del Metodo. Come la vita ha nutrito l’opera

*Autore:* Edgar Morin

*Formato:* 22.6 x 2.2 x 14 cm, p. 160

*Editore:* Raffaello Cortina Editore, Milano 2023

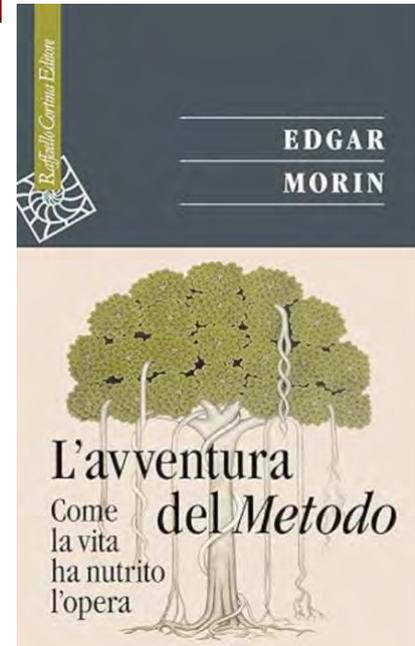


Fig. 1. L'immagine, di proprietà dell'editore, è qui utilizzata solo ai fini previsti di trattazione del testo e d'incentivare la conoscenza e la diffusione dell'opera.

È nell’incontro tra vita e opera, nell’intreccio complesso, e le sue “ramificazioni ricorsive”, tra vita e pensiero che Edgar Morin pone le basi per il suo Metodo, frutto di una lenta e faticosa gestazione durata circa trent’anni; all’interno della quale si può collocare il suo tentativo di liberare la Complessità dalle secche del paradigma riduzionista e semplificatore, quale risultato di un sistema educativo che, fedelmente alla concezione cartesiana, ci insegna a riconoscere nella chiarezza e nella distinzione gli elementi di discriminazione e di validazione di qualsivoglia percezione o descrizione del reale. Ancor prima dell’elaborazione del Metodo, Morin aveva già dato pieno accoglimento alla sfida della Complessità<sup>2</sup>, giungendo alle radici di quel sentire comune che usava attribuire a ciò che era Complesso i significati arduo, spinoso, confuso e inestricabile:

*la parola complessità, nel suo uso banale, significa tutt'al più non è semplice, non è chiaro, non è né bianco né nero<sup>3</sup>.*

Comprendere come il pensiero possa germinare l’opera significa non soltanto cogliere nelle note autobiografiche di una vita le tappe fondamentali dei rivolgimenti e travalicamenti del suo pensiero, ma anche cogliere *niccianamente* quel legame inscindibile che fa del pensiero una “struttura mobile” della vita, del suo incessante e caotico divenire (*physis*):

*Da allora la mia vita e la mia opera divennero inseparabili, giacché la mia vita nutriva la mia opera e di rimando la mia opera nutriva la mia vita<sup>4</sup>.*

<sup>1</sup>Edizione italiana a cura di Francesco Bellusci.

<sup>2</sup>Morin, Edgar. *La sfida della Complessità*, Firenze: Le Lettere, 2017.

<sup>3</sup>Morin, 27.

<sup>4</sup>Morin, Edgar e Francesco Bellusci, cur. *L’avventura del Metodo. Come la vita ha nutrito l’opera*. Milano: Raffaello Cortina Editore, 2023, 67.



Ricostruire le traiettorie dell'opera composita ed eterogenea di Edgar Morin è un compito assai arduo, e tale saggio intende, a mio avviso, tutt'al più contrassegnarne lo spirito in esse operante.

Il "cammino" verso l'elaborazione del metodo è l'esito ultimo di un'interrogazione radicale sul metodo stesso, sui principi e le "metodologie" attraverso le quali regoliamo le nostre conoscenze.

"Abbiamo bisogno di un metodo di conoscenza che traduca la complessità del reale"<sup>5</sup>, ossia riconoscere come il modo di pensare dominante sia regolato da paradigmi mediante i quali organizziamo la nostra conoscenza: i principi d'ordine, di separazione, di riduzione e il carattere assoluto della logica deduttivo-identitaria (i quattro pilastri di certezza).

Se il principio di riduzione "tende a ricondurre il conoscibile a ciò che è misurabile", a ciò che è determinabile mediante quantità misurabili e quindi formalizzabile e riproducibile; dall'altra, il principio di separazione astrae un elemento dal suo contesto, obliterando le (retro)interazioni e le interconnessioni con il suo ambiente, separando ciò che non è separato, eludendo le contraddizioni apparentemente inconciliabili interne ai fenomeni, infine obliterando ciecamente quanto non sia riconducibile a leggi generali, a principi d'ordine e ad un carattere rigidamente deterministico.

La difficoltà insita nel cammino del metodo risiede "nella ricerca stessa di un cammino", nel rendere conto del processo auto-illusorio (*self-deception*) con cui erigiamo le basi di un falso sapere, della menzogna insita nell'atto di conoscenza della (propria) realtà. In tal modo, Morin introduce l'idea dell'auto-osservazione e dell'auto-conoscenza, enunciando che "ogni osservatore dovrebbe integrarsi nella sua osservazione e ogni attore osservarsi nella sua azione"<sup>6</sup>. È nella lotta contro "la maschera della pseudo-oggettività" che si traduce *morinianamente* l'introduzione di uno sguardo soggettivo sulla realtà dei fenomeni; diviene importante nel Metodo riconoscere il ruolo attivo del soggetto/osservatore nell'atto di costruzione della realtà; tuttavia, ciò richiede non soltanto una conoscenza della complessità della realtà, bensì un'operazione individuale di autoverifica delle proprie convinzioni (illusioni), una lotta costante contro la *self-deception*, contro le proprie menzogne, alle fondamenta delle proprie possibilità di conoscenza. Ed è soltanto tramite questo lavoro di scavo interiore che è possibile giungere ad una Conoscenza Complessa, cioè ad una conoscenza (una conoscenza della conoscenza/una epistemologia della epistemologia) che torni a riflettere sui propri principi di conoscenza, per poter cogliere la trama complessa della realtà, conoscendone non soltanto i singoli fili dell'arazzo nella loro separatezza, e nemmeno il disegno complessivo che essi compongono, ma la profonda interconnessione esistente tra la trama totale e le sue singole parti, così come la (inter-retro)relazione esistente tra le parti stesse. Giacché tale inter(retro)relazione tra le sue parti può produrre proprietà emergenti, definendo il ciclo di feedback mediante il quale esse tornano a retroagire sulla stessa. È la metafora del *baniano*, i cui «ramoscelli cadendo a terra, si trasformano in nuove radici che trasformano i rami in nuovi tronchi»<sup>7</sup>. Quale simbolo del ciclo ricorsivo inerente ai processi complessi, i cui "prodotti divengono produttori di ciò che li produce"<sup>8</sup>. Osserviamo emergere la nozione di sistema complesso, banalmente tradotto dalla teoria sociale come l'organizzazione di parti differenti in un tutto, a cui Morin aggiunge il concetto di auto(eco)organizzazione: ciascun sistema determina la propria autonomia soltanto in co-dipendenza con il proprio ambiente, poiché è da esso che trae l'energia (ossia informazioni, energie fisiche e biologiche) necessaria a garantirne il funzionamento. Soltanto i sistemi complessi viventi sono in grado incessantemente di auto-organizzarsi spontaneamente, di stabilire un tale rapporto di co-dipendenza con il proprio ambiente. Bisogna anche precisare come Francis Varela e Humberto Maturana abbiano elaborato una propria concezione di sistema, che presenta alcune caratteristiche parzialmente analoghe. Essi in "Autopoiesi e cognizione La realizzazione del vivente"<sup>9</sup> indicano nella nozione di autopoiesi un sistema autoreferenziale che produce e riproduce gli stessi elementi di cui è

<sup>5</sup>Morin, 43.

<sup>6</sup>Morin, 48.

<sup>7</sup>Morin, 47.

<sup>8</sup>Morin, 47.

<sup>9</sup>Vedere nota successiva.



costituito. Sono sistemi capaci, pertanto, di auto-organizzarsi, che si caratterizzano quali entità sistemiche dotate della proprietà dell'autonomia. In tal senso, la nicchia è frutto di una selezione operata dall'osservatore nell'ambiente, nel quale è definita la classe di interazione nel quale esso può entrare:

*L'osservatore guarda simultaneamente l'organismo e l'ambiente e considera come nicchia quella parte dell'ambiente che egli osserva trovarsi nel suo dominio di interazioni<sup>10</sup>.*

Quindi, in definitiva, se per l'osservatore la nicchia costituisce comunque parte dell'ambiente, per il sistema osservato essa è l'intera realtà cognitiva. Ciò sta a significare che la nicchia non può essere definita indipendentemente dal sistema che la specifica. È evidente che soltanto un'unità complessa, o anche composita, possiede una struttura e un'organizzazione:

*mentre due unità semplici interagiscono mediante le semplici influenze reciproche delle loro proprietà, due unità composite interagiscono in maniera determinata dalla loro organizzazione e struttura mediante le influenze reciproche delle proprietà dei suoi componenti<sup>11</sup>.*

In maniera simile, ma con un sentimento di maggiore apertura all'esterno, all'altro, alla *rielanza*<sup>12</sup>, Morin scrive che

*ogni auto-eco-organizzazione vivente comporta un computo: una computazione di sé per sé dei processi interni all'organismo, da una parte, dei dati e degli avvenimenti esterni dall'altra. Ogni essere vivente, dagli organismi monocellulari alla sequoia e all'essere umano, si autoafferma ponendosi al centro del mondo [...] lo condurrebbe però all'egoismo stretto se non esistesse in ogni soggetto vivente anche un bisogno di rielanza, al suo simile, di integrazione in una comunità, in un noi<sup>13</sup>.*

Egli iscrive, inoltre, tale processo nella triade disordine/ordine/organizzazione, enfatizzando come da stati caotici ed entropici possano sorgere nuove forme d'ordine, e, quindi di "organizzazione complessa", quale processo ininterrottamente ricorsivo e genesico:

*Ho capito radicalmente che tutto ciò che non reca il segno del disordine elimina l'esistenza, l'essere, la creazione, la vita, la libertà, e ho capito che ogni eliminazione dell'essere, dell'esistenza, del sé, della creazione è demenza razionalizzatrice. Ho capito che l'ordine da solo è soltanto un bulldozer, che l'organizzazione senza disordine è l'asservimento assoluto. Ho capito che occorre temere non il disordine ma il timore del disordine<sup>14</sup>.*

D'altra parte, il riconoscimento della complessità del reale, dei suoi processi e fenomeni è strettamente connesso ad una rieducazione al pensiero complesso, ossia posto in termini *moriniani*, ad una "riforma del pensiero".

A tal proposito, Morin prospetta il ritorno ad un "Umanesimo rigenerato":

<sup>10</sup>Maturana, Humberto R. e Francisco J. Varela. *Autopoiesi e cognizione: La Realizzazione del Vivente*. Milano: Raffaello Cortina editore, 2001, 56.

<sup>11</sup>Maturana, Humberto R. e Francisco J. Varela, 34.

<sup>12</sup>Morin ha coniato il termine *rielanza* come unione di due parole francesi: *relier* (unione) e *alliance* (alleanza).

<sup>13</sup>Morin, Edgar e Francesco Bellusci, cur. *L'avventura del Metodo. Come la vita ha nutrito l'opera*. Milano: Raffaello Cortina 2023, 79.

<sup>14</sup>Morin, Edgar. *Il Metodo. I. La natura della natura*, 450.



non abbiamo bisogno di un nuovo umanesimo rigenerato, abbiamo bisogno di un umanesimo tornato alle origini e rigenerato<sup>15</sup>.

È, dunque, necessario porci oltre le separazioni dicotomiche sulle quali, da Descartes a seguire, si è fondata la cultura occidentale; pensare, ad esempio, oltre la separazione tra natura e cultura, laddove v'è un certo umanesimo che si rivolge all'uomo come un essere divinizzato, destinato al dominio della natura (*homo sapiens/faber/oeconomicus*). Se da una parte, le scienze umanistiche concepiscono esclusivamente "l'uomo culturale" e dall'altra quelle scientifiche quello "biologico", è soltanto attingendo ad una "conoscenza globale dell'umano" che si potrà afferrarlo nella sua intrinseca complessità. Ne *Il paradigma perduto* e ne *L'identità umana*, si muove il tentativo di Morin di restituire una definizione dell'umano, procedendo oltre le sue separazioni, nella sua "santa trinità": esso è nel contempo individuo singolare, appartenente alla specie umana e membro della società. È nella co-dipendenza e inter-correlazione tra di esse, e nella comunità di destino che le riassume tutte che si rivolge un nuovo ipotetico umanesimo. Come possiamo disconoscere, così come è posta da Morin, la molteplice natura dell'essere umano, dell'*Homo complexus*? Dal momento che esso è, nel contempo, *homo sapiens* e *homo demens*; ragione e follia; *Homo oeconomicus* e *Homo ludens*, ed è soltanto nella comprensione della polarità tra gli opposti, della contraddizione intrinseca che lo attraversa, che possiamo attivare un processo dialettico che ponga in comunicazione reciproca le due polarità della ragione calcolante e del pensiero delirante; poiché è soltanto nella "ragione emotiva", nel riconoscimento di una ragione capace di riattivare il centro delle emozioni, nel cerchio aperto che li dialettizza, che possiamo ritrovare la realtà profonda dell'umano. «L'umanesimo rigenerato è essenzialmente un umanesimo planetario<sup>16</sup>», in grado di concepire l'essere umano, al di fuori degli abiti dell'*homo faber*, l'uomo della tecnica, allo scopo di non assoggettare il destino dell'umanità ad una concezione tecno-deterministica del progresso, e, pertanto, di riconoscere nell'umano l'importanza antropologica dell'immaginario e del mito; infine, di riconoscere l'essere umano quale parte di un unico destino planetario, di un unico ecosistema complesso, nel quale esso opera ed operato.

Fare ricorso ad una tale "ragione sensibile, aperta e complessa" significa, per Morin, "rivitalizzare la solidarietà e la responsabilità per prolungare l'*ominizzazione* in umanizzazione", infrangere la barriera degli individualismi, far sorgere l'io in senso alla comunità e a un Noi universalistico.

In conclusione, si può iscrivere al cuore della ricerca *moriniana* di un metodo (di conoscenza) la "crisi della ragione"; abbiamo assistito, difatti, al consolidarsi di "razionalizzazioni" chiuse, così anche l'urbanizzazione, la burocratizzazione e la tecnologizzazione si sono realizzate mediante il ricorso alle regole e i principi della razionalizzazione. Quando la razionalità si costituisce quale razionalismo sancisce il suo assolutismo; essa, cioè, pretende di piegare la realtà ai suoi principi, alle sue regole, fondando un ordine per nulla fondato sulla realtà: "la ragione diventa il grande mito unificatore del sapere, dell'etica e della politica". Si comprende come ciò abbia posto le condizioni per l'obliterazione di una grande porzione della realtà, e, proprio a quelle dimensioni complesse della stessa, che ineriscono al soggettivo, al caso, al disordine, alla contraddizione, ora relegate al piano del non razionalizzabile. A essa, Edgar Morin, suggellando la sua contraddizione interiore tra scetticismo e volontà di verità, poi tradotta nel Metodo, contrappone una razionalità (complessa) aperta; ossia una ragione che, abbandonando un "modello di ordine" in favore di un "modello di organizzazione (che leghi insieme ordine e disordine), sappia riconoscere i propri limiti e combattere i mostri interiori delle illusioni, che, infine non si lasci "possedere" dalle proprie idee, divenendo invece una "ragione dialettica vivente", in grado di ristabilire una dialettica "aperta" tra razionale e reale, che non determini, in definitiva, un dominio assoluto della ragione su di esso.

<sup>15</sup>Morin, Edgar. *L'avventura del Metodo. Come la vita ha nutrito l'opera* (edizione italiana a cura di Francesco Bellusci), Milano: Raffaello Cortina, 2023, 89.

<sup>16</sup>Morin, 114.







## Recensione (Domenico Bilotti) a “Cronaca, critica e satira: istruzione per l’uso. Linee guida per giornalisti, creator digitali e utenti della rete”, di Fabrizio Criscuolo, Vincenzo Cardone e Francesco Verri, Domenico Bilotti

Recensione di Domenico Bilotti, Università Magna Graecia – Catanzaro.

E-mail: [domenico\\_bilotti@yahoo.it](mailto:domenico_bilotti@yahoo.it)

doi: [10.14672/VDS20242RE2](https://doi.org/10.14672/VDS20242RE2)

(<https://doi.org/10.14672/VDS20242RE2>)

*Titolo:* Cronaca, critica e satira: istruzione per l’uso.

Linee guida per giornalisti, creator digitali e utenti della rete

*Autori:* Fabrizio Criscuolo, Vincenzo Cardone e Francesco Verri

*Formato:* 24 x 17 x 1.5 cm, p. 218

*Editore:* La Tribuna, Piacenza 2023



Fig. 2. L'immagine, di proprietà dell'editore, è qui utilizzata solo ai fini previsti di trattazione del testo e d'incentivare la conoscenza e la diffusione dell'opera.

Il più interessante risultato ermeneutico di questo volume di Criscuolo, Cardone e Verri è quello di potersi a tutti gli effetti classificare come uno zibaldone delle possibili intersezioni tra la libertà di manifestazione del pensiero e i nuovi ritrovati tecnico-digitali. Se Walter Benjamin già nel 1936 aveva capito che una delle realizzazioni espressive tipiche dell’umano intelletto (l’opera d’arte) sarebbe stata completamente ridisegnata dall’avanzamento massificato della produzione, in “L’opera d’arte nell’epoca della sua riproducibilità tecnica”, al giurista e all’operatore digitale dei giorni nostri serve incrociare le opportunità ricchissime della divulgazione col kit delle libertà fondamentali che il costituzionalismo ha messo sotto la sua ala di protezione. Uno scudo, per vero, che se già difettoso di fabbrica oggi svela rughe e ruggini, ma che necessita di quel savio lavoro di manutenzione e potenziamento che solo una nuova fucina di Efeso può portare alla luce.

La pubblicazione ha poi il merito di assecondare un tipo di trattazione nella quale certo lo specialista rinviene la giurisprudenza rilevante in modo dovizioso, ma in cui il non addetto ai lavori non si trova mai spiazzato, semmai potendo percorrere il testo alla ricerca delle suggestioni che più gli sembrano pertinenti. Soprattutto nelle titolazioni, il saggio combo autoriale ha preferito che i precedenti più significativi della stretta attualità (trasmissioni televisive o campagne pubblicitarie o network della rete) fossero ricordati sulla base del nome proprio del contendere (marchio, persona, sito), e non con l’indicazione numerica della singola pronuncia. È un’accortezza pregiata: si comprende subito di cosa si stia parlando.

La struttura redazionale del volume rende ulteriormente più semplice questo processo, perché nella prima sezione domina una larghissima panoramica di sistema sulla libertà di stampa – alle radici del sistema informale di pesi e contrappesi nella realtà sociale angloamericana. Nei due capitoli conclusivi, invece, gli aspetti tecnico-procedurali, che invero sembra dovrebbero sempre comunicare con la critica della politica legislativa, ma che è comprensibile interessino più alla categoria forense che se ne occupa e meno al lettore in cerca di approfondimenti circostanziati sulle tematiche



sostanziali. Nel mezzo c'è la "carne" del libro: la ragione specifica della sua strettissima attualità. Il senso di una continuità logica, viepiù, che manca spesso alle pubblicazioni collettanee.

Non v'è dubbio che la libertà d'opinione, pur così rilevante nel prisma del socialismo liberale e del costituzionalismo liberaldemocratico, non possa pensarsi del tutto sciolta da vincoli, che sono qualitativamente diversi in ogni caso dal limite della censura nello Stato totalitario e in quello paternalista. Lì, nella prima ipotesi, controllo preventivo di conformità alle strutture obbligatorie e obbligate della circolazione delle idee, e, nella seconda, scelta condizionante di contenuti che orientino pedagogicamente l'obbedienza. Qui, invece, massimizzazione del diritto di libertà nella sola guaina contenitiva della dignità umana e della reputazione personale: non il peccato amor proprio dell'offensività, chiosano opportunamente gli Autori, ma il senso proprio di non *aggredibilità* della sfera intima della persona. L'unica eccezione da norma residuale diviene perciò non paradossalmente ulteriore conferma della scelta sistematica tipica di ogni *legislatio libertatis*: la non punibilità della diffamazione commessa in stato d'ira dopo aver subito un torto – ontologicamente, c'è una certa somiglianza di famiglia, direbbe Wittgenstein, col senso dell'attenuante dell'aver agito per suggestione di folla in tumulto. Individuo e comunità ... comunicano.

Questo delicato bilanciamento ha proiezioni anche nella parte dedicata al diritto di cronaca, dove ci sembra siano due le ipotesi rappresentative dei poli opposti del discorso: da un lato, la crescente valorizzazione semantica del contesto espressivo (sommatoria di immagini, articoli, canali di diffusione e platea potenziale di destinatari) rispetto alla nudità semiologica della semplice interpretazione letterale; dall'altro, la recente scoperta di un "diritto all'oblio", come situazione soggettiva nella quale si chiede la rimozione gnoseologica del fatto sconveniente a detrimento della persona.

Con efficace sintesi, il terzo capitolo appare l'architrave del volume, essendo tutto incentrato sui rapporti tra il diritto di critica e la satira. Proprio trattando di questo argomento, ovviamente, si nota la persistente attualità di risalenti filoni individuati dalla critica del diritto di matrice *giusprivatistica* e dalla teoria politica di orientamento progressivo. Sicché, se si volesse brutalmente sintetizzare, a essere esclusa da ogni forma di tutela sarebbe la tendenziosità insultante, mentre sempre destinataria di una cintura di protezione legale dovrebbe essere la buona fede (del lettore, del destinatario della comunicazione, del professionista che la esercita). Senonché queste ovvie coordinate assiologiche di fondo risentono sempre di più dello stress test non tanto dei nuovi mezzi di comunicazione, ma delle nuove forme di diffusione che in essi sono state plasmate. Facendosi sapidamente apprezzare anche dal lettore occasionale, allora, l'analisi tratta della *revenge song* di Shakira contro il compagno fedifrago – che implicitamente contiene il deprezzamento dell'amante complice. È cosa strutturalmente diversa dal dissing della cultura rap, nella quale attraverso strofe in rima i vocalist si fronteggiano intorno alla rispettiva coerenza, ché quello, al limite, può richiamare – dovessimo cercargli un padre "nobile" – le satire latine o certe sciarade al vetriolo nella tradizione della composizione sirventese.

D'altra parte, cresce il rilievo dei siti che offrono recensioni agli utenti e il controllo reputazionale dell'avviamento nella gastronomia ne esce spesso sfalsato, ingenerando dinamiche in cui l'influencer può essere variamente accattivato da benefit e situazioni di sgradevole bersagliamento prive di riscontro qualitativo avvengono con pari frequenza. Bella la chiusura sulla satira televisiva. Ci si concederà che ci siamo abituati a un tempo esageratamente pruriginoso, nel quale la tentazione preventiva è quella di sterilizzare il perimetro fendente di ogni dissacrazione contropotere. Quella sterilizzazione è, viepiù, ben altro che neutralistica, dal momento che o informa una pericolosa tentazione totalmente antipolitica (tutti uguali, prevalga il più violento!) o un conformismo melassa nella quale l'unica stella polare non è più genuinità e libertà d'informazione ma non suscettibilità del potere politico o del gruppo sociale.

Avendone i tre Autori la statura, piacerebbe che un secondo tempo di questa preziosa ricerca potesse diventare uno sguardo panoramico e comparatistico a ciò che succede negli altri sistemi. L'Italia ha il triste primato, censito da associazioni internazionali e largamente sperimentato da tutti nella



*Le voci di Sophia, numero 2, 2023. ISSN: 2975-0156*

quotidianità, della maggior circolazione di notizie false e tendenziose, che non hanno nulla di satirico o antifrastico, ma che sono consapevolmente portate avanti da una mole eterodiretta di condivisioni e ri-condivisioni. Affacciarsi sul trattamento giuridico delle fake news in ordinamenti altri (dove il dissenso è costretto a inerpicarsi sul web o dove la barra della coscienza collettiva riesce a trovare più alti spalti di resistenza che da noi) avrebbe l'indiscutibile valenza di condurre il tema della libertà di manifestazione del pensiero a quel livello di interpretazione interculturale necessitato dai nostri tempi di periferie globali.





## Recensione (Domenico Bilotti) a “Distruocere Assange. Per farla finita con la libert  di informazione”, di Sara Chessa, Domenico Bilotti

Recensione di Domenico Bilotti, Universit  Magna Graecia – Catanzaro.

E-mail: [domenico\\_bilotti@yahoo.it](mailto:domenico_bilotti@yahoo.it)

doi: [10.14672/VDS20242RE3](https://doi.org/10.14672/VDS20242RE3)  
(<https://doi.org/10.14672/VDS20242RE3>)

*Titolo:* Distruocere Assange. Per farla finita con la libert  di informazione

*Autrice:* Sara Chessa

*Formato:* 24 x 17 x 1.5 cm, p. 218

*Editore:* Castelvecchi, Roma 2023

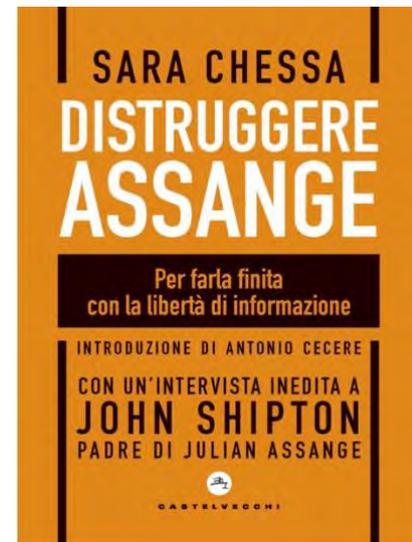


Fig. 3. L'immagine, di propriet  dell'editore,   qui utilizzata solo ai fini previsti di trattazione del testo e d'incentivare la conoscenza e la diffusione dell'opera.

Ci  che rende un volume di *scienza* ancor pi  urgente ed *epistemologicamente*, oltre che deontologicamente, necessario dei suoi stessi contenuti testuali probabilmente risiede nella necessit  di colmare un baco informativo, altrimenti alto come una cortina nebbiosa.

Del giornalista e mediattivista australiano Julian Assange sentiamo parlare sempre di meno, gi  poco sapendone, e perdipi  il “filtro” delle notizie rilevanti spesso mette sotto il cono di luce elementi a propria volta confusionari e inadeguati. In tale ottica, il lavoro monografico di Sara Chessa si rivela doppiamente utile: per fare ordine su una vicenda cos  malamente obliata, persino nei suoi profili pi  truci, e per rilanciare una vera discussione collettiva sul tema dei diritti nel rapporto tra istituzioni e cittadinanza. Proprio in questo secondo senso, anzi, l'analisi della Chessa si inserisce in un quadro generale nel quale l'istituzione non   pi  l'istituzione di prossimit  del potere statale (la burocrazia amministrativa, il parlamento, il singolo giudice di una corte giurisdizionale), ma quel fascio di poteri diffusi di cui parlava Foucault. Si tratta d'un campo d'azione nel quale le attribuzioni del singolo sono cancellate e annullate in radice, proprio per l'incommensurabile disparit  di forze tra libert  individuali e poteri trans-governativi.

La notorit  di Assange s'era sviluppata in un primo tempo secondo tutt'altra direttrice. Attraverso l'organizzazione divulgativa WikiLeaks, gi  nel 2010, aveva avviato una campagna di diffusione di documenti statunitensi secretati, implicanti e involventi la commissione di crimini di guerra. Non era casuale il nome della realt  associativa per il tramite della quale pubblicava Assange. “Wiki”   diventato il prefisso di un nuovo enciclopedismo dal basso (potenzialmente radicale, innovativo, egualitario; nei fatti da sottoporre al giusto setaccio imposto da una ancora alluvionale dispersivit ). “Leaks” indica



proprio la fuoriuscita involontaria di contenuti riservati. Per la prima parola, ovviamente, l'enciclopedia telematica Wikipedia ne ha sancito la fortuna, al punto che tutti i progetti digitali, anche settoriali, che vogliono porgere informazione il più possibile esaustiva, utilizzano "Wiki" pressoché come componente fissa del proprio brand. Per la seconda, "Leaks", e il concetto di "to leak" (far emergere, far venire fuori, rilasciare in superficie), fu decisiva la precedente rivoluzione digitale di programmi come Napster, che consentivano l'ascolto gratuito di album musicali ancora inediti. L'ultimo disco della star di turno, nei dispacci delle agenzie di stampa internazionali, "leaks online". E si presta, così, dal chiuso del diritto d'autore della grande discografia mondiale alla circolazione capillare del fanbase. Fatto sta che Assange riceve per quasi due anni attestazioni e benemeritenze, di cui in qualche misura la Chessa dà conto, nel quadro di una rappresentazione naturale del reporter free lance che fotografa la nudità del re – altro *topos* della narrativa fiabesca di contenuto politico. Più fatto raccontato, rilasciato al suo inveramento concreto a lungo nascosto, che morale impastoiata. Senonché, proprio nel momento in cui l'affaire WikiLeaks sarebbe potuto essere vettore di una nuova domanda di trasparenza nell'esercizio dei pubblici poteri su scala trans-nazionale, comincia il personalissimo (e in realtà universale) calvario giudiziario internazionale di Assange. Non realizza qui alcuna utilità scandagliare il personaggio e il suo recepimento mainstream: all'epoca, non privo di spettacolarizzazioni, ombre e forse mai del tutto chiarificati scoop. Assange, preso d'entusiasmo, forse ci mette del suo e i suoi podcast via web, all'inizio degli anni Dieci, appaiono ai detrattori soltanto i salotti buoni di un pensiero di alternativa, in realtà non privo di inconfessate cointeressenze, con le interviste di Chomsky e Tariq Ali, le ospitate per Hezbollah e l'incondizionata simpatia verso ogni forma di potere aggregativo contrario all'asse anglo-americano.

A Chessa va dato indiscutibile merito di non aver in nulla ceduta a questi opposti, e straordinariamente simili, chiacchiericci. Già nel novembre 2010, viepiù, il giornalista è accusato di stupro, molestie e coercizione illegale. La legislazione svedese consente queste incriminazioni anche per i reati avverso i consenzienti, se non protetti e non preceduti dall'ottemperanza alla richiesta di controllo medico, sulle malattie sessualmente trasmissibili. Decisamente più impegnativa l'accusa che gli giunge dalla giurisdizione statunitense, ove si nomina espressamente l'attività di spionaggio – che, in base a quali circostanze aggravanti configurata, può persino giungere alla condanna capitale. Dal 2012 al 2019, Assange diventa perciò il sequestrato di lusso presso l'Ambasciata ecuadoregna a Londra. L'Ecuador sin dalla prima ora si era offerto di fornire protezione internazionale all'attivista, anche in ragione di previe ostilità col governo americano, e la concessione dello status di rifugiato politico appare inevitabilmente la prima e più percorribile veste giuridica per quella cooperazione.

Qui chiude il prequel processuale, qui apre l'originale analisi di Sara Chessa, che parla di Assange in nome della libertà d'informazione, ma con tecnica di osservazione quasi diaristica: descrive in sostanza il diario di una discesa agli inferi, che dura almeno sette anni. Il prigioniero di lusso non esiste più: spiamo invece un uomo che soffre di panico, che è incalzato negli istmi di una libertà sempre più limitata, fino a temere accuse ignominiose a mano a mano più morbose e addirittura rischi per la propria personale incolumità di vita.



Perplessità di natura normativa e processualistica erano tangibili persino nell'attribuzione dello status di rifugiato, perché tali meccanismi, pur dietro una cornice internazionale di garanzia, finiscono per concretare una esagerata interrelazione tra le maggioranze politico-governative entro cui vengono determinati e la loro maggiore caducità e fragilità, nel momento in cui quegli stessi assetti di maggioranza si modificano. È proprio ciò che è successo ad Assange a partire dal 2019, quando, in modo del tutto irrituale, il governo ecuadoregno ha ristabilito la propria decisione in direzione opposta alla precedente, facendo così perdere al giornalista australiano anche quella sempre più tenue copertura legale e tuzioristica.

La catabasi di Julian Assange raggiunge sin qui l'ultima stazione del suo calvario nella prigione Belmarsh del Regno Unito: accostata a Guantanamo, per quanto il paragone sia forzoso, è comunque tra le più note e sorvegliate carceri britanniche. Ciò non bastasse, le agenzie internazionali dei diritti umani (di natura non governativa) e le più autorevoli istituzioni interstatali (come il Gruppo di lavoro costituito presso l'ONU in materia di detenzione arbitraria) avevano variamente censurato il trattamento procedurale e penitenziario subito dall'uomo. Volta per volta, venivano allegati i trattenimenti irregolari, la prolungata detenzione, il computo inesatto dei termini prescrizionali, le condizioni di prigionia peculiarmente restrittive, superiori a ogni indice di pericolosità anche solo potenziale dell'imputato. Ciascuno di questi aspetti meriterebbe autonoma trattazione giuridica, perché va a contraddire una copiosa giurisprudenza di garanzia che ha sempre stigmatizzato, e al peggior grado, ogni forma detentiva e preventiva di tale natura. Non solo per Assange queste cautele di natura giudiziaria non sono state attivate, ma – ciò sembra trasmetterci l'accurata riflessione di Sara Chessa – il dato intuitivo della vicenda è che Julian Assange è da tredici anni ininterrottamente sotto il bersaglio di una pena in assenza di condanna giusta, che proietta l'idea di una afflizione deliberata, intenzionale, disturbante. In tale ottica, non è qui tanto il solo Assange a interrogarci, ma la più diffusa condizione oggettiva dei detenuti "anonimi", di ristretti e internati di ogni risma e per ogni ragione, per cui la situazione della punitività arriva molto prima di qualsivoglia condanna, trascinandosi per anni e approfondendo un complessivo quanto inumano senso di inquietudine persistente. È altra probabilmente la peculiarità della vicenda Assange: non l'uomo solo contro le potenze del mondo (tra Stati Uniti, Gran Bretagna, Svezia ed Ecuador forse soltanto le prime due integrerebbero quella a-tecnica definizione), quanto e più il reietto ufficiale nei sistemi dell'informazione di massa. L'universalizzazione delle comunicazioni, nella prospettiva teorico-giuridica di Chessa, non è stata in nulla il viatico di una nuova democrazia digitale o, almeno, ha messo in mostra gli stessi limiti della democrazia rappresentativa, nello Stato costituzionale di diritto: manipolabilità e interesse del potere a veicolare i contenuti che vengono diffusi. Secondo quale criterio di attendibilità?

Lo sforzo teoretico-costituzionale dei nostri tempi meriterebbe forse la pratica *disvelativa* e il cimento che Michael Walzer dedicò ai rapporti tra radicalismo politico e riforma religiosa e alle relazioni tra diritto di guerra e principio di legalità. Assange è, parafrasando le parole del filosofo statunitense della *critical left*, un "radical saint" che combatte "guerre giuste"? Anche in questo caso, il metodo paradigmatico dell'archeologia dei saperi potrebbe



rimettere a fuoco la storia ininterrotta dei rapporti sovversivi tra la limitazione dell'arbitrio governativo e la diffusione e la conoscenza dell'informazione giuridicamente rilevante. Dall'obbligo di dire la verità della teologia cataro-valdese fino all'obbligo di dissimulazione a difesa della comunità nella cultura sciita, passando per le pratiche di autoesclusione della morale quacchera, i rapporti tra singolo e autorità hanno, tra i loro tanti presupposti, proprio quello dell'asimmetria informativa. Fino a che punto il residuo fisso di segretezza, insito nelle trattative e nei negoziati volti alla messa in opera della pratica di governo, può giustificare la mancanza di conoscenza e, in caso di violazione di quella segretezza, una penetrante opera di marginalizzazione e persecuzione?

Di sicuro, la libertà d'informazione non è un servizio incidentale al corretto svolgimento della liberaldemocrazia sorta dall'elaborazione borghese e rivoluzionaria illuministica. Essa, anzi, ci si presenta contemporaneamente come necessità storica e come presupposto morale, in una molteplicità di declinazioni politologicamente percorribili. Da questo punto di vista, una omologa intuizione, stando alla teoria politica italiana, sorregge tanto la massima einaudiana del "conoscere per deliberare" quanto la rivendicazione socialista di Antonio Gramsci, per cui la verità è sempre atto rivoluzionario. Nel primo senso, la conoscenza è il presupposto per la selezione argomentativa che conduce alla decisione collettiva; nel secondo, in una dottrina filosofica che mette al centro il ribaltamento dello stato di cose presente, fare circolare il funzionamento sostanziale dei poteri reali significa metterne a nudo la capacità, l'ipocrisia, la marxiana falsa coscienza.

A questi presupposti teoretici, il pensato e non breve lavoro di Sara Chessa aggiunge una convincente carica umana, che non è orpello affettivo, ma tessuto connettivo profondo, nella battaglia per le libertà fondamentali: l'immedesimazione nell'ingiustizia patita, il racconto in diretta delle sofferenze che per mezzo di essa vengono inflitte. Come e molto più di Antigone, nella Tebe violenta, particolaristica e ghattizzante della governance globale. Tra le fumanti macerie di ogni conflitto esiziale, si alza, appena un soffio, ma potentissima nel generale frastuono, la voce del padre afflitto, del genitore sconfitto. Così l'intervista inedita a John Shipton, padre dell'attivista australiano, si eleva a ulteriore testimonianza di un caso che, dall'intimissima forma del dolore individuale, suggerisce la piena e vera universalità della posta in gioco.







## *Recensioni/consigli a tema della call*





## Recensione (Stefania Lombardi) a “La comunità dei viventi”, di Idolo Hoxhvogli, Stefania Lombardi

Recensione di Stefania Lombardi, Università europea di Roma.

ORCID ID: [0000-0003-3545-1170](https://orcid.org/0000-0003-3545-1170)

E-mail: [stefania.lombardi@cnr.it](mailto:stefania.lombardi@cnr.it)

doi: [10.14672/VDS20242RE4](https://doi.org/10.14672/VDS20242RE4)  
(<https://doi.org/10.14672/VDS20242RE4>)

*Titolo:* La comunità dei viventi

*Autore:* Idolo Hoxhvogli

*Formato:* 11.9 x 1.5 x 20 cm, p. 58

*Editore:* Editrice Clinamen, Firenze 2023

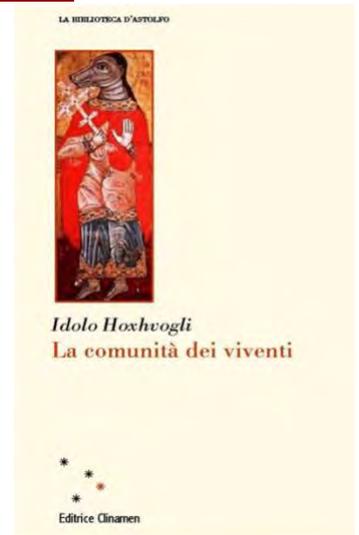


Fig. 4. L'immagine, di proprietà dell'editore, è qui utilizzata solo ai fini previsti di trattazione del testo e d'incentivare la conoscenza e la diffusione dell'opera.

**Nota introduttiva:** quella che segue non è propriamente una recensione con parti di dialogo ragionato sull'opera. Si tratta, più che altro, di consigli di lettura riguardo pubblicazioni molto particolari che, tra i vari spunti che possono offrire, si configurano anche come esempi dei temi dell'attuale bando della rivista che s'interroga fra riconoscimento e misconoscimento.

*La morfologia, in quanto discorso sulle forme, è il principio di una filosofia dello spazio urbano. I profili architettonici, l'intreccio delle vie, le configurazioni fenomeniche degli edifici sono figure della possibilità. La costruzione è preceduta dal desiderio, strutturato in discorsi che parlano il parlante prima che il parlante parli. La città, nella sua concretezza, abita un ordine simbolico precedente allo sviluppo fenotipico. Per la filosofia dell'urbanistica sono imprescindibili l'archeologia delle convinzioni, la narratologia, l'ingegneria delle identità migranti (citazione dal libro).*

Breve e intenso è “La comunità dei viventi” di Idolo Hoxhovogli che riprende, inconsapevolmente (e per questo ancora più notevole e prezioso), alcuni temi già tracciati dal filosofo Mario Guarna in “Il vivente. Ciò che Gesù non rivela, Tommaso non lo nasconde” con una splendida prefazione di Riccardo Roni.

Se in quella prefazione Roni parla del libro come una *Spoon River* dell'immanenza e che mira alla trascendenza, qui, come in uno specchio ribaltato, si potrebbe parlare di una *Spoon River* della trascendenza che cerca la salvezza nell'immanenza ma senza trovarla e senza smettere, tuttavia, di cercare, come è l'essenza stessa del filosofare più autentico.

Come in *Antichrist* di Lars von Trier abbiamo, qui, delle figure simboliche e archetipe. Sappiamo che in *Antichrist* il corvo è la morte, il cervo il dolore, e la volpe la disperazione.



In questo saggio di Hoxhovogli ci sono, invece, le figure simbolo e archetipo della libertà rappresentate dall'anarca, l'incognita, il mistero, l'animale.

Attraverso massime e aforismi, come se ci trovassimo dinanzi allo *Zarathustra* di Nietzsche, l'autore svela, poco alla volta, il suo pensiero, centellinato come in un percorso di formazione e di consapevolezza dove si giunge per gradi, perché "ciò che è profondo ama la maschera", come direbbe Reale lettore di Platone.

Qui le voci sono plurali e non singolari perché l'essenza è consegnata a una pluralità.

Visionario e innovativo, questo saggio ci mette dinanzi a scelte, non scelte, possibilità, regno dei morti e critica (heideggeriana?) alla tecnocrazia, dove, nascosta e quasi impercettibile, resta sempre quella speranza che caratterizza la comunità dei viventi e il suo futuro.

Più che un saggio, ci troviamo dinanzi a un manuale per meditare e cercare degli indizi quando ci troviamo in situazioni apparentemente senza via d'uscita.

Perché una scelta c'è sempre e tutto inizia con una scelta, sbagliata, e può concludersi con un altro tipo di scelta. E, come sostiene l'autore, con la scrittura si può convertire l'essenza.







## Recensione (Stefania Lombardi) a “Zack Snyder. Into the Snyderverse”, di Filippo Rossi, Stefania Lombardi

Recensione di Stefania Lombardi, Università europea di Roma.

ORCID ID: [0000-0003-3545-1170](https://orcid.org/0000-0003-3545-1170)

E-mail: [stefania.lombardi@cnr.it](mailto:stefania.lombardi@cnr.it)

doi: [10.14672/VDS20242RE5](https://doi.org/10.14672/VDS20242RE5)  
(<https://doi.org/10.14672/VDS20242RE5>)

*Titolo:* Zack Snyder. Into the Snyderverse

*Autore:* Filippo Rossi

*Formato:* volume 14,8×21, broccura con alette, bianco e nero, p. 432

*Editore:* Edizioni NPE, 2024



Fig. 5. L'immagine, di proprietà dell'editore, è qui utilizzata solo ai fini previsti di trattazione del testo e d'incentivare la conoscenza e la diffusione dell'opera.

**Nota introduttiva:** quella che segue non è propriamente una recensione con parti di dialogo ragionato sull'opera. Si tratta, più che altro, di consigli di lettura riguardo pubblicazioni molto particolari che, tra i vari spunti che possono offrire, si configurano anche come esempi dei temi dell'attuale bando della rivista che s'interroga fra riconoscimento e misconoscimento.

Con 432 pagine, quest'ultima, appassionata, fatica di Filippo Rossi, può, esattamente come il suo “Dune. Tra le sabbie del mito”, essere una sorta di piccola enciclopedia sull'argomento.

Tra dettagliata documentazione, ricca di preziose immagini, aneddoti e curiosità, l'autore ci porta e ci trasporta nell'universo della mente del regista Zack Snyder.

Per l'autore non può essere accettabile il misconoscimento a lungo protratto verso la figura di un regista così poliedrico e intenso, nonché profondo dietro un'apparente banalità.

Troppo a lungo il suo lavoro, la sua profondità e il suo genio non sono stati compresi e misconosciuti.

L'autore stesso ci ha tenuto a sottolineare questi aspetti in un'intervista:

<https://www.ilcineocchio.it/cinema/recensione-libro-intervista-zack-snyder-into-the-snyderverse-di-filippo-rossi/>

Parlando del suo libro, l'autore dirà, nell'intervista:

*Quello di Gotham City è crimine estremo, appunto, pensato per essere ultracaricato e quindi surreale. Il mondo di Batman è tutto surreale. Qualsiasi opera d'arte “siamo noi”; ma se la Marvel (soprattutto in versione Marvel Studios cinematografici) resta ancorata a sempre più prevedibili concetti iperrealistici e/o semi-fantascientifici, la DC di Batman è più “fantasy”, quindi surreale perché profondamente simbolica. Un Joker e un Bruce Wayne non possono esistere nel nostro mondo reale – solo Christopher Nolan ci ha provato, e tra alti e bassi ha infatti creato una visione inedita e indipendente.*



*Invece, nell'ottica di un'altra più fedele e ancora più significativa visione, quella oggi riabilitata del comunque declinante Zack Snyder, Bruce Wayne e il Joker non potrebbero esistere perché sono caricati al massimo fino al livello archetipo, per metterci di fronte (noi esseri umani mortali del mondo reale) al Bene e al Male filosofici. Bruce Wayne non è ricchissimo, ma è "Ricco" – può tutto, con idee e soldi; il Joker non è pazzo, ma è "Pazzo" – può tutto, con volontà e fisico. Sono loro, infatti, i veri Super-uomini della DC. Superman è solamente un inesistente Dio che vorrebbe essere uomo normale, non "Super".*

Il libro-enciclopedia si struttura con un prologo, 11 capitoli, e un epilogo. Nel prologo è già dichiarato che si sta parlando di un genio americano. Nel primo capitolo si analizza l'influenza del mondo dei fumetti che s'imprime nella resa cinematografica di Snyder. Nel secondo si fa un tuffo indietro con la nascita come regista nell'immaginario Zombie. Nei capitoli centrali si cura molto la parte cinematografica tratta dall'universo DC comics. L'epilogo definisce Snyder come il regista più sottovalutato dell'universo e riprende l'idea di genio anticipata nel prologo.

Per avere un'idea di quanto Snyder possa essere divisivo e non immediato, occorre leggere direttamente l'autore:

*'Legend of the Guardians: The Owls of Ga'Hoole' non è tra i migliori film d'animazione degli ultimi anni, e in effetti non è nemmeno uno dei più riusciti film d'animazione semi-dimenticati. Si tratta di un carichissimo promemoria di ottantotto minuti del motivo per cui 'La Compagnia dell'Anello', il primo episodio della trilogia del 'Signore degli Anelli' di Peter Jackson, si apre con un'introduzione esplicativa di dieci minuti. Snyder ha qualche difficoltà nel coinvolgerci nella storia mitizzata di alcuni giovani gufi che scappano da un campo di concentramento dei gufi per trovare i gufi vendicatori e sconfiggere il gufo-Hitler, per poi ballare a gufo-città. È difficile che gli spettatori si interessino al parlamento dei gufi o che si orientino nei furibondi duelli tra gufi artigliati d'acciaio.*

*Eppure...che sia questo il capolavoro segreto del regista?*

*Attraverso i ventrigli (in originale 'gizzards'), le voci dei secoli sussurrano e dicono cosa è giusto. Succede ai gufi, così a Snyder. È facile capire perché il regista voglia realizzare quest'opera. Non è un gran cambiamento di genere per lui, dato che il solo esordio 'Dawn of the Dead' è definibile come puro film 'live action' (gli altri mantengono un forte sapore di artificio visivo). 'Legend of the Guardians' e, ad esempio, 300 presentano creature visivamente ricostruite come i loro ambienti. Snyder è ansioso di giocare in un mondo che può controllare completamente. Non resiste all'idea di accelerare o rallentare un combattimento tra due uccelli arrabbiati, inseriti in una grafica naturalistica dagli esagerati toni oscuri. Alla cosiddetta "St. Aegolious Home for Orphaned Owls" succedono cose turche.*

*Vi ha luogo un film teoricamente per bambini, nel quale la perfida fattucchiera dello storico 'Excalibur', l'amatissima Helen "Fata Morgana" Mirren (che il fan Zack Snyder incontra per la prima volta) dà la voce a una folle gufa fascista.*

*La stregoneria celtica dello smeraldino film del 1981 evoca cortecce australiane e penne di volatile che danzano nel fuoco.*

Toccando il tema del misconoscimento e del dovuto riconoscimento dell'opera di Snyder, l'autore riesce a fare filosofia pratica, si toccano vette alte di filosofia parlando di filmografia in gran parte tratta dall'universo fumettistico.

Si tratta di tornare al significato originario della filosofia, alla passione e all'amore che l'hanno animata sin dai suoi albori.

Questa passione è stata consacrata in un'intervista congiunta fra autore e regista, come degno compendio e approfondimento ulteriore: <https://www.youtube.com/watch?v=KYB2ZB27RQ4>

Il libro-enciclopedia si può leggere a pezzi, modello consultazione.



*Le voci di Sophia, numero 2, 2023. ISSN: 2975-0156*

Tuttavia, è con la lettura completa che se ne vede il percorso umano, intellettuale, passionale e filosofico che va al misconoscimento della società in un percorso che porta verso il giusto riconoscimento dell'autore. Una sorta di mini-enciclopedia ragionata che serve non solo come consultazione, ma per pensare.





## Recensione (Stefania Lombardi) a “Vittime – Nemici – Eroi. Sull’immaginario politico dello straniero”, di Heidrun Friese, Stefania Lombardi

Recensione di Stefania Lombardi, Università europea di Roma.

ORCID ID: [0000-0003-3545-1170](https://orcid.org/0000-0003-3545-1170)

E-mail: [stefania.lombardi@cnr.it](mailto:stefania.lombardi@cnr.it)

doi: [10.14672/VDS20242RE6](https://doi.org/10.14672/VDS20242RE6)  
(<https://doi.org/10.14672/VDS20242RE6>)

*Titolo:* Profughi: Vittime – Nemici – Eroi.  
Sull’immaginario politico dello straniero  
*Autrice:* Heidrun Friese  
*Formato:* 13.97 x 0.81 x 21.59 cm, p. 140  
*Editore:* goWare, Firenze 2023

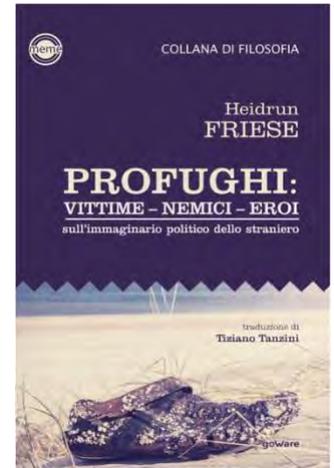


Fig. 6. L'immagine, di proprietà dell'editore, è qui utilizzata solo ai fini previsti di trattazione del testo e d'incentivare la conoscenza e la diffusione dell'opera.

**Nota introduttiva:** quella che segue non è propriamente una recensione con parti di dialogo ragionato sull'opera. Si tratta, più che altro, di consigli di lettura riguardo pubblicazioni molto particolari che, tra i vari spunti che possono offrire, si configurano anche come esempi dei temi dell'attuale bando della rivista che s'interroga fra riconoscimento e misconoscimento.

*‘Nemico, vittima, eroe’: ecco le figure dell’immaginario sociale, immagini disegnate da persone mobili. Rappresentazioni che parlano di ostilità, di minaccia, di aggressione ma anche di compassione e di solidarietà verso gli esclusi e gli oppressi. Insieme, creano la cornice per poter attribuire significati e orientamento.*

Inizia così, con le parole qui sopra riportate, il saggio di Freise, già citato in uno degli articoli della presente rivista, e che pone l’accento sull’immaginario che abbiamo e/o abbiamo costruito riguardo l’altro, lo straniero. Un’immagine che contrappone sempre un noi e un loro, indipendentemente dal fatto che lo straniero sia percepito come invasore o come vittima.

Non c’è un riconoscimento dell’identità dell’altro se lo vediamo attraverso le lenti del nostro immaginario e non per quello che realmente è.

Troppe volte abbiamo sentito parlare di *nostra* cultura, *nostri* valori e *nostro* benessere in contrapposizione a *loro*, loro che non sono noi, non hanno il nostro spazio, le nostre protezioni.

Questo saggio indaga queste storture del nostro immaginario partendo da un’immagine tragica che ha fatto il giro del mondo suscitando diverse emozioni.

Ci s’interroga riguardo la responsabilità della politica nella costruzione di questo nostro immaginario che non pone l’altro da noi allo stesso livello di umanità. Persino gli spazi diventano spazi entro cui esercitare la propria umanità dove nulla è garantito al di fuori di tali confini: l’umanità sparisce e le coscienze si tranquillizzano non percependo più le responsabilità. Tutte le società creano stranieri secondo le proprie modalità, come, più volte, ha asserito Bauman. Queste sono creazioni volte al misconoscimento dell’altro fino all’estremo del suo annullamento come esseri umani e, persino,



nell'ottica della stessa esistenza. La protezione di uno spazio della politica diventa anche escludente fra noi e loro. Cercare di fuggire da una situazione critica da quello spazio che dovrebbe proteggere rischia di creare misconoscimenti nell'altro spazio che si vorrebbe raggiungere e che non garantisce protezione per tutti gli esseri umani, distinguendo sempre tra un *noi* e un *loro*.

L'idea principale del saggio è proprio questo misconoscimento che parte dal nostro immaginario, a vari livelli. E su vari livelli si dovrà intervenire per indagare queste pratiche di misconoscimento e attuare il dovuto riconoscimento.

Il saggio dialoga costantemente con la letteratura esistente sull'argomento provando a indicare qualche via per passare dal misconoscimento al riconoscimento.

Non più *nemico, vittima, eroe*, semplicemente umano.







## *Recensioni ragionate*





## Il Nichilismo oggi. Uno sguardo sul saggio “L’ospite inquietante” di Umberto Galimberti e oltre, Davide Orlandi.

Recensione di Davide Orlandi, Universidad de Granada.

ORCID ID: [0009-0007-2102-625X](https://orcid.org/0009-0007-2102-625X)

E-mail: [orlandi.dav@tiscali.it](mailto:orlandi.dav@tiscali.it)

doi: [10.14672/VDS20242RR1](https://doi.org/10.14672/VDS20242RR1)  
(<https://doi.org/10.14672/VDS20242RR1>)

*Titolo della recensione:* Il Nichilismo oggi.

Uno sguardo sul saggio “L’ospite inquietante” di Umberto Galimberti e oltre

*Titolo del saggio:* L’ospite inquietante. Il nichilismo e i giovani.

*Formato:* 14.2 x 1.6 x 22.1 cm, p. 180

*Editore:* Feltrinelli, Milano 2008

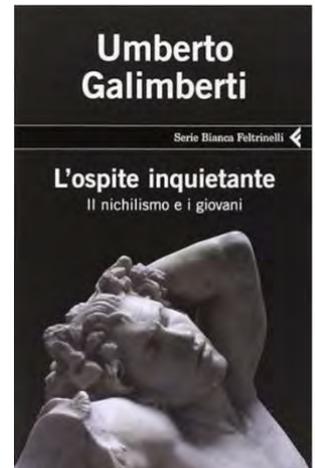


Fig. 7. L'immagine, di proprietà dell'editore, è qui utilizzata solo ai fini previsti di trattazione del testo e d'incentivare la conoscenza e la diffusione dell'opera.

*Dio è morto [...] e noi lo abbiamo ucciso!  
Non ci fu mai un'azione più grande.  
Tutti coloro che verranno dopo di noi  
apparterranno, in virtù di questa azione  
ad una storia più alta di quanto mai  
siano state tutte le storie fino ad oggi.  
Nietzsche, La gaia scienza*

*Se l'uomo è un essere volto alla costruzione di senso,  
nel deserto dell'insensatezza che l'atmosfera nichilista  
del nostro tempo diffonde, il disagio non è più psicologico ma  
e non sulla sofferenza individuale che bisogna agire [...]  
I nostri giovani non si interrogano più sul senso  
I nostri giovani non si interrogano più sul senso  
della sofferenza propria o altrui, come l'umanità ha sempre fatto  
ma sul significato stesso della loro esistenza  
che non appare loro priva di senso perché costellata dalla sofferenza,  
ma al contrario appare insopportabile perché priva di senso.  
Umberto Galimberti, L'ospite inquietante*

Tra la prima e la seconda citazione vi è racchiusa tutta la storia e l'evoluzione del pensiero del ventesimo secolo.

I giovani della mia generazione non provano né la tensione tipicamente leopardiana verso la ricerca di senso né la convinzione di Nietzsche di un'umanità resa più grande, in seguito all'accettazione della tragicità del vivere. Quello che emerge, pertanto, è un diffuso senso di vuoto e assenza di speranza nei confronti del futuro.

Tale evoluzione attuale della percezione della vita può esser ben spiegata attraverso un'analisi approfondita del saggio del filosofo Umberto Galimberti, riassunta in tre concetti fondamentali.



### *L'evoluzione del pensiero filosofico occidentale*

Solo verso la fine dell'Ottocento furono messe in crisi tutte le certezze, e le istituzioni religiose e morali create dall'uomo nei secoli precedenti.

L'uomo scopre di essere inorganico, incompiuto, molteplice e scopre la falsità delle certezze che erano state edificate con il fine di controllare e dominare il caos dell'esistenza.

Proprio in Nietzsche tale consapevolezza porta alla rottura con la tradizione e con la messa in discussione della struttura intera della cultura occidentale, fino a teorizzare il Nichilismo, ovvero la perdita di valore di ogni valore supremo.

In contrasto sia con l'Idealismo sia con il Positivismo il filosofo di Röcken esalta la civiltà presocratica per il suo senso tragico che è l'accettazione della vita così come è.

Immagine emblematica di questo "sì totale al mondo" è Dioniso, forza istintiva, simbolo di un'umanità in perfetto accordo con la natura.

Nei secoli successivi, con le costruzioni della metafisica e della religione, l'uomo ha maturato sempre di più la pretesa di dominare la vita attraverso la ragione.

Tutto ciò ha prodotto la decadenza della cultura occidentale che culmina con la "morte di Dio", quale eliminazione di tutti i valori prodotti dall'umanità. Ciò che resta a questo punto all'uomo, ritrovatosi nel "Nulla", è il mondo e l'accettazione di sé stesso e della sua tragicità dell'esistenza; solo così, infatti, può possedere quell' *'amor fati'* che lo concilia gioiosamente al reale, accettando come necessario l'eterno ritorno della vita e facendo fronte alla svalutazione di tutti i valori.

A distanza di un secolo, però, l'uomo nuovo non è stato in grado di crearsi nuovi valori partendo da sé né è stato in grado di accettare la concezione circolare del tempo, in cui ogni attimo è ritenuto di fondamentale importanza in quanto ripetibile.

La libera creazione di senso, al contrario, ha ceduto il posto all'indifferenza o all'insensatezza.

### *L'affermazione della tecnica*

All'evoluzione del pensiero in questa direzione nichilista si aggiunge l'affermazione della Tecnica, data dall'evoluzione stessa delle conoscenze scientifiche.

La Tecnica porta ad una totale trasformazione del mondo, obbligando l'uomo ad adattarsi ai suoi ritmi e cambiamenti.

La Tecnica non ha uno scopo né un fine, funziona e basta, travolgendo con crescente rapidità tutte le distinzioni di cultura e valori che caratterizzavano l'uomo pretecnologico.

### *Il primato del mercato e delle sue leggi*

L'innovazione della tecnica e la capacità di produzione e commercializzazione a livello planetario hanno portato ad un rapido cambiamento sociale, il tutto collegato allo sviluppo di un capitalismo industriale.

Ogni forma di etica è stata, infatti, soppiantata dalle leggi dell'economia di mercato imposte negli ultimi tempi. Il denaro è il cosiddetto "*unico generatore simbolico*" di una società dove produzione e consumo sono le facce di una stessa medaglia, che non produce alcuna felicità.

Si producono merci, infatti, per soddisfare determinati bisogni, ma si producono anche altrettanti bisogni per garantire la continua produzione delle merci che assicurano denaro. Si conferma così il carattere nichilista della nostra cultura economica, che eleva il non essere di tutte le cose a condizione di esistenza.



Soprattutto i giovani sono le vittime di questo processo, i quali ricercano la propria identità nelle cose che possiedono e che sono continuamente a disposizione di cose prima ancora che in loro sorga l'emozione desiderante, facendo sì che ogni cosa è consumata con totale indifferenza e in maniera individualistica. Tale atteggiamento di indifferenza e consumo di merci pervade più in generale il consumo dei divertimenti e di tutti gli aspetti della vita.

*Il malessere dei giovani  
(futuro come promessa > futuro come minaccia)*

*Il riferimento non è al dolore o al pianto, ma all'impotenza, alla disgregazione e alla mancanza di senso, che fanno della crisi attuale qualcosa di diverso dalle altre a cui l'Occidente ha saputo adattarsi, perché si tratta di una crisi dei fondamenti stessi della nostra civiltà (Umberto Galimberti, *L'ospite inquietante. Il nichilismo e i giovani*).*

I fattori di cambiamento culturale e materiale appena descritti hanno portato nei nostri giorni ad una crisi profonda, perché ciò che è stato scardinato è la percezione del futuro come promessa, la convinzione, cioè, che la storia dell'uomo sia una storia di progresso e di salvezza.

L'Occidente, una volta abbandonato il pessimismo degli antichi greci, che nell'ottica di Nietzsche “sono stati gli unici ad avere avuto la forza di guardare in faccia il dolore”, si è consegnato all'ottimismo della tradizione giudaico-cristiana che, sia nelle forme della religione sia nelle forme laicizzate della scienza, utopia e rivoluzione, guardava il passato come male, il presente come redenzione e il futuro o progresso (scientifico o sociologico) come salvezza.

La morte di Dio, infatti, non ha lasciato solo orfani, ma anche eredi, quali la scienza, l'utopia e la rivoluzione che assicuravano un domani luminoso e felice grazie ai progressi della scienza.

Sul versante sociologico Marx, per esempio, analizza le contraddizioni del sistema capitalistico in vista di una radicale trasformazione del mondo, mentre sul versante psicologico Freud ipotizzava un prosciugamento delle forze inconse non controllate dall'Io, perché “dov'era l'Es deve subentrare l'Io. Questa è l'opera della civiltà”<sup>1</sup>.

Questa visione ottimistica, però, è crollata; Dio è davvero morto e i suoi eredi (scienza, utopia e rivoluzione) non hanno mantenuto la promessa.

Inquinamenti di ogni tipo, disuguaglianze sociali, esplosioni di violenze, forme di intolleranza, guerre ed altrettanti disastri economico-sociali, fanno precipitare il futuro dall'estrema positività all'estrema negatività.

E questo perché se è vero che la tecno-scienza è progredita nella conoscenza del reale, getta allo stesso tempo in una forma di ignoranza che è quella che rende incapaci i nostri giovani di far fronte a problemi esistenziali; gli stessi, d'altra parte, che Nietzsche affermava di accettare come “amor fati”, senza nascondersi dietro alle false illusioni delle religioni, costruendo il senso della propria esistenza nel contatto con la vita terrena e i suoi valori.

*Presa di coscienza*

Una delle prime reazioni di fronte a tali problemi che inquietano l'uomo e che ruotano paurosamente attorno all'assenza di senso potrebbe essere la mera presa di coscienza, priva di una qualche prospettiva di cambiamento.

Senza più ancora a cui aggrapparsi, religiose, metafisiche o trascendentali che siano, l'uomo ormai si sente perso di fronte al “Nulla” dilagante e ogni sua azione propositiva appare assurda, senza senso e quasi inutile.

---

<sup>1</sup>Freud, Sigmund. *Introduzione alla Psicoanalisi. Nuove lezioni*. Torino: Bollati Boringhieri, 2010.



Proprio questa metafisica angoscia, senso di sradicamento, assenza di progetti per il futuro e inazione erano le tematiche su cui si incentravano le opere teatrali scritte dal celebre drammaturgo Samuel Beckett.

Il suo teatro, infatti, può essere considerato come un esempio tangibile di un tipo di reazione “apatica” di fronte ad una drammatica situazione, tipica di chi, seppur consapevole di quanto sta accadendo, aspetta un avvenimento che appare imminente, non facendo assolutamente niente affinché questo si realizzi.

Questo è l'atteggiamento dei due protagonisti, Vladimir e Estragon, di *Waiting for Godot* (1954).

I due barboni, infatti, si limitano ad aspettare sulla panchina invece di avviarsi incontro a Godot, il misterioso personaggio tanto atteso, ma che mai si presenta all'appuntamento.

L'opera è stata considerata come il punto di inizio dell'*absurd drama*, in quanto, divisa in due atti, presenta una trama ridotta all'essenziale, costituita solo dall'evoluzione di micro-eventi.

Non ha personaggi intesi nel senso tradizionale, aventi cioè una personalità caratteristica; non presenta dialoghi, ma solo una serie di discorsi sconnessi e superficiali, inerenti ad argomenti futili e banali, da cui emerge il nonsenso della vita umana. Non c'è sviluppo nel tempo, poiché non sembra esistere possibilità di cambiamento.

Beckett, del resto, non voleva proporre alcuna soluzione, egli, così come molti altri esponenti del famoso *theatre of absurd*, era convinto che analizzando il problema si rischiava solo di semplificarlo, bloccandole la comprensione finale della verità (*when you try to systemize, you simplify and stop understanding the truth*).

Così il fine delle sue opere era semplicemente quello di riportare concretamente sul palcoscenico l'assurdità della condizione degli uomini, incapaci di comunicare e capirsi tra loro (*lack of communication*). Riprendendo come esempio il già citato *Waiting for Godot*, i due personaggi, pervasi da un profondo individualismo, seguivano solo i loro pensieri ed erano perfettamente consapevoli che le parole da loro emesse altro non erano che dei modi per riempire l'infinita attesa.

Il pessimismo di Beckett era intensificato, inoltre, dalla convinzione di tempo come costituito da una serie di eventi che si succedevano senza senso “*time essentially is chaos*”.

### *L'evasione giovanile*

*Molti ancora non sanno distinguere nel riso di un giovane, lo spunto della gioia o la smorfia della tragedia imminente.* (Umberto Galimberti, *L'ospite inquietante*).

La mancanza di un futuro come promessa induce, oltre all'arresto del desiderio dei giovani all'assoluto presente, senza più progetti, in quell'ottica del “meglio star bene e gratificarsi oggi se tanto il domani è senza prospettiva”, a quattro esiti ben diversi tra loro, ma tutti originati da questo clima nichilista di cui è pervasa la società attuale.

In primo luogo, il rischio di indurre gli adolescenti a studiare con motivazioni utilitaristiche, impostando un tipo di educazione finalizzata esclusivamente alla sopravvivenza, dove è implicito che “ci si salva da soli”. Poi, il disinteresse per tutto, attraverso l'ignavia e la non partecipazione che portano agli atteggiamenti opachi dell'indifferenza.

In terzo luogo, lo stordimento dell'apparato emotivo, attraverso quelle pratiche rituali che sono le notti in discoteca o i percorsi della droga.

Se il sogno diurno rivela l'incapacità di affrontare il reale, i sogni promossi dalla droga o dall'alcool non fanno fatica ad essere accolti da chi, come i giovani d'oggi, si ritrova a dover inventare un'altra società in cui poter continuare in qualche modo ad esistere e non a sopravvivere.

L'uso e abuso di sostanze stupefacenti, infatti, fa sia cessare il senso di vuoto di fronte al “Nulla”, facendo da “anestesia” delle emozioni più angoscianti sia ricercare quell'euforia in grado di mascherare la depressione.



Infine, il gesto estremo, con il quale porre fine ad una vita che senza più incanti non ha più voglia di vivere.

### *Verso un tentativo di soluzione*

*Pensare significa oltrepassare. Certo, finora oltrepassare non è stato troppo acuto nel cercarsi il proprio pensiero. O, se questo è stato trovato, c'erano occhi troppo malmessi [...] infatti l'immenso giacimento utopico del mondo è esplicitamente quasi privo di rischiaramento. [...] e allora la filosofia avrà coscienza del domani e prenderà partito per il futuro (Ernst Bloch, Il principio speranza).*

Di fronte al deserto di insensatezza che l'atmosfera nichilista del nostro tempo diffonde è comunque possibile scorgere una via d'uscita.

Rimedio importante non è tanto l'uso assai diffuso di cure farmacologiche o psicoterapiche, che curano le sofferenze che originano nel singolo individuo, quanto la pratica della filosofia.

Quest'ultima, proprio come afferma Lucio Anneo Seneca, «non è un'arte popolare o fatta per essere ostentata; consiste non in parole, ma in fatti. E non la si usa per trascorrere piacevolmente le giornate o per scacciare la nausea che viene dall'ozio: forma e plasma l'animo, regola la vita, governa le azioni, siede al timone e dirige il corso in mezzo ai pericoli del mare in tempesta»<sup>2</sup>.

Dal filosofo stoico e dalle sue *Epistulae ad Lucilium* impariamo, dunque, che la filosofia è importante in quanto cura soprattutto la salute dell'anima, poi quella del corpo, “dal momento che se l'anima sta male anche il corpo sta male”.

Questo lo aveva capito già nel I secolo a.C. Tito Lucrezio Caro, il quale scrivendo il *De Rerum Natura* si propose di diffondere l'esposizione della filosofia epicurea, sicuro che questa sola fosse in grado di assicurare agli uomini la soluzione dei loro problemi esistenziali. Si tratta di un vero e proprio poema in esametri con fini didascalici; scopo del poeta vate è, infatti, la lotta della ragione contro le tenebre dell'ignoranza per far prevalere la luce rasserenante della verità.

Pur trovandoci in un contesto storico-culturale completamente diverso da quello di Lucrezio, la sua riflessione è a mio parere profondamente attuale.

Infatti, se un ragazzo della nuova generazione leggesse l'opera riscontrerebbe in diversi passi delle somiglianze tra gli atteggiamenti della negativa e desolata condizione umana ai tempi dei romani e la propria, attuale condizione di incertezza, precarietà, dolore e vulnerabilità.

Non solo, ma proprio dalla lettura del poema si potrebbe evincere che è possibile far fronte ad una situazione esistenziale dolorosa e difficile, quale quella della società moderna. Lucrezio, infatti, afferma con accenti di profonda convinzione che è possibile per l'uomo, purché aderisca alla verità e alla sapienza epicurea, affrontare le problematiche esistenziali, sconfiggendo la sofferenza e raggiungendo la felicità.

### *Prospetto di una soluzione non tecnologica*

*Ciò che il Nichilismo vuole è lo spaesamento. Per questo non serve a niente metterlo alla porta, perché ovunque, già da tempo e in modo invisibile, esso si aggira per la casa. Ciò che occorre è accorgersi di quest'ospite e guardarlo bene in faccia (Martin Heidegger, La questione dell'essere).*

Anche oggi si può cercare quella forza d'animo che permette di oltrepassare il nichilismo, forza d'animo che si chiama “resilienza”. Proprio di resilienza hanno bisogno i giovani soprattutto oggi, perché non sono più sostenuti da una tradizione, perché si sono rotte le tavole dove erano incise le leggi della morale, perché si è smarrito il senso dell'esistenza e si è fatta assai incerta la sua direzione.

---

<sup>2</sup>Seneca, Lucio Anneo. *Lettere a Lucilio*, XVI, 1-3. Boella Umberto, cur. Torino: UTET, 1983, 109-111.



Il rischio che corrono i giovani, dunque, quando evitano le soluzioni estreme, è quello di vivere senza sentimento, nobiltà, tra “una vogliuzza per il giorno, una vogliuzza per la notte, fermo restando la salute” come afferma Nietzsche<sup>3</sup>.

Passioncelle generiche che sfiorano le loro anime assopite, ma non le risvegliano.

Bisogna, invece, avere il coraggio di guardare bene in faccia la realtà ed accettarla, di “reggere” la morte di Dio e la perdita delle certezze assolute.

Queste erano le peculiarità proprie dell'Oltreuomo (*Übermensch*) di Nietzsche, un tipo di uomo che si colloca al di là di ogni tipo antropologico dato, il quale, facendo propria la prospettiva dell'eterno ritorno e ponendosi come volontà di potenza, capace cioè di creare nuovi valori partendo da sé, procede oltre il nichilismo e si staglia nella prospettiva del futuro.

Questo è quello che dovrebbero fare i giovani per affrontare la crisi attuale, prendendo a modello proprio l'Oltreuomo nietzschiano, dandogli per di più una nuova accezione. Non bisognerebbe considerare, infatti, il carattere elitario di tale concetto filosofico così come era stato pensato dal filosofo tedesco, in quanto il superuomo rimanda non ad un possibile modo di essere di tutti, ma ad un possibile modo di essere di pochi. Ecco che eliminato tale aspetto, si tratterebbe di un tipo di Oltreuomo “collettivo”, portatore di valori quali solidarietà, relazione, comunicazione, aiuto reciproco, che possono temprare il carattere asociale sempre più diffuso nella nostra cultura.

I giovani, infatti, anche se non lo confesseranno, attendono qualcosa o qualcuno che li traghetti, perché il mare che attraversano si è fatto minaccioso, anche quando il loro aspetto è trasognato.

C'è bisogno a mio parere di rinsaldare i legami emotivi, sentimentali e soprattutto sociali. Se infatti, abbiamo constatato negli ultimi anni che le conquiste tecnologiche e della scienza non hanno assicurato la pace, il dominio sulla natura e quanto altro avevano promesso, è necessario, dunque, lasciar perdere quelle ingannevoli opinioni sull'ottimismo dati da un progresso scientifico e tecnologico e cercare una forma di superamento del nichilismo, in nome di un progresso più civile e morale.

Con ciò intendo dire che bisognerebbe indurre i giovani alla solidarietà, fraternità, alla costruzione di quella “social catena” che Leopardi nella *Ginestra o Fiore del deserto* (1836) aveva teorizzato come unica soluzione nei confronti di una natura maligna, vera e propria responsabile delle sofferenze degli uomini.

Trasportando questo stesso concetto di “social catena” nella realtà attuale, infatti, in cui il nemico non è più la Natura, ma quest'ospite “inquietante” che ha infiacchito l'animo dei giovani, si potrebbe superare questo dilaniante senso di smarrimento, facendo nascere il “vero amor” tra gli uomini e sentimenti come la “pietà” e la “dignità” che dovrebbe essere propria dell'uomo, nonché del giovane, dinanzi alla forza di quest'ospite che lo schiaccia.

In fondo, non è vero che ci si salva da soli.

---

<sup>3</sup>Nietzsche, Friedrich. *Così parlò Zarathustra. Un libro per tutti e per nessuno*, in *Opere*, Milano: Adelphi, 1966, 12, citato in Galimberti, Umberto. *La casa di psiche. Dalla psicoanalisi alla pratica filosofica*, Milano: Feltrinelli, 2008, 374.



*Bibliografia*

- Beckett, Samuel. *Waiting for Godot. A Tragicomedy in Two Acts*. London: Faber & Faber, 2015.
- Bloch, Ernst. *Il principio speranza*. Milano: Garzanti, 2005.
- Freud Sigmund. *Introduzione alla Psicoanalisi. Nuove lezioni*. Torino: Bollati Boringhieri, 2010.
- Galimberti Umberto, *L'ospite inquietante. Il nichilismo e i giovani*. Milano: Feltrinelli, 2008.
- Heidegger, Martin, *La storia dell'essere. Volume 7 i temi del pensiero. Autori classici*. Milano: Marinotti, 2012.
- Nietzsche, Friedrich, *La gaia scienza*, Milano: Adelphi, 1977.
- Seneca, Lucio Anneo. *Lettere morali a Lucilio*, Milano: Mondadori, 2018.

