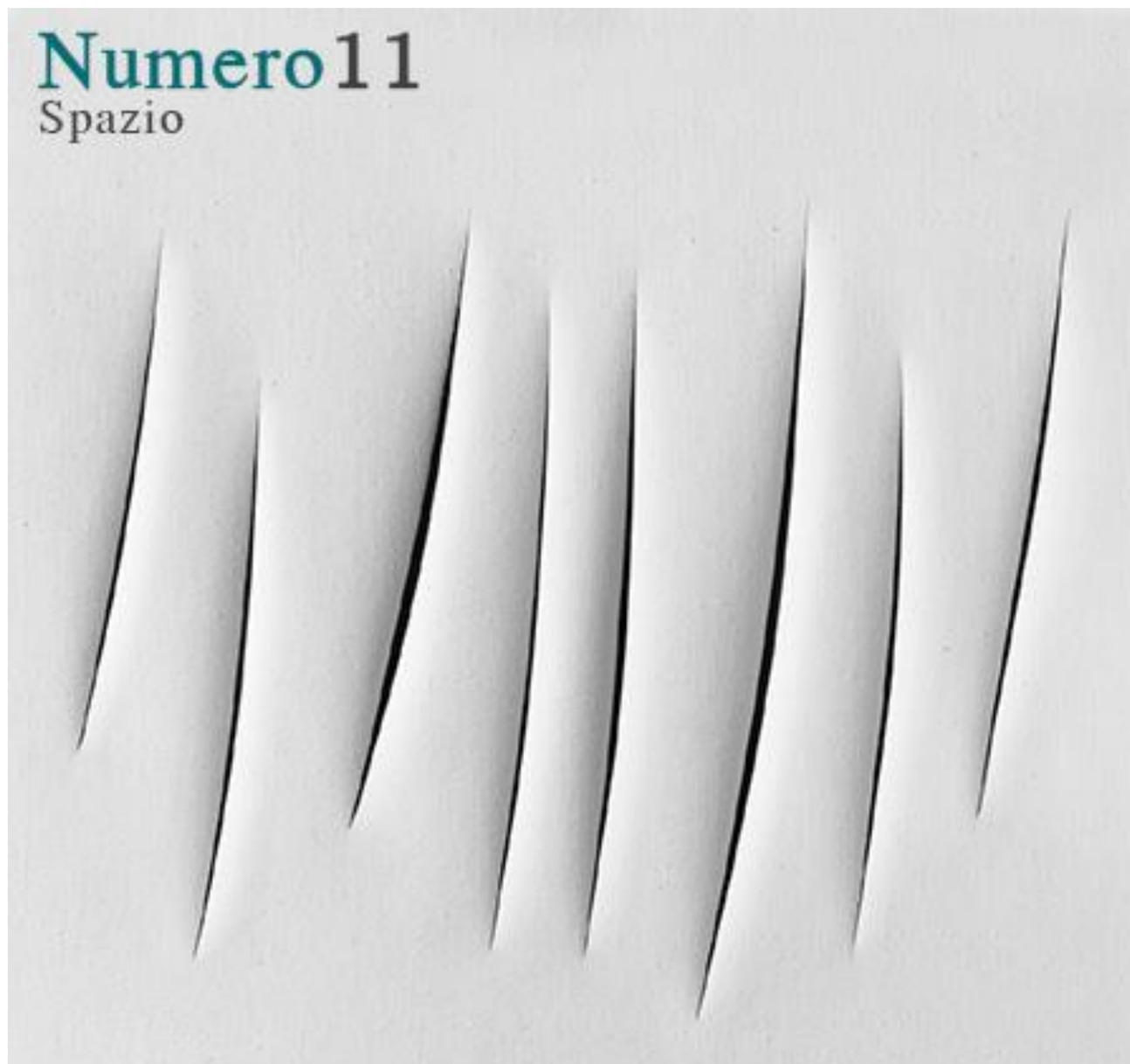


SPAZIOFILOSOFICO

2/2014



Fondatori

Enrico Guglielminetti
Luciana Regina

Comitato scientifico

Enrico Guglielminetti (Direttore)
Silvia Benso
Gianfranco Dalmaso
Ugo Perone
Luciana Regina
Brian Schroeder

© 2014 SpazioFilosofico
Tutti i diritti riservati

ISSN: 2038-6788

Gli articoli filosofici della rivista sono sottoposti a blind review. La pubblicazione è subordinata per ogni articolo all'approvazione dei valutatori anonimi esterni alla direzione e all'accoglimento di eventuali richieste di revisione.

SPAZIOFILOSOFICO

2/2014

SPAZIO

a cura di Enrico Guglielminetti

INDICE

E. GUGLIELMINETTI, <i>Lo spazio necessario. Editoriale</i>	195
E. GUGLIELMINETTI, <i>The Necessary Space. Editorial</i>	199

TEORIA

P. YOURGRAU, <i>When Time Turned into Space</i>	205
C. DANANI, <i>Per la “coscienza di luogo”</i>	213
L. SCILLITANI, <i>Spazio geografico e antropologia filosofico-sociale. Riflessioni a partire da Kant</i>	221
V. VITIELLO, <i>L'etica dello spazio (una riflessione topologica)</i>	231

POLITICHE

M.C. MORANDINI, <i>La pedagogia degli spazi urbani: Torino città risorgimentale</i>	245
---	-----

PRATICHE

F. REMOTTI, <i>Introduzione a un'antropologia dei centri</i>	257
S. CHIODO, <i>La bellezza eteronoma dello spazio artefattuale</i>	279
A. BESSO-MARCHEIS, <i>Lo spazio della città</i>	287
F. GALLUZZI, <i>Geometria: la visione matematica dello spazio</i>	293
A. CIVITA, <i>Due impieghi della parola spazio in psicoanalisi: Freud e Winnicott</i>	305

STUDI

G. MORMINO, <i>Lo spazio non è immobile. Cosmologia, meccanica e metafisica in Christiaan Huygens</i>	313
S. PETRILLO, <i>Il concetto di spazio nella fenomenologia di Husserl</i>	325
F. DELL'ORTO, <i>L'epoché iperbolica: per una spazializzazione del trascendentale</i>	337
T. GRIFFERO, <i>Spazi e sentimenti (atmosferici). A partire dalla nuova fenomenologia</i>	345
F. LUISETTI, <i>Topologie bergsoniane</i>	357

A. LUCCI, <i>Dalla sferologia all'immunologia: la teoria dello spazio di Peter Sloterdijk</i>	363
E. GUGLIELMINETTI, <i>Lo spazio logico della contraddizione</i>	373
Sugli Autori/ <i>About the Authors</i>	399

SPAZIO

LO SPAZIO NECESSARIO

EDITORIALE

Se Heidegger non fosse diventato da qualche tempo (e forse ancora per un po'?) una presenza imbarazzante per il pensiero, si potrebbe invitare a una riflessione sullo spazio – in filosofia, nella scienza, nell'architettura, eccetera – con qualcuna delle sue tautologie dinamiche, come queste:

«*Lo spazio fa spazio* (Der Raum räumt). Il fare spazio come sfoltire, sfoltire come diradare; diradare, liberare, *render libero* (*Das Räumen als roden, roden als lichten, freimachen, freigeben*)»¹.

«Tuttavia come poter trovare quel che è proprio dello spazio (*das Eigentümliche des Raumes*)? [...]. Nella parola spazio parla il fare – e lasciare – spazio (*Darin spricht das Räumen*) [...].

Come accade il fare e lasciare spazio (*Wie geschieht das Räumen*)? È il fare-spazio-internamente (*das Einräumen*) [...]? Innanzitutto il fare-spazio-internamente concede qualcosa (*Einmal gibt das Einräumen etwas zu*)»².

In un tempo di saturazione, in cui lo spazio sembra innanzitutto non esserci (pensiamo ai cicli fotografici *Tokyo Compression* e *Architecture of Density* di Michael Wolf <http://photomichaelwolf.com/#tokyo-compression/1>), tornare a riflettere sullo spazio, che forse non c'è ma può prodursi, è forse un modo per riprendere la questione dell'essere.

Che dire “spazio” sia un modo differente per dire “essere”? L'essere sarebbe esso stesso una forma siffatta dello *Ein-räumen*, un fare-spazio-internamente? E lo *Ein-räumen* sarebbe, a sua volta, qualcosa come un concedere, oppure un aggiungere (*zu-geben*)?

Forse da sempre il pensiero – e la vita degli uomini e della natura – si sono trovati di fronte a problemi di spazio. Lo spazio, che non c'era, andava trovato. Ma dove? come? Attraverso le modalità aggressive della conquista? O forse attraverso una sorta di spaziamiento interno, che mette/introduce per la prima volta uno spazio che non c'è? Non potrebbe essere questo il senso dello “sfoltire”?

Anche i dogmi cristiani sembrano trovarsi di fronte al rompicapo dello spazio-che-non-c'è: come fanno a starci due nature in una sola persona? Tre persone in un solo Dio?

Solo se lo spazio è *physis*, generazione di spazio, c'è speranza di guadagnare spazio in forme non semplicemente aggressive e/o redistributive.

¹ M. HEIDEGGER, *Bemerkungen zu Kunst-Plastik-Raum*, Erker Verlag, St. Gallen 1996, p. 19; trad. it. F. Bolino, *Corpo e spazio*, il melangolo, Genova 2000, p. 43.

² M. HEIDEGGER, *Die Kunst und der Raum*, in ID., *Aus der Erfahrung des Denkens*, a cura di H. Heidegger, in ID., *Gesamtausgabe*, Klostermann, Frankfurt a.M. 1975ss., vol. 13, pp. 206-207; trad. it. C. Angelino, *L'arte e lo spazio*, il melangolo, Genova 2000, pp. 25-29 (trad. it. modificata).

Se lo spazio, forse ancor più del tempo, è il da-pensare della nostra epoca, una diversa idea di spazio – ancora da costruire – può diventare la premessa di modi differenti – più o meno umani – di vita in comune.

C'è un concetto “borghese” di spazio, che consiste nel tenersi le mani libere. Avere molto spazio a disposizione, perché gli altri non ci disturbino, è una forma – tra le più elementari – della volontà di potenza.

Se il mondo globalizzato è simile a un condominio, è indubbio che in esso c'è chi sta più largo e chi sta più stretto. Da questo nascono politiche aggressive di difesa del proprio spazio, e politiche proletarie di rivendicazione di spazi.

Anche l'etica sembra consistere in un fare spazio, in una specie di timidezza voluta e deliberata, in cui si sceglie di occupare poco spazio, o – al limite – nessuno spazio.

Perché lo spazio è qualcosa di fisico, e la fisica segue le leggi della distribuzione. Non si possono dare i $\frac{3}{4}$ dell'acqua all'impresario e i $\frac{3}{4}$ ai braccianti, come nel contratto ingannevole che don Circostanza propone alla firma degli ingenui cafoni nel romanzo *Fontamara* di Ignazio Silone.

E tuttavia, sia l'etica sia la politica sia la filosofia hanno bisogno anche di uno spazio diverso, al di là della distribuzione. Se la teoria della relatività ha offerto argomenti stringenti a favore della spazializzazione del tempo, quasi che ieri oggi e domani potessero essere tutti contemporanei, come lo sono qui e lì³, la sfida del XXI secolo potrebbe consistere piuttosto nel temporalizzare lo spazio, come se qui e lì fossero assimilabili – viceversa – al prima e al poi.

“Qui”, dove per esempio c'è questa pianta, dovrebbe poterci stare anche altro, il che sarebbe possibile solo se allo spazio fosse intrinseco un movimento. Se, spazializzando il tempo, tutto diventa eterno, temporalizzando lo spazio saremmo sempre in ritardo, o in anticipo, su noi stessi. I luoghi arriverebbero troppo tardi, o troppo presto. Non solo non potrei andare da qui a lì se non nel tempo (il che è abbastanza ovvio), ma non potrei nemmeno essere dove sono, senza contemporaneamente essere andato oltre o non esserci ancora. Caricando lo spazio a tempo, come un orologio a molla, la pianta non sarebbe dov'è, e uno stesso luogo sarebbe sempre vuoto e pieno al contempo. Non sarebbe un universo di possibilità: non potrei recuperare in qualunque momento il me di allora, come ci illudiamo oggi; piuttosto, di impossibilità: non coinciderei mai col me di adesso, ma sarei dislocato. Il problema non è, dal punto di vista psicologico, tenere sempre aperte tutte le possibilità (come se – vecchio – potessi ancora essere giovane), quanto piuttosto aprire ogni singola realtà, come se in ogni dire ci fosse un disdire (come se il sostenere già ammettesse e concedesse [*zugeben*]).

Dire che il tempo si è fatto breve, e che chi piange dovrebbe vivere come se non piangesse, chi gode come se non godesse, come afferma San Paolo⁴, potrebbe significare anche questo: in ogni luogo di un accadere (nel luogo del piangere, come del ridere), dovrebbe sempre poterci stare anche altro. Il problema non è tenersi una via di uscita, quanto piuttosto – al contrario – lasciare aperta un'entrata. Se possiedo i $\frac{3}{4}$ dell'acqua, poi – ma *in un poi che è adesso*, qui – devi poterli possedere anche tu. Ogni luogo deve avere una storia, non solo quella naturale del succedersi delle generazioni, ma quella

³ Sul tema cfr., in questo numero, l'articolo di Palle Yourgrau.

⁴ Cfr. *1 Cor* 7, 29-31.

impossibile della compossibilità di ciò che altrimenti si esclude. Che è un altro modo di pensare l'intreccio di spazio e tempo, non nell'arena borghese delle possibilità, ma sotto il libero cielo dell'impossibile. Fare stare $\frac{3}{4}$ di acqua dove altrimenti ne resterebbe $\frac{1}{4}$ soltanto, non è meno difficile di un viaggio nel tempo, è solo più urgente.

Enrico Guglielminetti

THE NECESSARY SPACE

EDITORIAL

Had Heidegger not become for some time now (and perhaps for a while longer) an embarrassing presence for thought, one could have invited a reflection on Space (in philosophy, in science, in architecture, etc.) via some of his dynamic tautologies such as:

“Space spaces (*Der Raum räumt*). Spacing as clearing out; clearing out as clearing, making free, *setting free* (*Das Raumen als roden, roden als lichten, freimachen, freigeben*).”¹

“How can we find the special character of space (*das Eigentümliche des Raumes*)? [...] In the word “space,” what speaks is a making space (*Darin spricht das Räumen*).

How does making-space happen (*Wie geschieht das Räumen*)? Is it not making-space-internally (*das Einräumen*) [...]? First, making-room-internally admits something (*Einmal gibt das Einräumen etwas zu*).”²

In a time of saturation when space seems to be nonexistent (one can think of Michael Wolf’s photographic cycles *Tokyo Compression* and *Architecture of Density*, <http://photomichaelwolf.com/#tokyo-compression/1>), going back and reflecting on space, which perhaps is not but can be produced, may be a way of rethinking the question of being.

Could it be that saying “space” is another way of saying “being”? Could being itself be a form similar to *Ein-räumen*, to making-space-internally? Could *Ein-räumen* be something similar to a conceding (admitting) or an adding (*zu-geben*)?

Perhaps thinking (and the life of humans and nature) has always been confronted with problems of space. Space, which is not there, has to be found. But where? How? Through the aggressive modalities of conquest? Or perhaps through some sort of internal spacing, which for the first time introduces/places a space that is not there? Could this paradoxically be the meaning of Heidegger’s “clearing out”?

Even Christian dogmas seem to be faced with the puzzle of the space-that-is-not: how can two natures find space in only one person? Or three persons in only one God?

Only if space is *physis*, that is, spacing and generation of space, is there hope to gain space in forms that are not simply aggressive and/or redistributive.

In our epoch, even more than time, it is space that needs perhaps to be rethought. A different notion of space (still to be construed) may become the premise for different (more or less human) ways of living together.

¹ M. HEIDEGGER, *Bemerkungen zu Kunst-Plastik-Raum*, Erker Verlag, St. Gallen 1996, p. 19.

² M. HEIDEGGER, *Die Kunst und der Raum*, in ID., *Aus der Erfahrung des Denkens*, ed. H. Heidegger, in ID., *Gesamtausgabe*, Klostermann, Frankfurt a.M. 1975ff., vol. 13, pp. 206-207.

There is a “bourgeois” notion of space that consists of keeping one’s hands free. To have a lot of space available so that others do not disturb us is one of the most basic forms of the will to power.

Since the globalized world resembles a condominium, there is no doubt that in it there are those who have more room and those who have less. From this there emerge aggressive politics aimed at defending one’s own space and proletarian politics aimed at claiming spaces.

Ethics too seems to be made of space-making, in a sort of willed and deliberate shyness according to which one chooses to occupy little space or, even, no space.

As a matter of fact, space is something physical, and physics follows the laws of distribution. One cannot give $\frac{3}{4}$ of the available water to the contractor and $\frac{3}{4}$ to the workers, as in the deceiving contract that, in Ignazio Silone’s novel *Fontamara*, Don Circostanza offers to the naïve farmers to sign.

Ethics, politics, and philosophy need a different space though, a space beyond the space of distribution. Relativity theory has offered stringent arguments in favor of the spatialization of time, as if yesterday, today, and tomorrow could all be coeval as the “here” and “there” are³. The challenge for the twenty-first century might instead consist in temporalizing space, as if the “here” and “there” could be assimilated to the before and after.

“Here,” in the space where (for example) this plant is, there could also be something else; this could only be possible if movement were intrinsic in space. When we spatialize time, everything becomes eternal; if we temporalized space, then we would be always late or always ahead with respect to ourselves. Places would arrive either too early or too late. Not only could I only go from here to there within time (which is rather obvious), but also I could not be where I am without simultaneously having gone beyond it or not having yet arrived at it. If we were to wind space up with time, as in a mainspring watch, the plant would not be where it is and the very same identical place would be full and empty at the same time. The resulting universe would not be a universe made of possibilities; I could not retrieve my past self at all times, as we erroneously think today. Rather, it would be a universe made of impossibilities: I would never coincide with my present self and would rather be always displaced. The issue is not that of, from a psychological point of view, keeping open all possibilities, as if I could still be young despite the fact that I am old. The issue is rather that of opening up each single reality as if in every saying there were an unsaying (as if any claim were already an admitting and adding [*zugeben*]).

Saying that time is now short, and that those who mourn should live as if they did not mourn or those who laugh as if they did not laugh, as Saint Paul claims⁴, might mean this too—namely, in all places where an event occurs (the event of mourning as well as of laughing) there should always be space also for something else. The issue is not that of keeping a way-out open but rather (on the contrary) of keeping open a way-in. If I own $\frac{3}{4}$ water then (in a *then which is here and now*) you should be able to own it too. Every place must have a history—not only the natural history of the series of generations but

³ On this, see the essay by Palle Yourgrau.

⁴ *Corinthians I*, 7: 29-31.

also the impossible history of the compossibility of that which is self-exclusionary. This is a way of thinking the intertwining of space and time not within the bourgeois arena of possibilities but rather under the free sky of impossibilities. Enabling $\frac{3}{4}$ water to be where only $\frac{1}{4}$ fits is not any easier than time-travelling. Yet it is more urgent.

Enrico Guglielminetti

(Translated by Silvia Benso)

TEORIA

Palle Yourgrau

WHEN TIME TURNED INTO SPACE

Abstract

It has become a commonplace among intellectuals to speak of space-time instead of space and time. It is taken as a sign of scientific literacy. This seemingly harmless custom masks an alarming tendency in which thinking, today – especially about such abstract concepts as space and time – is being increasingly palmed off onto what is spoken of in hushed tones as Science, with a capital “S”. It is increasingly forgotten that science itself is knee deep in philosophical assumptions and presuppositions, and that the deliverances of science – including mathematical science – are in need of philosophical interpretation, and at times, correction. In the case of space-time, the question is whether the age-old dialectic of time vs. space, so fruitful for the development of western thought, is now, with the advent of relativity, in danger of disappearing, just as time itself has seemingly disappeared into relativistic space-time. We must ask ourselves: have the new dogmas of the new Church of Science simply replaced the old dogmas of the old Church?

“We cannot obtain for ourselves a representation of time, which is not [itself] an object of outer intuition [whose form is space], except under the image of a line [i.e. an object of outer intuition, space], which we draw [... W]e [thus] endeavor *to make up for this want* [of an image or shape of time] by *analogies* [...]”

I. KANT, *Critique of Pure Reason*

Whatever became of time? Marcel Proust may have been searching for times lost, but it is time itself that has long since disappeared. It happened in 1905. While the rest of the world was sleeping, a Swiss patent clerk turned time into space. To be more precise, it happened when Hermann Minkowski teamed up with Albert Einstein to create four-dimensional Einstein-Minkowski space-time. As Minkowski famously declared, “henceforth, space by itself, and time by itself, are doomed to fade away into mere shadows, and only a kind of union of the two will preserve an independent reality.”¹ It was a self-fulfilling prophecy. Time has, just as Minkowski predicted, faded away into a

¹ H. MINKOWSKI, *The Union of Space and Time*, in M. CAPEK (ed.), *The Concepts of Space and Time: Their Structure and Development*, D. Reidel Publishing Company, Dordrecht 1976, p. 339.

mere shadow. Today, over a century later, it has become fashionable to speak of space-time, instead of space and time. Every school child does it². To speak otherwise is to put oneself in the company of the Flat Earth Society. A reference to space-time is taken as a sign that one is scientifically educated, that one has heard the sound of Einstein's violin. Immanuel Kant's clear, categorical distinction between the two forms of intuition, space vs. time, has been relegated to the unscientific past, to be replaced by a single geometrical (i.e. spatial) idea known as space-time³. Even philosophers, who should know better, have not escaped this trend. The philosopher of science Hilary Putnam has written, explicitly, that after relativity, "*there is no more philosophy of time*, there is only the question of determining the correct *geometry* of space-time"⁴.

Now, it should go without saying, though, unfortunately, I need to say it, that this is an alarming development, a kind of tragedy (or perhaps, comedy), for since the dawn of western civilization, time has struggled to keep pace with space. "[We] do not know what to do about time," wrote Abraham Heschel in *The Sabbath*⁵, "except to make it subservient to space." Since Plato – who, with his hero, Parmenides, held time in great suspicion, finding a conflict between the idea of time and the idea of being – everything western thought has touched has, in a strange twist of Midas, turned into space. Indeed, according to tradition, Plato, who in *The Republic* had taken great pains to remove time

² Indeed, as the mystical French philosopher Simone Weil has written, "[the restricted theory of relativity] is a very simple theory, so long as one does not try to understand it." (S. WEIL, *Reflections on Quantum Theory*, in EAD., *On Science, Necessity, and the Love of God*, ed. and transl. Richard Rees, Oxford University Press, London 1968, p. 49).

³ As Nandor L. Balazs asserts, "Minkowski recast the special theory of relativity in a form which had a decisive influence in the geometrization of physics." (Quoted by John Stachel [see below]). Einstein himself, however, in *Comment on Meyerson's 'La deduction relativiste'* (in M. CAPEK (ed.), *The Concepts of Space and Time*), pp. 366-367, denied that relativity theory spatializes time, as pointed out by Stachel (J. STACHEL, *Einstein, Albert*, in *Complete Dictionary of Scientific Biography* (2008), http://www.encyclopedia.com/topic/Albert_Einstein.aspx). Stachel fails to note that Einstein's discussion is itself in need of scrutiny. Meyerson "rightly insists," says Einstein, "on the error of many expositions of Relativity which refer to the 'spatialization of time'. Time and space are fused in one and the same *continuum*, but this continuum is not isotropic, and the element of spatial distance and the element of duration remain *distinct in nature*, distinct even in the formula giving the square of the world interval of two infinitely near events." (Second emphasis added). It is hard to see, however, how exactly, in relativity, spatial distance and duration are "distinct in nature". They are distinguished, to be sure, in the formula for the interval, as Einstein insists, but this is in effect a *geometrical* distinction, not a representation of a *categorical* difference, à la Kant, of two different natures. In the formula of the Pythagorean theorem, for example, the hypotenuse is *distinguished* from the other two sides: the square of the hypotenuse is equal to *the sums of the squares* of the other two sides. Does this indicate that the hypotenuse is of a "distinct nature" from the other two sides?

Simone Weil sizes up the situation perfectly: "In these equations [of relativity] the letter representing time and each of those representing the three co-ordinates of space are found to figure symmetrically. The translation of these equations into common speech has produced those paradoxes – time as a fourth [spatial] dimension – which have procured for Einstein a somewhat cheap reputation." (S. WEIL, *Reflections on Quantum Theory*, pp. 49-50; brackets added).

⁴ H. PUTNAM, *Time and Physical Geometry*, in ID., *Mathematics, Matter and Method: Philosophical Papers*, Vol. 1, Cambridge University Press, Cambridge, 1979, p. 205. (Emphasis added).

⁵ Farrar Straus Giroux, New York NY 2005.

from geometry⁶, put his cards on the table by inscribing over the entrance to his Academy, “Let no one ignorant of geometry enter here.” It was left to Einstein, however, whose own motto might well have been, “everything is something else”⁷, to deal the final blow⁸. A blow to philosophy⁹, as such, it turns out, as much as to time.

For space-time, *pace* Minkowski, is not something that is neither space nor time; it is in fact a new kind of *space*. It represents a generalization of the concept of space, not, as some have argued, a generalization of the concept of time¹⁰. What distinguishes a spatial

⁶ As Socrates says, “[...] if geometry compels the soul to study being, it’s appropriate, but if it compels us to study becoming, it’s inappropriate. [...] Now [...] this science is entirely the opposite of what is said about it in the accounts of its practitioners. [...] Their accounts refer to doing things [...] They talk of ‘squaring’, ‘applying’, ‘adding’, and the like, whereas the entire subject is pursued for the sake of [pure] knowledge [of being].” (PLATO, *The Republic*, 527 a – b, transl. G.M.A. Grube, Hackett Publishing Company, Indianapolis/Cambridge 1992, brackets added). Einstein, in his *Comment on Meyerson’s ‘La deduction relativiste’*, p. 366, expressed the exact opposite view, claiming that “[e]ven before the theory of relativity, there was no justification for considering geometry, as opposed to physics, an *a priori* science. Those who adopted this point of view were forgetting that geometry is the science of the possibilities of the displacement of solids.” Ironically, however, with the construction of space-time – a (tenseless) four-dimensional space (see below) – Einstein ended up realizing Plato’s dream of a geometry free from time. It is an example, perhaps, of what Hegel called “the cunning of History”.

⁷ Not only did Einstein with the invention of spacetime turn time into space, he turned energy into mass ($e = mc^2$) and gravity into space-time curvature (geometry, yet again). Just as it can be contested, however, whether he really succeeded in turning time into space, it needs to be examined whether he succeeded in turning energy into mass (or vice versa). It is far from obvious whether his most famous equation demonstrates that “energy” and “mass” are just two terms for the same thing, as shown by Marc Lange in *The Most Famous Equation*, in “The Journal of Philosophy”, 98 (5/2001). Yet, as Lange points out, the noted physicist/philosopher Max Jammer asked, rhetorically, “[a]re therefore not ‘mass’ and ‘energy’ merely synonyms for the same physical reality, which [...] may perhaps be termed ‘massenergy’?” In response, Lange poses his own rhetorical question: “[g]iven that mass is a real property (since it is Lorentz invariant) [i.e. the same in every inertial frame] whereas energy is not, how can mass and energy be the same thing (‘mass-energy’) [...]?” (p. 227, brackets added).

⁸ That Einstein was in effect bringing to completion a project begun by Parmenides emerges clearly from a conversation that the philosopher of science Karl Popper had with Einstein: “I tried to persuade him,” writes Popper, “to give up his determinism, which amounts to the view that the world is a four-dimensional Parmenidean block universe in which change is a human illusion or very nearly so. (He agreed that this had been his view, and while discussing it I called him ‘Parmenides’).” (K. POPPER, *The Open Universe: An Argument for Indeterminism*, Rowman and Littlefield, Totowa 1982, Note 2).

⁹ Indeed, it can be argued that the world-historical but now little noted debate in 1922 at the *Société française de philosophie* in Paris about the nature of time between the physicist Einstein and the philosopher Henri Bergson, which the physicist – dismissive of philosophy – was thought to have won, marked the ascendancy of physics over philosophy in the quest for pure reason, which continues to this day. Bergson’s objections, however, were not without consequence. Einstein did not receive the Nobel Prize for his work on relativity. “Most discussion [of Einstein’s work],” said the President of the Nobel Prize Committee, “centers on his theory of relativity. This pertains to epistemology and has therefore been the subject of lively debate in philosophical circles. It will be no secret that the famous philosopher Bergson in Paris has challenged this theory [...]”. The historian of science Jimena Canales is writing a book, from which this quotation is taken, *The Time that Einstein Lost*, shining new light on this long forgotten debate.

¹⁰ Milic Capek, for example, suggests that space-time represents not a spatialization of time but rather a temporalization of space. See *The Inclusion of Becoming in the Physical World*, in ID. (ed.), *The Concepts of*

from a temporal manifold is that positions in a space have no ontological significance. *Where* you are in space does not tell us *whether* you are. The reverse is true of time. Socrates belongs only to the past. Hence, he no longer is. By contrast, when, in *The Wizard of Oz*, Dorothy realized she was no longer in Kansas, this told her where she was [or wasn't], not whether she was. Thus, the very idea of time – in the intuitive sense, in which “the now” flows, sweeping things into and out of existence – is disappearing. And, sadly, this is but one aspect of a general phenomenon in which one's deepest philosophical intuitions and insights are being abandoned in light of what are considered definitive statements delivered by Science, with a capital “S”¹¹.

The age-old dialectic of the intuitive and the formal, the very life-blood of true science, is being extinguished¹². We need our philosophical intuitions to “police” our

Space and Time. Now, one can generalize the concept of space, for example, from “flat” to “curved”, and thus novel geometries represent novel spaces. But if, as Kurt Gödel argued, in his new world models for (general) relativity there exist closed temporal curves representing time-travel, then such geometrical structures rule out the possibility that there is such a thing as time, in the intuitive sense, in those relativistically-consistent worlds. For if we can revisit the past, it follows that it never really *passed*. (Gödel has an additional, much maligned, “modal” argument, that if time is *possibly* ideal in such world models, it follows that it is also ideal in the *actual* world. I have argued that this argument is much more forceful than is usually thought. For references, see below).

The fact that the possibility of time travel would spell the end of time – and that certain geometries represent not a generalization of time, but its elimination – is often missed, because a time *circle* is confused with a time *cycle*. A cycle is a temporal process that is repeated, that goes around, over and over, *n* times. A circle, by contrast, is a closed geometrical curve, in which nothing “goes around”. It is a spatial, not a temporal concept. A genuine time traveler would not bounce around from the present back to the past, and back again to the present, *over and over again*. Science fiction writers, for example, for “Star Trek”, and also Alan Lightman, in his popular *Einstein's Dreams* (Vintage, New York NY 2004) deceive their audiences about this sobering fact, since they conflate time *circles* with time *cycles*. Thus Lightman, a trained physicist who should know better, writes in *Einstein's Dreams*, p. 8: “Suppose time is a circle, bending back on itself. The world repeats itself, endlessly, precisely. For the most part, people do not know they will live their lives over. [...] Politicians do not know that they will shout from the same lectern an infinite number of times in the cycles of time.” What Lightman describes here is obviously a *cycle* of times, not a time *circle*.

¹¹ As Simone Weil wrote: “Respectable scientists like de Broglie himself accept wave mechanics because it confers coherence and unity upon the experimental findings of contemporary science, and in spite of the astonishing changes it implies in connection with ideas of causality, time, and space, but it is *because* of these changes that it wins favor with the public. The great popular success of Einstein was the same thing. The public drinks in and swallows eagerly everything that tends to dispossess the intelligence in favour of some technique. It can hardly wait to abdicate from intelligence and reason [...]” (S. WEIL, *Wave Mechanics*, in EAD., *On Science, Necessity, and the Love of God*, p. 75; emphasis added).

¹² If I may be permitted to wax Hegelian for a moment, I would like to say that human thought progresses through a dialectic between each of a series of opposing categories – space vs. time, the discrete vs. the continuous, number vs. line, straight vs. curved, etc. – and that from time to time great advances are made in partial “reductions” of the one to the other (as in Georg Cantor's “arithmetization of the continuum”). The crucial term, here, however (as Karl Popper used to emphasize, in a related context), is “partial”. To believe that one can eliminate one side of such an opposition in favor of the other is to succumb to a dangerous illusion. The illusion goes back to classical science. “[...] C]lassical science,” wrote Simone Weil, “claimed to resolve the contradictions, or rather the correlations of contraries, which are integral to the human condition [...] For example, the continuous and the discontinuous are given to us; we think both in terms of space and of number [...] whereas c]lassical science wanted to suppress the discontinuous [...] O]ne cannot reasonably hope

formalisms, to keep them honest, just as we need formal theories to correct, extend, and systematize our intuitions. As the logician John Myhill wrote (speaking of the extreme formalism of mathematical logic): “Ultimately, formalism in its private aspect is an expression of fear. But fear can lend us wings and armor, and formalism can penetrate where intuition falters, leading her to places where she can again come into her own.” Just this, however, the extreme and thoughtless deference to the deliverances of Science – as in the glib gestures of the educated to space-time, in place of space and time – is inhibiting. In short, intellectually speaking, we’re selling out, no less than people used to sell out to the Church, when its pronouncements conflicted with the deliverances of their own insights, when people chose to believe the one true Church rather than to trust their own “lying eyes”. We must ask ourselves: have the old dogmas of the old Church been replaced by the new dogmas of the new Church of Science? It is no longer religion, it seems, but rather Science (including mathematical science¹³) that threatens our intellectual integrity. As Simone Weil wrote in *The Need for Roots*¹⁴, “so far as the prestige of science is concerned, there are no such people nowadays as unbelievers. That places on [...] philosophers, [...] to the extent to which [they] write about science, a responsibility equal to that which priests had in the thirteenth century.”¹⁵

That the priests of the new “Church of Science” are not just un-philosophical but downright anti-philosophical emerges clearly from an interview with Neil deGrasse Tyson¹⁶, the popular host of the newly re-invented TV series, “Cosmos”. “Philosophy was my major,” says one of his interviewers. Tyson’s response: “That can really mess you up.” When that same interviewer attempts to mitigate his contempt, Tyson talks him out of it. “The philosophers,” says Tyson, “believe they’re actually asking deep questions about nature. The scientists say: what are you doing?” The scientist, he avers, “knows when the question of what is the sound of one hand clapping is a pointless delay in your progress.” It seems rather to be Tyson who is attending to the sound of one hand clapping, the one hand of Science, which claps alone, spurning the hand of philosophy.

However did we get from Einstein’s profound investigations into the nature of space and time to this cartoonish dismissal of philosophy¹⁷? We need to know not only whether Einstein was right that time can be turned into space but what it *means* if he’s right¹⁸. As we’ve seen, and as his friend, the great logician Kurt Gödel, argued long ago

[however] that a world in which contraries are correlated can be explained by suppressing one of every two contradictory terms [...]” (S. WEIL, *Reflections on Quantum Theory*, pp. 59-60; brackets added).

¹³ As I argue in a lecture, *On the Pernicious Influence of Mathematics: Some Advice From Gödel and Rota*, delivered in 2011 at Boston College to the Clavius Group of Catholic Mathematicians. The lecture is now available on youtube.

¹⁴ Trans. A. Wills, Ark Paperbacks, London 1987, p. 229.

¹⁵ For further discussion, see P. YOURGRAU, *Simone Weil*, Reaktion Books, London 2011.

¹⁶ See <http://www.nerdist.com/pepisode/nerdist-podcast-neil-degrasse-tyson-returns-again/>. The trouble begins twenty minutes into the discussion.

¹⁷ Though Einstein’s hands are far from clean, he would doubtless be shocked to see the final fruits of his ambivalence about philosophy.

¹⁸ Assuming, that is, the standard interpretation of relativity, the one advanced by Einstein, which rests, as is well known, on a kind of verificationist philosophy, which can be questioned. As Gödel put it in an essay on Einstein and Kant, unpublished during his lifetime, “[...] in perfect conformity with Kant, the observational results by themselves really do not force us to abandon Newtonian time and space as

in his neglected writings on Einstein¹⁹, it means that time in the intuitive sense – “what everyone understood by time before Einstein”, as Gödel put it – is an illusion. To say merely that time is “generalized” in relativity theory, or “relativized”, is, in Gödel’s words, a euphemism. Einstein, in other words, did not *illuminate* time. He *eliminated* it. What does that mean? It means that if Einstein is right, all moments of time exist equally, all motion, all change, is unreal or ideal²⁰, the privileged “now” is an illusion, that, as Einstein himself put it, “‘now’ loses for the spatially extended world its objective meaning.”²¹ Or as he wrote to the widow of his friend, Michele Besso, “in quitting this strange world [Michele] has once again preceded me by a little. That doesn’t mean anything. For those of us who believe in physics, this separation between past, present, and future is only an illusion, however tenuous.” For those of us who believe in physics, then, by Einstein’s lights, we’re still eating breakfast this morning, and already having

objective realities, but only the observational results together with certain general principles, e.g. the principle that two states of affairs which cannot be distinguished by observation are also objectively equal.” The philosophical assumptions, however, of Hendrik Lorentz (of the Lorentz transformations, one of the foundations of Einstein’s relativity) differed from Einstein’s, and as J.S. Bell (of Bell’s inequality fame, from quantum mechanics) has said, “[t]he facts of physics do not oblige us to accept the one philosophy rather than the other.” (J.S. BELL, *How to Teach Special Relativity*, in ID., *Speakable and Unspeakable in Quantum Mechanics*, Cambridge University Press, Cambridge 1988, p. 77).

¹⁹ I have tried to remedy this neglect. See P. YOURGRAU, *Gödel Meets Einstein: Time Travel in the Gödel Universe*, Open Court, Chicago and La Salle IL 1999 and ID., *A World Without Time: The Forgotten Legacy of Gödel and Einstein*, Basic Books, New York NY 2005. In his review of the latter (“Notices of the American Mathematical Society”, 54 (7/2007), pp. 861-868), the distinguished Einstein scholar John Stachel objects violently to the very idea of trying to remedy this neglect. (For my reply to Stachel, only a brief *Letter to the Editor*, in “Notices of the American Mathematical Society”, 54 (10/2007), p. 1281, was permitted).

In effect, for Stachel, the moral of the story is: when it comes to physics: Einstein good, Gödel bad. In Stachel’s words, Gödel’s construction of his surprising new world models for general relativity – the “Gödel universes – is “an example of that fetishism of mathematics, to which some Platonists are so prone.” (p. 868). To mention just one problem with Stachel’s view, however: Einstein himself rejected it. Gödel’s close friend at the Institute for Advanced Study, Oskar Morgenstern, said that Einstein told him that Gödel’s contributions to the theory of relativity were the most important since the appearance of his own. See G. MOORE, *Kurt Gödel*, in L.H. ADAMS-F.H. LAVES (eds.), *Dictionary of Scientific Biography*, Vol. 17, Supplement II, Charles Scribner’s Sons, New York NY 1990, 348-357.

²⁰ This seemingly obvious point somehow eludes W.V. Quine, the dominant figure in American philosophy for many years, who writes in *Quiddities: An Intermittently Philosophical Dictionary* (The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge MA 1987) that in four-dimensional space-time, motion and change are preserved: “When time is thus viewed, an enduring solid is seen as spreading out in four dimensions [...] Change is not thereby repudiated in favor of an eternal static reality, as some have supposed. [...] To speak of a body as changing is to say that its later stages differ from its earlier stages.” (W.V. QUINE, *Space-Time*, in ID., *Quiddities*, p. 197). By this criterion, however, the series of natural numbers is ever changing, since in its “earlier stages” numbers are consistently smaller than in its “later stages”.

²¹ A. EINSTEIN, *Relativity: The Special and General Theory*, Crown Publishers, New York NY 1961, p. 149. As Gödel put it: “each observer has his own set of ‘nows’, and none of these various systems of layers can claim the prerogative of representing the objective lapse of time.” (K. GÖDEL, *A Remark About the Relationship between Relativity Theory and Idealistic Philosophy*, in P.A. SCHILPP (ed.), *Albert Einstein: Philosopher Scientist*, Open Court, La Salle IL 1949, p. 558).

dinner tonight²². And the “I”, in turn, we each refer to, is not, appearances to the contrary, something that persists as it evolves over time²³. Rather, what you naively thought of as yourself, as “I”, consists of an infinity of infinitesimally thin three-dimensional slices stacked up, like pieces of salami, in the fourth dimension of space-time. Got it? I doubt it. Not only is this an idea difficult to believe in – not to say, to live with – it’s difficult to understand how we could have even managed to entertain the illusion that we are each a single persistent being moving through time, and that the present moment, the “now”, is privileged – i.e. how we can, as Plato used to say, “save the phenomena”. The world, for example, though round, looks flat, when you go for a walk. “Appearances are saved”, however, when it’s pointed out that at the tiny dimensions of a human being in comparison with the greatness of the earth, the world is indeed, relatively speaking, flat. Nothing similar appears to be in the offing to explain why the present moment in your life appears privileged, when in fact it isn’t, nor why time seems to pass, when it doesn’t.

Now of course, time in the intuitive sense has a geometry, that of a one dimensional straight line ever increasing in length, as noted in our epigraph from Kant, which continues, “[...] under the image of a line, which we draw, and [...] by this mode of depicting it alone could we know the singleness of its dimension.” But to *provide a geometry* for a domain is distinct from introducing a *geometrization*, i.e. a reduction of a manifold to purely geometrical, spatial elements. Thus Erwin Schrödinger developed a non-Euclidean geometry for “color space”²⁴, but in no sense was this put forward as a *geometrization* of color, i.e. a reduction of colors to locations in a geometrical space. By contrast, as we’ve seen, four-dimensional Einstein-Minkowski space-time is put forward as a geometrization of space and time, the consequences of which, philosophically speaking, we have been urging, are dramatic and alarming (even if – indeed, especially if – true). A defender of Einstein, Gödel sees a confirmation in relativity not of empiricist philosophers but of idealists like Parmenides and McTaggart²⁵.

²² Which is not to say that on this view, my eating breakfast is *simultaneous* with my having dinner. (That would cause indigestion). Rather, the idea is that in Einstein’s reading of relativity, the two meals are equally real, equally existent; no ontological privilege attends any one time, hence any one event, over any other. Being present becomes a purely relative, local affair. No time is “really”, exclusively now, just as no place is “really”, exclusively here. Paris is here, if you happen to live in Paris, and 1905 is now, if you happen to live in 1905.

²³ As Einstein says, “[i]t appears therefore more natural to think of physical reality as a four-dimensional existence, instead of, as hitherto, the *evolution* [over time] of a three dimensional existence. This rigid four-dimensional space of the special theory of relativity is to some extent a four-dimensional analogue of H.A. Lorentz’s rigid three-dimensional aether.” (A. EINSTEIN, *Relativity: The Special and General Theory*, pp. 150-151, emphasis in the original, brackets added).

²⁴ See W. MOORE, *Schrödinger: Life and Thought*, Cambridge University Press, Cambridge 1989, pp. 120-129.

²⁵ Paradoxically – given what we’ve said so far about Kant – Gödel also cites Kant as being confirmed by relativity. What we’ve neglected to mention, however, is that Kant, too, is an idealist, albeit a “transcendental” one. Gödel has in mind passages like the following, from *Critique of Pure Reason*: “Alterations are real and [...]these] are possible only in time. [T]ime is also therefore something real [...] Thus empirical reality has to be allowed to time [...] It is only its absolute reality that has to be denied [...] It does not inhere in the objects, but merely in the subject which intuits them.” (I. KANT, *Critique of Pure Reason*, transl. Norman Kemp Smith, St. Martin’s Press, New York NY 1965, p. 79). Gödel’s

One should be wary, then, of the current fashion of referring blithely to space-time, unaware of the philosophical baggage that one has thereby taken it upon oneself to carry. Anyone who is not shocked by quantum mechanics, said Niels Bohr – one of the fathers of that mysterious science – has not understood it. Too few, sadly, realize that much the same is true of relativity. Too few realize, as well, that just as the tension between relativity and quantum mechanics signals a problem yet to be solved, the conflict between our intuitions of time and the deliverances of relativity also represents a problem that needs to be resolved. (Indeed, the two problems may in the end turn out to be closely related)²⁶. What needs to be resisted, above all, is the idea that philosophy itself has somehow been superseded by physics. The two disciplines, after all, are complementary; they're not in competition. And time is precisely one of the subjects where the two most stand in need of each other. Today, *à la recherche du temps perdu* has a special meaning for us all. We neglect it at our peril.

discussion of Kant's empirical realism but transcendental idealism with regard to time, in relation to relativity, is extremely subtle, something that is rarely appreciated. It is certainly not appreciated by Charles Parsons in *Gödel and Philosophical Idealism*, in "Philosophia Mathematica", 18 (2/2010). For a contrasting view, see P. YOURGRAU, *From Kant to Star Trek*, in ID., *Gödel Meets Einstein*, pp. 115-122.

²⁶ Indeed, Popper has written, in regard to the experimental results of Alain Aspect et al. concerning Bell's theorem, that "[...] should the result of these experiments [...] be accepted, and interpreted as establishing physical action at a distance (with infinite velocity), then these experiments would have to be regarded as the first crucial experiments between Lorentz's and Einstein's interpretations of the formalism of special relativity." (K. POPPER, *A Critical Note on the Greatest Days of Quantum Theory*, in A.O. BARUT et al. (eds.), *Quantum, Space, and Time: The Quest Continues*, Cambridge University Press, Cambridge 1984, p. 54). Anticipating the objection that such "physical action at a distance" cannot function as a "signal", Popper adds that, "even if signals cannot be transmitted with infinite velocity, the mere idea of infinite velocity requires the existence of a Lorentzian-Newtonian absolute space and absolute time, although, as Newton anticipated, it may not be possible in this case to identify the inertial system that is absolutely at rest." (*ibidem*, p. 54). For a similar point of view, see D.Z. ALBERT-R. GALCHEN, *Was Einstein Wrong? A Quantum Threat to Special Relativity*, in "Scientific American", March, 2009.

Carla Danani

PER LA “COSCIENZA DI LUOGO”

Abstract

This essay proposes a reflection on the dimension of human beings' allocation, which is considered as constitutive, and shows the fecundity of a way of being in the world capable of "consciousness of place." On the one hand, following up on the criticism of some interpretations of "place" that understand it as a closed, defined, and consistent entity, the author pursues a different understanding within the phenomenological-hermeneutic play that relates limit and transgression. On the other hand, the author indicates how a consideration of the human being as "dweller," that is, as the entity that has an essential familiarity with place, does not preclude the possibility of thinking the human ability for transcendence; such a consideration even enables authentically transgressive practices insofar as they are capable of standing within the bond from which they set out.

Comprendere l'essere umano secondo la prospettiva della sua allocazione trascendentale, cioè nella sua natura di essere spaziale/spazializzante che vive, pensa, sente, agisce sempre in un "dove", secondo un nesso di luogo che è intimo e costitutivo, sembra implicare una considerazione della dimensione del limite come esplicabile in maniera evidente ed ovvia nel senso della chiusura. Sembra comportare, peraltro, una inevitabile opzione conservativa, da intendersi in senso regressivo: come se il vincolo di luogo non potesse che essere compreso costringente lo sguardo al già dato, alla stratificazione del passato, all'interno del cerchio condizionante del pre-costituito e nel senso dell'incapacità di affaccio al nuovo, di configurazione dell'alternativo, di accoglimento del differente. Accade che ne derivi, in una *consecutio* piuttosto pragmatica che speculativa, gravida però di conseguenze disseminate ancorché spesso latenti, l'assunzione immediata del "vincolo di luogo" come ciò che si tratta di superare, ciò da cui liberarsi per poter aspirare alla libertà delle persone libere: sia dal punto di vista teorico, della libertà del pensare, sia nella prospettiva pratica della libertà di agire.

Il gesto filosofico, però, che si offre come resistenza all'imposizione di significati precostituiti e come disposizione alla profondità della riflessione radicale, consente di aprire lo spazio di un pensare "spregiudicato" capace di discernimento e reclama che la questione del luogo sia ripresa con rinnovato vigore: per interrogare la pertinenza fenomenologica e la potenza euristica della significazione corrente e mettere in valore quella forza visionaria che alimenta ogni vero pensare. Si offre così l'occasione anche per riflettere in generale sul significato dei vincoli di cui l'umano si trova ad essere costituito. Nella loro costitutività, appunto, vengono a mostrarsi, per il tramite del luogo, non semplicemente come un impedimento di cui cercare di liberarsi, da cui riuscire in ogni

modo a prescindere, ma piuttosto come la materia di cui l'umano è intessuto, di cui vive: come risorsa quindi, che si tratta piuttosto di imparare a praticare in modo fecondo.

Non si vuol fare del “fisicalismo”, ma cercare di rimanere fedeli a quelle che sono le condizioni reali dello stare al mondo: perché non crediamo che l'umano debba essere riconosciuto degno, e all'altezza di sé, solo allorché lo si comprende come capace di prescindere dai vincoli e dalle condizioni che configurano la sua umanità. Solo rendendo ragione dell'umano “in carne ed ossa”, peraltro, si possono aprire scenari non ideologici per un giudizio sui modi di esistenza e prospettive sincere in direzione di una umanità sempre più compiuta.

Si tratta allora di cercare di comprendere, rintracciando e leggendo il modo in cui l'essere si manifesta nel percepibile e nell'esperienza, ciò che non è immediatamente evidente: non si tratta di riuscire a vedere “dietro” a ciò che si dà, ma nella sua profondità.

1. *Non si può vivere senza limiti...*

L'essere umano “viene al mondo”, esistere è per lui trovar posto, esser-ci. Imparare a vivere implica il compito di familiarizzarsi e orientarsi, saper “stare al mondo” evitando la confusione, la dispersione, la dissipazione, l'isolamento e l'omologazione. Non ci si limita a registrare lo spazio, né si può dire che esso sia un'idea oppure un contenuto di pensiero che in qualche modo si ricava dai dati d'esperienza. Lo spazio è piuttosto, radicalmente, una forma in cui avviene l'incontro tra gli esseri umani e con le cose, si costituisce da questi rapporti come modo del loro strutturarsi. Quindi non si può dire che lo si esperisce allo stesso modo in cui si ha esperienza dei fenomeni, dei processi cioè che accadono in esso, ed è difficile parlarne perché nessuna narrazione può davvero prescindere. Perciò dell'essere umano si dice propriamente che *abita*¹.

Abitare è essere allocato, essere in un “dove”: si tratta sempre, anche, di un'esperienza di delimitazione. Significa, insieme, essere dis-locato, perché ogni dove si dà in una relazione di luoghi, ad altri luoghi. Questo implica che il limite riguardi in maniera essenziale la vita umana vissuta allocata, ma nel modo del trovare la propria consistenza non senza la relazione ad altro.

È l'esperienza del paradosso di non poter vivere senza limiti, ma di non poter neppure vivere in essi. Da un lato il limite è condizione che rende possibile la vita: senza delimitazioni non ci si orienta. Nel deserto, ad esempio, si perde l'orientamento. Dall'altro vivere significa muoversi e spostarsi, mangiare, ispirare ed espirare aria, lasciar traspirare i pori della propria pelle: in un continuo attraversamento, ridefinizione, oltrepassamento.

¹ Per una più adeguata argomentazione rinvio a C. DANANI, *Abitanti, di passaggio. Riflessioni filosofiche sull'abitare umano*, Aracne, Roma 2013. Interessante l'ampia analisi dei paradigmi dello spazio e del tempo e delle correlative cosmovisioni in C. CALTAGIRONE, *Ripensare il mondo. Spazio-tempo, cosmovisioni, coscienze*, Salvatore Sciascia Editore, Caltanissetta-Roma 2001.

Il nesso tra il “dove” e l’idea di delimitazione è espresso dal forte rimando tra essa e la terra² che si mostra nel linguaggio: per il mondo latino il solco originario, primigenio, che fondava lo spazio cittadino, che disegnava l’orizzonte della città, separandola dalla campagna, era la traccia del vomere. Disegnare con l’aratro il confine significava suggellare il rapporto tra la terra e il cielo. Il sito della città non è scelto dagli uomini ma rivelato dagli dei, e colui che traccia la linea, mediante l’uso della *regula*, è il *rex*, il sacerdote³; il *rectus* determina insieme la regione spaziale, un territorio, ma anche la norma da seguire per rimanere nel giusto. Questo solco stabilisce anche la separazione tra luogo sacro e profano, tra un prima e un dopo, tra ciò che è “retto” e ciò che è “storto”. Come conseguenza di questo tratto si tracciavano il *cardo*, con la stessa direzione dell’asse celeste, e il *decumano*, a seguire il corso del sole. Il gioco delle delimitazioni è molto serio: trasgredirle può essere molto pericoloso.

Ogni delimitazione vive della duplicità di *limen* e *limes*. In latino *limen* è la soglia attraverso cui si penetra in un certo ambito o si esce, custodita dal dio Limentinus. Senza *limen* c’è l’illimitato, *a-peiron*, che non ha forma né misura, che non custodisce differenze, dove non ci sono luoghi. *Limes* è invece il cammino che circonda un territorio, che ne racchiude la forma, è la linea (*lyra*) ben fissata che abbraccia la città. De-lira colui che non riconosce la linea che è il limite, o ne è tenuto fuori, o non può esservi accolto dentro⁴.^A nessun nomadismo ci si può appellare per contraddire la ricerca del luogo custodito da *limes*, dove poter soggiornare. I nomadi portano con sé il tappeto: esso delimita dall’intorno e il sopra dal sotto, può stare sul suolo, sulla parete, sulla tavola, serve a una dimensione funzionale ma anche oltre questa. Lo si porta con sé – e questo serve alla vita senza poter essere ristretto al solo ambito dell’utile – per rifondare a ogni nuova fermata lo spazio e segnarlo, familiarizzarlo, per poterlo abitare⁵. La delimitazione è una coniugazione dell’abitare: e non si può trattare con indifferenza il “dove” sia tracciato il limite, perché non può essere ad arbitrio; esso distribuisce, include e insieme esclude, e apre a questioni di giustizia. Per questo la sapienza antica della fondazione di città diceva di una rivelazione da parte degli dei: lì dove è stabilito, il limite va tracciato.

Limes e *limen*, ogni delimitazione vive della duplicità dell’esser posta e trovata.

2. Nei limiti non si può vivere...

Come insegna la sapienza del confine – che è *cum-finis* – eliminare significa separare mettendo in contatto. Nella consapevolezza dell’altro c’è già un trascendimento del

² C. MILANI, *Il “confine”, note linguistiche*, in M. SORDI (a cura di), *Il confine nel mondo classico*, Vita e Pensiero, Milano 1987, pp. 3-12, illustra come molte lingue indoeuropee – dal greco al latino, all’avestico, all’inglese antico fino alle lingue slave – lo insegnano.

³ Cfr. É. BENVENISTE, *Le vocabulaire des institutions indo-européennes. II: Pouvoir, droit, religion*, Edition de Minuit, Paris 1969, pp. 14-15; trad. it. a cura di M. Liborio, *Il vocabolario delle istituzioni indoeuropee. II: Potere, diritto, religione*, Einaudi, Torino 1976, pp. 291-296.

⁴ Cfr. M. CACCIARI, *Nomi di luogo: confine*, in “aut aut”, 299-300 (2000), pp. 73-79.

⁵ Cfr. M. ELIADE, *Images et symboles: essais sur le symbolisme magico-religieux*, Gallimard, Paris 1952; trad. it. M. Giacometti, *Immagini e simboli*, Jaca Book, Milano 1980.

confine: che fa accadere anche il consolidamento del limite nella forma della relazione e del movimento, e quindi non può escludere davvero ciò che pur non ricomprende.

La possibilità dell'oltrepassare, per l'umano, si apre però sempre secondo una direzione, un orientamento: può accadere solo secondo delle direttrici, e queste sono profondamente segnate dall'esperienza della corporeità propria. È dal "qui" dove si è che diventa possibile differenziare l'al di qua e l'al di là, sorpendendo inevitabilmente ogni tentativo di comprensione in una differenza asimmetrica posta a partire dal proprio punto zero⁶. La "coscienza di luogo", quindi, mentre sa intendere la capacità di trascendimento, e la conferma, invita ad una specie di "umiltà epistemologica" che suggerisce di mettere in tensione ogni orizzonte, di cercare relazioni e condivisione⁷.

L'esperienza della nascita e quella del respirare insegnano, in modo originario e precategoriale, innanzitutto di un dentro e un fuori. Ma anche altre sono le direttrici dell'orientamento e dell'oltrepassamento. Kant ha rilevato l'importanza di destra e sinistra. Lo ha fatto chiedendosi "cosa significa orientarsi nel pensiero". Famosa è la pagina che racconta dell'esperienza in una stanza oscura: «Nell'oscurità sono in grado di orientarmi in una stanza a me nota toccando un unico oggetto di cui ricordo la posizione. Ma è chiaro che in questo caso mi giovo esclusivamente della facoltà di determinare le posizioni in base a un criterio di distinzione soggettivo, dal momento che non vedo affatto gli oggetti di cui devo determinare la posizione; e se per scherzo qualcuno li avesse disposti tutti nello stesso ordine fra loro, collocando però a sinistra quelli che prima erano a destra, non riuscirei più a raccapezzarmi nella stanza, anche se per il resto tutte le pareti fossero assolutamente identiche. Ma in tal caso mi oriento ben presto in base al puro sentimento della differenza fra i miei due lati, destro e sinistro. Lo stesso mi accade di notte, quando sono costretto a camminare e a svoltare al punto giusto per strade che conosco, ma in cui al momento non distinguo nemmeno una casa»⁸. Orientarsi significa disporre di un punto di riferimento ed essere in grado di riconoscerlo come tale. Kant sostiene che l'essere umano è dotato di questa capacità grazie al sentimento (*Gefühl*) della differenza tra lato destro e lato sinistro del proprio corpo. Destra e sinistra non sono né delle forme trascendentali né dei contenuti di esperienza: sono sapute come per il corpo proprio, e non le si può distinguere in modo meramente concettuale ma nella forma del sentimento. Non si tratta di distinzioni direzionali superficiali: perché ad esempio il cervello mostra una differenza sostanziale di costituzione tra una parte e l'altra, una intellettiva e l'altra emotiva, e anche nello scrivere la direzione giusta per una certa lingua porta con sé anche uno specifico modo di guardare le immagini e di muoversi nello spazio.

⁶ Il rinvio è a E. HUSSERL, *Ideen zur einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Zweites Buch: Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution*, in ID., *Husserliana*, ed. cit., vol. IV, a cura di M. Biemel, pp. 158-159; trad. it. V. Costa, *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica. Libro secondo: Ricerche fenomenologiche sopra la costituzione*, Einaudi, Torino 2002², pp. 160.

⁷ Rimando al bel lavoro di B. WALDENFELS, *Estraneo, straniero, straordinario. Saggi di fenomenologia responsiva*, a cura di U. Perone, Rosenberg & Sellier, Torino 2011.

⁸ I. KANT, *Was heißt: sich im Denken orientieren?*, in ID., *Kant's gesammelte Schriften*, a cura della Reale Accademia Prussiana delle Scienze, Akademie-Verlag, Berlin-Leipzig 1900ss., vol. VIII, p. 135; trad. it. P. Dal Santo, *Che cosa significa orientarsi nel pensiero*, Adelphi, Milano 1996, pp. 47.

Ma nella corporeità propria dell'umano è inscritta anche la duplicità tra sopra e sotto. Cadere e rialzarsi, camminare a testa alta e avere i piedi ben piantati per terra, con tutta la ricchezza di metafore spaziali dello stesso tenore che popolano non solo il linguaggio quotidiano ma in particolare quello di ambiti a struttura gerarchica, sono possibili solo per un essere che si muova in uno spazio qualificato e non omogeneo. E altrettanto rilevante è l'asse avanti-dietro, anch'esso connesso alla corporeità. Dietro è il fronte delle spalle, sul davanti invece è dove sta il volto, dove sono gli occhi. Non è un caso che le regole della comunicazione prevedano opportunamente, ad esempio, anche modi specifici di collocazione degli interlocutori: si attivano ben diverse disposizioni in un colloquio faccia a faccia, a cerchio, allineati fianco a fianco oppure in fila gli uni davanti agli altri. Anche davanti e dietro non sono equivalenti e interscambiabili.

Come Kant, abbiamo visto, ha suggerito parlando di quel criterio *soggettivo* che è il *Gefühl* della distinzione fra il lato destro e il lato sinistro del proprio corpo, è il riferimento in ultima istanza alla familiarità della corporeità propria, come primo spazio orientato, ciò che consente, anche una volta assenti tutti gli altri riferimenti possibili, un orientamento nel mondo. Si può procedere così ad un "addomesticamento"⁹ che risulta affidabile ed efficace, perché questa corporeità è il medio di una familiarità con il mondo che è più antica del pensiero, come direbbe Merleau-Ponty.

Ciò non significa rendere evitabile lo spaesamento: che resta non solo nell'ordine della possibilità, ma continuamente insorge. Mentre le cose del mondo si offrono all'appropriazione e all'uso, e la convivenza con altri alla relazione sincera, il mondo è reso abitabile nella familiare realtà di una dimora. Ma lo stesso essere al mondo resta sorgenza d'inquietudine. Non trova un limite appropriabile. Il mondo non è nulla che ci appartenga, né lo costituiamo: precede. Lo spaesamento accade come un contrappunto: esperienza di un "altro" in ciò che pur non è del tutto estraneo.

3. *Trasgredire, oltrepassare*

Nel vivere il mondo e nell'essere allocato in esso nel modo di abitarlo, allora, l'essere umano fa esperienza della delimitazione e dell'oltrepassamento; esse trovano l'uno nell'altra, come diceva Foucault, la propria densità. Il limite ha esistenza reale proprio nel gesto che cerca di attraversarlo e la trasgressione esaurisce se stessa nell'istante in cui oltrepassa il limite, «non trovandosi in nessun'altra parte se non in quel preciso punto del tempo». Il punto di contatto tra movimento trasgressivo e limite porta, dice Foucault, ad una «glorificazione di ciò che esclude; il limite apre violentemente sull'illimitato [...] la trasgressione porta il limite fino al limite del suo essere». Si deve intendere la trasgressione, quindi, non come qualcosa di distruttivo, essa non ha nulla di "negativo" ma, piuttosto, «afferma l'essere limitato, afferma questo illimitato nel quale balza, aprendolo per la prima volta all'esistenza»¹⁰.

⁹ Uso il sostantivo "addomesticamento" per rimarcare l'assonanza possibile con "*heim*", che dice della casa in modo non meramente funzionale ma nel senso dell'aver cura.

¹⁰ M. FOUCAULT, *Préface à la transgression* (1964), in ID., *Dits et écrits*, vol. I, Gallimard, Paris 1994, pp. 237-238; trad.it. C. Milanese, *Prefazione alla trasgressione*, in ID., *Scritti letterari*, Feltrinelli, Milano 2004, pp. 58-60.

Nel comune prefisso di *trasgressione*, come di *trascendenza*, si nasconde una complessità semantica che viene raccolta in omogeneità nella traduzione latina ma, come fa notare J. Greisch¹¹, nel greco si esprimeva in modo ricco e diversificato con preposizioni come *ana* (salire), *dia* (attraversare), *meta* (cambiare luogo), *para* (deviare), *hyper* (oltrepassare), *ex* (uscire), *ep* (al di là). Sono preposizioni che dicono quelle stesse direttrici di orientamento e oltrepassamento che, come si è visto, devono essere lette come originariamente radicate nella costituzione della corporeità. Trasgredire è oltrepassare ed essere oltrepassati. È *trans-ascendance* (Levinas usa anche *ex-cendance*), ovvero *Erhöhung*: un sorpassare che è capacità di elevarsi; è *trans-descendance*: abbassarsi, nelle diverse forme che si distendono dallo spogliarsi di sé al deprimersi; è *trans-passibilité* (*Geworfenheit*): uscire da sé rispetto a un precedente già accaduto, che resta ormai inappropriabile; è *trans-possibilité* (*Entwurf*): oltrepassamento come apertura a un campo di possibilità. Il trasgredire si dice in molti modi, insomma. Anche se nella semplice menzione di un oltrepassare ne resta ancora taciuto il rilievo di valore. Esprime, comunque, l'umano vivere nel limite, mentre ne racconta come di una relazione dinamica. Questa, d'altra parte, è la stessa verità del luogo: tessuto, nella propria originale peculiarità, dalle molte intersezioni di spazi e tempi che lì si sono intrecciati.

Di questo trascendere e trasgredire che avviene nel limite, e apre oltre di esso, possiamo riscontrare le tracce in quella singolare esperienza di luogo che è lo spazio sacro: un "dove" deputato a consentire all'essere nel mondo un essere al confine, lì dove si genera il movimento relazionale d'esistenza. Per questo si può rilevare che lo spazio sacro detiene forse in ultima istanza i segreti della topologia.

Si intende qui dire di un luogo come "sacro" non in virtù di una teofania locale, ma piuttosto perché capace di riattivare quel tipo particolare di esperienza che chiamiamo religiosa: è un luogo che ha una specifica qualità performativa. Mette l'essere umano in balia dell'azione del Dio, crea le condizioni per accogliere l'alterità divina, grazie ad uno spaesamento che offre il modo di un oltrepassamento possibile.

La tipologia e la morfologia sono convocate, nello spazio sacro, nelle diverse forme in cui esso si configura, proprio ad assecondare la *performance*: può essere un luogo vocato a un rito di pellegrinaggio, o a un rito conviviale, o sacramentale. È qui all'opera l'effettualità specifica dello spazio, contenuto e non mero contesto degli eventi: nelle configurazioni che prescrivono movimenti e posture, offrono prospettive, quadri percettivi e scenari.

La regola decisiva è la rottura eterotopica, instaurata dalla dinamica simbolica¹². Tipologia e morfologia dello spazio sacro, cioè, sono profondamente caratterizzate da una simbolica che esprime una impertinenza semantica, e avvia all'oltrepassamento. Ovviamente nella dinamica del simbolo il passaggio dal significato primo al secondo non implica la distruzione del livello segnico; anzi, il passaggio è possibile solo permanendo il segno. È sulla base spaziale consueta, familiare, possiamo dire ad-domesticata, che si progetta la rottura eterotopica: quell'impertinenza semantica per cui «il senso di un

¹¹ Cfr. J. GREISCH, *Le cogito herméneutique. L'herméneutique philosophique et l'heritage cartésien*, Vrin, Paris 2000, pp. 239-240.

¹² Cfr. R. TAGLIAFERRI, *Saggi di architettura e iconografia dello spazio sacro*, Edizioni Messaggero Padova, Padova 2011, p. 79.

enunciato scaturisce dal fallimento dell'interpretazione letterale dell'enunciato»¹³, e che ottiene appunto uno spazio “sacro”. È il mantenimento della differenza con Dio pur nella familiarità della stessa casa. Il “disordine” del mondo ordinario diventa riconoscimento e accoglimento che produce un trasalimento verso possibilità inedite. Il luogo sacro esprime - ed insieme apre in modo eminente a – un'intelligenza di ciò che manca come condizione stessa del possibile.

Il movimento è quindi duplice. L'esperienza di trasgressione, di oltrepassamento, apre a propria volta nuove risignificazioni dell'esperienza feriale, ordinaria, profana. Pensiamo, ad esempio, al significato iniziatico della rinascita: trasgressione rispetto a ciò che è indietro, alle spalle, in un oltrepassamento di *trans-passibilité*¹⁴ che proprio nel prender sul serio l'esser gettato, nel saper stare alla realtà che è già data, trova apertura: nati alla possibilità di nascere. Si pensi al significato escatologico: trascendimento rispetto a ciò che sta davanti, in un movimento di *trans-possibilité*. Lo spazio sacro viene ad offrire le condizioni per resistere alla chiusura verso lo spaesante, alla sclerotizzazione della vita fissata su un'unica possibilità addomesticata: è *ex-stasi* – l'uscita dalle proprie stasi. Impedisce insomma, che questo mondo possa essere compreso come un mondo ultimo e lo fa essere mondo penultimo, innescando quella dinamica che, intesa dal punto di vista temporale, è tra già e non-ancora. In questo, lo spazio sacro apre inoltre ad una risignificazione che rende possibile la *trans-ascendance*, l'oltrepassare in una eccedenza: separa per proteggere, per purificare, non tanto dai nemici ma proprio dal male. Attiva anche, inoltre, alla dinamica dell'abbassamento, della *trans-descendance*: perché il mistero inarrivabile arriva fino a toccare qui, in basso.

Nel momento stesso in cui stabilisce le condizioni dell'oltrepassamento e quindi, in esso, della relazione, lo spazio sacro fa esplodere la differenza e la sproporzione: è il luogo del possibile mettersi in relazione con l'Altro, con il fondo ultimo, con l'altezza irraggiungibile che è mistero. Ma non può essere inteso come la gabbia della sua appropriazione: questa pretesa perderebbe l'altro nell'atto stesso di crederlo afferrato. È, invece, per l'esperienza possibile di una fragile anticipazione¹⁵. L'orientamento degli spazi, il rapporto tra la forma del quadrato e del tondo, le s-proporzioni delle grandezze, la logica dello spreco che trova soluzioni ardite, in “inutili” forme artistiche, in vuoti non funzionali e dislocazioni antieconomiche, sono tra gli elementi architettonici che tradizionalmente hanno dato forma alle condizioni della trasgressione.

Questo luogo deve esprimere l'impossibile e cerca di farlo sulla base di una funzionalità transfunzionale: mentre risponde, cioè, a finalità empiriche, lo fa con risorse del tutto sproporzionate, segnando così lo scarto in cui agisce la potenza simbolica che provoca il trasalimento. L'ordine del significato primario, dell'esperienza mondana, non

¹³ P. RICOEUR, *La métaphore vive*, Editions du Seuil, Paris 1975, p. 289; trad. it. G. Grampa, *La metafora viva*, Jaca Book, Milano 1981, p. 301.

¹⁴ Si può ricordare qui H. MALDINEY, *De la transpassibilité*, in ID., *Penser l'homme et la folie*, Millon, Grenoble 1991, pp. 263-308; trad. it. F. Leoni, *Della transpassibilità*, Mimesis, Milano 2004.

¹⁵ Cfr. J.-Y. LACOSTE, *Expérience et absolu*, Presses universitaires de France, Paris 1994; trad. it. A. Patané, *Esperienza ed assoluto. Sull'umanità dell'uomo*, Cittadella, Assisi 2004.

è distrutto se non nella propria autosufficienza: perché se si smarrisce il profano non ci sarebbe possibilità di pervenire al sacro¹⁶.

Si deve senz'altro precisare che porre attenzione alla dimensione trascendentale di allocazione dell'umano non comporta una considerazione di irrilevanza del tempo ma, piuttosto, comprende insieme temporalità e spazialità in una più ricca complessità dell'ordine del discorso. Nello spazio, infatti, si legge il tempo¹⁷, che lo segna e gli pertiene.

In particolare, tuttavia, indulgiare alla “coscienza di luogo” offre una prospettiva feconda da cui comprendere più a fondo la pertinenza del limite all'esistenza umana: come ciò che la rende possibile e, nello stesso tempo, come ciò che la vita umana sempre trasgredisce; come esperienza di relazione a ciò di cui consiste e insieme al suo oltre; come rilevanza della corporeità coscienziale propria, in nesso costitutivo con il mondo, nella cui configurazione l'umano trova le direttrici d'orientamento al proprio oltrepassare. Grazie alla “coscienza di luogo” si può meglio pensare che trasgressione e oltrepassamento non significano prescindere dal corpo e dall'allocazione, né rendono irrilevante il luogo e il corpo.

Si apre allora uno scenario di interpretazione che consente di mettere al bando ovvietà e stereotipi, e invita anche ad esercitare un'attenzione puntuale alle condizioni effettive d'esistenza, a non cercare l'universale e l'intero prescindendo dai limiti ma praticandoli, per corrispondere ad una verità di disposizione creativa non velleitaria e pienamente umana¹⁸.

¹⁶ Cfr. R. OTTO, *Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen*, L. Klotz, Gotha 1917; trad. it. E. Buonaiuti, *Il sacro. Sull'irrazionale nell'idea del divino e il suo rapporto con il razionale*, Feltrinelli, Milano 1989.

¹⁷ Cfr. K. SCHLÖGEL, *Im Raume lesen wir die Zeit. Über Zivilisationsgeschichte und Geopolitik*, Carl Hanser Verlag, München-Wien 2003; trad. it. Parziale L. Scarpa e R. Gado Wiener, *Leggere il tempo nello spazio. Saggi di storia e geopolitica*, Bruno Mondadori, Milano 2009; il titolo è una citazione di Friedrich Ratzel (1844-1904), etnologo e geografo tedesco (noto fra l'altro per aver coniato un termine divenuto suo malgrado infausto: *Lebensraum*) che Schlögel indica tra i fondatori di un “pensiero dello spazio” insieme ad Alexander von Humboldt, Carl Ritter e Walter Benjamin.

¹⁸ Rilevante si conferma a questo proposito il lavoro educativo che deve essere condotto per la formazione di una “coscienza di luogo” all'altezza dell'esistenza umana e della sua possibile “fioritura”; ho approfondito questo aspetto in C. DANANI, *Educare al senso di luogo*, in M. SIGNORE (a cura di), *Ripensare l'educazione*, Pensa, Lecce 2013, pp. 343-352.

Lorenzo Scillitani

SPAZIO GEOGRAFICO E ANTROPOLOGIA FILOSOFICO-SOCIALE. RIFLESSIONI A PARTIRE DA KANT

Abstract

For Kant, anthropology leads to knowledge of the human beings. Likewise, geography introduces to knowledge of the world. A renewed reflection on the size of geographical space can take a philosophical anthropology of society (that is, an anthropology that is critically engaged with legal structures and political institutions) beyond the model imposed by the historical-historicist reading of society that is still dominating.

1. La Geografia di Kant

Immanuel Kant è noto per essere stato un grande filosofo. È meno noto per essere stato uno studioso, e un docente, di geografia, all'insegnamento della quale Kant dedicò un numero di corsi (49) maggiore di quelli dedicati all'etica (46), all'antropologia (28), alla fisica teorica (24), alla matematica (20), al diritto (16), e minore soltanto rispetto a quelli dedicati alla logica e alla metafisica (54). Dal 1756 al 1796 il pensatore di Königsberg «perse il suo tempo» (come si poté leggere nella pagina culturale di uno dei principali quotidiani italiani di qualche anno fa, che registrava con malcelato disappunto l'iniziativa editoriale di tradurre la *Geografia fisica kantiana* in francese)¹ a insegnare una disciplina che, nelle sue dichiarate intenzioni, doveva costituire una *propedeutica alla conoscenza del mondo*². Risale al 1811 l'unica traduzione italiana delle lezioni che furono raccolte dagli allievi di Kant in circa 40 anni. Oltre due secoli più tardi, è stata riproposta, in una nuova versione, sollecitata dall'edizione francese del 1999, e verificata sulla base del testo

¹ I. KANT, *Géographie*, trad. fr. a cura di M. Cohen-Halimi, M. Marcuzzi e V. Seroussi, Aubier, Paris 1999. Per una prima presa di contatto con questa edizione francese si rinvia alla lettura di I. LABOULAIS-LESAGE, *La Géographie de Kant*, in "Revue d'Histoire des Sciences Humaines", 2 (1/2000), pp. 147-153.

² A Kant (il quale dimostrava in tal modo quanto prendesse sul serio l'ampliamento del proprio modo di pensare; cfr. H. ARENDT, *Teoria del giudizio politico*, trad. it. P.P. Portinaro, il Melangolo, Genova 2005, p. 70) si deve di essere stato il primo filosofo a impartire corsi universitari di geografia, ancor prima dell'assegnazione della prima cattedra di geografia a Carl Ritter (Berlino, 1820; cfr. M. MARCUZZI, *Introduction* a I. KANT, *Géographie*, ed. cit., p. 11). Sulla geografia kantianamente intesa quale propedeutica alla scienza e alla vita si rinvia in particolare a A.-L. SANGUIN, *Redécouvrir la pensée géographique de Kant*, in "Annales de Géographie", 576 (1994), p. 144.

originale dell'edizione critica del 1968³, l'*Introduzione* alla *Geografia*, redatta nel 1776, e autorizzata dallo stesso Kant nel 1802 (a cura di Rink)⁴. L'interesse a sottoporla nuovamente all'attenzione del lettore italiano è stato motivato non tanto da una mera curiosità storico-filologica quanto dall'attualità di una *urgenza scientifico-culturale e insieme formativa*, che merita di trovare appropriati canali e modalità di espressione. Si tratta infatti di riscoprire la portata innovativa della lettura kantiana della geografia, a livello sia speculativo sia didattico.

A livello conoscitivo, il contributo della geografia nell'*istruire la ragione* è dettato dalla sua capacità di attingere dall'*esperienza* gli elementi che formano le fonti della conoscenza del mondo, come Kant ha cura di rilevare proprio nella sua *Introduzione*, di carattere propedeutico piuttosto che enciclopedico. Questa attitudine, che la geografia condivide con l'*antropologia*⁵, impegnata a elaborare la conoscenza degli uomini, alimenta per Kant la *vera filosofia*, la quale «consiste nel seguire la diversità e la varietà di una cosa attraverso tutte le epoche»⁶. *Diversità e varietà* sono le caratteristiche di prima evidenza, e di prima approssimazione, che la moderna antropologia culturale coglie nei fenomeni dei quali si occupa. Il Kant professore di geografia, e geo-filosofo⁷ *ante litteram*, ritiene di poter individuare nella *geografia* (intesa nella sua valenza descrittiva e rappresentativa di luoghi,

³ Il Corso di *Physische Geographie* è stato pubblicato nel 1902 dall'Accademia prussiana delle Scienze, ed editato nel tomo IX, pp. 151-436, dei *Kants Werke. Logik, Physische Geographie, Pädagogik* (de Gruyter, Berlin 1968).

⁴ La versione italiana della *Einleitung* kantiana della quale trattasi, curata da L. Scillitani con la collaborazione di S. Nienhaus, è stata pubblicata, col titolo *Geografia fisica*, in A. LANDOLFI (a cura di), *Geografia: dalla ricerca alla didattica. Due autori a confronto*, Università degli Studi del Molise, Campobasso 2013, pp. 21-30.

⁵ Cfr. I. KANT, *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, F. Nicolovius, Königsberg 1798; trad. it. G. Vidari e A. Guerra, *Antropologia pragmatica*, Laterza, Roma-Bari 1985. Se la conoscenza del mondo «ha lo stesso significato di antropologia pragmatica (conoscenza degli uomini)» (M. HEIDEGGER, *Vom Wesen des Grundes*, Klostermann, Frankfurt a.M. 1955, p. 31; trad. it. P. Chiodi, *L'essenza del fondamento*, in ID., *Essere e tempo – L'essenza del fondamento*, Utet, Torino 1978, p. 655), proprio dalla conoscenza del mondo che si esprime nella geografia fisica «sorgeranno quegli interrogativi che spingeranno Kant ad impostare un autonomo corso di antropologia, dopo aver preparato un testo (*Urtext*) nel 1759 di geografia ed aver ampliato il campo di indagine della geografia stessa, che dev'essere anche morale e politica oltre che fisica» (I.F. BALDO, *Kant e la ricerca antropologica*, in AA.VV., *Il problema dell'antropologia*, Editrice Gregoriana, Padova 1980, p. 75).

⁶ I. KANT, *Geografia fisica*, ed. cit., p. 27.

⁷ La *geofilosofia* alla Deleuze o alla Cacciari non ha tuttavia a che vedere con l'orizzonte al quale l'approccio kantiano rinvia. Piuttosto valgono, in questa sede, le riflessioni di O. DEKENS, *D'un point de vue géographique sur la philosophie kantienne*, in "Revue de Métaphysique et de Morale", 2 (1998), pp. 269-272. In ogni caso, per un ampliamento geofilosofico della tematica qui trattata si rinvia, oltre che ai testi consultabili nel sito www.geofilosofia.it, a L. BONESIO-C. RESTA, *Intervista sulla Geofilosofia*, a cura di R. Gardenal, Diabasis, Reggio Emilia 2010; L. BONESIO, *Geofilosofia del paesaggio*, Mimesis, Milano 2001²; ID., *Oltre il paesaggio. I luoghi tra estetica e geofilosofia*, Arianna, Casalecchio 2002; ID., *Paesaggio, identità e comunità tra locale e globale*, Diabasis, Reggio Emilia 2007; A. BERQUE, *Médiance de milieux en paysages*, Belin, Paris 1990; ID., *Être humains sur la Terre*, Gallimard, Paris 1996; I., *Ecumène: introduction à l'étude des milieux humains*, Belin, Paris 2009; F. FARINELLI, *Geografia. Un'introduzione ai modelli del mondo*, Einaudi, Torino 2003; ID., *La crisi della ragione cartografica*, Einaudi, Torino 2009; ID., *L'invenzione della Terra*, Sellerio, Palermo 2007.

terre e mari, e dei loro confini, proiettati in uno *scritto*) un fattore decisivo di identificazione di elementi conoscitivi che si mostrano già carichi di significati filosofici.

A livello pedagogico, Kant si fa consapevole promotore, oltre che originale interprete, di una disciplina destinata ad attivare negli allievi l'interesse a formarsi una idea di prima approssimazione di che cos'è e di come è fatto realmente il mondo nel quale vivono: a titolo fortemente esemplificativo, la *lettura dei giornali* implica, secondo Kant, una nozione estesa della superficie terrestre, alla quale soltanto la geografia può dare forma e rilievo specifici. La *globalizzazione*, prefigurata dal pensatore tedesco nei termini di un *cosmopolitismo*⁸ al quale l'umanità tenderebbe per il semplice fatto di abitare un pianeta di forma sferica che avvicina gli uomini tra di loro, è un fenomeno che presuppone l'acquisizione di dimensioni eminentemente geografiche dello *spazio*⁹, e come tale si connota intensamente per i suoi aspetti *geo-politici* e *geo-economici*. In tal senso, quando Kant riconosce che *è la geografia a fondare la storia*, «poiché gli avvenimenti debbono pure rapportarsi a qualcosa»¹⁰, evoca il potenziale esplicativo, e insieme educativo, di un *primato* – o comunque di una *specificità* – della geografia, in quanto scienza a un tempo fisica, matematica, morale (declinata in un linguaggio dell'epoca che recepiva l'istanza di una sorta di geografia dei costumi, oggi declinabile magari in antropologia geografica¹¹, o in geografia culturale), politica, economica, letteraria, religiosa: ovvero scienza della natura e al contempo, in senso prettamente umanistico, scienza della cultura, della società, del diritto. Occidente, Oriente, Nord, Sud, Europa, prima di essere categorie politico-culturali storicamente determinate, corrispondono a espressioni specificamente geografiche, legate a coordinate e a conformazioni ambientali che in quanto tali vanno studiate e pensate, nel presupposto che lo stesso pensiero, filosofico e scientifico, è portatore di una esigenza di *orientamento* che lo stesso Kant ha avuto cura di evidenziare¹².

Orientarsi nell'estensione, e nella profondità, geospaziale del paesaggio umano è il compito che l'*Introduzione* alla geografia di Kant si è assunto, e che vale la pena riprendere, nella prospettiva di una più articolata rivitalizzazione, come di una più efficace ricollocazione, di una disciplina ingiustamente negletta, che oggi più che mai si impone come necessaria e imprescindibile, e quindi in tutti i sensi utile, per un sapere umanistico e scientifico integrato nei suoi molteplici aspetti epistemologici e metodologici.

⁸ Attirano l'attenzione sul nesso essenziale tra geografia e cosmopolitismo in Kant le considerazioni di J.-M. BESSE, *La philosophie et la géographie*, in *Encyclopédie Philosophique Universelle*, diretta da J.-F. Mattéi, PUF, Paris 1998, p. 2553.

⁹ Su di una prima configurazione del tema dello spazio in Kant si veda, di questo, *Von dem ersten Grunde des Unterschiedes der Gegenden im Raume*, in "Königsberger Trag- und Anzeigungsnachrichten", 6-8 (1768); trad. it. R. Assunto, R. Hohenemser e A. Pupi, *Sul primo fondamento della distinzione delle regioni nello spazio*, in ID., *Scritti precritici*, Laterza, Roma-Bari 2000, pp. 409-418.

¹⁰ I. KANT, *Geografia fisica*, ed. cit., p. 27.

¹¹ Sulla natura *pragmatica* della geografia kantiana attira l'attenzione M. TANCA, *Geografia e filosofia*, Franco Angeli, Milano 2012, p. 40.

¹² Cfr. I. KANT, *Was heisst sich im Denken orientieren?*, in ID., *Gesammelte Schriften*, de Gruyter, Berlin-Leipzig 1902; trad. it. P. Dal Santo, *Che cosa significa orientarsi nel pensiero*, a cura di F. Volpi, Adelphi, Milano 1996.

2. Fattori geografici e dimensioni storiche di una antropologia giuridico-politica filosoficamente orientata

Dalla ripresa del Kant speculativamente (a torto) considerato “minore”, ma a pieno titolo (almeno pedagogicamente) “maggiore”, delle lezioni sulla geografia si può essere autorizzati a trarre alcune deduzioni, relativamente all’elaborazione delle linee di una *antropologia sociale filosoficamente impostata, e orientata in senso giuridico e politico*.

Ogni pensiero filosofico, in quanto storicamente e culturalmente determinato, è anzitutto geograficamente collocato: *geo-linguisticamente* localizzato, dimensionato e condizionato. Il pensiero *greco*, ad esempio, veicolato dalla lingua greca, corrisponde a una latitudine prossima al pensiero degli statisti e giuristi *romani* (per riprendere una sintetica definizione di Jaspers), veicolato dalla lingua latina, ma ne resta, in via più o meno accentuata, distinto. Esso resta greco anche quando, a tratti, riappaia in pensatori che greci in senso anagrafico non sono, come per esempio Heidegger. Analoga impronta non sembra, a livello filosofico, essere ravvisabile in autori cronogeograficamente riconducibili all’epoca in cui Roma ha dettato la sua legge al mondo euro-mediterraneo. Di nessun pensatore si dice che sia espressione di un modo filosoficamente latino di pensare¹³. Il pensiero canonizzato come *occidentale* è, a sua volta, per definizione ambientato in un contesto che lo qualifica in base ad una determinazione geografica, quali sono i punti cardinali. Ma altrettale discorso può farsi per il pensiero *europeo* in generale¹⁴?

L’incertezza nell’individuare fonti geografiche del filosofare, come nel caso della *Magna Graecia*, geograficamente situata nell’Italia meridionale costiera, potrebbe peraltro far propendere – come in effetti è troppo spesso accaduto – per un sottodimensionamento dell’elemento geografico, anticamera di una sua sottovalutazione. Ma la problematicità legata all’enucleazione delle coordinate geografiche del formarsi di una civiltà, anche in senso filosofico, lungi dall’essere di ostacolo all’approfondimento del tema in discussione, potrebbe rivelarsi una insospettata risorsa. Si è dovuto aspettare che non un filosofo dichiarato ma un antropologo, come Claude Lévi-Strauss, distribuisse i libri della sua biblioteca personale sulla base dell’appartenenza dei loro autori, o dei temi trattativi, alle varie zone geografiche della Terra, perché ci si rendesse conto della portata decisiva che il punto di riferimento *spazialmente* individuato sviluppa accanto ai consueti punti di riferimento storico-evolutivi, largamente prevalenti nell’organizzazione delle enciclopedie piuttosto che nelle trattazioni sistematiche di carattere umanistico o scientifico. Il tentativo di riprodurre in un microcosmo domestico il macrocosmo terrestre delle culture umane riflette la struttura stessa dell’universo delle civiltà, dei popoli, delle lingue, che si dà come un universo *geografico*.

Certo, la geografia non è solo cartografia. Per estensione, non abusiva, dei significati connessi al termine qui in esame, tutto ciò che è mappatura (si pensi alla mappatura del genoma) procede da un modo di immaginare, percepire, pensare la realtà su di una superficie abitata da significati rappresentabili secondo dimensioni di estensione, e di

¹³ Per una diversa lettura del tema cfr. però S. MASO, *Filosofia a Roma. Dalla riflessione sui principi all’arte della vita*, Carocci, Roma 2012.

¹⁴ Cfr. R.B. ONIANS, *Le origini del pensiero europeo*, trad. it. P. Zaninoni, a cura di L. Perilli, Adelphi, Milano 1998.

profondità, e di relative angolature, che non si risolvono in determinanti storico-temporali. La chiave di lettura geografica dei fenomeni culturali consente di attivare la percezione delle loro *costanti*, trans-storiche e trans-culturali, che un’ottica puntata sulla Storia tende fatalmente a eludere. Ciò sembrerebbe possibile in virtù della peculiare attitudine della geografia, che è *scienza dell’uomo e al tempo stesso della natura*, a fornire una descrizione di fenomeni naturali suscettibili di essere letti alla luce di *leggi* fisiche, matematiche. La sovradeterminazione (para)storicistica dei fenomeni culturali ha oscurato le caratteristiche e le risorse di questa attitudine, che mette in condizione di legare la particolarità di un fenomeno a leggi generali.

L’esperienza *giuridica*, a questo riguardo, offre un interessante piano di riscontro: nei limiti in cui registra e realizza un accesso al mondo degli oggetti – per esempio i beni, oggetto di possesso o di proprietà – che corrispondono a dati di fatto in una certa misura incontrovertibili (*quel* suolo, come pure *quella* cosa mobile), essa condivide con la geografia il rispetto dell’elemento naturale nella sua particolarità, generalizzata sotto forma di legge. La stessa esperienza *politica*, nei termini in cui comporta una qualche sia pur approssimativa corrispondenza tra grandezze di ordine fisico (isole, penisole, spazi delimitati da corsi d’acqua o da barriere naturali), è indice di elementi non interamente storicizzabili: una *nazione* procede da un atto di *nascita* certificabile in riferimento a una localizzabilità più o meno precisa, spesso di ascendenza ancestrale. I popoli nomadi, semi-nomadi o stanziali sono qualificati come tali sulla base di un riferimento, meno o più definito, allo spazio geografico nel quale si muovono, o viceversa si radicano. Un’entità etnica non può inventarsi per un atto arbitrario, perché non può prescindere dalle pianure, dalle foreste, dai monti nei quali si è forgiato il suo primo prender forma. Non si sottrae a questa valenza in qualche maniera nomo-grafica della geografia neppure l’esperienza *economica*, a misura che procede dalla raccolta e dalla selezione di materiali relativi a risorse del suolo, o del sottosuolo, che costituiscono la *materia* della gestione e dello sviluppo stesso dell’economia.

Qualcosa come una *statica sociale*¹⁵, risultando intrinseca al complesso dell’esperienza sociale umana in generale, almeno nelle sue declinazioni giuridica, politica, economica (per tacere della sacrale-religiosa), si mostra quindi caratterizzata dall’incidere essenziale di fattori non riducibili alla storicità dei fenomeni culturali. Nella prospettiva di una statica sociale ampiamente documentata dalle ricerche antropologico-culturali, può articolarsi una fenomenologia di tutti quegli aspetti della socialità umana che non si risolvono in sequenze di eventi o di epoche. Tutto ciò che è *rito, costume, uso, tradizione* introduce una dimensione ciclico-ripetitiva nel flusso temporale, determinando una scansione degli avvenimenti che rispecchia il succedersi delle stagioni. Lì dove la Storia concentra, fino al dettaglio, bruciando le possibilità che non si dischiusero nell’episodicità di un evento, la geografia dilata, perché custodisce la *necessità* sulla base della quale nuovi mondi e nuove forme di vita possono emergere: sulla superficie terrestre può costruirsi una civiltà, che poi decade fino a ridursi in macerie, ma il fondo tellurico che l’ha vista sorgere, crescere e infine declinare resta. E le radici di quell’albero

¹⁵ Per quanto desueta nell’omologo significato di “sociologia statica” (cfr. L. GALLINO, *Statica sociale*, in *Dizionario di sociologia*, Istituto Geografico De Agostini, Novara 2006, vol. 2, pp. 476-478), questa espressione meriterebbe di essere rivisitata, al di là di riduzionismi sociologici, in sede specificamente *antropologico-filosofica*.

penetrano in inesplorate profondità, che forse solo una *geografia dell'inconscio* potrebbe sondare.

In quanto *stratigrafia*, la geografia sta lì a ricordare, a significare, che il volere e il potere umani incontrano un *limite*: in questo senso, la geografia dà una costante lezione di realismo. Il *viaggio* che essa apre è un percorso attraverso *luoghi*, della natura e dello spirito, che, nella loro costitutiva dimensione di realtà, impediscono all'esistenza umana storica – quale viaggio nel tempo – di percepirsi come un fluttuare abbandonato al caso. In quest'ottica, la geografia ridà senso e significato a un Paese che sia anche, o meglio in *primo* luogo, una patria rispetto alla quale anche il senza patria trovi *posto*, ovvero ritrovi la sua dignità, e le sue prerogative, di cittadino. Un non-luogo¹⁶, in tal senso, restando una pura ipotesi, si annuncia come il prodotto di una pretesa storicistica assoluta di prescindere dal dato di fatto geografico, nella supposizione, tutta da verificare, che l'uomo sia in ultima analisi cultura, e non anche *natura*. Invero, nella misura in cui la geografia umana reca le tracce, talora monumentali, di passaggi al limite, non solo tra natura e cultura, ma anche tra queste e la soprannatura, non si dà genuina geografia fisica che non si atteggi, in qualche modo, a geografia *metafisica*, ipotizzabile ove si consideri che l'*anima* di certi luoghi fa da punto di orientamento di culti, scelte, decisioni, talora di forte valenza politica (si pensi alle “terre sante”, o promesse, per le quali, talvolta metro dopo metro, ancor oggi si lotta senza tregua).

L'*abitare* stesso (in senso heideggeriano), del resto, è sempre stato – come *dimorare* – un fenomeno strettamente legato ad aspetti sia materiali sia immateriali, o spirituali in senso lato: la sacralità di una sorgente, o di una montagna, rende l'idea di una *geo-metafisica* nella quale il pensiero umano si trova impegnato fin dai primordi. I riti di *sepoltura* simboleggiano, in particolare, la riassunzione nel grembo materno ctonio di un essere che pure se ne è staccato per vincere, quando non per tentare di annullare le stesse distanze spaziali (come nell'esperienza della ipertelecomunicazione odierna). A questa postura metafisica della geografia non è estranea la stessa categoria estetica di *bellezza*, che ritrae proprio dal naturale (bellezza naturale) la fecondità di canoni consacrati nella grande arte, in particolare quella figurativa.

Una *antropologia filosofica* non può pertanto evitare di considerare l'uomo come ente che descrive la terra, che scrive sulla terra, e con la terra, ma con ec-centramento dalla terra che lo rende ultimamente sovraterrestre nelle sue conclamate manifestazioni di ordine spirituale. Non sarebbe attestazione dell'umano una geografia che non fosse capace di ricomprendere nel suo ambito la posizione singolarmente eccezionale dell'uomo: anzi, che si dia qualcosa come una geografia sta ad indicare che vi è all'opera un soggetto di pensieri e di atti che ha bisogno, per ri-trovarsi, proprio del dimensionamento e della strutturazione geografici, quali ad esempio si evidenziano nella matrice *geo-mitica* dell'identità dei popoli senza scrittura¹⁷.

L'integrazione dell'antropologia con la geografia rende possibile la formulazione di un sapere che metta a tema le componenti naturali (biologiche e geografiche) dell'umano, rinviandole a un livello nel quale si produce una pre-comprensione di strutture portanti

¹⁶ Cfr. M. AUGÉ, *Nonluoghi. Introduzione a una antropologia della surmodernità*, trad. it. D. Rolland e C. Milani, Elèuthera, Milano 2009.

¹⁷ Circa gli itinerari del sogno presso gli Aborigeni australiani studiati da Freud, sulla base delle ricerche di James Frazer, cfr. B. GLOWCZEWSKI, *Du rêve à la loi chez les Aborigènes*, PUF, Paris 1991.

dei processi culturali e sociali, ivi compresi quelli attinenti all’etica, al diritto, alla politica, all’economia, alla religione. Se è vero che l’uomo è un ente storico, nel senso che la sua esistenza si concepisce come eminentemente storico-culturale, in divenire, è altrettanto vero che è inseparabile dall’autorappresentazione individuale e collettiva dell’uomo la dimensione geo-naturale, che attesta il suo essere-nel-mondo come essere in *un* mondo, sotto *quel* cielo.

Una *antropologia filosofico-sociale* (nel senso, comprensivo, di filosofico-giuridica e filosofico-politica) è tanto più avvertita di questa necessaria integrazione quanto più assume a tema delle sue analisi e delle sue interpretazioni l’insieme del fenomeno sociale umano: sia come storia sia come *geografia del sociale*. Le conoscenze che l’antropologia culturale, con la paleontologia, ha acquisito ci mettono in condizione di confrontarci con una durata della specie umana rispetto alla quale la fase assunta come storica corrisponde a un lasso di tempo minimo, estremamente significativo per i contemporanei, ma trascurabile se rapportato all’intero arco temporale dell’esistenza del genere umano sulla faccia della terra. Il complesso della vicenda umana richiede un approccio *geo-sociale* di portata esplicativa almeno pari a quella tradizionalmente sviluppata dall’approccio storico-sociale. Ne va della possibilità stessa di intendere umanisticamente il fenomeno umano, superando l’equivoco di scambiare la Storia per una scienza. Se proprio di scienza *umana* deve trattarsi, questa deve farsi carico di tutti gli elementi fondamentali che richiedono di essere conosciuti, e valutati. La temporalizzazione dell’elemento umano non può fare a meno di reagire sul piano nel quale, prima di qualsiasi “progetto” o di qualsiasi “costruzione”, l’uomo si dà a conoscere: come un *essere-nello-spazio*¹⁸.

La rappresentazione della socialità umana di base come una rete di relazioni che si inscrivono in filiazioni (livello giuridico-familiare) e in alleanze (livello politico) richiede, per essere elaborata filosoficamente, una lettura antropologico-sociale che filtra una vera e propria *geografia sociale*, non metaforica ma reale come possono essere reali i simboli che la esprimono, su di un piano mitico-fondativo che l’antropologia strutturale di Lévi-Strauss ha tradotto in formule di precisione geometrica. La rappresentazione del sociale, presso l’umanità di tutte le latitudini geoculturali, ha preso inizialmente la forma di una planimetria, ovvero di un disegno dello spazio relazionale (tra individui e tra gruppi) che ha preceduto qualsiasi progetto di edificazione puntato su traguardi storici. In questo senso – nella ricostruzione di un percorso, e con un filo logico, che da Kant giunge a Lévi-Strauss – la geografia ha preceduto e fondato la Storia, costituendo la pre-condizione di qualsiasi formazione storico-umana. Se dunque di un primato si tratta, questo primato è documentabile antropologicamente, prima di potere, e di dovere, essere filosoficamente argomentabile.

Una prima implicazione del primato quanto meno fenomenologico (se non proprio ipotizzabile come onto-fenomenologico) dell’elemento *geo-umano* sta nell’ipotizzare la preesistenza della *geo-strutturazione* delle forme associative umane rispetto

¹⁸ A una meditazione complessiva, in chiave fenomenologica, sulle componenti simboliche di questo dimensionamento antro-po-geografico rimanda la lettura di E. DARDEL, *L’uomo e la terra. Natura della realtà geografica*, trad. it. C. Copeta, Unicopli, Milano 1986, sul quale vedasi C. COPETA, *Il mio incontro con Dardel (ovvero perché sono geografa!)*, in E. DARDEL, *L’uomo e la terra*, ed. cit., pp. 201-223. Più in generale, sul tema della *spazialità*, si rinvia alla omonima voce dell’*Enciclopedia* Einaudi (Torino 1981, vol. 13, pp. 244-272), redatta da E. GARRONI.

all'articolazione dialettica che mette in moto i processi registrabili come storici. Una seconda implicazione sta nel congetturare che la geostrutturazione del tessuto socio-umano di base precorre, prefigura e preforma il cristallizzarsi di determinati processi in *istituzioni*, le quali si danno già come stabilizzazione, più o meno duratura, di una *dinamica sociale*¹⁹. La stessa tendenza inerziale delle istituzioni umane a durare nel tempo, malgrado contraddizioni e contestazioni di vario genere, riflette un ancoraggio meta-storico, che ritrae dalla geografia, *lato sensu* intesa, cioè terrestre, ctonia, cosmica, le immagini che veicolano i significati di saldezza, sicurezza, perennità. È vero che l'orografia e la stessa topografia sono soggette a mutamenti, ma generalmente nel lungo, anzi lunghissimo periodo: la persistenza dei caratteri salienti della conformazione di un territorio, della dolcezza o della durezza delle sue condizioni climatiche, offrono la prima modalità di espressione di un'invarianza *categoriale*, la quale si traduce in *strutture fondamentali* che, resistendo al mutamento, rendono al tempo stesso possibile la tensione *dialettica* da cui si sprigionano le forze che portano a superare, in parte o in tutto, le forme istituzionali consolidate. Il *conflitto*, da interpretare, in questa prospettiva, quale espressione più intensa del dinamismo sociale, generatore di Storia, deve il suo sorgere alla solida resistenza che gli oppone la spessa coltre del suolo che esige di essere curato, conservato e perpetuato, prima di essere magari sfruttato.

Il substrato geo-socio-grafico della statica sociale, che si annuncia quale fattore di *comunicazione* e di *coordinazione* tra individui, maschili e femminili, e tra gruppi di individui, corrisponde alla *spazializzazione* di questi rapporti, traducendosi in *geografia giuridica delle parentele e delle filiazioni*, e in *geografia politica delle alleanze*. La pre-incidenza dell'elemento geografico così declinato, sul piano giuridico-e-politico, relativizza il dato storico a punti di riferimento, a veri e propri assi cardinali non suscettibili di ulteriore dialettizzazione: i rilievi possono essere spianati, i passi possono essere attraversati, le rive dei fiumi possono essere collegate da ponti, uomini e donne possono simbolizzare in molteplici maniere le loro differenze, fin quasi a sovvertirle, ma il cambiamento di una situazione geografica, o di una geo-istituzionale, sarà sempre relativo a una permanenza, comunque percepita o elaborata, o anche semplicemente sottintesa. La dis-continuità del mondo umano storico rispetto a quello naturale non è assoluta proprio perché quel mondo resta mondo, cioè uno spazio che dipende da un orizzonte non ulteriormente superabile, anche quando venga proiettato nella dimensione ultra-mondana della soprannatura.

Le nominazioni di parentela, inquadrate nei sei sistemi di parentela a tutt'oggi noti²⁰, formano l'*atlante geografico dei sistemi sociali di base*, che a loro volta costituiscono l'ordito attorno al quale vengono a strutturarsi gli insiemi sociali degli altri aggregati umani rilevanti sui piani geografico (dal villaggio ai nuclei abitativi più complessi), geo-sociologico (dalla famiglia al clan alla tribù), geo-antropologico (gruppi umani etnicamente o linguisticamente identificabili). Al pari di un atlante storico, che ripercorre le diverse fasi di sviluppo delle civiltà umane, la carta geografica delle nomenclature di parentela offre un quadro sufficientemente illustrativo di che cosa significa una statica

¹⁹ Per la dinamica sociale, o sociologia dinamica, vale quanto detto *supra*, nella n. 14, a proposito della statica sociale (cfr. L. GALLINO, *Dinamica sociale*, in *Dizionario di sociologia*, ed. cit., vol. 1, pp. 414-417).

²⁰ L'elenco formato dagli etnologi annovera i seguenti sei sistemi: eschimese, hawaiano, irochese, crow, omaha, sudanese. Su questo impianto le società umane strutturano il loro assetto *in quanto* reti di parentele.

sociale, tema di una scienza antropologica piuttosto che di una storia sociale, impegnata con la storia della famiglia, e delle unità sociali più estese, con specifico riguardo ai rapporti di *sovraordinazione/subordinazione* che innescano la dinamica sociale dei rapporti di forza e di potere.

Il punto è che, finora, la fenomenologia *filosofica* dei principi di messa in forma dell'archo-socialità umana è stata pressoché interamente assorbita dalla rappresentazione storico-dialettica delle dinamiche, evitando di sostare nel riconoscimento che i principi di organizzazione della socialità umana dipendono da assi geo-antropologicamente *pre-ordinati*: sistemi elementari socio-familiari-parentali strutturati già attorno a categorie giuridiche. Una presa d'atto, e di coscienza, di segno filosofico dovrebbe partire dall'acquisizione che, se il politico vanta sicuramente un primato a livello storico-storiografico, il giuridico può vantare un primato a livello *antropo-geografico*. Una geografia *filosofica*, anche nelle sue declinazioni filosofico-giuridica e filosofico-politica, capace di restituire allo spazio tutto lo spessore ermeneutico che il primato attribuito al tempo storico gli ha sottratto, potrebbe in tal senso offrire un utile contributo introduttivo all'elaborazione di una complessiva antropologia filosofica della socialità umana.

Con la globalizzazione²¹, inaugurata da tesi sulla fine della Storia che, attualizzando la lezione hegeliana²², sembravano aver “fermato” il tempo, lo spazio annunciava di essersi ripreso le sue prerogative: la controtendenza storico-politologica alla focalizzazione degli scontri di civiltà²³, pur rimettendo in gioco una filosofia della cultura imperniata su categorie temporali ben definite, ha peraltro mostrato che, al di là di geo-localismi più o meno accentuati, mai come oggi *la politica dipende dalla geografia*, della terra ma, forse oggi più che mai, anche del mare²⁴. Perché, in una certa misura, è la stessa Storia a dipendere dalla geografia, sia questa intesa in senso strettamente scientifico, sia questa reinterpretata come geografia filosofico-sociale, indice di un significativo nesso di dipendenza della stessa geopolitica da un geo-diritto²⁵ tutto da indagare, e da interrogare e approfondire nelle sue possibili valenze teoretiche.

²¹ Sulla difficoltà di definire i processi di globalizzazione nella prospettiva della de-territorializzazione, cfr. in particolare S. SASSEN, *Né globale, né nazionale; la terza dimensione dello spazio nel mondo contemporaneo*, in “il Mulino”, 6 (2008), pp. 969-979.

²² Cfr. F. FUKUYAMA, *La fine della storia e l'ultimo uomo*, trad. it. D. Ceni, Rizzoli, Milano 1992. Più in generale sui rapporti fra geografia e Storia in Hegel si rinvia a P. ROSSI, *Storia universale e geografia in Hegel*, Sansoni, Firenze 1975. Peraltro, nella misura in cui i Fukuyama o gli Huntington continuano, insieme con molti altri, a porsi il problema della definizione del ruolo dello spazio e dei fattori geografici nella Storia mondiale nei termini delle forme di vita politica che coincidono con Stati, si è portati, almeno in questo senso, ad essere ancora hegeliani (cfr. M. TANCA, *Geografia e filosofia*, ed. cit., pp. 74-75).

²³ Cfr. S.P. HUNTINGTON, *Lo scontro di civiltà?*, trad. it. S. Pighini, in ID., *Ordine politico e scontro di civiltà*, a cura di G. Pasquino, il Mulino, Bologna 2013, pp. 273-301.

²⁴ F. ROSENZWEIG, *Globus. Studien zur weltgeschichtlichen Raumlehre*, in ID., *Der Mensch und sein Werk. Gesammelte Schriften*, vol. III: *Zweistromland. Kleinere Schriften zu Glauben und Denken*, Martinus Nijhoff, Dordrecht-Boston-Lancaster 1984, p. 348; trad. it. S. Carretti, *Globus. Per una teoria storico-universale dello spazio*, a cura di F.P. Ciglia, Marietti 1820, Genova-Milano 2007, p. 83. Sulle “vendette” che la geografia, ogni tanto, si prende sulla politica – da Napoleone a Hitler, fino ai nostri giorni –, può essere illuminante la lettura di R. KAPLAN, *The Revenge of Geography*, in “Foreign Policy”, maggio/giugno 2009.

²⁵ Sui significati e sull'uso di questo neologismo si rinvia agli esordi sull'argomento in N. IRTI, *Geo-diritto*, in “Rivista trimestrale di diritto e procedura civile”, 1 (2005), pp. 21-37.

Vincenzo Vitiello

L'ETICA DELLO SPAZIO
(UNA RIFLESSIONE TOPOLOGICA)

Abstract

The author's intention in this essay is not to explain the "concept" of space but rather understand the experience out of which such a concept is formed moving from the "originary subjects" of this experience as well of the experience of movement and time that are its necessary correlates. Considering as point of reference the centrality of spatial experience, such subjects (from living entities to humans) are defined as "topoi." Topoi are not static places but rather spatializing and temporalizing "centers of force." The question that marks the topological move in the essay is as follows: Are the "originary subjects," the topoi truly being and acting in themselves and for themselves? Or are the topoi for "others" insofar as each "topos" acts as stimulated by other forces, by other topoi? Or for "other" because no topos is for itself given that its "possibility for being" does not depend on itself? From out of this radical heteronomy of the spatial experience, which is more than understood, felt, and suffered, there may emerge an ethics that goes beyond the polis and the human being without therefore demanding the relinquishment of human beings, consciousness, and polis. This is so because it does not aim at the Sky but at the Earth.

«Adamo dove sei?»
(Gn 3,9)

1. Enunciare all'inizio di un saggio la tesi che s'intende "dimostrare", se ha il pregio di mettere il lettore nella condizione di poter subito scegliere se continuare o lasciare, riduce però di molto la sorpresa, che, anche in un testo che non rientra nel genere letterario della narrativa, giuoca un ruolo non trascurabile. Resterebbe la meraviglia che la tesi può destare, ma nel caso nostro anche su questa c'è poco da contare. Perché la tesi che presentiamo – noi *abitiamo* lo spazio, ma *non siamo-nello-spazio*; noi *abitiamo* il tempo, ma *non siamo-nel-tempo*; e cioè: *abitiamo* il mondo, ma *non siamo-nel-mondo* – è ben antica: la si legge in forma concisa e straordinariamente efficace in un testo che è all'origine della nostra civiltà, della civiltà dell'Occidente: «autoi en tô kósmo eisín [...] ouk eisín ek tou kósmou» («essi sono nel mondo [...] ma non sono dal mondo»)¹. S'aggiunga poi che il

¹ Gv 17, 11.14 (cito da *Novum Testamentum. Graece et Latine*, a cura di E. Nestle, K. Aland et al., Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart 1979).

mondo moderno, la *Neuzeit*, l'età nuova – che è pur sempre la “nostra età”, pur quando questa si definisce, *per contrasto*, “post-moderna” – l'ha ripresa e radicalizzata nella forma di una (metodologica, epperò “possibile”) *Weltvernichtung*². Quest'ultimo riferimento ci impone di chiarire subito che la tesi, or enunciata, non ha nulla a che fare con la disputa sull'“Io puro”, il “soggetto *weltlos*”, *et similia*, non foss'altro perché riteniamo che all'origine di tale disputa vi sia un radicale fraintendimento dell'*epoché* cartesiana e husserliana del mondo³. Anticipiamo pertanto anche la conclusione del saggio: se l'*abitare* indica la cura per le cose del mondo, quindi il vincolo che ci lega al mondo, il *non-essere-nel-mondo* sta a significare che questa cura non ci “appartiene”, non è nostra “proprietà” (*Eigentlichkeit*), non viene *da noi*, non è-*per-noi* (*ek hemón*), ma viene *da “altri”*, è *per-“altri”* (*ek álton*). Anzitutto: viene *da “altro”*, è-*per-“altro”* (*ek hetérou*).

Se qualcosa non di “nuovo”, ma di “diverso” il lettore può aspettarsi da questo saggio, che riprende questioni antiche e moderne, non è, pertanto, la via percorsa, ma il modo di percorrerla. Diverse non sono le domande. Diversa è la prospettiva da cui vengono poste.

2. Le domande, dunque: a) perché il nesso dello spazio col tempo? b) chi sono gli *autoí*, i “noi” che *abitano* spazio e tempo, il mondo, e *non sono-per-sé* nello spazio e nel tempo, nel mondo? E chi gli “altri”, per i quali abbiamo un mondo, abitiamo spazio e tempo? E chi, o “che” è l'“altro”? La seconda domanda, chiaramente, investe quegli stessi che pongono la domanda. Piega la domanda sull'interrogante. Quanto, allora, la domanda e la risposta, che le vien data, dipendono dallo stare nel circolo dell'interrogazione su se stessa ri-flessa? E non ha senso dire che il problema non è di uscire dal circolo, ma di saper muoversi in esso in modo appropriato, perché anche il giudizio sull'“appropriatezza” del movimento dipende dall'*essere-già* nel circolo.

Non resta, dunque, altro da fare che... iniziare avendo già iniziato. Non resta, cioè, che muoversi nel circolo in cui già da sempre siamo, e da dove siamo. Senza però la pretesa di porsi dal punto di vista del circolo. Come in fondo pretese Heidegger, che si pose dapprima nella prospettiva del “chi” si muove nel circolo, in seguito – un seguito già previsto e annunciato nel primo movimento – nell'opposta “visione” dell'“Es”, del *neutro esso* che muove il circolo. Esaminava gli estremi dall'alto della loro relazione. Perciò era convinto di sapere come muoversi bene nel circolo. Ma – questa la domanda – la “visione” della relazione non è anch'essa interna alla relazione? L'orizzonte del Tutto non è anch'esso una “prospettiva” sul Tutto? E non è questa l'*esigenza* più propria del “finito” che voglia rispettare la sua finitezza? Ma (ancora un interrogativo): l'affermazione che la “visione” del Tutto è pur essa solo una prospettiva interna al Tutto, non presuppone il Tutto di cui è “parte”? Sembra che del Tutto non si possa fare a meno. Ma cos'è il Tutto presupposto alla visione del Tutto? Son pari il Tutto e la visione

² Cfr. E. HUSSERL, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*, in *Husserliana*, vol. III-1, a cura di K. Schuhmann, Den Haag 1976; trad. it. V. Costa, *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica. Libro I. Introduzione generale alla fenomenologia pura*, Einaudi, Torino 2002, § 49.

³ Sul tema rinvio a V. VITIELLO, *Grammatiche del pensiero. Dalla kenosi dell'io alla logica della seconda persona*, ETS, Pisa 2009, Parte I, cap. III: *Dal cogito al sum. Edmund Husserl*.

del Tutto, o c'è differenza? E quale differenza può stabilirsi tra i due, senza che la “visione” della differenza non inglobi in sé entrambi i termini?

Ci stiamo muovendo in circolo. Purtroppo in un circolo non virtuoso, anzi vizioso, viziosissimo.

Ma, si diceva, non c'è scelta; chissà che alla fine il vizio del circolo non si riveli la sua *possibile* virtù.

3. Prendiamo la prima parte dell'enunciato: noi *abitiamo* lo spazio. Non però nel senso in cui diciamo che abitiamo in una casa, in una città. Casa e città già ci sono perché noi si possa abitare in esse. Lo spazio, invece, è per l'abitare. È per l'abitare che c'è spazio. E se “abitare” dice: prendersi cura delle cose, allora è per il prendersi cura che lo spazio è. Stiamo qui capovolgendo l'argomento kantiano dell’“apriorità” dello spazio, per il quale in tanto possono esserci sopra e sotto, vicino e lontano, destra e sinistra – e cioè relazioni spaziali – in quanto c'è, c'è già, la *forma pura* dello spazio. Vero è che Kant muove dalla concezione dello spazio (e del tempo) elaborata dalla scienza moderna: la concezione dello spazio come contenitore universale di tutti i fenomeni esterni. È lo stare in esso che determina la spazialità degli enti, i rapporti cioè di vicinanza e lontananza, tra “su” e “giù”, “davanti” e “dietro”... Non si tratta, chiaramente, di un contenitore “inerte”, al contrario, lo spazio è forma attiva, forma formante: esso spazializza tutto quanto accoglie in sé. Sin dall'inizio Kant antepone la “forma” al “contenuto”, la relazione ai suoi termini, l'attività alla passività⁴. Questo ci permette di dire che Kant non pone il problema del “costituirsi” di questa forma formante, del sorgere dell'*esperienza* dello spazio. Lo spazio *c'è, c'è già*, da sempre – si dice. E sia pure. Ma come accade *a noi* di *fare esperienza* dello spazio?

La domanda è ineludibile. Kant stesso inizia chiamando in causa “chi” può fare esperienza dello spazio. Soltanto un ente sensibile – risponde –, ossia un ente ricettivo e quindi “finito”, in quanto rinvia ad “altro”, a ciò da cui “riceve”. La “finitezza” dell'ente, la sua ricettività, il suo riferimento ad altro, implica la sua spazialità *a priori*, il suo essere già – già da sempre – nello spazio (qual forza spazializzante passiva e attiva insieme). Del tutto evidente che è dalla determinazione dello spazio che viene ricavata la determinazione dell'ente che ne fa esperienza, il “noi”, e non viceversa. Né vale replicare che l'esperienza dello spazio – e cioè la conoscenza che l'ente sensibile finito ha della sua *spazialità a priori* – è una ri-flessione, un ripiegamento dell'ente finito sulla propria *apriorica* costituzione spaziale. Non vale, perché la replica conferma l'obiezione, e cioè l'asserita presupposizione della spazialità dell'ente sensibile finito. Ma: è sufficiente la “ricettività” a definire l'ente che fa esperienza dello spazio?

4. Nella *Fisica* Aristotele “antepone” all'analisi dello spazio l'esame del movimento. È un “fatto” che ci deve far riflettere. Ché viene spontaneo chiedersi: ma lo spazio non è condizione di possibilità del movimento? Come la *phorà*, la *translatio*, il passaggio da un

⁴ Cfr. I. KANT, *Kritik der reinen Vernunft*, 2. Auflage (1787), in ID., *Kant's gesammelte Schriften*, a cura della Reale Accademia Prussiana delle Scienze, Akademie-Verlag, Berlin-Leipzig 1900ss., vol. III, p. 219; trad. it. G. Gentile e G. Lombardo-Radice rivista da V. Mathieu, *Critica della ragion pura*, Laterza, Roma-Bari 2010, p. 218, ove si legge questa critica a Leibniz: «Der Intellectualphilosoph konnte es nicht leiden: daß die Form vor den Dingen selbst vorhergehen [...] sollte».

luogo all'altro se non nello spazio? E dire che proprio nella *Fisica* Aristotele, nel criticare la negazione zenoniana del movimento afferma che cercare la ragione delle cose mettendo via la sensazione è solo debolezza di pensiero («*ζετέειν λόγον αφήντας τὴν αἴσθησιν, ἀροστία τίς ἐστὶν διανοία*»)⁵. Vero è che Aristotele pensa più originariamente di quanto non si faccia noi antepoendo, come cosa ovvia, lo spazio al movimento. Aristotele non parte dal concetto – dello spazio e del movimento – bensì dall'esperienza di entrambi. E nell'esperienza il movimento vien *prima* dello spazio. Ma non perché le determinazioni del “lontano” e del “vicino”, del “là” e del “qua”, sorgano dalla *cura per* le cose che è propria dell'*Ek-sistenz* di *Dasein* – come spiega Heidegger, richiamandosi, tra l'altro, all'analisi linguistica di Humboldt sull'originario carattere spaziale dei pronomi⁶. Questa analisi muove comunque dall'esperienza “umana” del movimento e dello spazio. È ancora tutt'interna al “concetto”, o meglio: a quella “iconologia della mente” che pervade interamente l'esperienza sensibile “umana”. Ma l'esperienza del movimento è “prima” dell'esperienza umana. È già del vivente. Deriva dall'appetito. O meglio: dalla soddisfazione dell'appetito. Anche la stabile pianta affonda le sue radici nel terreno per soddisfare il bisogno di nutrimento, e protende i rami in alto per attingere la luce che la fa vivere. A non dire dell'animale che insegue la preda. È la differenza tra l'insorgere dell'appetito e la sua soddisfazione che determina il movimento. Ove appetito e soddisfazione sorgono insieme, là non c'è possibilità di movimento.

Ma la differenza tra l'appetito e la sua soddisfazione – differenza “tolta” (*aufgehoben*: superata e conservata insieme) dal e nel movimento – non è già distanza spaziale. Tra le due “esperienze” v'è un salto. Perché vi sia esperienza dello spazio è necessario che la differenza tra l'appetito e la sua soddisfazione insorga più volte, e più volte venga tolta. È la *ripetizione* all'origine dell'esperienza dello spazio, all'origine del “dove” stabile e permanente. Ed infatti solo l'animale che ha fatto esperienza del “ritorno” dell'appetito nasconde i resti non consumati del cibo *dove* più tardi *torna* per nutrirsi ancora. Ma stabile è non solo il “dove” l'animale torna, stabile è anche il “dove” il movimento è avvenuto. Talché la differenza *propria* del movimento – la differenza tra l'insorgere dell'appetito e la sua soddisfazione – è certo esperienza del vicino e del lontano, dell'alto e del basso, ecc., ma non ancora esperienza *spaziale* del vicino e del lontano, dell'alto e del basso... L'esperienza *propriamente, eigentlich*, spaziale della distanza si ha soltanto con l'esperienza della stabilità, o permanenza, del “dove” il movimento avviene⁷. Ed è soltanto a questo livello d'esperienza che lo spazio è posto, può esser posto, come condizione del movimento. Vale a dire: quello che viene “dopo” è posto come condizione di quello che viene “prima”. Ed è per legittimare questa inversione del rapporto tra il “prima” e il “dopo”, che si è introdotta la distinzione tra il *próteron pròs hemàs* ed il *próteron té physei*, ovvero tra il “primo ontico” ed il “primo ontologico”. Distinzione possibile soltanto a partire dal secondo, e cioè dal “dopo” – come è ovvio;

⁵ ARISTOTELE, *Fisica*, VIII, 253 a 33-34.

⁶ Cfr. M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, a cura di F.-W. von Herrmann, in ID., *Gesamtausgabe*, Klostermann, Frankfurt a.M. 1975ss., vol. 2; trad. it. P. Chiodi, *Essere e tempo*, Longanesi, Milano 1976, § 26.

⁷ Alla domanda che sorge spontanea: «ma “ripetizione”, “stabilità”, “permanenza”, non sono proprietà al tempo? E cioè non stiamo ponendo, contro l'assunto iniziale, il tempo come “condizione” dello spazio?» – verrà data risposta all'inizio del prossimo paragrafo.

ma lo si rileva, perché in generale si tace dei problemi che a questa inversione conseguono.

Dall'analisi fenomenologica fin qui svolta risulta che lo spazio non appartiene *in proprio* alla pianta (così come il movimento non è “proprietà” del sasso). Eppure diciamo che il pino è alle pendici del monte, il melo nel frutteto accanto all'arancio... Certo, diciamo questo, e diciamo anche che la pietra è nel prato, o sul selciato, o nel letto del torrente, e che la lampada sta sullo scrittoio. Così dicendo, non intendiamo, però, affermare che l'essere sul tavolo è una *proprietà* della lampada, lo stare nel prato una *qualità* della pietra, l'esser collocato accanto all'arancio una *determinazione* del melo. Che si attribuiscono qualità proprie ad un certo livello d'esperienza a cose, o “fenomeni”, che appartengono ad esperienze di altro livello, è abbastanza comune; il linguaggio è pieno di metafore, di trasposizioni. E non è necessario evocare il linguaggio della poesia, basta avere una qualche confidenza col linguaggio popolare o dialettale⁸.

Il passaggio dallo spazio al tempo comporta altro “salto” nella continuità dell'esperienza.

5. *Arithmós kinéseos katà tò próteron kai hysteron* («il “numero” del movimento secondo il prima e il dopo»): è la celeberrima definizione aristotelica del tempo⁹. Cominciamo col dire – a chiarimento di quanto sopra s'è detto – che il “prima” e il “dopo” non sono “propri” del tempo, dacché sono già *proprietà* del luogo: *próton kai hysteron en tópo prôtón estin* («prima e dopo sono originariamente nel luogo»¹⁰). È il “numero”, l'*arithmós*, quindi il *proprio* del tempo, ciò che lo distingue dallo spazio determinato (dal luogo, *tópos*), oltretutto dal movimento. Aristotele si premura di precisare che con *arithmós* indica ciò che è numerato o numerabile, *tò arithmoúmenon kai tò arithmetón*, non ciò con cui numeriamo, *ouch hó arithmoúmen*¹¹. Ora, in quanto *oggetto* e non *soggetto* di numerazione e misura, in quanto numerato e/o numerabile, misurato e/o misurabile, *arithmós* è anche la voce articolata, scandita, la frase ritmata, il verso. Pertanto ciò che differenzia il tempo dal movimento, e più in generale dal mutamento (*kínesis* indica entrambi), è proprio la scansione, che nella voce è il *ritmo*, che «risulta dalla alternante medietà e unificazione (*schwebende Mitte und Vereinigung*) di metro e accento»¹². E dunque, perché il tempo sia – il tempo, non il mutamento o movimento; il tempo, non il divenire – non sono sufficienti il “prima” e il “dopo”, è necessario il loro ritmo, la misurata scansione di movimento e pausa, transito e sosta, passaggio e permanenza, assenza e presenza. Ove è solo transito, non c'è tempo, non c'è conservazione del passato, non c'è memoria – non la memoria consapevole della riflessione, però, ma la memoria inconscia della vita. Del pari, ove è solo permanenza, non c'è tempo, ma soltanto spazio.

⁸ Impossibile non citare Vico a questo proposito: cfr. G.B. VICO, *La Scienza Nuova. Le tre edizioni del 1725, 1730 e 1744*, a cura di M. Sanna e V. Vitiello, Bompiani, Milano 2012, pp. 932-933 e il saggio introduttivo V. VITIELLO, *Vico nel suo tempo*, in G.B. VICO, *La Scienza Nuova*, ed. cit., pp. CXLII-CLIV.

⁹ ARISTOTELE, *Fisica*, IV, 219 b 2-3.

¹⁰ *Ibidem*, IV, 219 a 16.

¹¹ *Ibidem*, IV, 219 b 7-9.

¹² G.W.F. HEGEL, *Phänomenologie des Geistes*, in ID., *Gesammelte Werke*, Meiner, Hamburg 1968ss., vol. 9, p. 43; trad. it. E. De Negri, *Fenomenologia dello spirito*, 2 voll. La Nuova Italia, Firenze 1960, vol. 1, p. 52 (traduzione modificata).

Non è dunque incongruo affermare che può avere esperienza del tempo soltanto quel vivente la cui vita è scandita dal ritmo del conservare e del respingere insieme, dell'accoglienza e del rifiuto: quel vivente che inspira e espira, che ha respiro e voce. Agostino, con intuizione viva dell'esperienza originaria del tempo, spiega la scansione di passato, presente, futuro, recitando il primo verso dell'inno ambrosiano composto di quattro sillabe brevi che si alternano con quattro lunghe¹³. Usa la voce, Agostino, il ritmo del verso – «Deus creator omnium» – per “mostrare” il tempo nel suo farsi. Suo intento è es-plicare l'atto del dire, il *loqui*, non il *locutum* (anche superfuò precisare: il *loqui* del *locutum*). Perciò alla domanda «Quid ergo est tempus?» non può che rispondere: «Si nemo ex me quaerat, scio; si quaerenti explicari velim, nescio»¹⁴. È la differenza tra il dire in atto e la riflessione sul dire. Ma come giunge alla parola questa differenza? In che modo il *loqui* entra nel *locutum*, in che misura il *locutum* accoglie in sé il *loqui*? Cosa che non può negarsi, senza togliere senso a quanto or ora s'è detto sulla loro differenza, che paradossalmente *simul* pone e nega se stessa. Di qui la disperazione di Agostino: «Ei mihi, qui nescio saltem quid nesciam!»¹⁵.

6. Nel ritmo della voce movimento è il metro, pausa l'accento; nel ritmo del tempo movimento è il continuo, pausa il *nyn*, l'“istante”. Metro e continuo, accento e *nyn* si corrispondono. E come la pausa della voce disgiunge legando, così l'“istante”, che non è tempo – perché non “si muove”, non “ha durata” – ma limite del tempo (*péras tò nyn, ou chrónos*)¹⁶, che nell'atto stesso di separare un tratto di tempo dall'altro, li congiunge. Non è tempo, l'“istante”, ma è *del* tempo. Ne è la proprietà più propria – non solo perché dando la scansione al tempo lo distingue dal puro flusso del divenire, ma insieme perché dà al movimento del tempo il suo carattere più proprio: l'infinito, il non-mai-finito, l'incompiutezza perenne. Come non puoi pensare il numero più grande, così non puoi pensare un tempo ultimo. L'orizzonte del tempo è sempre aperto. Ma c'è. È lo stesso “istante”, lo stesso limite del tempo, a porre l'orizzonte infinito del tempo: l'*hóra*.

Se il numero è il “proprio” del tempo, allora l'anima (*psyché*) è condizione necessaria per l'esistenza del tempo, perché in natura – spiega Aristotele – soltanto l'anima, e più precisamente l'intelletto (*noûs*) che è in essa, numera. Un tema, questo, molto controverso tra gli studiosi. Ma non è questa la sede per discutere le varie tesi, mi limito, quindi, ad esporre concisamente la mia. Nessuna idealizzazione – o “spiritualizzazione” *ante litteram* – del tempo, la *psyché* indica qui l'orizzonte del tempo, l'*hóra*, che mai non sorge e mai non tramonta – e l'indica qui col suo carattere specifico: il numero, la misura. Non il numerato, ma il numero, non il quanto, ma la quantità. Per intendere questo passaggio aristotelico, è necessario tener presente quanto nel *Perì psychês* Aristotele dice dell'anima, e cioè «che è in qualche modo tutte le cose» (*he psychè tà ónta pòs esti pánta*)¹⁷. Nell'atto stesso in cui individua lo strato d'esperienza in cui “sorge” il tempo (la numerazione, la misura del movimento/mutamento), Aristotele amplia la sfera d'applicazione del tempo a “tutte le cose”. Ripetiamo per il tempo quanto già detto

¹³ Cfr. AGOSTINO, *Confessioni*, XI, 27.35.

¹⁴ *Ibidem*, XI, 14.17.

¹⁵ *Ibidem*, XI, 25.32.

¹⁶ ARISTOTELE, *Fisica*, IV, 221 a 22-23.

¹⁷ ARISTOTELE, *De Anima*, III, 431 b 22.

riguardo al movimento: anche il sasso, la pianta, il sole e il *big-bang* possono essere, e sono, collocati nel tempo, ma il tempo non appartiene ad essi, non è una loro “proprietà” – essendo proprio dell’anima, che, ricordiamolo, Aristotele definisce *arché tôn zōon*, principio degli animali¹⁸. Animali, traduco qui, e non viventi.

7. Movimento, spazio, tempo appartengono, quindi, a diversi livelli d’esperienza. La topologia, in quanto analisi dei diversi “strati” che caratterizzano l’esperienza, è per sua natura ricerca genealogica. Ma di una genealogia che non si ferma a considerare la storia umana, indagando le diverse sue stratificazioni, in modo da portare alla luce relazioni non visibili alla superficie della coscienza – in ciò ispirandosi alla grande storiografia filosofica di Hegel e di Heidegger –, ma, proprio perché attenta a quanto accade nel sottosuolo della coscienza storica, è interessata a ciò che gli studi neurologici “scoprono” sull’evoluzione e sulla costruzione a strati del cervello umano. Di ciò ho parlato altrove e non è il caso di ripetermi qui¹⁹. Necessario invece dire delle difficoltà insuperabili, della vera aporia di questa, come di ogni ricerca genealogica. L’aporia che già Vico denunciava con ogni chiarezza²⁰, e che qui riassumo con parole mie: essendo la genealogia pensata e parlata nel linguaggio della scienza moderna, essendo cioè tutta interna alla nostra “iconologia della mente”, in che modo può essa pretendere di dire-pensare ciò che ne è fuori?

Mi è stato obiettato che questa idea del “fuori” appartiene pur essa alla “nostra” iconologia della mente, che proietta oltre sé, nel preteso “esterno”, la relazione “dentro/fuori” che è tutt’interna ad essa²¹. Insomma: l’aporia non c’è, è solo un prodotto dell’immaginazione, che ama creare mondi inesistenti.

Ho appreso da Hegel che alle obiezioni non si risponde con altre obiezioni, dicendo, ad esempio, che se non si ammette il “fuori” si assolutizza l’iconologia della mente, o, più seccamente, si assolutizza il presente. Si risponde mostrando la *ineludibilità* della tesi contro cui si obietta. In questo caso, l’ineludibilità della aporia. Dell’aporia della topologia – dico.

8. Torniamo all’esperienza dello spazio, così come si è rivelata nell’indagine topologico-genealogica. In questa lo spazio non è presupposto ma costruzione dell’esperienza. Ovvero: la relazione tra i termini – prendiamo i più semplici: “vicino”/”lontano” – non precede i termini. Perché l’animale leone ha “fame” insegue la gazzella, quella che nella corsa gli “appare” – per *ripetuta* esperienza della distanza – più vicina. È la vista e la potenza di corsa dell’animale che misura la distanza, la relazione, cioè, all’altro animale oggetto dell’appetito. I termini della relazione spaziale non sono “luoghi” inerti, sono potenze vitali, che nella “trasposizione” dell’esperienza spaziale all’ambito delle scienze naturali (fisica, chimica...) vengono rappresentate come potenze dinamiche, *Substanzen-*

¹⁸ *Ibidem*, I, 402 a 7.

¹⁹ Cfr. V. VITIELLO, *L’ethos della topologia*, Le Lettere, Firenze 2013, Parte I, cap. I: *Dal vivente all’uomo*, in particolare pp. 26-35, in cui discuto le tesi di A. Damasio.

²⁰ Sin nella prima versione del 1725 della *Scienza Nuova*, e poi ribadita nelle due successive. Cfr. G.B. VICO, *La Scienza Nuova*, ed. cit., rispettivamente pp. 69 (1725), 486 e 635 (1730), 899, 919 e 1099 (1744).

²¹ Da molti, ma con maggiore sottigliezza e finezza, scegliendo “Vico” come terreno “neutro” di confronto, da Carlo Sini: cfr. C. SINI, *Da parte a parte. Apologia del relativo*, ETS, Pisa 2008, pp. 44-51.

*Kräfte*²². In quanto potenze dinamiche, i *tópoi* (= i termini attivi della relazione spaziale) hanno in sé, nella propria costituzione d'essere, il rapporto all'altro²³. *Apriori*, dunque, non è lo spazio; *apriori* è la potenza spazializzante dei singoli essenti, che denominiamo *topoi*, proprio per questa loro costitutiva potenza. (Potenza, sia detto *en passant*, che appartiene non all'“Io”, bensì ad ogni “fenomeno”, che è tale perché in relazione ad altro, e non al supposto “Io”). Lo spazio, lo spazio “esteso”, lo “spazio-contenitore”, è sempre *aposteriori*, è sempre, cioè, una, e solo una, realizzazione, “attuazione”, della potenza spazializzante dei *tópoi*²⁴. Non c'è uno spazio, vi sono molteplici spazi. E non è necessario evocare la teoria della relatività e la fisica dei quanta, è sufficiente riflettere che altro è lo spazio del gioco degli scacchi, altro quello della geometria, altro lo spazio dei sentimenti.

Spazio dei sentimenti? Cosa mai ha da dividere lo spazio del gioco degli scacchi con lo spazio dei sentimenti?

Nulla e tutto. Nulla – come nulla ha da dividere lo spazio della scacchiera con lo spazio del campo di calcio. Tutto – se si considera ciò che è costitutivo dell'essente spaziale: la potenza relazionale. E non credo che i sentimenti non abbiano questa potenza. Cos'è l'amore se non la potenza che contrasta l'odio? E viceversa. Costitutivo dell'amore è allora l'odio, l'opposto che lo determina. Ma non soltanto quando è realizzato, ma sin nella sua potenza. Amore è relazione all'odio, sin nel suo essere tutto in sé raccolto, prim'ancora di escludere da sé il suo opposto. Amore è relazione all'odio sin nel suo essere in potenza. Il passare in atto è il suo determinarsi come amore e non odio. Il suo passare in atto è realizzazione di sé come dell'opposto, dell'odio. Ma perché dire che è l'amore che dalla potenza passa in atto? Se è realizzazione di sé e del suo opposto, è parimenti legittimo dire che passa in atto l'odio – che, attuandosi, pone sé e l'amore. Scavando nella potenza dell'amore troviamo non la semplice relazione all'odio, ma l'indistinzione dei due. Cosa spinge l'Indistinto alla distinzione? Cosa rende l'uno molti? E qui l'uno non è *prima e fuori* del singolo, di quel singolo che, attuato, è *di fronte e di contro* ad altri singoli. Nessuna presupposta trascendenza dell'uno ai molti, ma l'analisi della potenza relazionale del singolo ci ha portato alla sua originaria indistinzione dai molti. Certo possiamo negare la distinzione tra l'essere potenziale e l'essere attuale del singolo, affermando che tutto è sempre e solo in atto, che la spazialità dell'essente è già da sempre e per sempre estesa, che gli essenti sono sempre *tutti*, nella loro multiforme molteplicità, in atto. Che, insomma, non c'è potenza che non sia in atto. Resta però da spiegare come in questa visione del mondo tutto attuale perché tutto attuato, come in questa totalità perfetta, compiuta, come nella totalità del *tautà aiei*, del sempre le stesse cose, vi sia ancora “tempo”. Topologia non è spinozismo: non l'eterno, ma il tempo salva lo spazio, la “potenza” dello spazio. Invero il tempo, in topologia, non è che la *potenza* spazializzante dell'essente naturalmente (*phýsei*) spaziale.

²² Cfr. I. KANT, *Kritik der reinen Vernunft*, 2. Auflage (1787), ed. cit., pp. 176-177; it. pp. 175-176.

²³ Sul “significato” e l'“uso” di questo termine – anche in rapporto al concetto diltheiano di *Wirkungszusammenhang* – non posso in questa sede che rinviare a V. VITIELLO, *Elogio dello spazio. Ermenutica e topologia*, Bompiani, Milano 1994, Parte I, cap. III.

²⁴ L'«archetipo fondamentale, l'*Urbild* della spazialità», puro *continuum*, sotteso allo spazio *discreto* delle forze che in esso interagendo continuamente mutano, (ri-)proposto da R. Thom in *Modèles mathématiques de la morphogénèse*, Bourgois, Paris 1980, è solo un'“immagine concettuale”.

9. Ma proprio questa potenza resta nascosta. *Lichtscheue Macht* – potenza che teme la luce – ebbe a definirla Hegel, parlando di Edipo, che solo da cieco poté vedere. Cosa? che «più che agire patii le mie azioni (*tà érga mou peponthót'estì mállon è dedrakóta*)» – dice²⁵. Il patire della passione, l'eteronomia dell'agire, l'*ingens sylva* vichiana, *interior intimo meo*, è la barriera, *Schranke*, contro cui urta e s'arresta la ricerca genealogica della topologia. Nell'ambito del sapere è la domanda che non trova risposta: perché e come dall'Indistinto, *aóriston*, che è nel fondo del distinto, che è la potenza stessa del distinto, emerge il distinto?

Questo è il “fuori” che è oltre la relazione “dentro/fuori” propria dello spazio. Il “fuori” che non è un *essente* riportabile in qualche modo sotto le categorie del pensiero, non essendo affatto un essente. Invero *non è, è-possibile*. Qui il vertice *utopico* della topologia. E qui anche l'inversione del cammino percorso.

10. Nell'analisi del movimento, dello spazio e del tempo, abbandonato il presupposto dell'*apriorità* della relazione sui suoi termini, per ripercorrere il processo di formazione dell'esperienza del movimento, dello spazio e del tempo, siamo partiti dai “soggetti”, dagli “attori” di queste esperienze. Siamo così passati attraverso vari strati d'esperienza, trovando volta a volta “attori” diversi: il vivente, l'animale, l'animale che respira e che ha voce, sino a giungere alla *Substanz-Kraft*, la sostanza-forza – nel linguaggio della topologia: il “tópos”, il luogo come “potenza” spazializzante e temporalizzante. In queste analisi si è sempre stati attenti a distinguere il “soggetto” a cui è propria l'esperienza della relazione volta a volta esaminata – del movimento, dello spazio, del tempo – dai “soggetti” a cui l'esperienza specifica è attribuita, ancorché non sia ad essi propria: altra la motilità del vivente, altro il moto impresso al sasso; altro la spazialità dell'animale, altro la collocazione della pianta; altro la temporalità dell'uomo, altro il tempo del *big-bang*, per ricordare gli esempi fatti. Ma poi, esaminando più a fondo la potenza spazializzante e temporalizzante dei *tópoi*, abbiamo visto che al fondo di questa potenza, che è potenza di attuazione e di distinzione, v'è, *interior intimo suo*, indistinzione pura, al fondo della potenza, una pura possibilità che, per poter essere e potenza di questo e potenza del suo opposto, è in sé reale impotenza. Più ancora che possibilità d'essere e di non essere, è possibilità della possibilità e dell'impossibilità d'essere e di non essere. Possibilità piegata su di sé, possibilità puramente possibile, possibilità neppure necessitata ad essere possibilità. A questa possibilità neppure l'essere – s'è detto – è proprio. E questo – e cioè: che neppure l'essere può predicarsi di questo possibile – vien detto non dell'Uno che è prima dei molti, non dell'Uno in sé, non di Dio, del Sommo, del Perfetto, o com'altro si voglia indicare ciò che nella tradizione della filosofia e della teologia s'è pensato, o immaginato, come il radicalmente altro che per avere fuor di sé l'identico neppure è veramente altro, essendo un identico contrapposto ad altro identico. Questa impredicabilità dell'essere è riferita proprio a ciò che da sempre definiamo “essente”, in quanto da sempre riteniamo gli sia *proprio* l'essere: alle cose del mondo di cui ci prendiamo cura, la brocca di vino, come la casa che abitiamo, la terra che

²⁵ SOFOCLE, *Edipo a Colono*, vv. 266-277 (cito dalla trad. it. R. Cantarella, Mondadori, Milano 1982).

coltiviamo, la società che viviamo, la politica e la storia; a noi stessi che delle cose ci prendiamo cura, e del mondo. A noi.

Noi chi? Chi o cosa ci dà titolo per dire: Noi? Noi distinti da Voi, Noi attori, Noi soggetti di... Di cosa?

11. «Adamo dove sei?» È questa domanda che suscita in Adamo la vergogna per la propria nudità. La coscienza del peccato. Coscienza di sé, del suo *essere* peccatore. Coscienza che è ora il suo intero essere. Ché “prima” della chiamata Adamo *non è*. Lo stesso Dio, in quanto Dio che giudica e manda, è nell’atto in cui Adamo risponde. Come Adamo *non è* prima della chiamata, così Dio *non è* prima della risposta. I due si partecipano reciprocamente l’essere: l’essere peccatore, l’uno; l’essere giudice l’altro. Ma ora l’iniziativa non è di Adamo. È di Dio. Di Dio che *non è prima* dell’iniziativa – prima della chiamata. Né l’uomo né Dio sono *per-sé*. Entrambi sono *per-altro*. Ma non per l’altro che è *nella* relazione, l’altro dell’uomo che è Dio, l’altro di Dio che è l’uomo. Nella relazione Dio e uomo *sono* due Identità, l’una specchio dell’altra. L’altro, per cui e Dio e uomo *sono*, non è affatto un’Identità opposta ad altra o altre Identità. Non lo è, perché..., semplicemente perché *non è: è-possibile*. L’altro è “fuori” della relazione, meglio: è il “fuori della relazione” che si dà nella relazione come altra identità. Adamo si conosce *per, attraverso* la parola che il Dio, che passeggia nel giardino, gli rivolge. Si conosce *per, attraverso* – e cioè: conosce se stesso in quanto non essere-*per-sé*. Il suo *esser-possibile*, che è “oltre” e “fuori” del sé *essente nella* relazione, gli è “comunicato”, “partecipato” dall’altro che gli viene incontro nella relazione: dall’altro di cui è immagine e che è sua immagine: immagini entrambi di ciò che non ha immagine. Entrambi dono d’essere di ciò che non ha essere, di ciò che *non-è*, in quanto *è-possibile*. La meraviglia non dell’essere, ma dell’essente – «la meraviglia di tutte le meraviglie: che l’essente è (*das Wunder aller Wunder: daß Seiendes ist*)»²⁶ –, la si esperisce non altrove che *nel* mondo. Ma è meraviglia, autentica meraviglia – *meraviglia delle meraviglie* –, perché non è *dal* mondo. Viene da “fuori”. È, infatti, in quanto meraviglia, angoscia. Angosciosa meraviglia, *thaûma*: sentimento del tempo. Sentimento della sorpresa del tempo, “quarta” dimensione dello spazio, non perché stia a fianco alle altre tre, ma perché le rende possibili. È il tempo, infatti, che buca ogni orizzonte chiuso di luoghi, che spazializza lo spazio. Non *per-sé*, per sua forza interna, lo spazio si spazializza, ma per ciò che ad esso viene incontro da “fuori” – se viene. Il tempo apre e sospende l’orizzonte dello spazio. Apre e sospende l’orizzonte del mondo. Lo spazio si continua, si spazializza, *per* il tempo. Se si continua, se si spazializza. Il tempo è la possibilità possibile dello spazio. Questa possibile possibilità, che tutto accoglie e tutto nega, chiamiamo qui *Chóra*, perché “oggetto” solo di un *nóthos logismós*, di un discorso ibrido, come Platone dice della *Chóra*²⁷.

Chóra: nome antico per dire l’originaria unità di spazio e tempo.

12. Noi, dunque, siamo quello che gli “altri”, venendoci incontro, ci donano. Gli “altri” che *vengono all’essere* nell’atto stesso di donare quello stesso che essi sono. Gli uomini: le

²⁶ M. HEIDEGGER, *Nachwort zu: «Was ist Metaphysik?»*, in ID., *Wegmarken*, a cura di F.-W. von Herrmann, in ID., *Gesamtausgabe*, ed. cit., vol. 9, p. 307; trad. it. F. Volpi, *Poscritto a «Che cos’è metafisica?»*, in ID., *Segnavia*, a cura di F. Volpi, Adelphi, Milano 2002, p. 261.

²⁷ PLATONE, *Timeo*, 52 a 9 - b 5.

loro storie, i loro tempi, le loro regole, giuridiche, economiche, politiche. Storie, tempi e regole che *sono* se e in quanto narrate, se e in quanto condivisi, se e in quanto messe in comune. Gli alberi, che ci donano il senso più originario dell'*abitare*, trasformando in Terra il suolo in cui si radicano. Le pietre, che con il loro semplice stare, mute, isolate, impartecipati, “accanto” a noi e alle cose tutte del mondo, ci donano il sentimento di un’apertura oltre i tempi, le storie, le regole della comunità umana. Uomini e piante ci donano il senso della nostra *appartenenza* alla *polis* e alla Terra: il sentimento di non essere *ek hemôn, per-noi, da-noi, ma per-altri, da-altri, ek állon*. Il silenzio della pietra ci infonde il più profondo sentire di *essere-per-“altro”, da “altro”, ek hetérou*.

Più giù, dentro la valle, era la carità del villaggio, donde esala dopo le stagioni e le pene il tremante fumo dei poveri: sull’ancudine udivasi per tutta la luce il martello del maniscalco a battere, battere: piegando, piegando, scandiva l’ora di siesta, nel tacere della fatica di tutti ripreso per sé solo il travaglio. Dall’antro della fucina rendeva la percossa al monte: il rimando del monte precipitava sulle cose, dal tempo vuoto deduceva il nome del dolore.

E dalla torre, dopo desolati intervalli, spiccavasi il numero di bronzo, l’ora buia o splendente.²⁸

²⁸ C.E. GADDA, *La cognizione del dolore*, Einaudi, Torino 1987, pp. 383-384.

POLITICHE

Maria Cristina Morandini

LA PEDAGOGIA DEGLI SPAZI URBANI: TORINO CITTÀ RISORGIMENTALE

Abstract

In the second half of nineteenth century Italy, “urban space pedagogy” becomes popular. It is the tendency to promote national consciousness and identity among the adult populace, which is for the most part illiterate, via a channel that is alternative to school education and focuses on collective imagination and the emotional sphere through the transformation of the town into an open air museum. It spans from modifications introduced in the city lay-out to the construction of tall and majestic buildings in gardens and central squares.

The case of Turin is paradigmatic. The phenomenon, which can be here located already in the 1850s, takes up peculiar features in light of the multi-centennial connection between Turin and the Savoy dynasty and the Risorgimento primary role recognized to Turin by the inhabitants of various other areas of Italy up to the end of the nineteenth century.

L'educazione all'identità nazionale, promossa dalla classe dirigente, prima subalpina e poi italiana, si articola in una serie di iniziative eterogenee finalizzate a coinvolgere le diverse fasce d'età della popolazione: se la scuola, soprattutto quella elementare, rappresenta il canale privilegiato attraverso cui veicolare nelle giovani generazioni il senso di appartenenza a una patria comune¹, la riorganizzazione degli spazi urbani, valorizzati anche sotto il profilo sociale come luoghi di aggregazione e celebrazione collettiva (si pensi, ad esempio, alla festa della nazione)², costituisce il fulcro di una più ampia strategia volta a far leva sull'immaginario e sulla sfera emotiva degli adulti analfabeti con il ricorso a immagini, suoni e colori. Le note ricerche di Bruno Tobia hanno, infatti, messo in evidenza l'attuazione, nelle principali città del regno, di una graduale ma

¹ Tra le opere più significative, apparse negli ultimi decenni sull'argomento, si segnalano: G.L. MOSSE, *The nationalization of the masses. Political symbolism and mass movements in Germany from Napoleonic wars through the Third Reich*, H. Gerting, New York 1975; J. OZOUF-M. OZOUF-V. AUBERT-C. STEINDECKER, *La République des instituteurs*, Seuil, Paris 1992; U. LEVRA, *Fare gli Italiani. Memoria e celebrazione del Risorgimento*, Comitato di Torino dell'Istituto per la Storia del Risorgimento, Torino 1992; S. SOLDANI-G. TURI (a cura di), *Fare gli Italiani. Scuola e cultura nell'Italia contemporanea. I. La nascita dello Stato nazionale*, Il Mulino, Bologna 1993; M.C. MORANDINI, *Scuola e nazione. Maestri e istruzione popolare nella costruzione dello Stato unitario*, Vita e Pensiero, Milano 2003; E. GENTILE, *La grande Italia. Il mito della nazione nel XX secolo*, Roma-Bari, Laterza 2006.

² Per una puntuale ricostruzione relativa alle origini e all'evoluzione della festa dello Statuto, poi festa della nazione, si rimanda a I. PORCIANI, *La festa della nazione. Rappresentazione dello Stato e spazi sociali nell'Italia unita*, Il Mulino, Bologna 1997.

sistematica politica d'intervento nella ridefinizione della toponomastica, nell'erezione di monumenti e nell'apposizione di targhe e iscrizioni dall'alto valore simbolico per il processo di unificazione della penisola³.

Torino, al pari di Roma, si configura come esempio paradigmatico di questa tendenza definita dagli storici "pedagogia degli spazi urbani": presenta, tuttavia, dei tratti peculiari che derivano da una storia quasi millenaria all'ombra dei Savoia.

1. *Nel solco della tradizione*

Nel 1859, quando le aspirazioni del popolo italiano all'indipendenza e all'unità cominciarono ad assumere una forma concreta e definita, gli abitanti del capoluogo piemontese avevano con la monarchia sabauda un legame profondo che, costruito e consolidato nel tempo, oltrepassava i confini della sfera politica e amministrativa per costituire un forte elemento identitario. Nel corso delle generazioni, i torinesi avevano sviluppato, infatti, nei confronti della casa regnante, sentimenti di obbedienza e di fedeltà, ma anche di fiducia, di devozione e di affetto. Numerosi sono gli episodi che attestano l'esistenza di questo particolare rapporto, capace di vincere anche la distanza conseguente allo spostamento della dimora dei Savoia a Firenze e poi a Roma. Gli avvenimenti legati alla morte di Vittorio Emanuele II ne sono una conferma: dal messaggio di cordoglio inviato al figlio Umberto dalla municipalità, «avvezza a far suoi i dolori de' suoi Principi»⁴, alla rivendicazione della salma del sovrano in nome di una presunta primogenitura («Oh Romani! Lasciate in mezzo a noi colui che prima di voi abbiamo amato»⁵), all'invito al nuovo re a compiere la sua prima visita istituzionale nella città che conservava intatto l'attaccamento alla dinastia («Qui il cielo non è mutato, non sono mutati gli animi, né scemato il coraggio delle genti, né la loro devozione alla Vostra Stirpe»)⁶.

L'identificazione con i Savoia legittimava la primazia risorgimentale riconosciuta al Piemonte e, in particolare, a Torino, "culla", per ragioni ideali e storiche, dell'epopea italiana: essa, infatti, simboleggiava, nelle diverse zone della penisola, il luogo di difesa e d'irradiazione delle libertà costituzionali e la terra in cui aveva avuto inizio la sanguinosa lotta contro la dominazione straniera. Era una posizione di privilegio, conservata gelosamente e motivo di orgoglio per l'intera cittadinanza; una posizione che,

³ Diverse sono le pubblicazioni dedicate da Bruno Tobia al tema dell'educazione patriottica veicolata attraverso i monumenti e la toponomastica: *Una patria per gli Italiani. Spazi, itinerari, monumenti nell'Italia unita (1870-1900)*, Laterza, Roma-Bari 1991; *L'altare della patria*, Il Mulino, Bologna 1998; *Salve o popolo d'eroi...: la monumentalità fascista nelle fotografie dell'Istituto Luce*, Editori Riuniti, Roma 2002. Si vedano, inoltre, i contributi di G. BOLLATI (*Statue nella storia*) e di C. VERNIZZI (*La storia nei monumenti*) in M. CORGNATI-G. MELLINI-F. POLI (a cura di), *Il lauro e il bronzo. La scultura celebrativa in Italia (1800-1900)*, Ilte, Moncalieri 1990, pp. 31-36 e 51-55.

⁴ *Minuta di indirizzo del Consiglio comunale di Torino a Umberto I* (9 gennaio 1878), in Archivio Storico della città di Torino, Affari Gabinetto del Sindaco, c. 52, f. 2, n. 10.

⁵ *Copia del Manifesto, firmato da "I compatrioti"* (14 gennaio 1878), in Archivio di Stato di Torino, Corte, Carte Nicomede Bianchi, serie II, m. 14, f. 25.

⁶ *Verbale di consegna alla città di Torino della spada e distintivi d'onore di S.M. il re Vittorio Emanuele II* (2 febbraio 1878) in Archivio Storico della città di Torino, Gruppo II, n. 5.

ridimensionata sotto il profilo politico con il “doloroso” trasferimento della capitale nel capoluogo toscano, si alimentava del culto della memoria delle recenti vicende gloriose.

È in questo quadro che si colloca la scelta dell'amministrazione comunale, tra gli anni Cinquanta e Sessanta, di attribuire a piazze e a vie i nomi delle località delle vittoriose battaglie delle guerre d'indipendenza e dei valenti uomini dell'esercito subalpino: dal tributo a Goito e al generale Eusebio Bava che il 30 maggio 1848, in quella sede, fu l'indiscusso trionfatore al ricordo delle gesta eroiche dei comandanti Giuseppe Luigi Passalacqua ed Ettore Perrone di San Martino, morti nella disfatta di Novara (23 marzo 1849); anche la fortunata campagna del 1859, che portò all'annessione della Lombardia al Regno di Sardegna, è celebrata con il richiamo alle più significative tappe dell'avanzata franco-italiana (Montebello, Palestro, S. Martino e Solferino, Vinzaglio). Non poteva mancare il riferimento alla monarchia e alla diplomazia piemontese: dalla duplice dedica di piazza e via a re Carlo Alberto e al conte Camillo Benso di Cavour alla scelta di intitolare una strada a Luigi Des Ambrois de Névache, figura di primo piano all'epoca delle riforme costituzionali e artefice della pace negoziata con l'Austria al Congresso di Parigi⁷. In alcuni casi si tratta di nuovi spazi nell'ambito del progressivo processo di ampliamento che caratterizza Torino nel corso del XIX secolo⁸, in altri di una semplice ridenominazione di quelli già esistenti, designati fino ad allora con appellativi desunti dalla tradizione militare e religiosa o legati alle attività economiche: se piazza *S. Martino* si chiamava, all'inizio, piazza d'*Armi*, via *Montebello*, prolungata dopo il 1859 fino a corso S. Maurizio, era detta del *Cannon d'oro*; se piazza *Solferino* era nota come vecchia piazza della legna, a motivo del mercato che in essa aveva luogo, via *Bava* e via *Carlo Alberto* erano conosciute, anticamente, come via *S. Massimo* e via *Madonna degli Angeli*.

Queste variazioni nella toponomastica riflettono, parallelamente a quanto si afferma sul piano storiografico, una chiave di lettura moderata e “sabaudista”⁹ del risorgimento non tanto per la volontà di esaltare i sovrani di casa Savoia e l'abilità e lungimiranza della loro classe dirigente, comprensibile alla luce del contesto finora delineato, quanto per l'assenza di qualsiasi riferimento alle insurrezioni di intere città contro il giogo straniero (Roma, Venezia, Milano) e per il silenzio sull'importante ruolo dei corpi dei volontari nel successo della guerra regia. Emblematica è la motivazione che indusse gli amministratori municipali a intitolare, nel 1859, l'allora via e piazza *Italia* al capoluogo lombardo: non il desiderio di rendere imperituro nella memoria il famoso episodio delle Cinque giornate,

⁷ In merito alle vie e alle piazze citate si vedano G. TORRICELLA, *Torino e le sue vie illustrate con cenni storici*, Tip. Borgarelli, Torino 1868 (ristampa Le livre précieux, Torino 1971), pp. 36-38, 124, 152-153, 172-173, 254 e 267; P. BARICCO, *Torino descritta*, Paravia, Torino 1869, pp. 129-135 e 154-160; E. BORBONESE, *Personaggi e fatti celebri dai quali presero il nome le vie e le piazze di Torino*, G.B. Petrini, Torino 1878, pp. 19-20, 35-38, 42-45, 54-55, 91-94, 119-120 e 127-128.

⁸ Sulle fasi di espansione del capoluogo piemontese e sui relativi piani urbanistici cfr. V. COMOLI, *Urbanistica e architettura*, in U. LEVRA (a cura di), *Storia di Torino*, vol. VI, *La città nel Risorgimento (1798-1864)*, Einaudi, Torino 2000, pp. 402-431; V. COMOLI, *Trasformazioni del paesaggio urbano*, in G. BRACCO-V. COMOLI (a cura di), *Torino da capitale politica a capitale dell'industria. Il disegno della città (1850-1940)*, Archivio storico della città di Torino, Torino 2004, pp. 37-56; P. MENIETTI-E. MENIETTI, *Il Risorgimento nelle vie di Torino: itinerari, personaggi, notizie*, Il Punto, Torino 2010, pp. 30-53.

⁹ Per l'interpretazione moderata e “sabaudista” del processo di unificazione nell'età della Destra storica si rimanda a U. LEVRA, *Fare gli Italiani. Memoria e celebrazione del Risorgimento*, ed. cit., pp. 59-63.

ma un atto di riconoscenza per il dono da parte dei milanesi di un monumento in onore dell'esercito sardo, ora posizionato in piazza Castello¹⁰.

Una tendenza analoga si riscontra nella scelta dei soggetti dei monumenti, opere progettate, costruite e ubicate nelle zone centrali della città: oltre a rappresentare una forma di ricchezza e di abbellimento dell'arredo urbano, costituivano, grazie alla loro complessa e articolata struttura densa di significati allegorici, un'occasione per narrare le gesta delle personalità raffigurate e, più in generale, gli eventi di cui si erano resi protagonisti. Non era infrequente, infatti, la scelta di collocare la statua del celebre personaggio su un basamento con scritte e bassorilievi, destinati a riprodurre, in appositi quadri, fasi ed episodi della storia patria: la maestosità e le dimensioni imponenti (spesso eguagliavano in altezza i vicini edifici) suscitavano in coloro che se ne ponevano al cospetto sentimenti di ammirazione e di meraviglia e la percezione del carattere eccezionale, quasi sacro, della realtà di cui erano espressione. Anche i festeggiamenti di carattere pubblico, che accompagnavano la cerimonia d'inaugurazione, erano ricchi di elementi capaci di coinvolgere le classi popolari sul piano emotivo e favorire, così, il processo di identificazione con la causa nazionale: dai discorsi solenni al corteo che si snodava lungo le vie cittadine sulle note della banda musicale e alla presenza di numerose bandiere in rappresentanza delle autorità e delle associazioni locali; dai concerti e dagli spettacoli tenuti nei principali teatri ai fuochi di artificio sul Po. Per cogliere a pieno il significato pedagogico di questa strategia volta a promuovere negli adulti analfabeti una coscienza e un'identità italiana occorre, inoltre, tenere presente le abitudini e lo stile di vita in epoca ottocentesca: dall'ampio spazio riconosciuto alla dimensione collettiva nella scansione dei ritmi quotidiani alla consuetudine a percorrere a piedi vie e piazze, luogo di scambi commerciali e incontri, e a sostare in esse. La stessa Torino può vantare una lunga e ricca tradizione di mercati rionali¹¹.

La celebrazione piemontese e regia del processo di unità nazionale è evidente nell'impegno di erigere, con una cospicua somma stanziata sul bilancio del municipio e con il ricorso al sistema della pubblica sottoscrizione, due grandiosi monumenti in onore, rispettivamente, di Carlo Alberto e del conte di Cavour. Sono opere che presentano numerose similitudini in merito alla tempistica, all'*iter* travagliato del progetto, alle difficoltà nell'individuazione della sede, all'utilizzo delle figure femminili in chiave allegorica: se l'idea di rendere omaggio al primo nasce quando egli è ancora in vita, nel clima di entusiasmo suscitato dalla concessione dello Statuto, la volontà di assicurare al secondo imperitura memoria prende forma nei giorni immediatamente successivi alla sua prematura scomparsa; se nel caso del sovrano trascorrono oltre due

¹⁰ Il piccolo monumento all'esercito sardo, rappresentato da un anonimo alfiere, venne donato da un gruppo di cittadini milanesi nel 1857 grazie al denaro raccolto con una sottoscrizione clandestina: fu poi inaugurato il 10 aprile 1859 all'interno della via ribattezzata, per l'occasione, via Milano. Cfr. C. LANFRANCO, *Monumenti*, in G. BRACCO-V. COMOLI (a cura di), *Torino da capitale politica a capitale dell'industria. Il disegno della città (1850-1940)*, ed. cit., pp. 245-246.

¹¹ Sull'argomento si vedano R. CURTO, *Città e valori: mercati e presenze dell'economia a Torino*, Celid, Torino 1989; E. CARRA, *I mercati rionali della città di Torino*, tesi di laurea, Università degli Studi di Torino, Facoltà di Economia, aa. 1994-1995; *Mercati coperti a Torino. Progetti, realizzazioni e tecnologie ottocentesche*, Celid, Torino 2000; D. COPPO-A. OSELLO (a cura di), *Il disegno di luoghi e mercati a Torino*, Celid, Torino, [2006]; N. ROLLA, *La piazza e il palazzo: i mercati e il vicariato di Torino nel Settecento*, Edizioni Plus, Pisa 2010.

lustrati tra l'approvazione della legge concernente tale oggetto (11 dicembre 1850) e la definitiva collocazione della scultura nell'omonima piazza (21 luglio 1861), in quello dell'esponente politico dodici sono gli anni che separano l'avvio della raccolta dei fondi (8 giugno 1861) dalla solenne inaugurazione del complesso marmoreo e di bronzo in piazza Carlo Emanuele II (8 novembre 1873), cerimonia concepita secondo un canovaccio poi riproposto, su più ampia scala, in occasione della morte di Vittorio Emanuele II e destinata a restituire a Torino il volto di capitale, grazie alla presenza dei membri di casa Savoia e di numerosi italiani provenienti dalle diverse parti della penisola¹². In entrambi i monumenti, infine, compaiono bassorilievi con episodi all'origine del riscatto nazionale (guerra di Crimea e battaglie della prima guerra d'indipendenza) e statue di donna, emblema degli ideali e delle gesta dei due personaggi: le quattro, poste ai piedi del re a cavallo, simboleggiano l'Uguaglianza civile, lo Statuto, il Martirio (con la corona di spine) e l'Indipendenza (con i ceppi spezzati nella mano sinistra e la spada sguainata nella destra); le tre, accostate all'immagine dello statista avvolto in una toga da antico romano, rappresentano la Politica, l'Indipendenza e l'Italia che, in ginocchio e discinta, porge al grande uomo, in atto riconoscente ed affettuoso, la corona civica¹³.

Non mancano eccezioni a questa lettura moderata, dovute, non a caso, all'iniziativa di alcuni esuli e di privati cittadini. Nel giardino dei Ripari¹⁴, oggi sdoppiato nel giardino Cavour e nell'aiuola Balbo, tra le numerose statue, dedicate a esimi uomini politici e a militari piemontesi, figuravano, infatti, quelle di Daniele Manin e di Guglielmo Pepe, intento a ordinare alle truppe napoletane il passaggio del Po nel tentativo di raggiungere e soccorrere la repubblica di Venezia sotto assedio da parte degli austriaci: se la prima, inaugurata nel 1861, fu l'esito di una sottoscrizione promossa da Niccolò Tommaseo e motivo di forti opposizioni nel consiglio comunale per gli orientamenti politici del patriota veneto, la seconda fu eretta, nel 1858, su espresso desiderio della vedova dell'illustre generale, Marianna Coventry¹⁵.

¹² Era una presenza rilevante sotto il profilo non solo quantitativo (*I viaggiatori non sapevano più ove trovare alloggio*) ma anche geografico (*sotto i portici e per le vie si vedono dei pastrani di un colore meridionale, delle andature lunghe e intirizzate dell'Italia centrale: non si sente più soltanto l'“a l'è” o “a l'è nen” dei Piemontesi, ma si odono delle eloquenze insistenti, persuasive, circolari, piene di zuppa, proprie dei nostri fratelli più linguaioli*). Cfr. “Gazzetta piemontese”, VII (1873), n. 309 (8 novembre), p. 1 e n. 311 (10 novembre), p. 2.

¹³ Cfr. *Fantasma di bronzo. Guida ai monumenti di Torino 1808-1937*, Martano, Torino 1978, pp. 70-72 e 102-106; M. CORGNATI-G. MELLINI-F. POLI (a cura di), *Il lauro e il bronzo. La scultura celebrativa in Italia (1800-1900)*, s.e., Torino 1990, pp. 68-74; *Cittadini di pietra: la storia di Torino riletta nei suoi monumenti*, Assessorato ai Servizi demografici del Comune di Torino, Torino 1993, pp. 130-132 e 181-185.

¹⁴ Sui parchi e i giardini di Torino in epoca ottocentesca cfr. V. COMOLI, *Urbanistica e architettura*, ed. cit., 431-434; C. ROGGERO BARDELLI, *Architetture vegetali*, in G. BRACCO-V. COMOLI (a cura di), *Torino da capitale politica a capitale dell'industria. Il disegno della città (1850-1940)*, ed. cit., pp. 107-140.

¹⁵ Sono ora ubicate, rispettivamente, nell'aiuola Balbo e in piazza Maria Teresa. Per ulteriori notizie si rimanda a *Cittadini di pietra: la storia di Torino riletta nei suoi monumenti*, ed. cit., pp. 119-120 e 135-136. In questo quadro si colloca anche l'obelisco commemorativo dei moti del 1821, eretto, nel 1873, dal comitato dei reduci sul piazzale di borgo San Salvario, oggi largo Marconi. Su Torino, città di statue, cfr. R. MAGGIO SERRA, *La cultura artistica nella seconda metà dell'Ottocento*, in U. LEVRA (a cura di), *Storia di Torino*, vol. VII, *Da capitale politica a capitale industriale (1864-1915)*, Einaudi, Torino 2001, pp. 402-431; pp. 577-585.

2. L'incontro tra monarchia e popolo

Il 9 gennaio 1878, dopo una malattia di pochi giorni, moriva a Roma Vittorio Emanuele II, primo re d'Italia. Le numerose manifestazioni di cordoglio espresse da Nord a Sud, dagli abitanti dei grandi centri e da quelli dei piccoli villaggi, dalle associazioni e da privati cittadini, testimonianza di un affetto spontaneo e sincero che accomunava tutte le classi sociali, indussero la classe politica a costruire un mito attorno alla figura del sovrano defunto, elemento coagulante di una nazione dove profonda era la frattura tra “paese legale” e “paese reale”. Era una strategia che, posta in atto all'indomani della morte (emblematica al riguardo è l'organizzazione del rito funebre), presupponeva il ricorso ad una pluralità di iniziative, promosse in più ambiti: dalla toponomastica ai monumenti; dai luoghi per il culto della memoria alla pubblicazione di biografie rivolte ai ceti popolari e al mondo della scuola, testi, in alcuni casi, commissionati dai consigli municipali attraverso pubblico concorso¹⁶.

Le celebrazioni erano destinate ad assumere un carattere particolare a Torino, né poteva essere altrimenti in considerazione del legame mai reciso con la dinastia sabauda. Ancora una volta gli spazi urbani costituirono un elemento centrale del progetto: nella seduta del 24 aprile 1878 il consiglio comunale stabiliva di intitolare a Vittorio Emanuele II la *Via del Re*¹⁷. Nell'intenzione di erigere un monumento, gli amministratori cittadini furono preceduti dallo stesso Umberto I che, il 23 gennaio, donò a tal fine al capoluogo piemontese la somma di un milione di lire¹⁸: per l'inaugurazione bisognava, però, attendere il 1899 a causa dei numerosi contrasti sorti tra lo scultore Pietro Costa e il comune in merito ai tempi e alle modalità di realizzazione dell'opera¹⁹.

La morte di Garibaldi, avvenuta il 2 giugno 1882, segnava, nella toponomastica cittadina, in linea con le coeve tendenze storiografiche, l'inizio del recupero e della valorizzazione della componente democratica, protagonista, insieme alla monarchia, del risorgimento italiano²⁰. A tre giorni dalla scomparsa, il consiglio comunale decideva, infatti, di intitolare all'“eroe dei due mondi” la centrale via *Dora Grossa*: il 5 luglio

¹⁶ Sul mito del “gran Re” si veda l'ampia e puntuale ricostruzione offerta da U. LEVRA, *Fare gli Italiani. Memoria e celebrazione del Risorgimento*, ed. cit., pp. 3-298.

¹⁷ Il corso, aperto nel 1814, si chiamava, fino al 1852, *via dei Platani*. Fu poi denominato *Corso del Re* «perché ivi soleva il sovrano assistere in carrozza, alle passeggiate che vi si tenevano nei giorni festivi e di solennità» (G. TORRICELLA, *Torino e le sue vie illustrate con cenni storici*, ed. cit., pp. 194-195).

¹⁸ La cospicua elargizione di Umberto I rappresentava, congiuntamente al dono della spada di Vittorio Emanuele, una forma di parziale risarcimento per i torinesi, privati della salma del primo re d'Italia, tumulata al Pantheon di Roma anziché nella basilica di Superga. I cimeli del sovrano erano destinati a costituire il primo fulcro del futuro museo del Risorgimento, inaugurato nel 1908. Sull'argomento cfr. U. LEVRA, *Il museo nazionale del Risorgimento italiano di Torino*, Skira, Milano 2011.

¹⁹ Sulla costruzione del monumento cfr. *Cittadini di pietra: la storia di Torino riletta nei suoi monumenti*, ed. cit., pp. 161-168. In merito ai successivi interventi sull'opera cfr. P.L. BASSIGNANA-A. GRISERI, *Vittorio Emanuele II: un monumento restituito alla città*, Consulta per la valorizzazione dei beni culturali ed artistici di Torino, Torino 2001.

²⁰ Sull'ipotesi interpretativa del Risorgimento come binomio tra monarchia e popolo, destinata a caratterizzare la storiografia nell'età della Sinistra storica, cfr. U. LEVRA, *Fare gli Italiani. Memoria e celebrazione del Risorgimento*, ed. cit., pp. 305-306.

modificò anche il nome di via *S. Lazzaro* in via dei *Mille*. I luoghi prescelti avevano un valore fortemente simbolico perché legati ad avvenimenti decisivi per le sorti della nazione: il primo alla volontà di organizzare la spedizione nelle regioni meridionali, emersa nel corso di una riunione al numero civico 22; il secondo alla sede del quartier generale dei battaglioni dei Cacciatori delle Alpi. Convinti della necessità di erigere al generale un monumento commemorativo, al pari di quello di Cavour, gli amministratori municipali concorsero con 100 mila lire alla sottoscrizione pubblica, promossa dalla “Gazzetta piemontese”²¹. Tra i dodici progetti presentati²², fu premiato quello dello scultore Edoardo Tabacchi, professore all’Accademia Albertina: in esso la figura di Garibaldi in piedi, con la spada appoggiata ad un ginocchio, il fazzoletto annodato al collo e il poncho svolazzante al vento, si erge su una base che, costituita da un masso, richiama alla memoria gli scogli dell’isola di Caprera; all’estremità destra è collocata la statua dell’Italia, alla sinistra un leone, simbolo del coraggio e della forza dell’eroe²³. Il lungo e acceso dibattito, sorto nell’opinione pubblica e sui giornali²⁴, in merito all’ubicazione offre lo spunto per alcune interessanti considerazioni sull’efficacia educativa dei monumenti nella costruzione di un’identità comune: da un lato l’importanza della visibilità, funzionale alla più ampia diffusione possibile del messaggio veicolato; dall’altro l’esigenza di non considerare la singola opera fine a sé stessa, ma parte di un più ampio e articolato percorso “urbano” di cui il cittadino veniva guidato, passo dopo passo, a scoprire il senso. I redattori del principale quotidiano torinese si dimostrarono, infatti, critici nei confronti del primo sito proposto dalla giunta municipale (corso S. Maurizio in prossimità del fiume), ritenuto “eccentrico”, “remoto”, “pochissimo frequentato”, lontano dalle principali arterie di comunicazione e, quindi, destinato a guadagnarsi il nomignolo di “clandestino” e ad essere, a distanza di anni, «roso dalle nebbie del Po»: suggerivano, in alternativa, Piazza S. Martino dove poteva essere «visto da grandissima distanza, da tutta via Cernaia di fronte, da Piazza dello Statuto e da tutto corso S. Martino di fianco»; «via Cernaia che ricorda una vittoria dei primi tempi del Risorgimento militare italiano» e «corso S. Martino che ricorda pure un’altra grande vittoria ottenuta dalle armi italiane, nella quale si coprì di gloria Vittorio

²¹ Si legge, infatti, sul principale quotidiano torinese: «Cittadini tutti di un’Italia libera e una, onoriamo tutti senza distinzione di parti il grande cittadino, che cooperò con tanta fortuna e con tanta potenza alla redenzione della patria; che la illustrò col braccio invitto e colla generosità d’animo» (*Sottoscrizione per un monumento a Giuseppe Garibaldi*, in “Gazzetta piemontese”, XVI [1882], n. 152 [3 giugno], p. 2).

²² Per notizie dettagliate in merito ai singoli progetti si vedano i seguenti articoli, apparsi, sempre sulla “Gazzetta piemontese”, nell’ultimo mese del 1883: *Bozzetti per il monumento a Garibaldi* (n. 347 [17 dicembre], p. 1) e *Ancora sui bozzetti per il monumento a Garibaldi* (n. 348 [18 dicembre], p. 3).

²³ Per una descrizione più dettagliata cfr. *Cittadini di pietra: la storia di Torino riletta nei suoi monumenti*, ed. cit., pp. 155-160, P. MENIETTI-E. MENIETTI, *Il Risorgimento nelle vie di Torino: itinerari, personaggi, notizie*, ed. cit., pp. 106-108.

²⁴ Numerosi furono, infatti, i pareri in merito alla possibile ubicazione del monumento, apparsi sulla “Gazzetta piemontese” all’interno della rubrica che, intitolata *Valigia del pubblico*, dava voce ai lettori sulle questioni di interesse locale. Non mancarono, nemmeno, formali atti di protesta come quello presentato, nel febbraio 1884, da 13 società torinesi in cui si esprimeva, in tono minaccioso, la «ferma volontà di impedire» il collocamento dell’opera nella destinazione inizialmente prescelta.

Emanuele»²⁵. Un plauso era pertanto rivolto, dalle pagine del quotidiano, alla scelta della definitiva sede in lungo Po, oggi lungo Cairoli, all'altezza della via dedicata ai Mille: un luogo al centro della città e, al tempo stesso, di un ideale itinerario garibaldino che si snodava nelle strade limitrofe. Significativa è anche la data dell'inaugurazione (6 novembre 1887), stesso giorno e stesso mese in cui, in un non lontano passato, il sovrano e l'artefice della conquista del Mezzogiorno facevano insieme il loro ingresso nel capoluogo campano ormai liberato: immagine che sottolinea, ancora una volta, l'azione sinergica e congiunta tra monarchia e popolo nella lettura del processo di unificazione all'epoca della Sinistra storica. Le parole pubblicate sulla "Gazzetta piemontese" non lasciano dubbi in proposito:

«Il Municipio ha voluto ricordare - è scritto nell'articolo - il giorno memorabile in cui nella stessa carrozza, fianco a fianco, di fronte a due prodittatori, entravano in Napoli Vittorio Emanuele in grande uniforme e Garibaldi in camicia rossa col suo vecchio feltro rattoppato: un re e un ex dittatore, il discendente della più vecchia dinastia d'Europa ed il figlio del popolo e della rivoluzione; l'accordo della monarchia col partito d'azione e coll'elemento popolare; la fusione delle parti più importanti del regno d'Italia; la legalizzazione e la consacrazione della rivoluzione italiana»²⁶.

Era un'apertura circoscritta, però, ai democratici che, lontani da posizioni di radicalismo politico, avevano riconosciuto il ruolo egemone della monarchia nel processo di unificazione. Emblematico è l'ostracismo nei confronti di Giuseppe Mazzini che, oggetto prima di un generale silenzio e poi di una lettura edulcorata nell'analisi storiografica delle vicende risorgimentali²⁷, figura come ultimo, in ordine di tempo, tra i "padri della patria" celebrati nella memoria collettiva attraverso la toponomastica. Solo il 5 luglio 1882 il comune di Torino deliberava di intitolare a suo nome, a distanza di ben dieci anni dalla morte, la via del centro, detta *Borgonuovo*. Ai fini di scongiurare la procrastinazione di un atto già tardivo, decisive furono le pressioni esercitate dalla stampa locale. Si legge, infatti, sulle pagine della "Gazzetta piemontese" del giugno di quello stesso anno:

«Nessun italiano anche di fede monarchica la più ortodossa, ha ormai più il diritto di corrugare la fronte o di atteggiarla in senso dubitativo e pauroso innanzi a quel nome [...]. A noi dovrebbe infinitamente che si aspettassero gli altri dieci anni voluti dalla deliberazione di massima del nostro Consiglio comunale, perché siamo certi che fra dieci anni la ognor cresciuta grandezza di questo nome non riuscirebbe che a far risaltare di più la nostra grettezza; e la vergogna della nostra ingiustizia fra dieci anni ci brucerebbe la fronte»²⁸.

²⁵ *L'ubicazione del monumento a Garibaldi*, in "Gazzetta piemontese", XVIII (1884), n. 35 (4 febbraio), p. 1; *Monumento a Garibaldi*, n. 52 (21 febbraio), p. 3; *Per l'ubicazione del monumento a Garibaldi*, n. 23 (23 gennaio), p. 1.

²⁶ *Garibaldi e Vittorio Emanuele. La festa di domani*, in "Gazzetta piemontese", XXI (1887), n. 306 (5 novembre), p. 1.

²⁷ Sull'immagine del personaggio, veicolata dalla storiografia e all'interno dei libri per la scuola, cfr. A. ASCENZI, *Le metamorfosi di uno scomodo "Padre della Patria". L'immagine di Giuseppe Mazzini nei manuali di storia*, in ID., *Metamorfosi della cittadinanza. Studi e ricerche su insegnamento della storia, educazione civile ed identità nazionale in Italia tra Otto e Novecento*, Eum, Macerata 2009, pp. 39-63.

²⁸ *Via Garibaldi e via Mazzini*, in "Gazzetta piemontese", XVI (1882), n. 155 (6 giugno), p. 1. Dello stesso tenore è l'articolo *Onoranze a Mazzini*, pubblicato sul quotidiano cinque giorni dopo.

Bisognava attendere il 1911 perché prendesse forma l'idea di un monumento dedicato al pensatore genovese, promosso dalla locale sezione repubblicana. Le titubanze espresse dal sindaco, a cui era stata rivolta una circolare con la richiesta di un contributo economico, denotano ancora forti resistenze nei confronti di un personaggio ideologicamente “scomodo” e “imbarazzante”: la condizione posta dal primo cittadino per sottoscrivere e subsidiare il progetto era quella di costituire un comitato organizzativo estraneo alla logica di partito quasi a voler sottolineare il carattere apolitico dell'iniziativa. Soddisfatta tale pretesa, fu iscritta nel bilancio municipale del 1914 la somma di 25.000 lire, aggiunta al denaro raccolto con la sottoscrizione pubblica. Alle incomprensioni iniziali fecero seguito lo scoppio della prima guerra mondiale e alcune difficoltà legate alla realizzazione dell'opera, terminata solo nel luglio del 1917²⁹.

Il fondatore della “Giovane Italia” è ritratto seduto in atteggiamento di riflessione con la testa appoggiata alla mano: la statua è collocata sopra un basamento su cui sono incisi i nomi dei suoi principali seguaci e raffigurata la lupa che allatta i piccoli, in ricordo dell'esperienza della repubblica romana da lui presieduta, insieme a Armellini e Saffi, nel 1849. Il confronto con i monumenti cittadini in onore di Cavour, Garibaldi e Vittorio Emanuele II ne evidenzia il profilo abbastanza dimesso: la collocazione nello slargo Andrea Doria, in un angolo un po' nascosto del centro; le dimensioni poco imponenti che non lo rendono un elemento di immediata attrattiva, capace di dominare lo spazio circostante; una struttura semplice e lineare, povera di decorazioni e pressoché priva di significati allegorici. Più sobria appare anche la cerimonia d'inaugurazione: prolusione del rettore dell'università, discorsi delle autorità politiche governative e locali, corteo alla presenza delle società cittadine e della banda musicale³⁰. Il tono minore dei festeggiamenti, imputabile anche alla particolarità del momento storico caratterizzato dal conflitto bellico, rivela, ancora una volta, il ruolo secondario e marginale attribuito alla figura di Mazzini nel processo di *nation building*.

²⁹ Per una puntuale ricostruzione delle complesse vicende legate al monumento cfr. *Giuseppe Mazzini. Il monumento restaurato*, Associazione Mazziniana Italiana, Torino 2006.

³⁰ *L'omaggio di Torino a Mazzini*, in “La Stampa”, LI (1917), n. 202 (23 luglio), p. 1.

PRATICHE

Francesco Remotti

INTRODUZIONE A UN'ANTROPOLOGIA DEI CENTRI*

Abstract

Distancing itself from major theoreticians of “centers” such as Mircea Eliade and Edward Shils, the essay advances a notion that is much less compromised with the principle of sacredness. It is a more humble and modest, plural and territorial notion. Through it, on the one hand it is possible to avoid conceiving centers as direct manifestations of the sacred and societies as fundamentally “mono-centric”; on the other, it is possible to consider centers as meaningful moments both in processes of more or less extreme sacralization and as subjected to a more or less definite and convinced desacralization.

1. Il fascino del centro

Può esistere una società senza centri? Possono stare insieme e interagire degli individui senza che si evidenzino o si impongano certi luoghi speciali nell'area della loro convivenza? È concepibile una società come uno spazio uniforme, o non piuttosto essa coincide – e in senso non soltanto metaforico – con un territorio variegato, in cui emergono, se non altro, dei punti di riferimento? Si può descrivere compiutamente una società senza fare ricorso a una nozione come quella di centro? E in effetti quante sono le monografie etnografiche – si riferiscano a bande di cacciatori-raccoglitori o a società più articolate, quali sono raggruppate nelle categorie dei “domini” e degli “stati” – che impiegano il termine “centro”? Non appena si decide di prestare attenzione a un tratto, a un aspetto o a un termine, può succedere che esso balzi agli occhi con una frequenza inaspettata. E questo è propriamente il caso del termine in questione.

Sia pure a uno sguardo improvvisato e sommario, la letteratura etnologica, di qualunque area culturale e tipo di società si occupi, manifesta infatti un impiego molto diffuso della nozione di centro. Se questo impiego generalizzato milita a favore della tesi secondo cui è pressoché inevitabile che nel descrivere una società si faccia ricorso alla nozione di centro, esso pone in luce tuttavia un altro aspetto della fruizione antropologica di questo concetto, vale a dire il suo uso pressoché automatico e meccanico, scarsamente consapevolizzato e teorizzato – un uso che, a quanto ci risulta, trova il suo analogo in discipline attigue all'antropologia culturale, quale può essere la

* Il presente saggio è una versione leggermente rivista dell'Introduzione di F. Remotti al volume F. REMOTTI-P. SCARDUELLI-U. FABIETTI, *Centri, ritualità potere. Significati antropologici dello spazio*, Il Mulino, Bologna 1989 (pp. 11-44). Ringraziamo l'editore del volume per averne concesso la pubblicazione (N.d.R.).

geografia, nonostante che si occupi professionalmente di organizzazione dello spazio. Ma per limitarci all'ambito disciplinare che qui più ci interessa, occorre chiedersi se l'impiego diffuso e meccanico, nonché la scarsa teorizzazione della nozione di centro siano da intendersi come una semplice situazione di fatto, a cui si potrebbe, volendo, porre rimedio, o se questi due aspetti, ovviamente complementari, non rinviino a un problema più significativo e che, forse, varrà la pena di esplorare.

Dalla domanda *a*) se la nozione di centro sia un universale sociale e culturale (può forse darsi una società senza centri?), siamo passati alla constatazione *b*) della sua importanza o, meglio, inevitabilità descrittiva e analitica, per porre infine la questione *c*) del perché l'antropologia – la disciplina che più di ogni altra dovrebbe appunto occuparsi (sembrerebbe) di universali culturali – sia piuttosto refrattaria a una sua teorizzazione esplicita, mentre è prodiga di un suo impiego generalizzato. Che questi tre momenti siano tra loro connessi è comprovato dal fatto che, se intendiamo conoscere una qualche teoria che illustri il carattere di universalità della nozione di centro, conviene puntare decisamente lo sguardo al di là dei confini dell'antropologia.

Così, per esempio, si potrà fare ricorso a uno studioso di psicologia della percezione visiva come Rudolf Arnheim, il quale non soltanto ritiene che ogni sistema, fisico o mentale, è caratterizzato dal modo in cui si organizza attorno al “centro” del proprio essere, ma elabora le coordinate e i criteri generali mediante cui ciò avviene. È vero che lo studio di Arnheim, a cui ci stiamo riferendo, è ben circoscritto alle arti visive e alle loro manifestazioni occidentali, ma la sua tesi di fondo non è affatto priva di un'aspirazione universalistica: la duplicità, l'interazione e l'integrazione tra due sistemi spaziali, chiaramente individuati fin dalle pagine introduttive – vale a dire *a*) il reticolo cartesiano, costituito di verticali e di orizzontali, e *b*) la centricità, funzionante per l'orientamento – sarebbero infatti una caratteristica costante del «comportamento spaziale degli esseri umani e di altri organismi», per cui la struttura compositiva o le modalità di costruzione delle opere d'arte, così come vengono analizzate nella prospettiva di Arnheim, dovrebbero riflettere la natura dell'esperienza umana, ovvero il «mutuo gioco fra dramma e armonia»¹.

Ricercando ora studiosi che più globalmente e direttamente connettono la nozione di centro alla cultura o alla società umana, ancora una volta si fanno avanti autori che non sono esponenti professionali dell'antropologia. Non si è voluto per quest'occasione dar luogo a un'esplorazione sistematica; dal punto di vista in cui ci stiamo ponendo sarà sufficiente riferirci a due casi considerati nella loro emblematicità. Il primo di questi è un nome importante della storia delle religioni, Mircea Eliade, nella cui opera la nozione di centro si configura non solo come un *Leitmotiv* ricorrente, ma come un concetto chiave e un teorema fondamentale. Per Eliade il “centro” è presente all'umanità da sempre, da quando almeno gli uomini si sono introdotti in uno spazio organizzandolo, conferendo ad esso una forma, cercandovi un orientamento. L'atto preliminare per la costituzione di uno spazio organizzato è, secondo Eliade, una «spaccatura» – quindi una separazione –; ma il suo momento fondamentale è l'individuazione di «un “punto fisso” assoluto, un “Centro”», il quale funge da «asse centrale di ogni orientamento futuro»: tutta

¹ R. ARNHEIM, *The Power of Center*, University of California Press, Berkeley-Los Angeles 1982; trad. it. R. Pedio, *Il potere del centro*, Einaudi, Torino 1984, pp. XV e 265-266.

l'organizzazione spaziale successiva, così come l'intera vita umana nella sua globalità e funzionalità, trovano come inizio e fondamento il «Centro». L'uomo ha da vivere per Eliade in un «Mondo», un «Cosmo», ovvero in una realtà che abbia un ordine e nella quale – proprio in virtù del Centro – sia possibile orientarsi. Ma ciò che conferisce al centro il suo potere, la forza di organizzare un Mondo, è il suo carattere totalmente «sacro»: «la manifestazione del sacro fonda ontologicamente il Mondo», afferma Eliade, e si sa quanto per questo autore l'esperienza del sacro sia originaria e fondamentale, a tal punto che al di fuori di questa esperienza l'uomo si troverebbe in uno spazio «omogeneo» e «amorfo», privo di struttura e di consistenza, in una «distesa informe», nella quale, senza un centro e un orientamento, non saprebbe vivere². Se è il centro ciò che conferisce un orientamento, è a sua volta la religione ciò che dà la possibilità di costituire un centro. In Eliade la nozione di centro svela il suo carattere originario e universale, proprio perché è prima di tutto una nozione religiosa, una manifestazione del sacro, una ierofania.

Sarebbe persino troppo facile smentire da un punto di vista etnologico (e pure etologico) queste tesi di Eliade. Se le abbiamo espone – sia pure in sintesi estrema – è per dimostrare ciò che si potrebbe chiamare il fascino del centro, ovvero il potere di suggestione che esso manifesta in certi casi e su certi autori: «potere del centro» dunque – per riprendere la felice espressione di Arnheim – non soltanto nelle varie società umane, ma anche sugli autori che le indagano o che utilizzano questa nozione per spiegare quale sia il senso dell'umanità o della cultura umana. Potrà sembrare strano, ma il fascino del centro è una sindrome che affiora anche in studiosi assai lontani – almeno a prima vista – dalla prospettiva fortemente religiosa di Eliade.

Il secondo caso emblematico di cui intendiamo parlare si colloca ancora al di fuori dell'antropologia, giacché si tratta delle riflessioni che il sociologo americano Edward Shils ha dedicato alla nozione di centro. «La società ha un centro. Vi è una zona centrale nella struttura della società»: così esordisce il saggio di Shils in cui egli espone più chiaramente le sue riflessioni³. Non si tratta però di un centro geometrico, né di un centro geografico, poiché il centro della società è costituito da due dimensioni che si implicano a vicenda: una dimensione simbolica e una dimensione istituzionale. Il centro della società – afferma Shils – «è il centro dell'ordine dei simboli, dei valori e delle credenze che governano una società», così come «è una struttura di attività, di ruoli e di persone all'interno della rete delle istituzioni». Rispetto a Eliade, Shils adotta un linguaggio notevolmente diverso, derivante da un'elaborazione concettuale che ha avuto in Max Weber e in Talcott Parsons i maggiori teorizzatori. Ma, a proposito del centro, è

² Cfr. M. ELIADE, *Le Sacré et le profane*, Gallimard, Paris 1965; trad. it. E. Fadini, *Il sacro e il profano*, Boringhieri, Torino 1973², p. 19. Per altri testi di Eliade in cui si affronta il tema del centro è opportuno consultare *Le Mythe de l'éternel retour*, Gallimard, Paris 1949, trad. it. G. Cantoni, *Il mito dell'eterno ritorno*, Borla, Torino 1968 e Rusconi, Milano 1975²; *Traité d'histoire des religions*, Payot, Paris 1949, trad. it. V. Vacca, *Trattato di storia delle religioni*, Einaudi, Torino 1954 e Boringhieri, Torino 1972; *Psychologie et histoire des religions. À propos du symbolisme du Centre*, in "Eranos-Jahrbuch", 19 (1951), pp. 247-282, ora in ID., *Images et symboles*, Gallimard, Paris 1952; trad. it. M. Giacometti, *Il simbolismo del "Centro"*, in ID., *Immagini e simboli*, Jaca Book, Milano 1981, cap. I, pp. 29-54.

³ E. SHILS, *Center and Periphery: Essays in Macrosociology*, The University of Chicago Press, Chicago 1975, p. 3.

abbastanza agevole reperire in Shils alcune tesi che richiamano le posizioni di Eliade. Anche per Shils il «centro» è intimamente collegato alla religione: «la zona centrale» – egli afferma – «partecipa della natura del sacro»; se questo è vero, ogni società – non importa quanto secolarizzata essa sia – «ha una religione “ufficiale”». Dire società significa dire centro, perché è il centro ciò che fornisce i valori, i simboli e le motivazioni per l’aggregazione e la coesione sociale; ma dire centro significa alludere a una zona della società in cui questi valori non soltanto sono più organicamente condivisi, ma anche più indiscutibilmente imposti. La zona centrale della società è infatti contrassegnata – secondo Shils – da un centro ancor più fondamentale, che è costituito da un «ordine» di cui le autorità centrali sono gli agenti⁴. Non importa se quest’ordine sia incorporato e considerato immanente in queste autorità o se venga ritenuto trascendente rispetto ad esse, onde fornire criteri di valutazione del loro stesso comportamento; il principio che rimane costante è che il centro della società è rappresentato da autorità, e l’autorità implica sempre una dimensione sacrale, così che Shils può definire il centro come «il luogo del sacro»⁵.

Tanto in Shils quanto in Eliade la nozione di centro esibisce dunque un significato religioso. Ma il parallelismo può essere ulteriormente approfondito, non appena teniamo conto del fatto che il nesso tra centro e religiosità (o sacralità) non è – per gli autori qui considerati – un prodotto storico o meramente culturale. Per quanto le condizioni storiche, ambientali e culturali possano intervenire a modificare questo nesso, si tratta pur sempre di variazioni su un tema di fondo che svela la sua costanza, anzi la sua universalità propriamente umana. Come per Eliade, al di sotto della «infinita varietà delle esperienze religiose dello spazio», occorre rintracciare «i loro elementi di unità», vale a dire il modo di essere nel Mondo dell’*homo religiosus*, così per Shils il bisogno tipico degli esseri umani di venire incorporati in un qualcosa di trascendente, di identificarsi in un ordine più ampio dei loro corpi individuali e più centrale della loro esistenza quotidiana è sì alimentato dalla tradizione, ma non è un suo risultato: «la tradizione» – egli afferma – «non è il seme di questa inclinazione ad aderire a un ordine politico»⁶. Ciò che la nozione di centro svela tanto per Shils quanto per Eliade è qualcosa di più profondo dei condizionamenti storici e delle variazioni culturali, qualcosa che attiene direttamente all’umanità, alla natura e alla socialità umana. Come già in Arnheim, anche in Eliade e in Shils – sia pure con percorsi molto diversi nei tre casi – la nozione di centro sembra veicolare aspirazioni o pretese universalistiche di non poco conto.

2. Modernizzazione e perdita del centro

Il cammino di Eliade e di Shils corre parallelo fino a una tappa successiva, fino al punto cioè in cui entrambi gli autori, forti delle valenze universalistiche del loro concetto di centro, propongono una visione generale della storia dell’umanità, articolandola in due grandi ere; e in entrambi i casi la linea di separazione viene fatta coincidere con il

⁴ Cfr. *ibidem*, p. 6.

⁵ *Ibidem*, pp. 5 e 8.

⁶ M. ELIADE, *Il sacro e il profano*, ed. cit., p. 45 e *passim*; E. SHILS, *op. cit.*, p. 7.

processo di modernizzazione. Questo collegamento del destino del centro alla modernizzazione è l'ultimo punto di convergenza tra Eliade e Shils, dopo di che assistiamo, più ancora che a una biforcazione, a un ribaltamento di prospettiva vero e proprio. Secondo Eliade, il processo di modernizzazione comporta inevitabilmente una secolarizzazione: *l'homo religiosus* appartiene soprattutto e prima di tutto all'era pre-moderna, mentre l'era moderna sarebbe caratterizzata da un atteggiamento di a-religiosità e di de-sacralizzazione. È ben vero che per Eliade questa desacralizzazione non è mai completa e totale, e che «l'uomo moderno, il quale pretende di sentirsi e di essere areligioso, ha ancora a sua disposizione tutta una mitologia camuffata e parecchi ritualismi degradati»; ma si tratta di tracce perlopiù inconscie, che ricollegano «a loro insaputa» gli individui moderni alla religiosità dei loro antenati⁷. «Persino nelle nostre società moderne con il loro elevato grado di desacralizzazione» – afferma infatti Eliade – «i festeggiamenti che accompagnano il trasloco in una nuova casa mantengono il ricordo dell'esuberanza che, anticamente, segnava *l'incipit vita nova*»; e la casa in una qualsiasi società non completamente desacralizzata incorpora pur sempre quel simbolismo cosmologico del centro che, in modo più vistoso, può essere indagato in relazione a palazzi, templi, città regali; anche la casa «traduce l'esperienza esistenziale di *essere nel mondo*», vale a dire in un cosmo organizzato attorno a un centro⁸. È soltanto grazie a questa religiosità, sia pure inconscia e degradata, se anche nelle società moderne sussistono forme di centralità e di orientamento vitale, giacché l'essenza della società moderna – quale può essere ravvisata nel rifiuto della religiosità e nel prevalere di un punto di vista scientifico – è fondamentalmente a-centrica: se infatti «per l'esperienza profana [...] lo spazio è omogeneo e neutro», privo di quelle «differenziazioni qualitative» che rendono possibile – insieme con la manifestazione del sacro – la fissazione di un centro, la prospettiva scientifica è caratterizzata da una concezione dello spazio cosmico come «spazio infinito e privo di centro»⁹. L'immagine che Eliade ci offre della modernità, nella misura in cui questa per sua essenza si allontana da una prospettiva religiosa, è quella di un'esperienza umana in cui «ogni *vero* orientamento scompare poiché il “punto fisso” [il Centro] non gode più di un unico statuto ontologico»; anzi, «a dire il vero, non vi è più un “Mondo” ma solo frammenti di un universo spezzato, massa amorfa d'una infinità di “luoghi” più o meno neutri dove l'uomo si muove, sospinto dagli obblighi di un'esistenza integrata in una società industriale»¹⁰.

Eliade fa parte di quel pensiero che scorge nella modernità un'esperienza di disorientamento, oltre che di desacralizzazione, la quale può essere sinteticamente definita con l'espressione «perdita del centro». Non è affatto un caso che Eliade conosca e citi un autore come Hans Sedlmayr; lo storico dell'arte austriaco aveva infatti pubblicato nel 1948 un libro che come titolo reca proprio quell'espressione e che interpreta l'arte moderna – a partire dai decenni che precedettero il 1789 – come

⁷ Cfr. M. ELIADE, *op. cit.*, p. 129 e più diffusamente pp. 127-135.

⁸ M. ELIADE, *Occultism, Witchcraft, and Cultural Fashions*, The University of Chicago Press, Chicago 1976; trad. it. E. Franchetti, *Occultismo, stregoneria e mode culturali*, Sansoni, Firenze 1982, pp. 30 e 28.

⁹ M. ELIADE, *Il sacro e il profano*, ed. cit., p. 20 e M. ELIADE, *Occultismo, stregoneria e mode culturali*, ed. cit., p. 30.

¹⁰ M. ELIADE, *Il sacro e il profano*, ed. cit., p. 21.

caratteristica di un'era in cui si registra un «abisso tra Dio e l'uomo» e in cui si assiste a un processo di separazione e di reciproco allontanamento non solo tra le arti, bensì tra tutti i campi della vita, in cui emerge una tendenza alla polarizzazione (o scissione dei contrari), all'inorganicità, a una predilezione per ciò che è inferiore, a un'intercambiabilità e capovolgimento delle categorie di «sopra» e «sotto»¹¹. Alla cultura della crisi della civiltà occidentale, intesa come perdita di un centro, di cui Sedlmayr è stato un esponente significativo, anche se non di primo piano, l'etnologia e l'antropologia culturale hanno partecipato assai scarsamente, così come si sono impegnate quasi per nulla – si è già sostenuto – in una teorizzazione generale della nozione di centro. Si potrebbe asserire che la scarsa partecipazione attiva alla cultura della crisi da parte dell'etnologia e dell'antropologia culturale è dovuta al fatto che, di quella crisi, le ricerche etnologiche e antropologiche costituiscono un fattore tutt'altro che secondario e che, proprio per questo, non riescono a proporsi come momenti di riflessione organica su di essa: fanno parte della crisi, non della cultura della crisi. In effetti, al “tramonto dell'Occidente” (tanto per alludere a uno dei punti culminanti di quella cultura)¹² o alla sua “perdita del centro” risulta collegata l'esplorazione di altri centri, di altre culture e civiltà, a cui l'etnologia e l'antropologia culturale si sono professionalmente dedicate.

E tuttavia, rispetto alla refrattarietà generalizzata dell'antropologia verso la cultura della crisi, almeno un'eccezione s'impone; e questa emerge, significativamente, non là dove le scienze etnologiche e antropologiche hanno ricevuto il massimo impulso, ossia presso i loro centri più importanti, bensì in una zona marginale e periferica come l'Italia del secondo dopoguerra. Sin dal suo primo libro Ernesto De Martino lascia infatti intendere quello che rimane un tema costante della sua riflessione: «La nostra civiltà è in crisi: un mondo accenna ad andare in pezzi, un altro si annuncia»; ed è attraverso questo tema della «fine del mondo» – per citare il titolo dell'ultima opera cui stava lavorando prima della morte – che De Martino collega le ricerche etnologiche con la cultura europea della crisi¹³. La stessa nozione di “mondo”, così ricorrente nei suoi scritti, è prova evidente che la “crisi” di cui De Martino si pone alla ricerca – prima tra i maghi e gli stregoni primitivi, poi nelle campagne del Mezzogiorno italiano, infine nelle forme di pensiero apocalittico di diverse civiltà, ivi compresa la nostra¹⁴ – è perdita di un centro e di un orientamento. Ed è significativo che l'incontro con il pensiero di Eliade avvenga per De Martino sul tema della “cosmicizzazione”, ovvero della «trasformazione del caos in cosmo» che – secondo lo studioso rumeno – ogni società è tenuta a compiere nella fase di insediamento e di occupazione di un territorio. Rispetto a Eliade – le cui esemplificazioni riguardavano soprattutto popolazioni agricole – De Martino rivendica

¹¹ Cfr. H. SEDLMAYR, *Verlust der Mitte*, Müller, Salzburg 1948; trad. it. M. Guarducci, *Perdita del centro*, Borla, Torino 1967 e Rusconi, Milano 1974, pp. 302 e 191ss.

¹² O. SPENGLER, *Der Untergang des Abendlandes*, Beck, München 1918; trad. it. J. Evola, *Il tramonto dell'Occidente*, Longanesi, Milano 1957.

¹³ Cfr. E. DE MARTINO, *Naturalismo e storicismo nell'etnologia*, Laterza, Bari 1941, p. 12 e ID., *La fine del mondo*, introduzione e cura di C. Gallini, Einaudi, Torino 1977. In quest'ultimo libro sono pubblicate ampie schedature relative a Hans Sedlmayr (cfr. pp. 484-492).

¹⁴ Cfr. E. DE MARTINO, *Il mondo magico*, Einaudi, Torino 1948 e Boringhieri, Torino 1973; *Morte e pianto rituale nel mondo antico*, Einaudi, Torino 1958; *Sud e magia*, Feltrinelli, Milano 1959; *La terra del rimorso*, Il Saggiatore, Milano 1961; *Furore Simbolo Valore*, Feltrinelli, Milano 1962; *La fine del mondo*, ed. cit.

un interesse per la cosmicizzazione presso cacciatori e raccoglitori, e così egli si dedica a quello che rimane uno dei contributi più interessanti che lo studioso italiano abbia offerto all'antropologia dei centri (se così vogliamo chiamarla), vale a dire l'analisi e l'interpretazione – sulla scorta dei classici Walter Baldwin Spencer e Francis James Gillen – della funzione di centro del palo *kaunwa-auwa* presso gli Achilpa, un gruppo aranda dell'Australia centrale¹⁵.

De Martino non è un Eliade italiano: in lui vi è un senso ben maggiore dell'“angoscia”, della “crisi”, della precarietà del centro, della difficoltà di mantenere un orientamento non soltanto nella propria civiltà, ma anche – e forse prima di tutto – nelle altre società. Il tema del centro in De Martino non è così rassicurante come in Eliade, ma si colora di una drammaticità esistenziale che, se per un verso gli proviene dalla lettura di filosofi tedeschi (in particolare Martin Heidegger), per un altro traduce forse – come ci viene proposto in una recente interpretazione – un profondo disorientamento intellettuale¹⁶.

Non potendo qui addentrarci nelle peregrinazioni di De Martino e nel significato di “centro” che il riferimento costante a Benedetto Croce assume nel suo pensiero (Croce come una sorta di palo *kaunwa-auwa* – secondo l'interpretazione di Carla Pasquinelli), ci limiteremo a sottolineare come negli appunti dell'ultima opera, incompiuta, di De Martino riaffiori il tema della perdita del centro attraverso la figura del vecchio contadino calabrese impaurito per la scomparsa dall'orizzonte del campanile del proprio paese¹⁷. Un «episodio senza importanza» – commenta Carla Pasquinelli –, e tuttavia somigliante (si potrebbe suggerire) a quello raccontato da Eliade e che ha per protagonista l'anziano Theodor Mommsen, il quale dopo avere descritto e raffigurato alla lavagna la pianta di Atene classica con i suoi templi, i suoi edifici pubblici, le sue terme e i suoi boschetti, doveva poi essere condotto sotto braccio da un vecchio servo, perché si sentiva completamente perduto nella capitale del kaiser Guglielmo, nello «spazio caotico della Berlino moderna»¹⁸. Piccoli episodi, che stanno però a testimoniare in De Martino e in Eliade, il senso delle loro preoccupazioni per il «centro»: per il primo la perdita del centro è una minaccia sempre incombente sull'esistenza umana, in quanto proviene – si potrebbe integrare – dall'«angosciante storicità della vita»¹⁹; per il secondo invece è soprattutto un fatto moderno, ossia l'inevitabile conseguenza della modernizzazione.

¹⁵ Cfr. E. DE MARTINO, *Angoscia territoriale e riscatto culturale nel mito achilpa delle origini*, in “Studi e Materiali di Storia delle religioni”, 23 (1951-1952), pp. 51-66; ora in ID., *Il mondo magico*, ed. cit., *Appendice*, pp. 261-276. Il riferimento a Eliade è alle pp. 264 e 269, in nota. De Martino utilizza soprattutto W. B. SPENCER e F.J. GILLEN, *Native Tribes of Central Australia*, Macmillan, London 1899.

¹⁶ Cfr. C. PASQUINELLI, *Quel nomade di De Martino*, in “La ricerca folklorica”, 13 (1986), pp. 57-59.

¹⁷ Cfr. E. DE MARTINO, *La fine del mondo*, ed. cit., pp. 479-481 (sotto il titolo *Il campanile di Marcellinara*).

¹⁸ M. ELIADE, *Occultismo, stregoneria e mode culturali*, ed. cit., pp. 21-22.

¹⁹ Cfr. E. DE MARTINO, *Angoscia territoriale e riscatto culturale nel mito achilpa delle origini*, in ID., *Il mondo magico*, ed. cit., p. 275.

3. *Modernizzazione e acquisizione del centro*

Non per tutti i teorici del “centro” modernizzazione significa “perdita del centro”: non per Shils, il quale proprio sul nesso centro-modernizzazione assume – come si è già anticipato – una prospettiva simmetrica e opposta a quella di Eliade. Se per Eliade il centro è un fatto arcaico e la perdita del centro – il disorientamento nel caos – un evento tipicamente moderno, per Shils invece la modernizzazione è la vera matrice del centro. Nelle società arcaiche e «premoderne» la massa della popolazione vive «fuori dalla società», lontana dal centro, dal sistema di valori e di istituzioni centrali: in modo soltanto occasionale e frammentario, i vari sistemi locali si articolano con il sistema centrale, mentre prevalgono la dispersione territoriale del sistema istituzionale e la varietà locale²⁰. La scarsa possibilità di coordinamento sociale, la carente capacità di controllo politico da parte delle autorità, la circoscrivibilità dell'economia ai mercati locali sono tutti fattori di riduzione o restrizione del centro. Soltanto con la società moderna, «con lo sviluppo del mercato e il rafforzamento amministrativo e tecnologico dell'autorità», con la democrazia politica, con l'urbanizzazione e l'educazione su vasta scala, con la diffusione capillare delle comunicazioni di massa, si registra un coinvolgimento generale della società; anzi si determina un'accentuazione del sistema di valori centrale in una misura sconosciuta «in altri periodi della storia della società». È vero che i conflitti di classe sono più espliciti nelle società moderne; ma agli occhi di Shils appaiono più addomesticati, così come – egli ritiene – le rivoluzioni e le guerre civili sono assai meno caratteristiche delle società moderne che non di quelle arcaiche. Addirittura, la presenza di partiti almeno nominalmente rivoluzionari in Francia e in Italia (nei decenni cinquanta e sessanta del Novecento) è interpretata da Shils come un segno di una non completa modernizzazione.

Per quanto il centro sia inteso da Shils come un fatto di modernizzazione, le motivazioni che ne sono alla base e le modalità della sua azione risultano tuttavia fortemente impregnate di quella “sacralità” che – come abbiamo visto nel primo paragrafo – avvicina sorprendentemente la posizione di Shils a quella di Eliade²¹. La condivisione di valori che il centro diffonde e richiede, nonché il consenso che caratterizza le azioni dei gruppi che si trovano più vicini alla zona centrale della società, affondano le proprie radici ultime «nel sentimento comune dell'ordine trascendente»; e il centro esercita così una sorta di «possessione», più continua e intensa sui gruppi vicini al centro stesso e più intermittente nei settori della popolazione che non partecipano all'esercizio del potere. Quanto più la società si modernizza, quanto più aumenta il

²⁰ Cfr. E. SHILS, *op. cit.*, pp. 13 e 10-11.

²¹ La sorpresa non viene superata, ma semmai resa significativa, da quanto Eliade riferisce nel suo diario. In data 21 novembre 1959 lo stesso Shils gli aveva offerto un saggio ciclostilato, ed Eliade non può trattenersi dal «constatare in qual modo abbia utilizzato le mie pagine sul “centro del mondo” e il simbolismo del Centro». Sottolineando le frasi di Shils concernenti la natura «sacra» del Centro, Eliade asserisce significativamente: «Ciò vuol dire che Shils intende la società come struttura religiosa», ma non rileva come per Shils la modernizzazione sia piuttosto acquisizione e incremento, anziché perdita, del centro (M. ELIADE, *Fragments d'un journal*, Gallimard, Paris 1973; trad. it. L. Aurigemma, *Giornale*, Boringhieri, Torino 1976, p. 233). A Roberto Scagno, studioso di Eliade e della sua fortuna in Italia, devo, insieme ad altre precisazioni bibliografiche, l'indicazione di questa curiosa pagina del suo diario.

coinvolgimento da parte del centro, tanto più questi settori divengono membri effettivi della società civile, cittadini nel senso più pieno del termine, e così appaiono, «nel senso più profondo, come ricettacoli del carisma che vive al centro della società»²². Il massimo della «civilizzazione» coincide perciò con il più profondo invasamento da parte del centro, cioè dei valori, delle credenze e dei simboli più intensamente condivisi in una società. E se anche è inevitabile che in una società moderna trovi spazio il dissenso e che gli individui più sensibili possano sentirsi separati ed esclusi dalla vita che «circonda il centro della società», la libertà e la privatezza vivono precariamente – per Shils – su «isole in un mare di consensualità», giacché «quando la marea sale esse possono venire sommerse»²³.

A questo punto Eliade non è davvero molto lontano, se proprio nella descrizione della società moderna da parte di Shils il centro della società viene concepito come «il veicolo del “centro dell’universo”»²⁴. Certo, permane l’opposizione speculare tra Eliade e Shils, in virtù della quale lo storico delle religioni colloca il centro, la sua imponenza, la sua onnipresenza nelle società arcaiche sacralizzate e scorge un suo inevitabile declino nelle società moderne desacralizzate, mentre il sociologo dal canto suo considera il centro come una realtà intermittente, labile, se non addirittura inesistente, nelle società arcaiche e ritiene di potere fare coincidere la modernità con la realizzazione piena del centro. In entrambe le posizioni qui esposte vi è un giudizio piuttosto palese. Per Eliade la vera umanità è quella che vive attorno e nell’atmosfera del centro sacro e che proprio per questo situa il modello dell’uomo fuori di se stessa: «fin dall’inizio l’uomo religioso pone il suo modello da imitare su un piano transumano»²⁵; il centro sacro è esattamente ciò che sostiene e impone questo modello, fornendo in tal modo un orientamento, non soltanto spaziale, all’umanità. La perdita del centro, quale si verifica nelle società moderne desacralizzate, comporta dunque un impoverimento, una degradazione, una riduzione dell’umanità a se stessa, privata di un qualsiasi orientamento che non siano le necessità contingenti della vita biologica ed economica. Pure attraverso la sua teoria del centro Eliade si dimostra un teorico della caduta, della degenerazione storica dell’umanità: la modernizzazione non è una conquista, è una perdita. Al contrario, Shils è un teorico del progresso: la storia delle società umane registra un incremento, una sempre maggiore acquisizione del centro; la modernizzazione è il processo che consente di portare a piena realtà non soltanto il centro, ma anche la società. Se ogni società implica o esige l’esistenza di un centro, la vera società è quella che si realizza là dove il centro ha acquisito la maggiore forza e la maggiore estensione, cioè nell’era moderna. Eppure, nonostante questa opposizione, che sembra ricalcare la polemica ottocentesca tra degenerazionisti e progressisti, le posizioni di Eliade e di Shils – come abbiamo già accennato – sono tutt’altro che lontane: collocato ora nelle società arcaiche, ora nelle società moderne, interpretato da un lato come la manifestazione di un sacro extra-umano e dall’altro come il luogo delle radici intoccabili del consenso sociale, il centro si configura pur sempre come il *focus* di una sorta di alienazione religiosa. “Mistica del

²² E. SHILS, *op. cit.*, pp. 12, 13 e 16.

²³ *Ibidem*, p. 16.

²⁴ *Ibidem*, p. 13.

²⁵ M. ELIADE, *Il sacro e il profano*, ed. cit., p. 66.

centro” è l’espressione che si potrebbe impiegare per denotare questa profonda convergenza tra un arcaicizzante storico delle religioni come Eliade e un sociologo tutto modernizzante come Shils.

4. *Critica del centro*

“Mistica del centro” è però un’espressione ambigua: si tratta di un’interpretazione mistica dei centri da parte di autori che, consapevolmente o meno, inclinano verso questo tipo di prospettiva e che si rivelano misticamente affascinati dai centri, oppure si tratta del nucleo sostanziale di questo concetto? (Come se, fatte tutte le debite riduzioni e al di là delle oscillazioni di prospettiva, quello che rimane del centro fosse appunto ciò che si potrebbe intendere con quell’espressione). La convergenza Shils/Eliade è una faccenda loro – dovuta alla loro formazione, alle loro inclinazioni e così via – oppure riguarda il concetto di centro come tale? L’analisi comparata Shils/Eliade ha in definitiva evidenziato due fatti entrambi sorprendenti: da una parte abbiamo assistito a una collocazione diametralmente opposta del centro (il centro come fatto arcaico/il centro come fatto moderno); dall’altra abbiamo dovuto constatare – al di là della diversa collocazione storico-antropologica – una delimitazione assai simile della natura sacra o religiosa del centro. Se una divergenza così accentuata di collocazione storico-antropologica del centro può gettare gravi sospetti sulla validità intrinseca di questo concetto, la convergenza che nonostante ciò si realizza circa la sua definizione sostanziale potrebbe, al contrario, indurre a ritenere che si sia toccato in tal modo il nucleo consistente della nozione di centro. Da una parte si ha l’impressione che il concetto di centro venga impiegato in prospettive molto diverse e quindi piegato a usi e significati nettamente discordanti, come se esso non avesse una struttura tanto solida da limitare e incanalare le modalità del suo impiego; dall’altra si ha pure l’impressione che proprio questa estrema disponibilità e varietà d’uso della nozione di centro racchiuda un qualche elemento costante, un qualche significato permanente e insopprimibile, che tende pur sempre a riaffiorare. Certo, l’analisi che qui è stata condotta, sia pure in modo sommario, in relazione alle tesi di Eliade e di Shils invita a diffidare delle loro rispettive concezioni del centro. Ma prima di decidere che lo smontaggio analitico di posizioni come quelle di Eliade e di Shils debba comportare un rifiuto globale del nesso mistica-centro, occorre forse chiedersi se il fascino che questi autori subiscono da parte del loro concetto non sia una prova – neanche poi tanto indiretta – del «potere del centro» (Arnheim). Anziché tradursi in un allontanamento definitivo, il distacco critico può rivelarsi come il mezzo più efficace per continuare a rendere significative anche quelle posizioni che non ci sentiamo di fare nostre: si tratta allora non già di riportarle in disparte, ma di metterle in mezzo alle cose – oggetti, fenomeni, situazioni – di cui ci stiamo occupando.

Gli esiti alquanto deludenti delle proposizioni di Eliade e di Shils – almeno nella prospettiva critica mediante cui sono state qui analizzate – fanno capire quanto sia difficile operare come teorici dei centri, nel senso di produrre generalizzazioni sensate su questo tema. Gli antropologi – si è già detto – hanno optato di solito per una tattica di

scarso impegno teorico-generalizzante sulla nozione di centro in quanto tale. E infatti uno dei contributi antropologici più interessanti, scritto negli anni Settanta da Clifford Geertz, è contrassegnato da un'adesione marcata alla concezione di Shils, almeno per quanto riguarda la definizione di centro in termini di «sacralità»²⁶. È come se Geertz, il quale ha studiato anche in altri momenti configurazioni culturali a cui ha dato il nome di «centri esemplari», non intendesse far altro sul piano teorico che applicare i concetti che un'illustre tradizione sociologica gli ha fornito. Oltre a Shils, occorre infatti ricorrere a Talcott Parsons e – per loro tramite – a Max Weber e al suo concetto di carisma. Il concetto geertziano di «centro esemplare» si riferisce, a sua volta, alle città-capitali dell'Indonesia tradizionale, le quali agivano come «un microcosmo dell'ordine soprannaturale» e in cui si identificava, quasi senza residui, lo stato. Questo tipo di città, costruita secondo un preciso schema metafisico, era il fulcro di un sistema territoriale fatto di una serie di cerchi concentrici di potere religioso-militare, i quali si allargavano attorno alle capitali così come «le onde radio si diffondono da un trasmettitore», e proprio in questo modo esso costituiva la dimostrazione tangibile di quel «significato carismatico» che avvolgeva la regalità come centro dello stato²⁷.

Anche quando Geertz si rivolge in modo diretto a Shils non intende per nulla criticare la concezione ristrettamente modernizzante che – come abbiamo visto – è propria di quest'ultimo; il suo obiettivo è invece quello di offrire «materiali sostanziosi» a un pensiero sociologico che, per parte sua, elabora quadri generali di riferimento²⁸. E questo atteggiamento di Geertz vale anche a proposito dei centri. Le analisi che egli conduce nel saggio dedicato esplicitamente ai «centri» (il giro che Elisabetta I d'Inghilterra compie nei distretti storici di Londra, il giorno precedente la sua incoronazione; la raffigurazione estetica della regalità come centro cosmico-politico nell'Indonesia classica; la corte viaggiante degli ultimi re del Marocco prima della conquista francese) hanno il significato di articolare e arricchire in termini etnografici le tesi sociologiche, quali erano state esposte da Shils. Il giro etnografico che Geertz fa compiere alla nozione di centro – ben oltre (occorre sottolineare) la barriera della modernizzazione – si conclude con una reiterata affermazione del nesso centro-carisma e con una precisazione della natura intrinsecamente sacrale del centro politico. Significative e importanti sono sotto questo profilo le osservazioni di Geertz circa gli oggetti, gli avvenimenti e le situazioni, i quali «contraddistinguono il centro come tale» e che lo connettono al «modo in cui il mondo è

²⁶ Cfr. C. GEERTZ, *Centers, Kings, and Charisma: Reflections on the Symbolics of Power*, in J. BEN DAVID-T. N. CLARK (a cura di), *Culture and its Creators*, University of Chicago Press, Chicago 1977; ora in C. GEERTZ, *Local Knowledge*, Basic Books, New York 1983; trad. it. L. Leonini, *Centri, re e carisma: riflessioni sul simbolismo del potere*, in ID., *Antropologia interpretativa*, il Mulino, Bologna 1988, pp. 153-188.

²⁷ Cfr. C. GEERTZ, *The Interpretation of Cultures*, Basic Books, New York 1973; trad. it. E. Bona, *Interpretazione di culture*, Il Mulino, Bologna 1987, pp. 279-280ss. (il testo originario è del 1964). Cfr. anche ID., *Religion of Java*, The Free Press, Glencoe 1960; ma si veda anche, per quanto riguarda Bali, il più recente ID., *Negara: The Theatre-State in Nineteenth-Century Bali*, Princeton University Press, Princeton 1980.

²⁸ Questo è quanto Geertz afferma esplicitamente nel primo capitolo di *Interpretazione di culture*, ed. cit., p. 62. Su questo punto specifico ci sia consentito inviare a F. REMOTTI, *Clifford Geertz: i significati delle stranezze*, Introduzione a C. GEERTZ, *Interpretazione di culture*, ed. cit., p. 29.

costruito»; così come di grande rilievo è l'analisi della maniera in cui gli spostamenti della regalità marcano «un territorio» con «segni rituali» di dominio²⁹.

Al di là di queste articolazioni cosmologiche dei centri, la conclusione più generale a cui perviene Geertz è la permanenza della sacralità del centro politico in una situazione come quella attuale che pretende di essere laica, burocratizzata, razionalizzata. Significativamente pure Geertz, nelle sue considerazioni generali sul centro, è quasi costretto a riandare al grande mutamento che fu – o pensiamo che sia stata – la rivoluzione francese; ma diversamente da coloro i quali ritengono che proprio di lì è cominciato il «tramonto» o la «perdita del centro», egli sostiene che «ciò che morì nel 1793 [...] fu una certa concezione dell'affinità tra il tipo di potere che muove gli uomini e quello che muove le montagne, non già la sensazione che vi sia una qualche affinità»³⁰. Ciò che per Geertz muta – e muta con una variabilità che non può essere prevista e controllata sotto il profilo teoretico, bensì constatata e indagata sul piano etnografico – sono i modi di concettualizzare l'affinità tra il potere umano e il potere extra-umano o divino, mentre ciò che permane, nei più diversi contesti, è la messa in relazione (una relazione di affinità) di questi due poteri. «Governanti e dèi condividono certe proprietà»; anche coloro che si scagliano contro il potere costituito, e proprio così diventano in certi contesti storici figure carismatiche, condividono con le forme di potere che combattono lo stesso presupposto: «la sacralità intrinseca dell'autorità centrale»³¹. È questa «sacralità», per Geertz, il nocciolo permanente dei centri. L'estesa variabilità etnografica, su cui Geertz ama tanto insistere, non è in grado di scalfire questa qualità intrinseca dei centri, e il potenziale critico che egli attribuisce all'antropologia per la sua capacità di scombinare presupposti o concetti comunemente accettati da parte delle altre scienze sociali³² non pare realizzarsi nei confronti della natura sacrale dei centri stessi. La critica antropologica del centro si risolve dunque in una conferma della sua sacralità, oppure lo stesso Geertz si trova a subire il fascino del centro?

5. I centri: intensione ed estensione

Il concetto di centro è però poca cosa. Come si è già accennato, questo concetto dà l'impressione di essere tanto poco strutturato da consentire un'applicabilità teorica e descrittiva molto diffusa; e pare che a sostenerne la misera intelaiatura sia proprio l'attribuzione o l'accentuazione di sacralità che ritorna così insistentemente. Ma perché non riconoscere allora, in una certa misura e in un certo modo, l'autenticità di questo nesso? La via che rimane da percorrere sarebbe non già quella di sconfessarlo o di ribadirlo, bensì di ricercare ulteriori nessi e valenze che la nozione di centro, sotto il profilo etnografico e antropologico, può comportare e che – secondo un'ipotesi euristica

²⁹ C. GEERTZ, *Centri, re e carisma: riflessioni sul simbolismo del potere*, ed. cit., pp. 157-158.

³⁰ *Ibidem*, p. 181 (trad. it. lievemente modificata).

³¹ *Ibidem*, pp. 155 (trad. it. lievemente modificata) e 185.

³² Cfr. C. GEERTZ, *Anti Anti-Relativism*, in "American Anthropologist", 86 (1984), 2, p. 275, ora in ID., *Available Light. Anthropological Reflections on Philosophical Topics*, Princeton University Press, Princeton 2000; trad. it. U. Livini, *Contro l'antirelativismo*, in ID., *Antropologia e filosofia. Frammenti di una biografia intellettuale*, il Mulino, Bologna 2001, pp. 57-83.

non trascurabile – potrebbero avere un salutare effetto di ritorno sul nesso della sacralità. È difficile trovare un centro che non contenga almeno una goccia di sacralità. Ma che cos'è la sacralità dei centri se non una sorta di intangibilità (più o meno provvisoria) di presupposti, di idee, di valori, sottratti in qualche modo e in una qualche misura al flusso degli eventi, al divenire delle relazioni, al susseguirsi delle generazioni: lo stabilirsi di un punto fisso (o relativamente fisso), un ancoraggio più o meno stabile o più o meno temporaneo, senza il quale – per usare l'espressione di De Martino – la «storicità della vita» sarebbe davvero «angosciante»³³?

Il tentativo compiuto nel libro *Centri, ritualità, potere*, di cui questo scritto è stata l'Introduzione³⁴, potrebbe essere definito come una sorta di “de-sacralizzazione della sacralità”, non già nel senso che si sia voluto negare la sacralità dei centri, bensì nel senso che si è intesa la sacralità come un effetto, di cui può essere interessante – proprio attraverso la via dei centri – indagare qua e là le condizioni. Se togliamo dalla nozione di sacralità quel tanto di eccessivamente sacrale, di numinoso e di misterioso che troppo spesso le viene attribuito e se proviamo a tradurre la sacralità con l'idea di intangibilità o inviolabilità – di presupposti, principi, valori, ma anche di luoghi, oggetti, persone –, siamo disposti allora a rifiutare una concezione generale e sacrale del Centro (la mistica del centro) e a preferire, invece, una prospettiva più umile, terra terra, una concezione decisamente plurale e minuscola dei centri, identificati prima di tutto come luoghi fisici. Forse la geometria non c'entra davvero nulla; ma in una concezione del genere la geografia o – per meglio dire – l'organizzazione sociale del territorio acquisiscono un rilievo che Shils non è stato disposto a concedere. I valori e i simboli inviolabili – quelli, appunto, che caratterizzano in una certa misura i centri – sono depositati in luoghi e operano pur sempre su luoghi fisici per trasformarli in centri.

Una concezione umile e territoriale dei centri parte da un presupposto fattuale che è difficilmente contestabile: i centri esistono più nella realtà (sociale o culturale) da indagare che non nella teoria. Alla scarsità e inconsistenza teorica dei centri (alla loro scarsa presenza nei contesti teorici) fa netto e sorprendente contrasto la stragrande molteplicità e varietà di centri nei contesti fattuali. I contributi confluiti nel libro *Centri, ritualità, potere* intendevano, se non altro, raggiungere questo scopo: dare un'idea della molteplicità dei centri che di norma costituiscono una società. Troppo spesso immaginiamo una società come se fosse mono-centrica, come se davvero esistesse invariabilmente *una* società con *il* proprio centro. Non si vuole certo negare la tendenza al mono-centrismo; ma gli stessi esempi che si possono trarre dai capitoli di quel libro (il tamburo Bagyendanwa nel regno africano dell'Ankole o La Mecca nell'Arabia islamizzata – per limitarci a due soli casi) pongono in luce come tale tendenza si manifesti in contrasto o in competizione con altri centri. È proprio la fisicità dei centri – quale abbiamo voluto sottolineare in queste pagine – che determina la loro pluralità; e siamo abbastanza propensi a pensare che il privilegiamento eccessivo della loro dimensione

³³ E. DE MARTINO, *Angoscia territoriale e riscatto culturale nel mito achilpa delle origini*, in ID., *Il mondo magico*, ed. cit., p. 275.

³⁴ Oltre all'Introduzione di Francesco Remotti (pp. 11-44), il libro conteneva i seguenti contributi: *Centri rituali*, di Pietro Scarduelli (cap. I); *Capitali mobili africane*, di Francesco Remotti (cap. II); *Nomadi, santuari e città in Medio Oriente* di Ugo Fabietti (cap. III).

simbolica e sacrale abbia invece condotto diversi autori a propendere per una più o meno tacita mono-centricità: se i centri non sono prima di tutto luoghi fisici, bensì valori condivisi, il centro della società verrà fatto coincidere – come appunto avviene in Shils – con il luogo ideale dei valori che maggiormente sostengono una società. Ma se siamo disposti a riconoscere in prima istanza la fisicità dei centri, non possiamo non rilevare che l'ambiente sociale, ovvero lo spazio in cui vive una società, è minutamente punteggiato di centri. Sotto questo profilo non si può non aderire a quanto afferma Eliade, vale a dire che «centro» non è soltanto la città, il tempio, il palazzo; è anche la casa in cui si vive³⁵. “Centri” sono dunque le capanne che costituiscono un piccolo villaggio africano sulla collina o nella foresta: “centro” è la capanna stessa a cui fa capo un nucleo familiare; ma “centro” al suo interno sono pure le tre pietre del focolare. “Centro” è anche la capanna degli uomini adulti del villaggio, così come “centro” è senza dubbio la capanna del capo. “Centro” è una chiesa in un quartiere cittadino o un santuario in montagna; “centro” è la sede di un partito politico; “centro” è uno stadio o anche – perché no? – una spiaggia rinomata. A chi obiettasse che in tale modo si produce una polverizzazione della nozione di centro, si potrà sempre rispondere chiedendo a nostra volta quale sia la soglia al di sopra o al di sotto della quale appare pertinente questa nozione. In ogni caso – oltre a un'immagine fittamente puntiforme della società – uno dei risultati di questo sminuzzamento è che, per quanto i centri siano scarsamente teorizzati, è pur sempre in virtù di una scelta teorica che, nell'ambito di un'indagine, affioreranno come più importanti certi tipi di centri in luogo di altri. Intendere la natura dei centri in termini di sacralità significa, molto spesso, operare una scelta non sempre del tutto consapevole. Lo sminuzzamento della nozione di centro si accompagna a quella prospettiva che, in modo un po' provocatorio, abbiamo chiamato desacralizzazione dei centri e della loro stessa, riconosciuta, sacralità (massima o minima che sia), e non fa che tradurre la concezione umile, territoriale e pluralistica con cui è stata intrapresa la perlustrazione di centri alla base di *Centri, ritualità, potere*.

Detto in altri termini, la nozione di centro è un po' come un sacco vuoto, e come tale dovrebbe essere trattata e considerata. Shils e Eliade ci hanno offerto esempi di concetti di centro pieni fin dall'inizio (ricolmi di sacralità); e non è un caso infatti che, se il lavoro di Shils non contiene alcun riferimento fattuale di tipo storico e sociologico e tanto meno etnografico, i numerosi riferimenti di Eliade, etnografici o storici che siano, vengano impiegati per comprovare la costanza o l'universalità di tesi precostituite. Trattare il concetto di centro come un sacco vuoto significa, al contrario, riconoscere che non vi è una natura consistente dei centri, ovvero una struttura di aspetti e di significati che si ripresenti uguale nei più diversi contesti; o perlomeno i contributi confluiti nel libro non hanno inteso porsi alla ricerca di questa eventuale natura. La metafora del sacco vuoto ha il significato di riconoscere che il concetto di centro – come e più di altri concetti impiegati in antropologia – non è dotato di una particolare densità concettuale. Tale metafora si fonda anzi sul presupposto che vi sia una proporzione inversa tra il grado di applicabilità del concetto e la sua densità: tanto più un concetto appare applicabile ai più vari contesti e livelli – etnografici, sociali, culturali –, tanto meno elevata è la sua densità interna. Ciò corrisponde ovviamente al rapporto tra due

³⁵ Cfr. M. ELIADE, *Il sacro e il profano*, ed. cit., p. 33.

dimensioni dei concetti che filosofi e logici occidentali hanno illustrato mediante diverse coppie di opposizione e che qui esprimiamo con i termini di estensione/intensione che Leibniz aveva proposto. Secondo il logico inglese dell'Ottocento William Hamilton, l'intensione coincide con «la qualità interna di una nozione», «costituita dai differenti attributi di cui il concetto è la somma», mentre l'estensione, ovvero la «quantità esterna di una nozione», risulta costituita «dal numero di oggetti che sono pensati attraverso il concetto»³⁶. Ebbene, che cosa fa in generale l'antropologia, se non incrementare prima di tutto la dimensione estensionale dei concetti ovvero la loro quantità esterna, aumentando in modo considerevole il «numero di oggetti» cui possano riferirsi? Anche il concetto di centro subisce questa dilatazione estensionale, la quale se da un lato è resa possibile o agevolata dalla scarsa densità del concetto di partenza, dall'altro è essa stessa causa della sua povera strutturazione interna.

L'antropologia non fa altro però che imbarcare casi, introdurre molteplicità e variazioni, riempire i concetti con stranezze e frammenti eteroclitici? Che senso avrebbe slabbrare in tal modo i concetti, sottoponendoli a torsioni e deformazioni al punto da renderli pressoché inservibili? Che strano esercizio sarebbe quello dell'antropologia se, limitandosi ad accumulare dati, si ingegnasse semplicemente a provocare la deformazione o la rottura dei concetti che prende tra le mani. Considerare il concetto di centro come un sacco vuoto ha sì il significato di riconoscere che esso assume conformazioni diverse a seconda dei contenuti che ci ficchiamo dentro; ma se intendiamo conservare il concetto e ritenerlo in qualche modo fruibile, occorre pure riconoscere che vi sono soglie critiche di deformabilità, al di là delle quali il concetto stesso diviene semplicemente inservibile. Nel momento in cui dilata la dimensione estensionale dei propri concetti, l'antropologia non può non prendersi cura del loro ordine, della loro organizzazione interna: il cumulo dei casi non deve trasformarsi in un semplice mucchio di dati, anche se proprio nei mucchi che va via via accumulando l'antropologia – come le altre scienze – intuisce nessi nuovi e forse più rilevanti di quelli esibiti dai concetti di partenza. Per ritornare al concetto di centro, occorre ammettere che, proprio per la sua scarsa densità interna, esso si presta non soltanto a una grande variabilità etnografica, ma anche a un'estesa ramificazione tematica. L'ordine concettuale che l'antropologia si deve impegnare a proporre – un ordine ovviamente sempre provvisorio, modificabile e revocabile – non può non tenere conto di questi due livelli. Il rischio di slabbrare i concetti di partenza è il prezzo che si paga per arricchirli sul piano della loro estensione etnografica e della loro capacità di connessione tematica. I centri divengono rilevanti sotto il profilo antropologico se si è in grado di connetterli con "altro", cioè con i temi che – in virtù della sua sagacia o della sua presunzione – l'etnologo ritiene vengano proposti dagli stessi contesti etnografici su cui ha fissato la propria attenzione.

³⁶ N. ABBAGNANO, *Dizionario di filosofia*, Utet, Torino 1961, p. 484.

6. Reti di temi

Se l'ordine interno è dato dall'intreccio dei temi e se questi ultimi vengono offerti dai contesti etnografici, quali immagini di centri sarebbero emerse, se si fosse deciso di compiere percorsi etnografici diversi? Se non si ritiene che – almeno in questo campo – vi possano essere quadri concettuali ben stabiliti, cornici fisse e indeformabili che l'antropologia – o meglio l'etnografia – avrebbe soltanto il compito di riempire, fino a che punto si è disposti ad ammettere la dipendenza delle proprie conclusioni dai contesti etnografici attraversati? Gli autori di *Centri, ritualità, potere* sono disposti ad ammettere un grado elevato di dipendenza dai contesti etnografici prescelti (senza parlare dei limiti soggettivi che ineriscono al lavoro di ciascuno di essi). Ma la dipendenza etnografica è anche significatività, pregnanza culturale. E pure sotto questo profilo la ricerca antropologica appare percorsa da una tensione inesauribile tra due poli antitetici di significatività: da un lato il radicamento etnografico, dall'altro la rilevanza antropologica³⁷. Se si è deciso di mettere insieme contributi che trattano di centri rituali e politici in contesti etnografici tanto diversi come le tribù australiane, le società andine, l'isola indonesiana di Nias, il Buganda dell'Africa equatoriale o i nomadi del Medio Oriente, è perché si ritiene che le singole voci non vadano ciascuna per proprio conto: presunzione o orchestrazione che sia da parte degli autori, essi ritengono che si possa organizzare un qualche concerto, ovvero che abbia senso perseguire una meta di ulteriore significatività nel mettere insieme – al di là del mucchio – vari centri, molteplici casi etnografici, e che questa ulteriore significatività non sia semplicemente aggiuntiva rispetto a quella locale, bensì che ne costituisca parte intrinseca e sostanziale. Come in un tessuto l'ordito non sta senza la trama, né viceversa, così si ritiene che in una ricerca antropologica l'ordito, costituito dalle singole culture, venga attraversato da trame interculturali, senza con ciò nutrire l'illusione che si possa seguire proficuamente le trame a prescindere dal loro intreccio con l'ordito. Altri fili avrebbero dato luogo ad altri disegni; ma si può legittimamente pensare che il tessuto elaborato con questi casi non sia estraneo al tessuto che si sarebbe potuto elaborare sfruttando altri casi. Non vi è, non vi può essere identità; ma – e questa, tutto sommato, è la reale scommessa dell'antropologia – l'immagine di centri, quale affiora in seguito alla scelta di determinati casi e di determinati percorsi, trova in altre immagini, elaborate in altri contesti e in seguito ad altri percorsi, ciò che Ludwig Wittgenstein chiamerebbe «somiglianze di famiglia»³⁸.

Nella prospettiva wittgensteiniana delle somiglianze di famiglia – che, come si sa, è stata utilizzata in antropologia per affrontare il problema della classificazione, della

³⁷ Claude Lévi-Strauss parlerebbe a questo proposito di due approcci, uno filologico e l'altro comparativo, che per quanto siano «paralleli», non possono né debbono ignorarsi e che, il più delle volte, «s'incrociano e convergono» (C. LÉVI-STRAUSS, *De la fidélité au texte*, in "L'Homme", 27 (1/1987), p. 132). Qui preferiremmo sottolineare la tensione tra i due approcci e la necessità non di superarla attraverso un reciproco riconoscimento, bensì – come vorrebbe Eraclito – di mantenerla.

³⁸ L. WITTGENSTEIN, *Philosophische Untersuchungen*, Blackwell, Oxford 1953; trad. it. M. Trinchero, *Ricerche filosofiche*, Einaudi, Torino 1980, p. 46. Ancora in Wittgenstein troviamo la metafora della rete e dei fili che si intrecciano.

comparabilità e della stessa formazione dei concetti³⁹ – va letto, più in particolare, il percorso intrapreso da Pietro Scarduelli nel capitolo primo di *Centri, ritualità, potere*, giacché ciò che affiora nel transitare da un caso all'altro non è un tratto comune e costante – quasi a rappresentare il nucleo sostanziale dei «centri rituali» – bensì un fascio di somiglianze discontinue. Così, se la funzione di ancoraggio territoriale emerge in modo piuttosto evidente nel caso delle buche d'acqua dei Boscimani !Kung e degli altari della pioggia dei Tonga – in modo tale da contrastare la mobilità e la fluidità anche territoriale di queste società – essa appare inglobata e sommersa in un insieme più fitto di funzioni e di significati rintracciabili nei centri totemici australiani. L'aggancio territoriale delle bande australiane ai loro centri si traduce infatti anche in un collegamento al passato, e i centri totemici risultano essere il luogo in cui un sapere spazio-temporale ordinatore della vita sociale è depositato e scritto. Questo intreccio tra la dimensione spaziale e la dimensione temporale, questo rinvio dello spazio al tempo – proprio perché ciò che è avvenuto di rilevante nel tempo viene trascritto e fissato nello spazio – trovano nel caso dei monoliti *huanca* delle Ande un'esemplificazione particolarmente significativa: la «pietrificazione» degli antenati e dei condottieri non è soltanto una visualizzazione di tratti di storia più o meno mitica, ma comporta pure una legittimazione dell'occupazione del suolo.

Concepita in modi sempre diversi, questa connessione spazio-temporale ritorna in ogni tipo di centro esaminato. Nella misura in cui un centro agisce sulla vita sociale e culturale circostante (non importa per ora quanto esteso sia il suo raggio d'azione), esso determina non soltanto una modulazione spaziale, ma anche un'organizzazione temporale. In Polinesia – leggiamo sempre nel capitolo di Scarduelli – la struttura dei lignaggi è ancorata a quei recinti sacri che sono i *marae*, nel senso che ogni lignaggio dispone di un *marae*, e i *marae* di dimensioni maggiori rappresentano la matrice da cui sono derivati gli altri, riproducendo quindi nello spazio il processo di fissione lignatica. In modo analogo, nel capitolo secondo, dedicato alle capitali dei regni africani, può essere interessante constatare come la stessa mobilità delle capitali e la disseminazione nel territorio di centri rituali connessi alle figure reali (tombe e cenotafi) costituiscano modi per scrivere nello spazio tratti di storia, per lasciare nel paesaggio tracce di un passato che, se per un verso appare irreversibilmente tramontato (le tombe dei corpi dei sovrani abbandonate nei cimiteri regali del Buganda), per l'altro continua a parlare e a influire sul presente e sul futuro (i templi della mascella dei sovrani defunti)⁴⁰. L'organizzazione del tempo da parte di un centro con ambizioni universalistiche e monocentriche, quale fu La Mecca (si veda il capitolo terzo, redatto da Ugo Fabietti), contiene una più accentuata visione finalistica, una linearità che sembra prevalere sulla ciclicità; e tuttavia pure qui l'ancoraggio al passato testimoniato dalle tombe dei profeti diviene condizione essenziale per l'organizzazione del presente e del futuro, a tal punto

³⁹ D'obbligo è il rimando a R. NEEDHAM, *Polythetic Classification: convergence and consequences*, in "Man", 10 (3/1975), pp. 349-369, ora in R. NEEDHAM, *Against the Tranquillity of Axioms*, California University Press, Berkeley 1984. Per un impiego decisamente più costruttivo della prospettiva di Wittgenstein, cfr. F. REMOTTI, *Noi, primitivi. Lo specchio dell'antropologia*, Bollati Boringhieri, Torino 2009², cap. V.

⁴⁰ Per un approfondimento di queste tematiche cfr. F. REMOTTI, *Centri di potere. Capitali e città nell'Africa precoloniale*, Trauben, Torino 2014².

che La Mecca, e più in particolare l'edificio della *ka' ba*, si configurano come punto d'intersezione e di raccordo sia tra i diversi piani spaziali (mondo infero, terrestre e celeste), sia tra i corrispondenti piani temporali (passato, presente, futuro).

Ordinatori spazio-temporali, i centri incarnano e trasmettono una qualche idea di ordine: è nei centri che l'ordine può essere più direttamente reperito, conservato nei suoi principi fondamentali, riaffermato attraverso i simboli e i rituali. Si tratta innanzi tutto dell'ordine sociale, delle divisioni e delle gerarchizzazioni che innervano una società: le buche d'acqua e i loro "proprietari" tra i Boscimani !Kung, i centri totemici gestiti gelosamente dagli anziani tra gli Aborigeni Australiani, le case degli uomini al "centro" dei villaggi dei Gé e dei Bororo dell'Amazzonia sono soltanto alcuni esempi offerti nel primo capitolo. Sesso, età, prima occupazione del territorio sono criteri che affiorano insistentemente nell'ordine sociale garantito dai centri. Ma quando emerge il potere politico, i centri si caricano di una simbologia ulteriore. L'analisi della casa del capo nel «centro» del villaggio dell'isola di Nias consente di cogliere il sovrapporsi di diversi tipi di ordine: un ordine spaziale (la casa nel centro), un ordine temporale (la casa del capo è anche considerata come inizio e principio del villaggio), un ordine sociale e politico (la maggiore o minore vicinanza rispetto alla casa del capo significa una maggiore o minore vicinanza genealogica), un ordine cosmologico (la tripartizione di livelli della casa traduce la tripartizione del mondo). Può anche succedere però che l'ordine prettamente politico riceva una sua rappresentazione specifica, come è testimoniato dalle capitali mobili dei regni africani (capitolo secondo), le quali proprio attraverso la loro mobilità ricuperano e rinnovano l'ordine dopo aver riconosciuto l'inevitabilità del disordine e dopo avere azzerato gli effetti del tempo. Alla base o all'origine dell'ordine, quale è garantito dai centri, sembra di intravedere pur sempre una situazione di disordine, di conflittualità, di insicurezza. Se nel capitolo secondo questa connessione ordine/disordine appare soprattutto nella fase della perdita temporanea del centro, allorché muore il sovrano (quasi a riprodurre una situazione originaria di a-centricità), nel capitolo terzo viene posta in chiara evidenza una situazione costante di fluidità, di mobilità, di precarietà su cui si innesta un'esigenza di ordine, come è testimoniato sia dalle figure dei «santi», portatori di *baraka*, in grado di mediare tra gli uomini e la divinità, e tra i gruppi umani, sia dai recinti sacri presso cui si trovano affiliate diverse tribù. Alla base dell'affiliazione a un *haram* vi è un «patto» che rende sacro e inviolabile il centro, punto di convergenza, di ordine, di compresenza, di scambio, il quale va strenuamente difeso contro coloro che aderiscono ad altri centri.

Chi fa capo ai centri? Dove stanno i centri? Il capitolo primo di *Centri, ritualità, potere* offre un ventaglio di possibilità, ma soprattutto due situazioni opposte meritano di essere sottolineate: vale a dire il centro «nel mezzo» e il centro «periferico». Se le case degli uomini tra i Gé e i Bororo dell'Amazzonia, così come la casa del capo dei villaggi melanesiani o di Nias, sono esempi di centri che si collocano «nel mezzo» della comunità o della società, i centri totemici australiani e i *marae* polinesiani rappresentano centri «periferici», territorialmente «marginali». Ostentazione da una parte e occultamento dall'altra sono i valori che nel primo capitolo sono stati connessi a queste opposte soluzioni. E in effetti sembra che il potere a cui i centri vanno rapportati s'imponga sia mediante l'ostentazione, sia mediante l'occultamento. Anzi, è possibile constatare in

moltissimi contesti etnografici come questi due espedienti si sommano in una combinazione quasi perfetta. L'ostentazione della casa del capo a Nias si accompagna a una selettività d'accesso, collaborando in tal modo a marcare l'eccezionalità del luogo del potere. Così in Africa (capitolo secondo) la tripartizione del recinto del sovrano tra gli Azande restringe sempre più la possibilità d'accesso, riservando il settore più interno al re e alle sue mogli. Il centro del centro può essere talmente occultato da risultare «fuori»: fuori dalla comunità, dalla vita quotidiana, dai traffici, dai commerci, dalle liti, dalla società nel suo insieme.

E qui ci imbattiamo non solo nel polimorfismo, ma anche nell'ubiquità dei centri (a cui si alludeva nel paragrafo precedente). I centri sono qui e altrove, in mezzo e alla periferia, dentro e fuori, proprio perché le società, le quali si aggrappano ai loro centri come ad «ancore galleggianti»⁴¹ o si portano appresso il loro centro come il palo degli Achilpa di De Martino, non sono mai solo se stesse, non coincidono mai solo con se stesse, e difficilmente hanno un unico centro in cui identificarsi e riconoscersi, ma contengono sempre entro di sé una qualche dimensione di alterità. Lo stesso potere, e soprattutto il potere politico, che insieme alla ritualità anima i centri (quali almeno sono stati indagati in *Centri, ritualità, potere*), viene molto spesso concepito come una dimensione esterna e aggiuntiva rispetto alla società. I *marae* polinesiani, dislocati nel fitto di foreste o all'estremità di penisole proiettate verso l'oceano (capitolo primo), le capitali africane che si localizzano solo temporaneamente in un punto del territorio (capitolo secondo), i «santi» mediatori in Cirenaica concepiti come «stranieri dell'Ovest» (capitolo terzo) sono esempi diversissimi tra loro sul piano morfologico, i quali attestano tuttavia l'alterità del potere, ovvero la sua differenza, rispetto alla società ordinaria. Ma la dimensione di alterità del potere non significa tanto o soltanto l'oppressione del potere sulla società (anche se questo aspetto è tutt'altro che sottaciuto in numerosi regni africani) e quindi la reazione della «società contro lo stato»⁴², quanto piuttosto il riconoscimento che con il potere – e soprattutto il potere politico – insorge qualcosa d'altro, di estraneo; con il potere si viene ad aggiungere una dimensione che prima non c'era. Il «patto» nel *haram* mediorientale (capitolo terzo) è un'alienazione politica, che comporta appunto la produzione di un "altro", di un'istituzione, di un organismo ordinante o superordinante, di un altro corpo. Collocati pesantemente con le loro pietre e i loro megaliti in mezzo alla società o dislocati con le loro costruzioni di paglia ora su questa ora su quella collina, i centri politici manifestano la loro alterità anche con la teoria diffusissima – tanto in Africa quanto in Polinesia, per esempio – secondo cui i regnanti vengono da fuori, come se l'alterità dell'alienazione politica venisse concepita come un'alterità etnica e culturale: l'"altro" produttore di politica o prodotto dalla politica è un "altro" che viene dall'esterno. Può succedere allora che il centro nel centro – la corte nella capitale o il settore più interno del recinto regale – venga addirittura abitato da uno "straniero".

Questa assimilazione dell'"altro", il "diverso" della politica, con l'altro e il diverso etnico, è favorita dal fatto che le dimensioni di alterità contenute nella cultura di una

⁴¹ E. COLSON, *Rain-shrines of the Plateau Tonga of Northern Rhodesia*, in "Africa", 18 (4/1948), p. 282.

⁴² P. CLASTRES, *La société contre l'état*, Minuit, Paris 1974; trad. it. L. Derla, *La società contro lo stato*, Feltrinelli, Milano 1977.

società comprendono anche e invariabilmente la considerazione delle altre società. Pure l'organizzazione dei centri risente di questa ulteriore dimensione di alterità. I *marae* polinesiani, alcuni dei quali – come abbiamo visto – sono collocati sulle punte estreme di penisole, sono meta di visitatori provenienti da terre molto lontane e sono sede di stipulazione di alleanze militari; nell'isola di Nias le teste dei nemici uccisi vengono esposte come una sorta di trofei o sepolte sotto i piloni delle case, e addirittura una testa viene collocata sotto la pietra *fusö newali* (l'ombelico del villaggio), all'incrocio delle tre strade, la quale rappresenta il centro spaziale e simbolico del villaggio: insomma la testa del nemico, l'"altro" per eccellenza, situata nel cuore del proprio villaggio, lo "straniero" nel centro del centro (capitolo primo di *Centri, ritualità, potere*). Nei regni dell'Africa equatoriale esaminati nel capitolo secondo, i centri dei Bacwezi costituiscono mete di pellegrinaggio da parte di individui appartenenti a società diverse e a organizzazioni politiche in conflitto tra loro. Nell'area mediorientale (capitolo terzo) i santi, i recinti sacri, gli *haram* costituiscono punti d'incontro e di raccordo di tribù diverse; il *kitab* o «patto» – come quello imposto da Maometto tra gli Arabi di Medina e gli Ebrei – consiste nel riconoscimento dell'autorità di un santo locale da parte di gruppi appartenenti a fedi diverse. La funzione o la capacità dei centri di travalicare barriere e confini – stabiliti dalle organizzazioni politiche, dalle credenze religiose, dalle diversità etniche e culturali o da altro ancora – meriterebbe di essere chiarita ben più di quanto si sia potuto fare finora.

Anche i centri intertribali, internazionali o interreligiosi sono tali, comunque, in quanto hanno la forza di attrarre e collegare persone e gruppi, superando le loro adesioni etniche, politiche e persino religiose. Non v'è dubbio che questa capacità di collegamento nonostante le divisioni e i conflitti è resa possibile dalla condivisione di simboli e di rituali, di idee e di presupposti; così come non v'è dubbio che l'efficacia dei centri in questa loro funzione aggregante – si svolga essa all'interno di una società o tra società diverse – è tanto maggiore, quanto più elevato è il grado di inviolabilità di ciò che in tal modo viene condiviso. L'inviolabilità delle idee, dei principi o dei rituali è a sua volta sorretta e garantita dal processo di esteriorizzazione, di alienazione, di reificazione e di autonomizzazione a cui vengono sottoposti. Uno degli esiti significativi a cui ha dato luogo il percorso proposto nel primo capitolo di *Centri, ritualità, potere* è l'associazione dei centri a «entità fantasmatiche», ovvero il loro funzionamento in termini di conservazione e perpetuazione, se non di produzione, di idee esteriorizzate e sacralizzate, le quali costituiscono i contenuti di condivisione da parte degli individui o dei gruppi che afferiscono ai centri. E tuttavia questa non è una riproposizione della tesi della natura sacrale dei centri, quale abbiamo criticato nei paragrafi precedenti. Riconoscere la sacralità dei centri, intesa come inviolabilità e irrevocabilità dei principi o idee in essi depositati, significa non già spiegare, bensì chiedersi come e perché; significa rinviare dunque alle condizioni di base, alle situazioni di fluidità, di conflitto, di insicurezza, di acentricità su cui si innesta l'esigenza di stabilità, di ordine, di centricità. Dal disordine all'ordine, dall'acentricità alla centricità: è questo il movimento che, sommariamente, ci consente di spiegare l'inviolabilità come un tentativo di trattenere l'ordine, di proteggere e salvaguardare il prodotto reificato di un accordo, di una convergenza, di un patto, di una convenzione. Riconoscere che vi sono diversi gradi di "sacralità" significa

ammettere che il processo di esteriorizzazione e di alienazione può essere più o meno spinto, può dare luogo a prodotti più fortemente autonomizzati e reificati o a prodotti che per la loro esilità e fragilità lasciano intravedere le trame inquietanti dei compromessi che ne sono alla base. La prospettiva di desacralizzazione dei centri – a cui si accennava nel paragrafo quinto – comporta la connessione di questi prodotti con le loro basi o condizioni di partenza, un cammino a ritroso dall'inviolabilità ai contesti di violazione che l'hanno suggerita o imposta: l'ordine dei centri non può essere spiegato come il semplice riflesso di qualche altro ordine – superiore, divino, cosmico, o inferiore, sociale –, bensì riportandosi al disordine in cui di solito si vive.

Del resto, questo cammino inverso – in cui consiste propriamente la desacralizzazione – non è compiuto soltanto dagli antropologi. Se le divinità nazionali del Buganda, strapazzate dai sovrani in quanto manifesterebbero nei loro confronti un atteggiamento vessatorio, ricordano in questo modo la propria origine umana (capitolo secondo di *Centri, ritualità, potere*), la «fragilità» della pace offerta dai centri mediorientali con l'aiuto della divinità (capitolo terzo) lascia intravedere quanto spesso si compia l'inversione dall'ordine al disordine. I «rituali di ribellione», studiati in particolare da Max Gluckman⁴³, rientrerebbero in questo nuovo capitolo della desacralizzazione e della decentralizzazione indigena, anche se – come egli ha dimostrato – l'inversione dall'ordine al disordine finisce spesso con una conferma dell'ordine precedente. Ciò che importa qui sottolineare è però l'idea della revocabilità dell'ordine: un'idea che non affiora soltanto nei processi di modernizzazione e che, invece, contrasta ovunque l'irrevocabilità del sacro. Se Geertz ha inteso far vedere come il «sacro», il «carisma», si prolunghi nella modernità, qui si vorrebbe suggerire la prospettiva opposta, e cioè che la desacralizzazione, il distacco dal centro, la messa in discussione dell'inviolabilità sono atteggiamenti riscontrabili ovunque. Se i «centri» con la loro sacralità e il loro carisma esistono anche da noi, anche altrove scopriamo l'opposizione ai centri, il ribaltamento dei principi, l'erosione critica, la ricerca delle possibilità alternative, il gusto del mutamento. Anche «tra i primitivi», e non solo presso di noi – affermava Franz Boas più di un secolo fa⁴⁴ – avviene talvolta una battaglia contro i costumi tribali, ed egli giudicava «di particolare interesse» osservare quanto gli individui siano in grado di liberarsi dai «ceppi» delle convenzioni. Se è vero che gli uomini con i loro centri si costruiscono quadri convenzionali di imposizione di un ordine – gabbie d'acciaio della burocratizzazione e della razionalizzazione moderna secondo Max Weber o gabbie di luccicante oro di una sacralità arcaica secondo Eliade –, è anche vero che permane in essi, se non il ricordo della costruzione, la sensazione più o meno oscura che tutto ciò può essere smontato e magari rifatto. Non possiamo dimenticare a questo proposito l'insegnamento di Ludwig Feuerbach, secondo il quale «il segreto della teologia è l'antropologia»⁴⁵. L'antropologia che aveva in mente il filosofo tedesco dell'Ottocento

⁴³ Cfr. M. GLUCKMAN, *Rituals of Rebellion in South East Africa*, Manchester University Press, Manchester 1954.

⁴⁴ Cfr. F. BOAS, *The Aims of Ethnology* (conferenza tenuta all'Associazione degli Scienziati Sociali Tedeschi di New York, 8 marzo 1888), Hermannn Bartsch, New York 1889; ripubblicato in ID., *Race, Language, and Culture*, Macmillan, New York 1940, pp. 626-638 (per la citazione riportata p. 638).

⁴⁵ L. FEUERBACH, *Tesi preliminari per la riforma della filosofia* (1843), in ID., *Scritti filosofici*, a cura di C. Cesa, Laterza, Bari-Roma, 1976, p. 177.

non è esattamente quella che si è venuta realizzando altrove e nei decenni successivi. E tuttavia gli antropologi oggi sono sempre più disposti a riconoscere nel comportamento degli esseri umani, che pretendono di studiare, una vera e propria antropologia indigena, dove appaiono tracce o modelli delle loro stesse prospettive teoriche.

Simona Chiodo

LA BELLEZZA ETERONOMA DELLO SPAZIO ARTEFATTUALE

Abstract

Why is the space of our daily existence often made of benches with seats that stab our backs with pain? Of train stations similar to labyrinths that make us miss the train? Of airports whose façades present such an obsessive formal homogeneity that we cannot distinguish the entry? Of squared glasses that let us drink poorly? Of printers that hide the power switch? An answer to these questions will be sought through the comparison of the notions of autonomous and heteronomous beauty. Such a comparison will ultimately lead us to ponder the positive consequences that the notion of an ideal human measure can have for the construction of space in our daily existence.

1

Cominciamo da un esempio: da una piazza con una fontana. La fontana ha due caratteristiche distintive: la prima è che l'acqua è all'altezza del suolo (e l'effetto è l'idea di un lago che arriva quasi ai piedi di chi attraversa la piazza), la seconda è che una parte del bordo della fontana è circondata da panchine di pietra, che sorgono dal suolo in continuità con la sua materia, e che hanno schienali arrotondati a forma di onde (e l'effetto è l'idea, rafforzata, di un lago con le sue onde, ma anche di una sabbia dunosa attorno al lago). La prima impressione è che la piazza con la fontana sia bella. Poi ci sediamo sulle panchine, e scopriamo due cose, se non altro: la prima è che non possiamo stare seduti per più di pochi minuti, perché le curvature degli schienali di pietra a contatto con le nostre spine dorsali sono quasi stiletate, la seconda è che non possiamo girarci verso l'acqua, perché le panchine sono orientate verso l'esterno. Allora, sentiamo affiorare nelle nostre teste una domanda: "Siamo sicuri che la piazza con la fontana è bella?". E ci ricordiamo di un passaggio della *Repubblica* di Platone, del quale, adesso, sentiamo di capire di più una parte del significato:

«Il pittore, diciamo, dipingerà briglie e morso?». «Sì». «Ma li fabbricheranno il cuoiaio e il fabbro?». «Senza dubbio». «E il pittore s'intende di come devono essere le briglie o il morso? O non se ne intende nemmeno chi li fabbrica, il fabbro e il cuoiaio, ma chi sa usarli, il solo cavaliere?». «È verissimo». «E non diremo che è così per ogni altra cosa?». «Come?». «Che per ciascuna esistono, in certo modo, queste tre arti: quella che la userà, quella che la fabbricherà, quella che la imiterà?». «Sì». «Ora, virtù, bellezza, regolarità di ciascun oggetto, di ciascun animale e di ciascuna azione non esistono se non in funzione dell'uso per cui ciascuno è fabbricato o ha naturale costituzione?». «È così». «Allora chi usa ciascun oggetto deve per forza averne esperienza e comunicare al fabbricante quali siano gli effetti, buoni o cattivi, che l'oggetto da lui usato produce nell'atto dell'uso. Per esempio un auleta

comunica al fabbricante di *auloi* i dati relativi agli *auloi* che gli servono quando suona. Gli darà le direttive sui vari requisiti da tenere presenti nella fabbricazione, e quegli le attuerà”. “E come no?”. “Ora, se il primo segnala qualità e difetti degli *auloi*, non lo fa perché sa? E il secondo non li fabbricherà perché gli crede?”. “Sì”. “Quindi il fabbricante sarà sempre in buona fede sulla perfezione o sull’imperfezione di un utensile, si tratti pure del medesimo: ciò perché frequenta chi sa e ha l’obbligo di ascoltarlo. Invece chi usa quell’utensile, ne avrà scienza”. “Senza dubbio”. “E delle cose che dipinge, siano o no belle e rette, l’imitatore avrà scienza derivante dall’uso? O ne avrà retta opinione perché è obbligato a frequentare chi sa e a riceverne le direttive sui soggetti da dipingere?”. “Né questo né quello”. “E allora sulle cose che imita, considerate in rapporto alla loro perfezione o imperfezione, l’imitatore non avrà né scienza né rette opinioni”. “Sembra di no”. “Carino davvero sarebbe l’imitatore della poesia, se si considera quanta è la sua sapienza negli argomenti trattati!”. “Non troppo”. “Eppure imiterà, senza sapere quali siano i difetti o i pregi di ciascun argomento. A quanto sembra, imiterà ciò che appare bello ai più, che non sanno nulla”. “E che altro dovrebbe fare?”. “Su questo punto, almeno a quello che sembra, siamo abbastanza d’accordo: l’imitatore conosce solo un poco le cose che imita, e l’imitazione è uno scherzo e non una cosa seria”¹.

Platone ci insegna che «virtù, bellezza, regolarità di ciascun oggetto, di ciascun animale e di ciascuna azione non esistono se non in funzione dell’uso per cui ciascuno è fabbricato o ha naturale costituzione». Allora, se voglio fare una cosa bella, devo ascoltare «chi usa ciascun oggetto», che «deve per forza averne esperienza e comunicare al fabbricante quali siano gli effetti, buoni o cattivi, che l’oggetto da lui usato produce nell’atto dell’uso». Viceversa, non fondare la cosa che faccio sul suo «uso» significa «imita[re]», cioè fare una cosa che non è bella: «l’imitatore», che «conosce solo un poco le cose», fa «ciò che appare bello ai più, che non sanno nulla», cioè fa «uno scherzo e non una cosa seria». *Mutatis mutandis*, le panchine ostili al loro «uso» non sono belle: «appa[iono] bell[e] ai più, che non sanno nulla», cioè sono «uno scherzo e non una cosa seria».

La ragione per la quale la bellezza è fondata anche sull’uso è importante. La nozione antica di bellezza è “eteronoma”: una cosa può essere bella se le “leggi” della sua dimensione estetica sono date anche dalle “altre” sue dimensioni identitarie (ad esempio, una panchina può essere bella se le “leggi” della sua dimensione estetica sono date anche dalle “altre” dimensioni che definiscono il suo statuto identitario: che genere di cosa è una panchina? In particolare, che genere di interazione c’è tra una panchina e un essere umano? Rispondere significa parlare anche di uso).

L’eteronomia della nozione antica di bellezza è importante perché fa riferimento a qualcosa di ambizioso e sofisticato: dire che una panchina deve sapere rispondere alle domande citate per potere essere bella significa dire che la nozione di bellezza ha a che fare con la nozione di *misura umana*. Il significato del riferimento della *technè* antica alla natura è il seguente: studio, in particolare, l’acme della natura, che è il *kosmos*, cioè l’ordine del cielo, e imparo da lì le regole di costruzione della bellezza – ma la bellezza del *kosmos* è, soprattutto, la bellezza della cosa che ha il potere di definire la misura umana, cioè le mie misure spaziotemporali di essere umano, che oriento il mio spazio attraverso l’ordine del cielo (dal quale imparo a distinguere, ad esempio, il nord, il sud, l’est e l’ovest) e oriento il mio tempo attraverso l’ordine del cielo (dal quale imparo a distinguere, ad esempio, i giorni, i mesi, le stagioni e gli anni). Allora, parlare di

¹ PLATONE, *Repubblica*, 601c-602 b (la citazione segue la trad. it. a cura di F. Sartori, Laterza, Roma-Bari 1994).

eteronomia della bellezza significa parlare di una bellezza che, attraverso il riferimento alle altre dimensioni identitarie delle cose, tra le quali il loro uso, fa riferimento a qualcosa di ambizioso e sofisticato, cioè alla misura umana: alle nostre misure spaziotemporali di esseri umani.

Il passaggio dall'antichità alla modernità è caratterizzato dalla sostituzione progressiva dell'idea di bellezza eteronoma con l'idea di bellezza autonoma, che è quasi il simbolo della libertà umana, e dell'affrancamento conseguente dell'essere umano (e delle sue leggi) dalla natura (e dalle sue leggi). Kant introduce la distinzione celeberrima tra bellezza aderente (eteronoma) e bellezza libera (autonoma), della quale argomenta la superiorità: «Vi sono due specie di bellezza: la bellezza libera (*pulchritudo vaga*) o la bellezza semplicemente aderente (*pulchritudo adhaerens*). La prima non presuppone alcun concetto di ciò che l'oggetto deve essere, la seconda presuppone un tale concetto e la perfezione dell'oggetto secondo quel concetto»²: «I fiori sono bellezze naturali libere»³, «Ma la bellezza di un essere umano (e in questa specie quella di un uomo, di una donna o di un bambino), la bellezza di un cavallo, di un edificio (quale una chiesa, un palazzo, un arsenale, una villa) presuppone un concetto dello scopo che determina ciò che la cosa deve essere, e di conseguenza un concetto della sua perfezione; ed è quindi una bellezza semplicemente aderente»⁴. Hegel, in un passaggio altrettanto celebre, radicalizza l'idea di bellezza autonoma, fondata, in particolare, sull'affermazione della libertà dei prodotti artistici umani dai prodotti naturali, perché i primi esprimono una spiritualità estranea ai secondi: «Il bello [...] è in se stesso *infinito* e libero»⁵: «Per questo la considerazione del bello è di specie liberale, un lasciar fare gli oggetti come in sé liberi ed infiniti, e non il voler possederli ed il servirsene come utili per bisogni e intenzioni finiti, cosicché anche l'oggetto come bello non appare né oppresso e costretto da noi, né combattuto e vinto dalle restanti cose esterne»⁶.

Ma la radicalizzazione dell'autonomia della bellezza, che nell'Ottocento significa soprattutto l'affermazione del valore positivo della libertà umana, arriva, nel Novecento, a risultati meno positivi: in sintesi, all'autorizzazione di uno spazio artefattuale autonomo dalla misura umana. Allora, lo spazio della nostra esistenza quotidiana è fatto di frequente da panchine con schienali che sono stiletate a contatto con le nostre spine dorsali, e, ancora, da stazioni ferroviarie che sono labirinti che ci fanno perdere i treni, da

² I. KANT, *Kritik der Urtheilskraft*, in ID., *Kant's gesammelte Schriften*, a cura dell'Accademia Prussiana delle Scienze, Akademie-Verlag, Berlin-Leipzig 1900ss., vol. V, p. 229; trad. it. E. Garroni e H. Hohenegger, *Critica della facoltà di giudizio*, Einaudi, Torino 1999, pp. 64-65. Sulla nozione di bellezza e la filosofia di Kant cfr., se non altro, tra gli studi degli ultimi trent'anni, J. ARMSTRONG, *Il potere segreto della bellezza. Una guida al bello di ogni epoca*, trad. it. S. Piraccini, Guanda, Parma 2007, P. GUYER, *Values of Beauty. Historical Essays in Aesthetics*, Cambridge University Press, Cambridge-New York 2005, M. MOTHERSILL, *Beauty Restored*, Clarendon Press, Oxford 1984 e A. NEHAMAS, *Only a Promise of Happiness. The Place of Beauty in a World of Art*, Princeton University Press, Princeton 2007.

³ I. Kant, *op. cit.*, p. 229; it. p. 65.

⁴ *Ibidem*, p. 230; it. pp. 65-66.

⁵ G.W.F. HEGEL, *Vorlesungen über die Ästhetik*, 3 voll. (voll. 13-15 di ID., *Werke in zwanzig Bänden*), Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1970, vol. I, p. 152; trad. it. a cura di N. Merker, *Estetica*, con un'introduzione di S. Givone, Einaudi, Torino 1997, p. 129. Sulla nozione di bellezza e la filosofia di Hegel cfr., se non altro, lo studio recente di F. VERCELLONE, *Oltre la bellezza*, Il Mulino, Bologna 2008.

⁶ G.W.F. HEGEL, *op. cit.*, vol. I, pp. 155-156; it. p. 132.

aeroporti con facciate di un'omogeneità formale ossessiva che non ci fa distinguere l'entrata, da bicchieri quadrati che ci fanno bere male, da stampanti che mimetizzano il pulsante di accensione *et sic ad libitum*. E quando ci succede di domandare a chi è responsabile dello spazio artefattuale le ragioni della costruzione dei generi citati di panchine, di stazioni ferroviarie, di aeroporti, di bicchieri e di stampanti la risposta è la seguente: "Perché sono più belli!".

L'idea che la bellezza sia maggiore quando è autonoma può arrivare ad autorizzare uno spazio artefattuale paradossale, la bellezza del quale è considerata maggiore quando dissimula l'identità, e, insieme, l'uso, dell'artefatto (quando le dimensioni estetiche di panchine, di stazioni ferroviarie, di aeroporti, di bicchieri e di stampanti nascondono che genere di cose sono, e, insieme, che genere di interazioni ci sono tra loro e gli esseri umani) – il paradosso della bellezza autonoma dello spazio artefattuale è di potere essere considerata maggiore quando non è affatto a misura umana, cioè quando è addirittura ostile alle nostre misure spaziotemporali di esseri umani.

2

Dovremmo affermare, allora, che la bellezza dello spazio artefattuale è maggiore quando è fondata sull'uso? Sì. E cioè: c'è un senso, ambizioso e sofisticato, nel quale parlare di uso non significa svalorizzare e diminuire, ma valorizzare e aumentare, lo spazio della ricerca estetica. Dire che lo schienale della panchina deve sapere rispondere a un uso specifico significa introdurre di sicuro un limite allo spazio della ricerca estetica (che, ad esempio, non può sperimentare soluzioni formali ostili alla forma della schiena umana). Ma il limite introdotto è anche, e soprattutto, un'indicazione preziosa. Quasi a dire: se vuoi costruire una panchina bella, allora limita lo spazio della tua ricerca estetica alle soluzioni formali che facilitano, e non ostacolano, il suo uso. Qui, parlare di limite non significa chiudere le strade che portano a soluzioni formali promettenti, ma aiutare a concentrare l'attenzione sulle strade che hanno possibilità maggiori di portare a soluzioni formali promettenti, perché sanno rispondere alla misura umana, e in particolare alla misura umana *ideale*.

Potremmo anche dire la cosa seguente: la ragione per la quale una panchina, per potere essere bella, deve avere uno schienale a misura umana ideale è che, viceversa, non è una panchina, e, allora, non può essere una panchina bella. E cioè: l'uso è una dimensione identitaria essenziale dello spazio artefattuale, e la sua assenza dalla dimensione estetica significa, *sic et simpliciter*, l'assenza dell'identità dell'oggetto, cioè l'assenza dell'oggetto *tout court*. Una panchina sulla quale non è possibile stare seduti non è *de facto* una panchina, e, allora, non può essere *de facto* una panchina bella: è un oggetto che tradisce una delle dimensioni identitarie essenziali di una panchina, e che, allora, può essere considerato, ad esempio, una scultura, ma non una panchina.

L'idea importante che le parole di Platone ci insegnano è visibile qui: la bellezza dello spazio artefattuale è eteronoma, e non autonoma, perché è una parte integrante dello statuto identitario di un oggetto. Una panchina con uno schienale ostile alla forma della schiena umana non è affatto una valorizzazione della bellezza, e in particolare della

libertà della bellezza, perché la sua costruzione è fondata, in verità, sull'idea secondo la quale la bellezza non è una parte integrante dello statuto identitario di un oggetto, cioè è esclusa dalla definizione della sua identità. Posso costruire una panchina che ha uno schienale ostile alla forma della schiena umana se penso che la sua esteticità non interagisce in modo profondo con la definizione dell'identità della panchina. Viceversa, se penso che l'esteticità di qualsiasi spazio artefattuale interagisca in modo profondo con la definizione della sua identità, allora non può succedere che io costruisca le panchine, le stazioni ferroviarie, gli aeroporti, i bicchieri e le stampanti citate. In sintesi: l'esteticità in generale e la bellezza in particolare sono una parte integrante dello statuto identitario dello spazio artefattuale – allora, la bellezza non può non interagire con l'uso, cioè con una delle dimensioni essenziali dello statuto identitario dello spazio artefattuale. E interagire significa, in particolare, essere a servizio: la bellezza di una panchina non può non essere a servizio delle dimensioni identitarie che definiscono che genere di cosa è una panchina, e in particolare che genere di interazione c'è tra una panchina e un essere umano, a partire dall'uso che il secondo fa della prima.

L'architettura di Carlo De Carli, ispirata anche dalla filosofia di Dino Formaggio, può servire a chiarire che cosa può essere uno spazio artefattuale bello, cioè a misura umana ideale. In particolare, Carlo De Carli lavora alla nozione di spazio primario, secondo la quale lo spazio architettonico deve sapere «ricreare, ogni volta, quello spazio della nascita di ogni atto umano»⁷, che significa «Ricerca lo spazio della nascita delle cose e degli uomini»⁸, e «cercare di illuminare le ragioni della loro nascita [...] ricavando da questo sforzo una capacità di mettere in relazione, con maggior chiarezza, gli atti e gli avvenimenti umani; la sostanza umana; e, sempre più sottilmente, la persona»⁹, e in particolare la sua «preziosità»¹⁰. Possiamo affermare, allora, che c'è un senso nel quale la nozione di spazio primario ha a che fare con la nozione di misura umana ideale: parlare di spazio primario significa parlare della «necessità di trovare i valori di misura»¹¹, cioè «la misura architettonica per accostare ogni cosa, avendo ritrovato la giusta dimensione dell'uomo»¹², attraverso «un lavoro di misura che dalle ipotesi procederà alle verifiche e alle successive prove, nuovamente verificate; infine giungerà a una soluzione architettonica concreta»¹³.

La nozione di spazio primario può servire a chiarire anche che parlare di misura umana significa parlare sia di una dimensione reale (ad esempio dello schienale di una panchina che ha una misura *reale* che è umana, perché è capace di rispondere alla perfezione alle richieste, altrettanto reali, della mia schiena) sia di una dimensione ideale

⁷ C. DE CARLI, *Architettura: spazio primario*, Hoepli, Milano 1982, p. 361. Sulla relazione tra la nozione di bellezza e l'artefattualità, e in particolare l'architettura, cfr., se non altro, A. CARLSON-G. PARSONS, *Functional Beauty*, Oxford University Press, Oxford-New York 2008, Y. REISNER, *Architecture and Beauty: Conversations with Architects about a Troubled Relationship*, Wiley, Hoboken-Chichester 2010 e R. SCRUTON, *La bellezza. Ragione ed esperienza estetica*, trad. it. L. Majocchi, Vita e Pensiero, Milano 2011.

⁸ C. DE CARLI, *op. cit.*, p. 362.

⁹ *Ibidem*, *ivi*.

¹⁰ *Ibidem*, p. 228.

¹¹ *Ibidem*, p. 361.

¹² *Ibidem*, p. 364.

¹³ *Ibidem*, *ivi*.

(ad esempio dello schienale di una panchina che ha una misura *ideale* che è umana, perché è capace di rispondere alla perfezione alle richieste, altrettanto ideali, di che cosa immagino che sia lo schienale ideale della panchina ideale). E cioè: dire che la bellezza dello spazio artefattuale è fondata su qualcosa che potremmo chiamare *misura umana ideale* significa dire, ad esempio, che lo schienale di una panchina, per potere essere bello, deve sapere rispondere con successo alla domanda seguente: “Che cosa immaginerei che sia lo schienale ideale della panchina ideale?”. Provo a rispondere: “Immaginerei che lo schienale ideale della panchina ideale sia, se non altro, il genere di cosa che il vocabolario della lingua italiana dice che sia: ‘parte di sedia, poltrona, divano, cui si appoggia la schiena’, dalla quale definizione immagino che la prima richiesta alla quale lo schienale ideale della panchina ideale deve essere capace di rispondere alla perfezione sia la positività della sua interazione con la mia schiena”. Ma posso aggiungere altro, perché la mia immaginazione può eccedere la definizione data dal vocabolario della lingua italiana. In particolare, posso dire che lo schienale di una panchina, per potere essere bello, deve sapere rispondere con successo al genere di richiesta che le parole di Dostoevskij sintetizzano alla perfezione: «Non sarei capace di immaginarvi più bella di quello che siete...»¹⁴, dice Myškin a Nastas’ja, che significa che la bellezza ha il potere straordinario di soddisfare addirittura l’immaginazione. E cioè: la bellezza può soddisfare un essere umano che sta osservando qualcosa di reale, ma la cosa straordinaria che la bellezza può fare è *soddisfare un essere umano che sta immaginando qualcosa di ideale*. Torniamo alla bellezza dello spazio artefattuale: lo schienale reale di una panchina reale, per potere essere bello, deve sapere essere ideale nel senso che deve sapere farci dire le parole di Myškin a Nastas’ja. Se lo schienale di una panchina sa farci dire le parole «Non sare[mmo] capac[i] di immaginar[ti] più bell[o] di quello che s[ei]...», allora è bello – in particolare, è bello nel senso che è a misura umana ideale.

E, se la nozione di bellezza proposta è sostenibile, allora è chiara la ragione per la quale la sua presenza può essere essenziale soprattutto per la costruzione dello spazio artefattuale, cioè dello spazio della nostra esistenza quotidiana, dalle panchine alle stazioni ferroviarie, agli aeroporti, ai bicchieri e alle stampanti: la ragione è che è irrinunciabile per noi che lo spazio della nostra esistenza quotidiana sia *a misura della nostra esistenza quotidiana*, cioè, ancora, *a misura umana ideale*, nel senso di sapere rispondere alle nostre richieste sia reali sia ideali.

Allora, quando ci succede di sederci su una panchina che sa farci dire le parole «Non sare[mmo] capac[i] di immaginar[ti] più bella di quello che s[ei]...», abbiamo la possibilità, importante, di fare due cose. La prima, data dalla dimensione reale della bellezza della panchina, è sederci su una panchina che è *de facto* una panchina, e che sa interagire alla perfezione con le nostre spine dorsali, che provano una sensazione profonda di accoglienza. La seconda, data dalla dimensione ideale della bellezza della panchina, è spingere la nostra immaginazione, a partire da lì, verso panchine che sappiano farci provare una sensazione di accoglienza ancora più profonda, e che, allora, saremo pronti a provare a costruire a partire da domani – la dimensione ideale della bellezza dello spazio artefattuale ha il potere di spingerci a lavorare alla costruzione di spazi reali futuri che siano ancora più promettenti degli spazi reali presenti che definiamo

¹⁴ F.M. DOSTOEVSKIJ, *L’idiota*, trad. it. F. Verdinois, Newton Compton, Roma 2010, p. 125.

belli, e che, in particolare, sappiano accogliere ancora di più la nostra umanità, cioè i bisogni reali e le aspirazioni ideali di noi esseri umani. Se la bellezza, attraverso l'idealità che ha il potere di simboleggiare, sa farci fare la cosa citata, allora è cruciale che lo spazio della nostra esistenza quotidiana sia il più bello possibile.

Antonio Besso-Marcheis

LO SPAZIO DELLA CITTÀ

Abstract

Architectural space is the space of the city. In the Western world, urban culture develops according to morphologies that evolve with continuity by integrating the innovations of the Renaissance and the experimentations of the Baroque period up to the end of the nineteenth century. The avant-garde produces new models that overcome density in favor of rarefaction. In the 1960s, the crisis of the models offered by the modern movement generates radical proposals such as the fonction oblique and “free space” based on diagrams. At the end of the millennium, the neo-avant-garde proposes once again the value of the form by using the strategy of deconstruction. In the current period of decrease, the permanence of historic and modern cities compels us to a critical attitude toward the invention of new models and in favor of a prudent restoration of the existing constructed space.

Lo sviluppo storico del mondo occidentale, in particolare europeo e, soprattutto, italiano, ci consegna una concezione dello spazio dell'architettura che coincide con la città. La cultura urbana che si sviluppa in Italia e, per osmosi, in Europa arriva gradualmente alla messa a punto di un sistema basato sul principio insediativo dell'isolato (derivato dall'*insula* romana) e sull'unità di circolazione primaria costituita dalla via. La maglia, più o meno regolare, delle vie e degli isolati è interrotta dai vuoti costituiti dalle piazze sui quali si affacciano, solitamente, i fatti urbani rilevanti costituiti dagli elementi eccezionali, i *monumenti* (gli edifici di culto, i luoghi del potere politico-amministrativo-militare, le istituzioni culturali e i grandi luoghi di divertimento e spettacolo quali le arene, i teatri, gli stadi). Questo sistema ha un'evoluzione, lenta e, in alcune fasi storiche, interrotta e ripresa, che copre un arco temporale di tremila anni. La maturazione è rappresentata dalla città europea di fine ottocento, ben descritta nei racconti di Proust, Svevo e Joyce. Le lettere che Friedrich Nietzsche scrive da Torino tra il settembre del 1888 e il gennaio del 1889 sono, oltre alla testimonianza del passaggio alla “*follia*” del filosofo tedesco, anche un preciso affresco della qualità dello spazio urbano europeo all'apice del suo sviluppo prima della crisi e della cosiddetta “rottura” rappresentata dalle avanguardie. Lo spazio vitale di Friedrich Nietzsche è costituito dalla camera con vista su palazzo Carignano, manufatto generato dalla radicale sperimentazione plastica di Guarino Guarini, sulla piazza Carlo Alberto e sulle verdi montagne in lontananza. Lo spazio minimo della camera, l’“*Existenzminimum*”, si dilata, nella vita quotidiana trascorsa tra i caffè, in particolare il Romano (l'attuale cinema), le trattorie dispensatrici di ottima cucina (la “migliore del mondo”), i concerti delle opere di

Bizet e Goldmark, i portici percorsi camminando sul tappeto lapideo del selciato in pietra di Luserna, alla città. «Grande città, e tuttavia silenziosa, aristocratica, con persone di ottimo stampo in ogni classe sociale»¹. Lo spazio della città è, quindi, un fatto sociale, che si sviluppa nel tempo come processo collettivo e, potremmo dire, come architettura totale che contiene e facilita le molteplici funzioni della vita (le attività dell'uomo). La città costruita, come esperita ad esempio da Friedrich Nietzsche a Torino, ha rapporti spaziali precisi che sono basati sulle dimensioni umane. Un isolato urbano è riferito ad un quadrato di 100 metri di lato ed è percepibile, nella sua interezza, dalla vista di una persona. La scala della città storica, nel caso esemplare di Torino, è una scala a misura d'uomo ed è caratterizzata, fino all'inizio del novecento, da una crescita proporzionale e armonica sempre riferita ai medesimi moduli di base lentamente perfezionati. La scala della città si mantiene, e in molti casi si rafforza, anche con le sperimentazioni spaziali del barocco e del tardo barocco. Il superamento della scissione tra spazialità interna ed esterna e il ripiegamento della materia che costituisce l'architettura, la "piega" di cui parla Gilles Deleuze, viene attuato dagli architetti europei a cavallo tra seicento-settecento con il supporto dei filosofi-matematici, *in primis* Gottfried Wilhelm Leibniz. La riverberazione nella città storica della "curvatura dell'universo" introduce una forma di dinamismo controllato e consapevole nei fatti urbani, attuata in particolare da Carlo Borromini a Roma, Filippo Juvarra e Guarino Guarini a Torino, Bernhard Fischer von Erlach a Vienna e Salisburgo. Le rappresentazioni di Roma come città barocca raccolte nelle incisioni di Giovan Battista Piranesi ci trasmettono con efficacia l'interazione raggiunta in quella fase storica tra ricerca architettonica e qualità urbana.

Con il novecento e l'avanguardia, alla città storica, che permane nonostante gli intenti demolitori esposti nei manifesti di Filippo Tommaso Marinetti, si affianca e, in certi casi, si sovrappone la città moderna, che introduce modelli e principi insediativi nuovi. Ad esempio: la "ville radieuse", proposta da Le Corbusier, e la "città giardino", sviluppata nel mondo anglosassone sulla base delle idee di William Morris e dei progetti di Raymond Unwin. Allo spazio denso della città storica si contrappone la concezione di uno spazio rarefatto dove l'architettura, da sempre fatto artificiale, si integra con aree naturali progettate. I modelli nuovi introdotti dall'architettura razionalista sono il prodotto sia della civiltà della macchina che del ricorso all'invenzione di morfologie insediative. In un certo qual senso il procedere in astratto delle avanguardie ha delle affinità con alcuni esiti prodotti dalle culture del rinascimento e dell'illuminismo quando questi utilizzano lo spazio della città costruita per ottenere prefigurazioni della città ideale. Cito per tutte il celebre quadro di Giovanni Antonio Canal, detto Canaletto, intitolato *Capriccio con la Basilica di Venezia, il progetto di Palladio per il Ponte di Rialto a Venezia e uno scorcio di Palazzo Chiericati di Venezia* dipinto tra il 1755 e il 1759. I tre monumenti palladiani, dei quali uno rimasto sulla carta e due realizzati in città diverse, costituiscono nel quadro una sorta di città virtuale dove l'architettura si astraie dai processi reali per acquisire uno stato di autonomia. La città moderna, pensata in astratto dagli architetti delle avanguardie, non raggiunge l'effetto di qualità urbana della città storica, probabilmente anche per questa condizione "ideologica" che ne ha costituito i prodromi.

¹ F. NIETZSCHE, *Lettere da Torino*, trad. it. V. Vivarelli, Adelphi, Milano 2008, p. 112.

Nel 1963 l'architetto francese Claude Parent e il filosofo Paul Virilio formano a Parigi il gruppo "Architecture Principe" con l'intenzione di investigare nuove forme di organizzazione architettonica e urbana che vadano oltre la cultura dell'avanguardia espressa fino a quel momento dal movimento moderno in architettura. La loro ricerca muove dal rifiuto delle due fondamentali direzioni dello spazio euclideo. Proclamano la "fine della verticale come asse dell'elevazione" e la "fine dell'orizzontale come piano permanente". In luogo dell'angolo retto adottano la "funzione dell'obliquo" che individuano come potenziale moltiplicatore dello spazio utilizzabile. La loro spiegazione di questo principio, con i suoi diagrammi esplicativi, spesso genera ironia: l'incrocio di orizzontale e verticale produce il segno di addizione, l'incrocio di due linee oblique genera il segno di moltiplicazione.

Il lavoro di Parent e Virilio sviluppa la "funzione obliqua" in una direzione che, influenzata dalla psicologia della forma, genera continui, fluidi movimenti e spinge il corpo ad adattarsi all'instabilità. Dopo l'ordine *orizzontale* dell'habitat rurale dell'era agricola e l'ordine *verticale* dell'habitat urbano nell'era industriale dicono che il prossimo «passo logico (o, piuttosto, topologico) è per noi l'ordine *obliquo* dell'era post-industriale»².

Per raggiungere l'obiettivo ritengono necessario scardinare la nozione della chiusura verticale, le cui pareti sono rese inaccessibili dalla gravità, e definire uno spazio abitabile mediante piani inclinati completamente accessibili aumentando le superfici abitabili medesime. Questa concezione viene anche definita come "circolazione abitabile".

La ricerca teorica sfocia in alcuni progetti concreti: la chiesa di Sainte Bernadette du Banlay a Nevers (1964-66), lo Shopping Centre di Sens (1970) nel quale i negozi disposti su livelli sempre diversi si affacciano su rampe lunghe 120 metri, il padiglione francese alla Biennale di Venezia nel 1970.

Sempre negli anni 1963-1964 avviene uno spostamento concettuale importante ad opera di uno degli architetti che meno ha costruito, Cedric Price. Con un progetto rimasto sulla carta, il "Fun Palace", ed uno realizzato e successivamente demolito, l'"Inter-Action Centre", Price propone come elemento generatore dello spazio architettonico il programma delle attività. La forma dello spazio non è data e non è fissa, ma flessibile e mutevole secondo le esigenze e il variare del programma. L'organizzazione distributiva degli spazi non è basata sulla pianta ma sul diagramma generato dal flusso delle attività. In questo modo Price trova una risposta ad uno dei limiti dello spazio della città moderna: l'astrazione dai processi reali che si sviluppano nella società e la difficoltà di adattamento dei modelli insediativi all'evoluzione di questi. Un ulteriore principio del lavoro e del pensiero dell'architetto inglese è costituito dalla reversibilità dell'organizzazione spaziale artificiale, fino al suo completo annullamento. L'architettura, che anche nei progetti più radicali delle avanguardie è concepita come eterna, secondo Price deve contenere insita nei suoi caratteri costruttivi la possibilità di rimozione, fino alla scomparsa e al ripristino della condizione preesistente. Il caso dell'"Inter-Action Centre", allestito nel quartiere di Kentish Town a Londra nel 1976 e demolito nel 2003, è la messa in pratica del concetto di reversibilità applicato

² P. VIRILIO, *Architecture principe*, in *The Function of the oblique: the architecture of Claude Parent and Paul Virilio*, AA Publications, London 1996, p. 13.

all'architettura. Va sottolineato il fatto che Price, molto coerentemente, nulla fece per evitare la rimozione della sua creatura, che funzionava benissimo come centro di produzione culturale, formazione e aggregazione sociale per i giovani della comunità e al posto della quale è stato successivamente realizzato un anonimo centro sportivo. L'“Inter-Action Centre” è stato esemplare e seminale anche per la pratica di altri due principi: la sobrietà, espressa nell'adozione di sistemi costruttivi e materiali semplici ed economici, e il riciclo, con il reimpiego di container ed attrezzature nati per la logistica industriale.

La teoria e la prassi di Price appaiono profetiche pertanto anche in relazione alla recente e persistente ideologia della cosiddetta “sostenibilità”. Un' architettura che si adatta, che recupera, costa poco e arriva ad autoannullarsi costituisce una strategia di organizzazione dello spazio umano pressoché perfetta per raggiungere obiettivi quali la riduzione del “consumo del suolo” o la diminuzione “dei consumi energetici per il riequilibrio del pianeta” che stanno al centro dell'“alta qualità ambientale” (HQE in lingua francese). A proposito delle ricadute sullo spazio costruito l'approccio “sostenibile” spesso tende, anche in modo inconsapevole, e talvolta falsamente ingenuo, a mescolare artificio e natura con risultati, talvolta, grotteschi. Esempiarmente ambiguo in questo senso è il concetto di “grattacielo ecologico” che contiene in sé due obiettivi che parrebbero in contrasto: l'essere l'edificio più alto e, nel contempo, il più eco-compatibile.

Cedric Price svolge, parallelamente alla professione di architetto-teorico, un'intensa attività didattica presso l'Architectural Association di Londra. Paradossalmente proprio in questa prestigiosa scuola si formano, durante gli anni settanta del novecento, alcuni protagonisti della stagione della neoavanguardia che si sviluppa dagli anni ottanta fino ad oggi. Tra questi è emblematica, in piena antitesi con quanto espresso da Price, la riproposizione della forma come esperienza artistica condotta dall'olandese Rem Koolhaas e, in particolare, dall'anglo-irachena Zaha Hadid. Quest'ultima svolge un lavoro, in prima battuta grafico e pittorico, che adotta con disinvoltura e spietato manierismo i codici, le tecniche di presentazione e i caratteri linguistici dell'avanguardia russa, *in primis* il Suprematismo, per definire uno spazio che non ha alcuna relazione con un contesto o con qualsivoglia forma processuale. I dipinti-progetti di Hadid costituiscono rappresentazioni di carattere bidimensionale forzate oltre i limiti della “corretta” rappresentazione cartesiana che, una volta tradotti in costruzione, si svelano talvolta per la mancanza di una ricerca spaziale pienamente consapevole. Sul finire degli anni novanta gli esperimenti di Hadid subiscono un'evoluzione che porta alla definizione di spazialità “fluida”. La città di Roma le offre l'occasione, con il progetto realizzato per MAXXI (Museo Nazionale delle arti del XXI secolo), di mettere in atto questa ricerca “solcando” l'area di progetto con setti murari che vogliono definire “campi di forza e traiettorie fluide”. Il risultato è una successione di spazi costretti da alte pareti sinuose, variamente inflesse, che tendono al superamento della scatola edilizia isolata in favore di una condizione di continuità. I caratteri costruttivi del MAXXI, improntati all'uso delle travi-parete in cemento armato a vista, e la totale immodificabilità degli spazi, generano di fatto una grande scultura cava schiacciata al suolo che fatica ad essere quello che è, un luogo di comunicazione e produzione dell'arte, super imponendosi all'arte stessa con la

propria qualità formale. La morfologia del museo lo rende sinuoso e fluido ma, con l'esclusione dell'episodio dell'ingresso principale, di fatto completamente chiuso verso la "grande bellezza" della città esterna, raggiungendo la condizione paradossale di una giacitura ipogea, come incassata nel terreno, per un edificio che in realtà è fuori terra. Il MAXXI riesce nel costituire il perfetto contraltare di quanto pensato e proposto da Cedric Price con il "Fun Palace" quarant'anni prima.

Lo spazio creato dalla neoavanguardia rivela le difficoltà di dialogo con la città esistente e di adattamento alle attività che già caratterizzarono gli esiti del movimento moderno come espressione della prima avanguardia in architettura. La strada indicata da Cedric Price che porta alla rinuncia ad una forma predefinita a favore della possibilità di uno spazio modulabile in relazione all'evoluzione del programma degli abitanti è probabilmente più in grado di rispondere alla condizione dell'uomo contemporaneo. Viviamo simultaneamente la condizione fisica della città, storica e moderna, e lo spazio immateriale della *rete*. Una situazione che si accompagna alla necessità inderogabile di riutilizzare gli edifici e le aree già urbanizzate. L'economia di oggi e dei prossimi decenni, possiamo dire fortunatamente, ci costringe a farlo. Il *recupero prudente* (*behutsame Stadterneuerung* in tedesco) di parti della città esistente risponde a questa urgenza e può essere condotto, attraverso procedure partecipate dagli abitanti, con la strategia della flessibilità reversibile all'interno dello spazio dell'architettura costruita.

Bibliografia

- N. CROWE, *Nature and the idea of a man-made world*, MIT Press, Cambridge MA 1995.
- G. DELEUZE, *La piega*, trad. it. V. Gianolio, Einaudi, Torino 1990.
- S. MATHEWS, *From Agit-Prop to Free Space: the architecture of Cedric Price*, Black Dog Publishing, London 2007.
- F. NIETZSCHE, *Lettere da Torino*, trad. it. V. Vivarelli, Adelphi, Milano 2008.
- C. PARENT, *Vivre à l'oblique* (1970), PLACE NE, Paris 2004.
- C. PRICE, *Opera*, a cura di S. Hardingham, Wiley-Academy, London 2003.
- C. PRICE-A. ISOZAKI-P. KEILLER-R. KOOLHAAS, *Re: CP*, Birkhauser, Basel 2003.
- P. VIRILIO, *Bunker Archeologie*, Centre Georges Pompidou, Paris 1975.
- P. VIRILIO, *Architecture principe*, in *The Function of the oblique: the architecture of Claude Parent and Paul Virilio*, AA Publications, London 1996.

Federica Galluzzi

GEOMETRIA: LA VISIONE MATEMATICA DELLO SPAZIO

Abstract

What does the word “space” mean for a mathematician? What did it mean in the past? This essay takes a brief historical tour and describes some important steps in the evolution of geometry, from Euclid to Gauss and up to the breakthrough of non-Euclidean geometry. Then it explains the fundamental ideas that underlie modern geometry using the privileged viewpoint of Bernhard Riemann, one of the most brilliant mathematical minds ever. Finally, it makes some reference to the challenges that contemporary geometry is facing.

Da sempre l'uomo osserva lo spazio intorno a sé e lo rappresenta, in modo figurativo o simbolico.

La necessità di misurare lo spazio e gli oggetti in esso contenuti si manifesta quando l'uomo inizia a suddividere i terreni di proprietà, a fare commercio, a pagare tributi. La parola greca usata per indicare questa attività è *geometria*, misura della terra, quello che oggi chiameremmo agrimensura.

Le conoscenze geometriche nell'antichità, anche in civiltà avanzate quali la assiro-babilonese o l'egizia, erano disseminate in innumerevoli nozioni di carattere pratico, senza alcuna organizzazione teorica. Gli enti geometrici non erano pensati come astratti, bensì come oggetti materiali, terreni, campi, confini.

Fu Talete di Mileto (VI sec a.C.) che per primo concepì lo studio dello spazio nonché della forma e delle proporzioni degli oggetti come disciplina di carattere speculativo, con valore di universalità.

Formatosi prima in Grecia e poi in Egitto, fu in grado di fondere la sensibilità metafisica propria dei greci con le conoscenze tecniche che gli egizi avevano maturato in campo geometrico.

Talete diede alla geometria basi logiche e razionali, sottolineò l'importanza del metodo e non solo dei risultati, avviò la geometria a diventare una scienza, così come la intendiamo oggi.

L'insegnamento scolastico della geometria muove tutt'ora i suoi primi passi seguendo l'impostazione di Talete e poi di Pitagora (V sec a.C.) ma soprattutto fa riferimento a Euclide (III sec a.C.) e ai suoi *Elementi*.

Gli *Elementi* di Euclide sono il più importante trattato di geometria della storia antica e contengono il quadro completo del sapere geometrico del tempo. Il carattere

straordinario dell'opera risiede nel fatto che questo sapere è compreso in un unico sistema deduttivo.

L'impostazione assiomatico-deduttiva che caratterizza la geometria euclidea prevede l'assunzione di elementi detti primitivi (il punto, il piano e la retta) e di postulati o assiomi che si decide di accettare senza ulteriori definizioni o verifiche. I postulati che Euclide propone sono cinque. Citiamo ad esempio il primo:

«Tra due punti distinti qualsiasi è possibile tracciare una e una sola retta»¹.

Gli assiomi sono indipendenti tra di loro (nessuno di essi può essere dimostrato a partire dagli altri) e non contraddittori.

A partire da elementi primitivi e assiomi si dimostrano con il metodo deduttivo tutte le altre proposizioni che vanno a costituire l'intero impianto della geometria euclidea. Al sistema è poi richiesto di essere completo, deve cioè permettere la dimostrazione rigorosa di proprietà verificabili sperimentalmente.

Il primo passo della dimostrazione di una proposizione in geometria euclidea è arte, invenzione. Si disegna, si usano figure e costruzioni geometriche con riga e compasso, si creano sul momento tecniche non esplicitate negli assiomi ma con essi coerenti e da essi deducibili.

L'utilizzo del disegno è cruciale nella geometria greca: i famosi tre problemi di duplicazione del cubo, quadratura del cerchio e trisezione dell'angolo riguardano, appunto, la possibilità di tracciare figure che possiedano esattamente misure assegnate.

All'intuizione iniziale seguono poi deduzioni logiche che portano alla dimostrazione della tesi. Nella stesura finale non c'è traccia della motivazione iniziale, solo gli strumenti di tipo logico sono visti agire sugli oggetti geometrici e sulle loro proprietà, non si usa altro che la logica interna al sistema e non si fa mai riferimento a situazioni reali durante la dimostrazione. Le dimostrazioni peraltro sono molto differenti l'una dall'altra, per ognuna sembra esserci una tecnica *ad hoc*. È il metodo sintetico.

Il lavoro di Euclide fu da subito enormemente apprezzato e questo apprezzamento rimase immutato per secoli. Gli *Elementi* furono la principale opera di riferimento per la geometria fino all'Ottocento. La geometria euclidea era fondamentale nella preparazione di studiosi e intellettuali, filosofi ed artisti, si pensi ad esempio alle applicazioni nello studio della prospettiva.

Fu anche solido fondamento per la filosofia razionalista in quanto esempio non banale di conoscenza a priori, rilevante per le cose esistenti ma non dipendente dalle esperienze che di tali cose abbiamo.

Come definisce Euclide lo spazio? Esso è l'insieme di tutti i punti. Non ha bisogno di altro.

Per molti secoli i matematici hanno studiato la geometria facendo riferimento a questo unico incontestato fondamento: lo spazio euclideo tridimensionale.

¹ EUCLIDE, *Elementi*, Libro I, Postulato I. Gli *Elementi* di Euclide (in inglese) su web: <http://aleph0.clarku.edu/~djoyce/java/elements/elements.html>, dal sito di David E. Joyce del Dipartimento di Matematica della Clark University.

Nel 1600 tuttavia avvengono importanti mutamenti nella concezione e descrizione dello spazio e degli oggetti. L'impostazione euclidea inizia a mostrare qualche limite, ad esempio nello studio delle traiettorie in meccanica o nella compilazione di mappe. Grazie a Descartes, Fermat e Leibniz, alla geometria euclidea, detta anche sintetica, le cui dimostrazioni procedono tramite figure e deduzioni logiche, si affianca la geometria analitica, che procede per simboli ed equazioni.

Il metodo dimostrativo è completamente differente da quello sintetico, molto più algoritmico. Le dimostrazioni si assomigliano tra di loro, c'è una logica comune. Innanzitutto si riformula il problema assegnando delle lettere ai dati noti, ai dati incogniti e a quelli che si ritiene necessario costruire per esplicitare meglio l'affermazione da dimostrare (ad esempio punti, segmenti o linee rette).

In seguito, senza fare differenza alcuna tra oggetti noti e ignoti (incognite) si traduce il problema in termini algebrici pervenendo a un'equazione. Il problema così impostato si risolve con manipolazioni algebriche esplicitando l'incognita oppure arrivando a un'equazione di cui si conosce già la soluzione. L'algebra è vista come strumento di scoperta. È il metodo analitico.

È qui essenziale l'uso sistematico degli assi coordinati che permettono di rappresentare i punti con coppie o terne di numeri (le coordinate cartesiane) e le relazioni geometriche fra punti con relazioni algebriche.

Si scopre che le equazioni in due incognite descrivono luoghi geometrici. Una linea retta è rappresentata da un'equazione lineare. L'intersezione tra due linee rette si ottiene risolvendo un sistema di due equazioni lineari. Una linea curva è il luogo dei punti che soddisfano una equazione algebrica.

Alcune notazioni che usiamo oggi in geometria derivano direttamente dagli scritti di Descartes. A lui dobbiamo ad esempio l'uso delle ultime lettere dell'alfabeto per indicare le incognite nelle equazioni.

La distanza tra due discipline fino ad allora separate quali la geometria, regno delle figure, e l'aritmetica, regno dei numeri, si assottiglia. Queste scoperte entusiasmano molti scienziati dell'epoca. A questo proposito possiamo citare Lagrange:

«Finché l'algebra e la geometria procedettero su sentieri separati, il loro progresso fu lento e le loro applicazioni limitate. Ma quando queste scienze si unirono, trassero l'una dall'altra nuova vitalità e da allora in poi procedettero con passo rapido verso la perfezione»².

In effetti il metodo elaborato è potente, Descartes ottiene risultati importanti, dimostra ad esempio il famoso Teorema di Pappo.

Leibniz, una generazione dopo, utilizzerà tali intuizioni e una concezione “meccanica” della geometria (variabili come grandezze il cui valore aumenta o diminuisce con continuità) per elaborare uno degli strumenti più efficaci della matematica moderna: il calcolo infinitesimale. Con esso risolve il problema delle tangenti, questione aperta fin dall'antichità, considerandolo nella nuova prospettiva creata da Descartes e Fermat. Più

² J.L. DE LAGRANGE, *Leçons élémentaires sur les mathématiques données à l'École Normale en 1795*, in ID., *Oeuvres complètes*, a cura di J.-A. Serret, Gauthier-Villars, Paris 1867ss., vol. VII, p. 271.

che tracciare la tangente a una curva data, egli trova un metodo generale che consente di tracciare la tangente a una curva arbitraria. Questa formulazione è possibile solo nell'ambito della geometria cartesiana, cioè identificando una curva con la sua equazione.

Il carattere di complementarità dei ruoli di questi due metodi è un'acquisizione relativamente recente.

La questione all'epoca andava ben al di là del mero punto di vista metodologico. Da una parte c'erano la geometria e lo spazio come rappresentazioni a priori, fondamento delle intuizioni esterne. Dall'altra una scienza che osservava gli oggetti muoversi nello spazio e traeva da questa osservazione spunti per descriverne le strutture formali.

Questo dualismo tra geometria logica e geometria meccanica o fisica si protrarrà fino a tutto il XIX secolo, inserendosi in un più ampio contesto di dibattito filosofico tra razionalismo ed empirismo.

Per empiristi come Hume la conoscenza consiste di relazioni che la mente pone tra idee:

«La geometria, ossia l'*arte* con cui stabiliamo le proporzioni delle figure, benché superi di molto in universalità ed esattezza gli slegati giudizi dei sensi e dell'immaginazione, tuttavia non raggiunge mai una precisione perfetta. I suoi primi principi derivano pur sempre dalla comune apparenza degli oggetti; e questa apparenza, se uno considera la prodigiosa sottigliezza di cui è capace la natura, non può mai fornire la certezza»³.

Per Kant invece lo spazio «è una rappresentazione necessaria a priori la quale sta a fondamento di tutte le intuizioni esterne»⁴.

I teoremi e i postulati della geometria euclidea sono un esempio canonico di giudizio sintetico a priori, ossia estensivo della conoscenza in quanto il predicato aggiunge qualcosa non compreso nel soggetto. La geometria euclidea viene considerata quindi universale e necessaria, una categoria del pensiero che prescinde dall'esperienza, anzi ne è il presupposto. Solo la rappresentazione di spazio in quanto forma a priori rende possibili le conoscenze sintetiche a priori della geometria. Lo spazio non è una caratteristica esterna del mondo fisico, ma è una caratteristica della mente umana per mezzo della quale le percezioni sensoriali vengono combinate in un sistema ordinato.

Per quanto lontane comunque entrambe le concezioni filosofiche avevano un unico orizzonte di indagine: lo spazio euclideo tridimensionale.

A maggior ragione per i razionalisti. Va da sé che se lo spazio è una rappresentazione universale e necessaria, allora le sue caratteristiche non possono che essere uniche e dunque esso è necessariamente l'insieme dei punti della geometria di Euclide.

Ne consegue che non poteva essere pensata una concezione difforme da questa né poteva costruirsi su di essa un edificio teorico.

³ D. HUME, *A Treatise on Human Nature*, in ID., *Philosophical Works*, a cura di T.H. Green e T.H. Grose, 4 voll., 1882ss., vol. 1, p. 373; trad. it. A. Carlini, E. Lecaldano ed E. Mistretta, Laterza, *Trattato sulla natura umana*, in ID., *Opere filosofiche*, 4 voll., Laterza, Roma-Bari 1987ss., voll. 1, pp. 83-84.

⁴ I. KANT, *Kritik der reinen Vernunft*, 2. Auflage (1787), in ID., *Kant's gesammelte Schriften*, a cura della Reale Accademia Prussiana delle Scienze, Akademie-Verlag, Berlin-Leipzig 1900ss., vol. III, p. 52; trad. it. G. Gentile e G. Lombardo-Radice rivista da V. Mathieu, *Critica della ragion pura*, Laterza, Roma-Bari 2010, p. 56.

Per i matematici più audaci del XIX secolo l'accettazione della fondazione a priori della geometria sul concetto di spazio euclideo tridimensionale era problematica. Si discuteva della possibilità di muoversi in spazi diversi da quello euclideo o con un numero maggiore di dimensioni.

Questo è ben documentato ad esempio in Gauss, che in una lettera al suo amico e matematico Friedrich Wilhelm Bessel si esprime in questo modo:

«Dobbiamo confessare umilmente che, se il numero è soltanto il prodotto del nostro spirito, lo spazio ha invece una realtà anche al di fuori del nostro spirito, realtà della quale non possiamo determinare a priori tutte le leggi»⁵.

Oppure anche nel seguente brano, celeberrimo tra i matematici:

*«In qualche ora libera sono talvolta tornato a riflettere su un altro argomento che per me è già vecchio di quasi quarant'anni; intendo parlare dei primi fondamenti della geometria; non so se Le ho già parlato delle mie idee in proposito. Anche su tale argomento ho ulteriormente consolidato alcuni punti, e la mia convinzione che non sia possibile fondare la geometria in modo interamente a priori è divenuta, se possibile, ancora più salda. Intanto lascerò passare molto tempo prima di decidermi ad elaborare per la pubblicazione le mie assai ampie ricerche sull'argomento, e forse ciò non avverrà mai durante la mia vita, perché temerei le strida dei beati qualora volessi esprimere compiutamente le mie idee»*⁶.

Il punto fondamentale qui è che la geometria analitica sviluppata nello spazio euclideo tridimensionale può essere trasportata *sic et simpliciter* ad un numero arbitrario di dimensioni. Per un matematico di oggi il processo di passaggio a spazi di dimensione superiore non solo è indolore, ma del tutto naturale. Se un punto nello spazio abituale è descritto da tre coordinate, un punto in uno spazio n-dimensionale è descritto da n coordinate. Vale il Teorema di Pitagora n-dimensionale, che permette di calcolare la distanza tra due punti in dimensione qualsiasi. Nella risoluzione di un problema geometrico aumentare il numero di dimensioni significa semplicemente aumentare il numero di incognite nelle equazioni.

Questa naturalità era impensabile però per la maggior parte dei matematici dell'epoca.

C'era poi il famoso problema dell'indipendenza del quinto postulato di Euclide. Euclide consegna alla storia i suoi *Elementi* dimostrando le prime 28 Proposizioni senza mai usare il quinto postulato e anche nel resto dell'opera lo usa pochissimo. I matematici suoi contemporanei e quelli dei secoli successivi si convinsero pertanto che Euclide pensasse di poter degradare quest'ultimo postulato al rango di proposizione facendolo derivare dai quattro precedenti. Per secoli provarono a dimostrarlo, senza successo.

Eccolo allora, il quinto postulato: *se una retta che taglia altre due rette determina dallo stesso lato di ciascuna retta angoli interni minori di due angoli retti, prolungando le due rette, esse si incontreranno dalla parte dove i due angoli sono minori di due retti.*

Possiamo tradurlo in termini più comprensibili: *per un punto passa una ed una sola parallela ad una retta data.*

⁵ C.F. GAUSS-F.W. BESSEL, *Briefwechsel zwischen Gauss und Bessel*, Engelmann, Leipzig 1880, p. 497.

⁶ *Ibidem*, p. 490.

Osserviamo che ci sono proprietà elementari delle figure geometriche che non è possibile dimostrare senza utilizzare il quinto postulato. Ad esempio che la somma degli angoli interni di un triangolo è l'angolo piatto.

Notiamo anche che nella seconda formulazione perdiamo la caratteristica fondamentale del postulato, quella che lo differenzia in modo sostanziale dai quattro precedenti. Essi infatti possono essere verificati semplicemente con riga e compasso. Invece l'affermazione "prolungando le due rette" può essere compresa dalla nostra mente, ma non verificata. Possiamo figurarci che due segmenti paralleli prolungati indefinitamente da entrambi i lati non si intersechino in alcun punto, ma non possiamo sperimentarlo direttamente.

Oltre a Gauss altri matematici suoi contemporanei osarono pensare l'inimmaginabile: nuovi spazi e nuove geometrie in cui valessero i primi quattro postulati ma non il quinto. In questo modo si sarebbe confutata l'idea di Euclide, si sarebbe dimostrato che il quinto postulato era indipendente dai quattro precedenti.

La filosofia kantiana, dall'alto della sua autorevolezza, negava però la possibilità di elaborare una nuova geometria confutando la verità e l'unicità della geometria euclidea.

Fu anche per questo che quando Bolyai e Lobachevsky (indipendentemente) scoprirono che queste geometrie erano possibili e, diversamente da Gauss, pubblicarono i loro lavori, l'accoglienza della comunità scientifica fu molto fredda, se non sprezzante⁷.

Ci volle del tempo affinché le opere di questi precursori venissero diffuse e accettate a tutti i livelli.

Attualmente le geometrie non euclidee esercitano su studenti e appassionati che vi si imbattono per i più svariati motivi il fascino che solo gli scardinamenti rivoluzionari delle certezze secolari possono avere.

Dalla scoperta delle geometrie non euclidee fino a oggi, le concezioni di spazio e di geometria hanno subito una incredibile evoluzione. Vogliamo ora seguire parte di questo cammino con gli occhi di Bernhard Riemann, una delle menti più brillanti dell'Europa del XIX secolo.

Ultimo allievo di Gauss, nella sua celebre tesi di abilitazione *Sulle ipotesi che stanno alla base della geometria* (1854) difesa di fronte a un pubblico di filosofi e matematici dell'Università di Gottinga, sviluppa delle geometrie alternative a quella euclidea negando il quinto postulato. Geometrie in cui, ad esempio, la somma degli angoli interni di un triangolo non è uguale all'angolo piatto.

Lobacevskij aveva definito la geometria iperbolica, in cui un triangolo ha somma degli angoli interni minore di 180 gradi.

Riemann va ben oltre, egli definisce nozioni di spazio completamente nuove, le varietà differenziali e le varietà riemanniane.

Definiamo le varietà differenziali cercando di seguire l'intuizione riemanniana. Guardiamo la formulazione originaria del quinto postulato. Esso può essere verificato

⁷ Bisogna anche precisare che le prime edizioni dei lavori di entrambi ebbero bassa diffusione. Bolyai pubblicò poche pagine come appendice a un libro del padre, anche lui matematico, mentre il primo articolo di Lobachevsky uscì in russo sul bollettino di una piccola università. Ciò non toglie che la comunità non era ancora pronta per questa rivoluzione.

localmente, cioè su piccola scala: prolungando due segmenti paralleli da entrambi i lati aggiungendo segmenti di lunghezza finita essi continueranno a non intersecarsi.

Negli spazi scoperti da Riemann avviene che coppie di segmenti, paralleli al finito, se prolungati all'infinito si intersecano.

Questo significa che globalmente, cioè su larga scala, l'intero spazio può avere caratteristiche estremamente diverse da quelle locali che mostra nelle vicinanze di ogni suo punto.

Non dobbiamo andare molto lontano per trovare un esempio di questo comportamento: la Terra.

Percepriamo piatta la superficie terrestre intorno a noi ma essa globalmente è curva. I meridiani localmente possono essere rappresentati su una carta geografica come rette parallele, ma se prolungati si incontrano ai Poli. È la geometria sferica, qui un triangolo tracciato sulla superficie ha somma degli angoli interni maggiore di 180° .

Tutti i luoghi della Terra possono essere descritti localmente da una carta geografica, cioè da un piano euclideo, ma l'intera superficie è curva (assimilabile a una sfera) e non può certo essere ridotta a un piano.

Ecco, una varietà differenziale (*una grandezza illimitata multiestesa*, direbbe Riemann) è esattamente questo: uno spazio che localmente è euclideo ma che globalmente può assumere le forme più svariate.

Questa definizione è valida in dimensione qualsiasi. Una varietà differenziale n-dimensionale è localmente uno spazio euclideo n-dimensionale.

Il termine “grandezza multiestesa”, è da intendersi infatti “avente molteplici dimensioni”, da cui il termine molteplicità o varietà.

Lo spazio euclideo tridimensionale per Riemann «costituisce [...] soltanto un caso particolare di grandezza triestesa»⁸ e il piano quindi un caso particolare di grandezza biestesa. Da ciò «consegue necessariamente che i teoremi della geometria non si possono derivare da concetti generali di grandezza, ma che quelle proprietà, grazie alle quali lo spazio si distingue da altre grandezze triestese pensabili, possono essere tratte soltanto dall'esperienza»⁹.

Spieghiamo ora anche il termine “illimitata”. Dobbiamo a Riemann infatti anche la distinzione, fondamentale nella matematica moderna e nello studio della geometria globale di uno spazio, tra infinito e illimitato:

«Bisogna distinguere l'illimitato dall'infinito [...]. Che lo spazio sia una varietà tridimensionale triestesa, è un presupposto che trova applicazione in ogni concezione del mondo esterno [...]. L'illimitatezza dello spazio possiede dunque una certezza empirica maggiore di qualsiasi esperienza esterna. Da qui non consegue affatto però l'infinitezza [...]»¹⁰.

Pensiamo a un meridiano tracciato su una superficie sferica: è finito (ha lunghezza finita) ma è illimitato, può cioè essere percorso infinite volte senza ostacoli.

⁸ B. RIEMANN, *Sulle ipotesi che stanno alla base della geometria* (1854), in ID., *Sulle ipotesi che stanno alla base della geometria e altri scritti scientifici e filosofici*, trad. it. a cura di R. Pettoello, Bollati Boringhieri, Torino 1994, p. 3.

⁹ *Ibidem*, *ivi*.

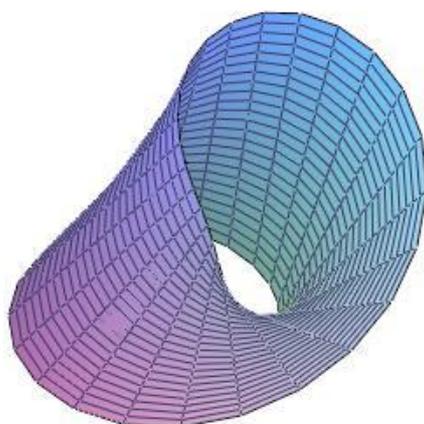
¹⁰ *Ibidem*, pp. 17-18.

Una sfera è finita, occupa cioè una porzione finita di spazio, ma è illimitata, in qualunque punto ci si trovi si può sempre tendere la mano e andare oltre, senza ostacoli.

Torniamo all'aspetto locale-globale, concetto cruciale nella geometria riemanniana e contemporanea. Una varietà differenziale ha un aspetto locale, descritto da carte locali (come le carte geografiche della superficie terrestre) e un aspetto globale che il dato locale non vede. L'incollamento di piani euclidei non dà luogo necessariamente a un piano euclideo, come il caso della sfera ben descrive.

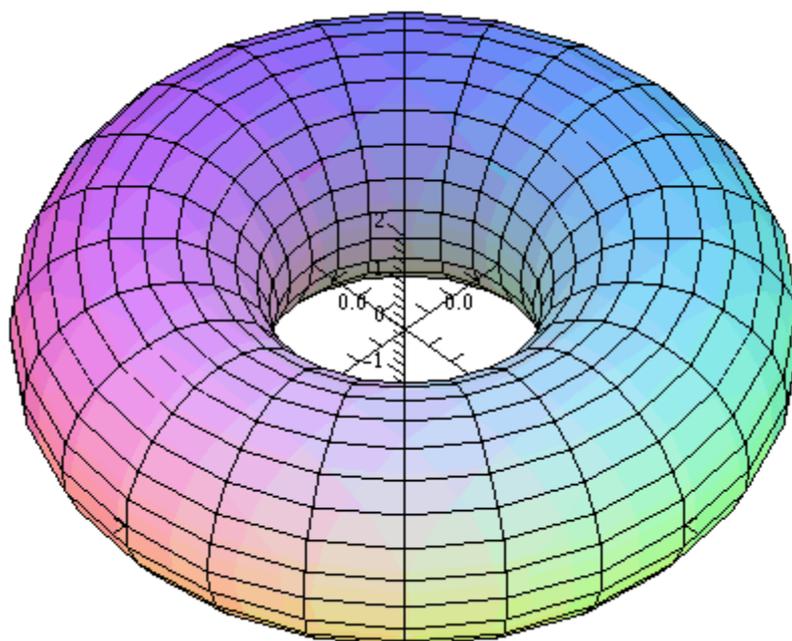
Esistono altri esempi di varietà differenziali che sono totalmente diverse sia dal piano che dalla sfera, pur essendo localmente dei piani euclidei.

Un esempio molto famoso è quello del nastro di Möbius, che localmente è indistinguibile dal piano euclideo (la quadrettatura nell'immagine rappresenta le carte geografiche locali):



Se un uomo inizia a camminare su un nastro di Möbius, una volta completato un giro si ritrova dal lato opposto a quello da cui era partito. Per tornare al punto di partenza deve fare due giri. È il fenomeno che i matematici chiamano “non orientabilità”.

Anche quello che i matematici chiamano “toro” (cioè una ciambella) localmente è uno spazio euclideo, globalmente però non lo è affatto, e non è una sfera.



Torniamo alla superficie terrestre, che possiamo pensare come una sfera. Parlando come Riemann diremmo che una sfera è una grandezza illimitata biestesa, in linguaggio moderno diciamo che una sfera è una varietà differenziale di dimensione 2.

Perché 2 e non 3?

Nella risposta a questa domanda c'è l'altra grande rivoluzione nella concezione di spazio che dobbiamo a Riemann: la differenza tra geometria estrinseca e intrinseca.

Una sfera può essere pensata immersa nello spazio euclideo tridimensionale e allora per descrivere i suoi punti sono necessarie 3 coordinate. Se però vivo sulla superficie terrestre, la zona intorno a me può essere riportata su una carta geografica e quindi su un piano: per individuarci, ovunque io sia, sono necessarie solo due coordinate¹¹. Ciò significa che localmente la sfera è un piano euclideo e quindi è una varietà differenziale di dimensione 2. Questa è la geometria intrinseca, la geometria di chi vive su una varietà differenziale.

La geometria euclidea è estrinseca, tutto viene studiato immerso nello spazio ambiente tridimensionale. La geometria contemporanea ha ormai assunto come punto di vista prevalente quello intrinseco.

Questo processo di accettazione della geometria intrinseca ha avuto una spinta decisiva con la formulazione della teoria della relatività generale il cui spazio soggiacente non è euclideo bensì riemanniano di dimensione 4, lo spazio-tempo.

La definizione di varietà riemanniana è concettualmente simile alla precedente (passaggio dal locale al globale) con la differenza però che lo spazio può differenziarsi da quello euclideo già su scala locale, perché le distanze e le lunghezze possono essere misurate in modo diverso. Nella definizione di varietà riemanniana appare per la prima volta il concetto di *curvatura* dello spazio, che è una misura di quanto localmente lo

¹¹ Qui ci riferiamo come sempre a coordinate cartesiane. Esistono anche altre coordinate per la sfera: la latitudine e la longitudine che sono coordinate curvilinee, gli assi coordinati cioè non sono linee rette ma curve.

spazio considerato si discosta da quello euclideo, che è piatto. Lo spazio euclideo ha curvatura nulla.

Einstein si muove nel mondo della geometria riemanniana utilizzando il concetto di curvatura dello spazio. Il suo contributo è la scoperta fenomenale che la curvatura dello spazio-tempo è determinata dalla massa dei corpi che vi sono immersi.

Forse neanche Riemann si rese conto dell'importanza delle sue ricerche, ma il suo intuito visionario ha portato un contributo fondamentale alla comprensione dello spazio in cui viviamo.

Dal punto di vista concettuale, l'eredità forse più sorprendente della visione riemanniana è l'intuizione che lo spazio non è solo un palcoscenico in cui avvengono le nostre esperienze sensoriali o i fenomeni naturali, ma ne è parte attiva, li permea e ne condiziona lo svolgimento.

Pensiamo al clima sulla Terra. La sua forma sferica non permette ai venti di soffiare tutti ovunque nella stessa direzione, ad esempio verso est. A un certo punto, ai Poli, il movimento si blocca. Se vivessimo su un toro invece sarebbe possibile.

È la caratteristica che i matematici chiamano “non pettinabilità” della sfera. Non è possibile pettinare una palla portando i capelli tutti nella stessa direzione, a un certo punto si crea un vortice o una riga. Il toro al contrario è pettinabile. E questo è solo uno dei tanti esempi possibili. La geometria dello spazio ambiente influenza i fenomeni che avvengono al suo interno.

La concezione geometrica riemanniana ci aiuta quindi a indagare lo spazio intorno a noi e quello globale, incommensurabilmente grande.

Che cosa possiamo dire invece, sempre con Riemann, quando «si estendono [le] determinazioni empiriche oltre i limiti dell'osservazione, [...] nell'incommensurabilmente piccolo»¹²?

«Ora, sembra [...] che i concetti empirici sui quali si fondano le determinazioni metriche spaziali, il concetto di corpo e di raggio luminoso, cessino di avere validità nell'infinitamente piccolo; è dunque certamente pensabile che nell'infinitamente piccolo le relazioni metriche dello spazio non si accordino con i postulati della geometria; ammissione questa che si renderebbe di fatto necessaria, se permettesse di spiegare in modo più semplice i fenomeni»¹³.

Queste considerazioni sono quasi profetiche se pensiamo allo sviluppo della fisica nel XX secolo. Sappiamo che la meccanica quantistica introduce un'indeterminazione fondamentale (spaziale e temporale) nella descrizione fisica delle particelle elementari alle scale atomica e subatomica. È infatti impossibile conoscere simultaneamente e con precisione posizione e velocità di tali particelle nello spazio.

Quello che si può studiare è l'interazione tra varie particelle e questa dipende in modo sostanziale dalla geometria dello spazio ambiente e dalle sue simmetrie. Come sembrava prevedere Riemann, però, uno dei grandi problemi della fisica contemporanea è che la relatività generale e lo spazio-tempo non sono così facilmente inseribili nel cosiddetto modello standard che descrive le interazioni fondamentali tra le particelle a livello subatomico. La forza di gravità è proporzionale alla massa e quindi a questa scala è

¹² B. RIEMANN, *Sulle ipotesi che stanno alla base della geometria*, ed. cit., p. 17.

¹³ *Ibidem*, p. 19.

trascurabile rispetto alle altre forze in campo: le interazioni elettromagnetica, debole e forte, le cui azioni il modello standard descrive efficacemente.

Il tentativo di armonizzare teoria della relatività generale e meccanica quantistica con modello standard non è ancora riuscito.

Altri spazi, altre varietà sono state definite per tentare di risolvere questo problema. Altre dimensioni sono state aggiunte allo spazio-tempo quadridimensionale, dimensioni spaziali, che risulterebbero ripiegate su se stesse e forzate dalla geometria dello spazio in cui sono immerse e quindi a noi nascoste¹⁴.

L'enorme sforzo teorico della geometria e della fisica contemporanee di unificare i due modelli descrittivi ha portato finora qualche avanzamento parziale, anche significativo, ma non risolutivo.

Il che significa che per fisici e matematici c'è ancora parecchio da fare (e da divertirsi) poggiando sulle spalle dei giganti che ci hanno preceduto e sulle eredità straordinarie che ci hanno lasciato.

¹⁴ Per approfondimenti si veda S.T. YAU-S. NADIS, *La forma dello spazio profondo. La teoria delle stringhe e la geometria delle dimensioni nascoste dell'universo*, trad. it. C. Piga, Il Saggiatore, Milano 2011.

Alfredo Civita

DUE IMPIEGHI DELLA PAROLA SPAZIO IN PSICOANALISI: FREUD E WINNICOTT

Abstract

This essay analyzes two uses of the term “space” in psychoanalysis. The first use goes back to Freud and resides in his originary description of the psyche. In this first topica, Freud characterizes the psyche as extended in space and distributed over three regions—consciousness, the pre-conscious, and the unconscious. Freud is aware that the psyche is void of spatiality; resorting to the term “space” only fulfills the heuristic function of representing an immaterial object through words. The second psychoanalyst to whom the essay makes reference is Winnicott. Here is the theme of spatiality has to do with the entirely original notion of transitional space. The essay explores the nature of such a concept and shows its epistemological superiority in comparison with Freud’s.

Il mio intervento avrà per argomento l’impiego non tanto del concetto di spazio quanto più semplicemente della parola *spazio*. Faremo un breve riferimento alla psicoanalisi classica, vale a dire a Freud e alle sue due topiche, per soffermarci poi più diffusamente sulla teoria dello *spazio transizionale* elaborata da Donald Winnicott.

Freud e Winnicott erano ambedue medici e psicoanalisti e non già filosofi di professione. Nondimeno, se è ormai un fatto acquisito che l’opera freudiana contenga innumerevoli spunti filosofici e forse anche una filosofia in senso proprio, io mi avvicinerò al pensiero di Winnicott in una prospettiva che, se da un lato dovrà certo dar conto delle sue originalissime tesi psicoanalitiche, dall’altro guarderà a queste tesi, e in particolare a quelle che riguardano l’oggetto e lo spazio transizionale, come tesi eminentemente filosofiche.

Nel corso della sua lunga carriera intellettuale, Sigmund Freud ha delineato nell’ambito della sua indagine metapsicologica due *topiche* ben diverse l’una dall’altra. La topica è una descrizione generale dell’apparato psichico e in tal senso afferisce integralmente alla dimensione metapsicologica della psicoanalisi.

La prima topica viene ampiamente descritta da Freud nel settimo capitolo, il capitolo cosiddetto metapsicologico, dell’*Interpretazione dei sogni* (1899). *Topica* deriva da *topos* che in greco significa luogo o anche spazio. Freud descrive l’apparato psichico come diviso in tre spazi, o forse sarebbe meglio dire in tre regioni: le prime due regioni formano, per esprimerci con un’immagine, uno stato unitario: è lo stato formato dalla coscienza e dal preconcio; non esistono conflitti o sbarramenti doganali tra queste due regioni, ed è per

questo che si può affermare che esse configurano uno stato unitario, con un medesimo ordinamento giuridico e un'uguale sensibilità morale.

La terza regione è l'inconscio, il quale forma uno stato a sé, diviso e spesso in lotta con lo stato preconcio-coscienza. L'inconscio è abitato in prevalenza da contenuti psichici *rimossi* in quanto incompatibili e inaccettabili dal sistema preconcio-coscienza. Credo che il lettore non abbia alcun bisogno di ulteriori informazioni in proposito.

Mi preme invece indugiare sull'impiego del termine *topos* in questa complessa teoria dell'apparato psichico. È mai possibile che l'ingenuità di Freud arrivasse al punto di congetturare che l'apparato psichico fosse esteso spazialmente? È chiaramente impensabile: il cervello e il sistema nervoso, che Freud ben conosceva, hanno una natura materiale e pertanto un'estensione spaziale; ma in rapporto alla psiche, o mente che dir si voglia, l'idea che essa sia spazialmente estesa è del tutto priva di senso. Solo una fantasia metafisica e irrazionale potrebbe sviluppare una simile credenza. Ma Freud non era né metafisico né irrazionale. Si pone allora la domanda: in che modo nella sua descrizione della psiche opera e funziona il termine *spazio*? E in second'ordine, per quale ragione nella sua prima e imponente indagine metapsicologica gli si è imposta prima di ogni altra la parola *spazio*?

Prendiamo le mosse dalla prima domanda, senz'altro la più complessa: posto, come già abbiamo sostenuto che Freud non usa il termine *spazio* in maniera letterale, la nostra ipotesi è che lo usi, non già in modo metaforico come apparentemente e ingenuamente si potrebbe pensare, bensì in maniera *euristica*, dove con questo termine intendiamo una metodologia di ricerca fondata su un concetto non arbitrario e tuttavia privo di qualsivoglia fondamento realistico. In termini sicuramente più semplici: l'euristica è, almeno nel nostro caso, un escamotage per rappresentare plasticamente e razionalmente un fenomeno immateriale.

Seconda domanda: perché Freud nell'*Interpretazione dei sogni* ricorse proprio alla figura dello spazio per diffondere le sue idee assolutamente innovative sull'apparato psichico? La risposta in questo caso è, a mio giudizio, a portata di mano. Perché rappresentare la mente come estesa nello spazio costituisce, con buona pace di Descartes, il modo più immediato e forse anche più primitivo per parlarne, per caratterizzarla e descriverla.

In *L'Io e l'Es* (1922) Freud descriverà la sua seconda topica. E dobbiamo qui osservare che si è imposta nella letteratura psicoanalitica l'espressione *seconda topica* senza alcuna giustificazione, giacché in questo testo la descrizione dell'apparato psichico segue un'euristica che ha lasciato alle proprie spalle *topoi*, spazi e regioni, e che al centro del suo vertice osservativo pone l'idea di un apparato psichico costituito da centri di vita psichica ben diversi l'uno dall'altro: Io, Es, Super-io.

Anche in relazione alla seconda topica riteniamo di non doverci dilungare. Ribadiamo unicamente il punto fondamentale: la prima topica era costruita su un'euristica centrata sull'idea di spazio; nella seconda topica l'euristica è basata sull'idea di attività psichica, idea che confluisce nel quadro di tre diversi centri di vita psichica.

Occupiamoci ora della maniera in cui Winnicott, qualche decennio dopo le teorizzazioni freudiane, usa il termine *spazio* e più spesso il termine *area* (*area*) all'interno dell'espressione, che maggiormente ci impegnerà, di *spazio* ovvero di *area transizionale*.

Lo spazio transizionale ha nella vita dell'individuo uno specifico precursore in un oggetto al tempo stesso materiale e immateriale, vivo e vitale e però del tutto inanimato. Ci stiamo riferendo a un concetto quanto mai e giustamente celebre, l'*oggetto transizionale*.

Il più famoso oggetto transizionale nella storia dell'occidente è la coperta di Linus. Secondo la teoria di Winnicott, ogni bambino o bambina abbastanza sano nella prima infanzia, diciamo nei primi due anni di vita, adotta e porta sempre con sé un oggetto morbido e caldo o che dà caldo come la coperta di Linus – oppure un cuscino, un pezzo di stoffa o di pigiama e così via. La funzione dell'oggetto transizionale è decisiva per la buona crescita del bambino. L'oggetto transizionale potremmo definirlo come segue: è un simbolo vivente della madre.

Due precisazioni per chiarire questa strana affermazione. Prima osservazione: l'oggetto transizionale, poniamo un cuscino morbido o un plaid, è un simbolo della madre in quanto si pone al posto della madre, la sostituisce. Seconda precisazione: affinché questa sostituzione simbolica possa aver luogo veramente, l'oggetto per il bambino deve possedere la qualità di essere vivo e come tale di poter subire, come ogni essere vivente, l'amore e, se è il caso, l'odio del bambino.

L'oggetto transizionale ha una funzione maturativa determinante in quanto addestra il bambino piccolo a gestire da solo i momenti angosciosi di separazione dalla madre. D'altra parte l'oggetto funziona se la madre, per dirla con Winnicott, è sufficientemente buona, sufficientemente dotata della capacità materna di intuire per quanto tempo può rimanere lontana dal bambino, affidando la funzione di madre all'oggetto transizionale. Se la durata è troppo breve o troppo lunga, l'oggetto non assolverà alla propria funzione di indurre nel bimbo il primo fondamentale passo o movimento verso l'autonomia.

È questa infatti la funzione essenziale dell'oggetto transizionale, condurre il bambino da una posizione di onnipotenza originaria al “riconoscimento e all'accettazione” della realtà esterna, la quale naturalmente non si piega ai desideri dell'onnipotenza primaria – si tratta, a ben considerare, del primo e poderoso movimento verso ciò che Freud chiamava *principio di realtà*. L'onnipotenza primaria ha svolto tuttavia in fase neonatale una funzione maturativa fondamentale, generata anche questa volta dalla mamma sufficientemente buona, la quale nei primi giorni di vita dell'infante rovescia la totale impotenza del neonato in una assoluta onnipotenza che si può caratterizzare così: tutto ciò che il bambino desidera, per il fatto stesso di desiderarlo, compare e gli si offre, per esempio il seno della mamma, se il suo desiderio è di ricevere il latte materno che fornirà al bambino in pari tempo nutrimento, calore e amore.

Va da sé che questo stato di cose nel quale la relazione con la madre è fondata sull'onnipotenza non potrà protrarsi oltre i primi giorni di vita. Se la mamma non è sufficientemente buona, e non concede al bambino di andare per la sua strada, il destino del figlio, a meno che altre circostanze non vengano in suo aiuto, sarà inesorabilmente la malattia mentale grave, con i suoi deliri e le sue allucinazioni, che in certo modo riproducono in maniera goffa e drammatica nell'adulto l'onnipotenza infantile.

La madre sufficientemente buona non sarà a tal punto narcisista da non consentire al figlio di “volgerle le spalle”, per dirla con Paul-Claude Racamier¹, e andare per la propria strada. L'oggetto transizionale, vivo e vegeto per il bambino, inanimato nella prospettiva

¹ Cfr. J.-C. RACAMIER, *Il genio delle origini* (1992), trad. it. a cura di C.M. Xella, Cortina, Milano 1993.

degli adulti, permetterà al bambino di lasciare alle spalle l'onnipotenza originaria, che ha ormai fatto il suo tempo e la sua funzione, per avviarsi verso il riconoscimento e l'accettazione della realtà, come una realtà che non soggiace ai nostri desideri, che è dura e scabra, e con la quale ciascuno deve confrontarsi. Nella prospettiva di Freud, questo percorso doloroso – abbandonare l'incanto dell'onnipotenza originaria non può che generare pena – è espresso dal laborioso e appunto doloroso affermarsi del principio di realtà sul principio di piacere.

Qual è il destino dell'oggetto transizionale? Vale davvero la pena di leggere un brano piuttosto lungo di Winnicott:

«Il suo destino [dell'oggetto transizionale] è che gli venga gradualmente concesso di essere disinvestito di cariche, in modo tale che nel corso degli anni non venga tanto dimenticato quanto, piuttosto, relegato in un limbo. Con questo voglio dire che di norma l'oggetto transizionale non “va dentro”, né il sentimento a esso relativo va necessariamente incontro a rimozione. Non viene dimenticato e non viene rimpianto. Perde valore e ciò per il fatto che i fenomeni transizionali si sono diffusi, si sono sparsi nell'intero territorio intermedio tra la “realtà psichica interna” e il mondo esterno come viene percepito ordinariamente da due persone, vale a dire si diffonde sull'intero campo culturale. A questo punto il mio argomento si estende a quello del gioco, della creatività artistica e dell'apprezzamento artistico, del sentimento religioso, del sognare, e anche del feticismo, del mentire e del rubare, dell'origine e perdita del sentimento d'amore, dell'assuefazione alla droga, del talismano, dei rituali ossessivi ecc.»².

Prima di commentare questo brano decisamente arduo, vogliamo citarne un altro nel quale emerge pienamente la consapevolezza di Winnicott di star trattando argomenti sì psicoanalitici, i quali tuttavia sconfinano largamente nel territorio della filosofia. Leggiamo:

«*Inadeguatezza della consueta definizione di natura umana.* È generalmente riconosciuto che una definizione di natura umana in termini di rapporti interpersonali non è soddisfacente, anche quando si ammette l'elaborazione immaginativa della funzione e dell'intera fantasia conscia e inconscia, incluso l'inconscio rimosso. Vi è un altro modo di descrivere le persone che è il risultato delle ricerche degli ultimi vent'anni. Di ogni individuo che ha raggiunto l'unità, con una membrana limitante, e un fuori e un dentro, si può dire che vi sia in lui una *realtà interna*, un mondo interno che può essere ricco o povero, e che può essere in pace o in guerra. Questo ci è di aiuto, ma è sufficiente? Ciò che io vorrei affermare è che se vi è il bisogno di questa doppia definizione, vi è anche il bisogno di una definizione tripla: la terza parte della vita di un essere umano, una parte che non possiamo ignorare, è un'area intermedia di *esperienza* a cui contribuiscono la realtà esterna e la vita interna. È un'area che non viene messa in dubbio, poiché nessuno la rivendica, se non per il fatto che esisterà come posto-di-riposo per l'individuo impegnato nel perpetuo compito umano di mantenere separate e tuttavia correlate la realtà interna e la realtà esterna»³.

Commentiamo. Quando il bambino è diventato più grande e autonomo, non ha più bisogno dell'oggetto transizionale dell'infanzia. Vuole giocare e divertirsi, il bambino con oggetti rigidi come soldatini, transformer, armi giocattolo, la bambina con giocattoli

² D.W. WINNICOTT, *Gioco e realtà* (1971), trad. it. G. Adamo e R. Gaddini, Armando, Roma 1984, p. 30 (traduzione modificata in più punti).

³ *Ibidem*, pp. 25-26.

morbidi, in senso letterale o metaforico, come le bambole o la Barbie. È interessante osservare *en passant* che questa distinzione tra le predilezioni del maschietto e della bambina non sussisteva all'epoca dell'oggetto transizionale, il quale doveva necessariamente essere per ambedue morbido e caldo.

L'oggetto transizionale infantile viene abbandonato, perché ha ormai esaurito la propria funzione, ma non viene rinnegato, vale a dire non viene dimenticato o addirittura rimosso, ma viene posto in un canto, in un limbo, in attesa che esso sprigioni nuovamente, ma in modo assolutamente nuovo, la sua imponente potenzialità psicologica. Le manifestazioni transizionali dell'oggetto transizionale si sono diffuse e distribuite nella realtà psichica ed inconscia del bambino, e da lì col passare del tempo andranno a costituire quell'area intermedia di esperienza, della quale Winnicott parla nella seconda citazione sopra riportata, nella quale propone in poche righe una nuova visione della natura umana.

L'area transizionale è un «posto-di-riposo per l'individuo impegnato nel perpetuo compito umano di mantenere separate e tuttavia correlate la realtà interna e la realtà esterna». In altre parole, è un luogo di ristoro per ogni essere umano perennemente impegnato nella fatica di vivere senza impazzire.

La prima citazione si conclude con una tesi assai impegnativa sotto il profilo psicoanalitico: «A questo punto il mio argomento si estende a quello del gioco, della creatività artistica, e anche del feticismo, del mentire e del rubare, dell'origine e perdita del sentimento d'amore, dell'assuefazione alla droga, del talismano, dei rituali ossessivi ecc.». Nell'area transizionale possono aver luogo processi creativi e sereni, se non felici, ma anche processi francamente psicopatologici come la tossicodipendenza e il feticismo – tenga il lettore a mente la patologia feticistica, nella quale la persona malata trae godimento non da un essere umano bensì da un oggetto, per es. un indumento intimo che alla persona appartiene.

Domanda: qual è il denominatore comune tra oggetto transizionale e l'area transizionale, sana o patologica che essa sia? Direi che la risposta più perspicua è: accettare di vivere con la massima serietà un'illusione.

Quanto all'oggetto transizionale della prima infanzia, l'illusione è un sentimento tanto semplice ed elementare quanto deciso, l'oggetto non è un simbolo della madre, ma sta letteralmente al posto della madre. Questa è un'illusione per il mondo adulto, è per contro una certezza irrevocabile per il bambino.

L'elemento di illusorietà nell'area transizionale nell'adolescente o nell'adulto è chiaramente ben più complessa. Tra gli esempi che Winnicott elenca, alcuni sono piuttosto difficili da comprendere, almeno per me, ma uno almeno è perfettamente chiaro e altrettanto importante: il sentimento religioso. Qui non è in gioco la questione teologica del credere in Dio o non credervi. Il punto è che nel sentimento religioso scorgiamo un elemento di illusione che il soggetto vive con grande serietà. Il credente crede fermamente e seriamente nel suo dio, seppure in un contesto mentale di illusorietà – appare chiaro che Winnicott amava veramente tanto cercare la verità nel paradosso.

Lo stesso vale per il feticismo: in virtù dell'illusione transizionale, un indumento si mette al posto e sostituisce la persona amata, e anche in questo caso questo movimento non ha alcunché di burlesco, ma viene vissuto con intensa serietà.

Osserviamo, per concludere, che l'impiego che Winnicott fa dei termini *area* e *spazio* è altamente raffinato rispetto all'uso che a suo tempo fece Freud della parola greca *topos*. Diversamente dalle regioni della prima topica freudiana, l'area transizionale ha una storia evolutiva che ha il suo luogo d'origine nell'oggetto transizionale che, per quanto speciale e magico possa essere per il bambino, è pur sempre in se stesso una cosa materiale. Infine, l'area transizionale è un luogo della mente dove molteplici processi sani o patologici hanno modo di esprimersi. L'euristica spaziale ha in questo caso un fondamento che è certo ancora irrealistico e che mi appare tuttavia quasi necessario, inevitabile.

STUDI

Gianfranco Mormino

LO SPAZIO NON È IMMOBILE.
COSMOLOGIA, MECCANICA E METAFISICA IN CHRISTIAAN HUYGENS

Abstract

Christiaan Huygens' scientific work (1629-1695) is situated in the period between Galileo and Descartes on the one side and Leibniz and Newton on the other. He was the greatest geometrician of his times and also gave an extraordinary impulse to mechanics both with his discovery of the laws of collisions, centrifugal force, and the brachistochrone curve (or curve of fastest descent) and with his revolutionary considerations on various foundational physical concepts. In this essay, the author tackles Huygens' examination of the notion of space, which is marked by a form of relativism much more radical than Leibniz's. Through a rigorous application of Galileo's principle of non-influence of common motion, Huygens reaches a definition of physical space as an infinite entity in which there are neither privileged directions nor absolute places. Through this path, in his later years he reaches a highly original explanation for circular forces, and elaborates a relativistic mechanics that, albeit mostly unpublished, anticipates in a surprising manner the criticisms moved again to Newton by Ernst Mach only two centuries later.

La riflessione di Huygens sullo spazio è inizialmente influenzata dalle speculazioni rinascimentali circa l'infinità del mondo, in particolare quelle di Cusano e Bruno¹, che negavano la possibilità di reperire nello spazio fisico un centro. Convinto copernicano sin dall'inizio dei suoi studi, già dal 1654 egli sostiene la natura relativa del moto, riportando come sola possibile obiezione l'argomento secondo il quale i luoghi dello spazio immobile forniscono un riferimento assoluto: «coloro i quali dicono che il moto di un corpo è mutamento di luogo si immaginano un luogo certo e permanente nel quale diversi corpi possono avvicinarsi, mentre il luogo resta immobile»². L'obiezione non è però che un circolo logico, dal momento che presuppone la quiete assoluta dei luoghi stessi: «se dicono che la Terra è veramente in quiete, chiederò cosa significhi "essere veramente in quiete". Diranno che significa mantenere costantemente il medesimo luogo. La definizione del luogo che la Terra mantiene dipenderà, quindi, da certi punti

¹ Cfr. C. HUYGENS, *Pensees meslees*, in ID., *Oeuvres complètes*, a cura della Società Olandese delle Scienze, 22 voll. in 23 tomi, M. Nijhoff, Den Haag 1888-1950 (d'ora in poi: OC), vol. XXI, pp. 351, 369 e 817.

² *Codex Hugeniorum* 26A, f. 13r (il *Codex Hugeniorum*, parzialmente inedito, è custodito e consultabile presso la Biblioteca Universitaria di Leida).

del cielo o da una superficie che sia veramente in quiete. Ma la quiete di questi deve a sua volta essere definita secondo altri luoghi o secondo la Terra stessa»³.

Negli scritti huygensiani sull'urto moto e quiete sono determinati unicamente dalla relazione spaziale tra corpi: qualsiasi corpo o punto dello spazio può essere inteso come l'origine di un insieme di coordinate che definiscono i *situs*; un corpo che, rispetto a un sistema di riferimento, modifichi la propria posizione, viene considerato in moto relativamente a esso. Nulla vieta però che l'origine degli assi possa a sua volta essere giudicata in movimento rispetto a un altro sistema qualsiasi, così che l'attribuzione del moto o della quiete sia del tutto differente: «quando perciò alcuni corpi si muovono, possiamo riferire il loro moto a qualsiasi altro corpo che consideriamo come in quiete»⁴. La scelta del riferimento è del tutto libera e non vi è alcuna ragione per limitarla ai corpi circostanti, come pretendeva Descartes; la causa di questa coraggiosa posizione di Huygens non risiede tanto nella sua inclinazione a credere nell'esistenza del vuoto, quanto piuttosto nella sua concezione euclidea dello spazio fisico. Già nel 1654, dunque, l'indipendenza di Huygens dalla nozione di movimento dei *Principia* cartesiani è totale, contrariamente a quanto ritengono tutti coloro per i quali Huygens non è che un epigono di Descartes. Se da un lato egli rifiuta il riferimento materiale e oggettivo (ma non universale) del filosofo francese, dall'altro egli non condivide con i suoi oppositori, *in primis* Gassendi, la tesi che l'immateriale *spacium mundanum* possa fungere da fisso e univoco sostrato della collocazione spaziale dei corpi; per ammettere la natura assoluta dello spazio fisico, che egli intende secondo il modello di quello infinito e isomorfo della geometria, si dovrebbe poter dimostrare l'esistenza di un corpo immobile. Ma ciò non è possibile, neanche in via teorica: «percepriamo certo con evidenza il moto dei corpi, ma la quiete non la troviamo con sicurezza da nessuna parte. Dovunque infatti due corpi mutano la loro distanza, comprendiamo che vi è un movimento; ma non possiamo mostrare un corpo in quiete o affermare che ne esiste uno»⁵. Ogniquale volta si afferma la quiete o il moto assoluto di un corpo non si fa altro che rinviare la questione all'infinito, perché si cerca di considerare un termine isolatamente dalla relazione che, sola, ne determina il significato: «non sembra che si possa comprendere cosa mai siano nei corpi la quiete o il moto, se non rispetto ad altri corpi. Non possiamo infatti immaginare del moto altro che il mutamento della distanza e della disposizione reciproca dei corpi»⁶.

Con tale principio di relatività Huygens apre la via a una considerazione del movimento libera da vincoli oggettivi e assoluti: a seconda del riferimento prescelto, la velocità dello stesso mobile può assumere qualsiasi valore e anche essere nulla. L'identità ontologica di moto e quiete che ne consegue caratterizza la teoria del primo Huygens come la più radicale espressione del relativismo fisico sorto nell'ambito del dibattito sul copernicanesimo, alternativa tanto alla teoria aristotelica quanto all'idea cartesiana del moto come mutamento dei rapporti di contiguità nel *plenum* e alla concezione sostanzialistica dello spazio e al suo corollario dell'esistenza di luoghi in sé immobili.

³ C. HUYGENS, *De Motu Corporum, Appendice I*, in *OC*, vol. XVI, p. 111.

⁴ *Ibidem*, p. 103.

⁵ *Ibidem*, p. 108.

⁶ *Ibidem*, p. 111.

L'occasione per un ulteriore approfondimento è offerta a Huygens nel 1669 da una lettera di Henry Oldenburg, il quale gli comunica l'argomento che il giovane scienziato inglese William Neile oppone al principio di relatività huygensiano: Neile immagina il caso di un corpo che, essendo del tutto solo nell'universo, non possa essere considerato in relazione ad altro. A questo corpo, secondo Neile, deve necessariamente competere lo stato di moto o di quiete: «posto che nel mondo vi sia un solo corpo (cosa non impossibile), tale corpo dovrebbe essere considerato assolutamente ed essere in quiete o in moto senza riferimento alcuno»⁷. Evidente in queste parole è la convinzione che moto e quiete siano stati assoluti del corpo, differenti l'uno dall'altro in virtù di qualche proprietà indipendente sia dall'osservatore sia dalla situazione nella quale il corpo si trova; ciascun corpo si deve necessariamente trovare in uno dei due stati e sicuramente non in entrambi. In altre parole, Neile applica il principio del terzo escluso al caso del corpo solitario senza porsi la domanda se il moto sia la qualità di *un* corpo e non piuttosto una relazione tra più corpi; al quesito se un corpo sia “maggiore” o “minore”, ad esempio, non c'è evidentemente risposta, perché questi termini esprimono una relazione e il loro significato decade fuori da essa. Allo stesso modo, i termini “mosso” e “in quiete” sono per Huygens da intendersi come predicabili solo in riferimento a qualche altro corpo o punto; nella replica egli ribadisce questa tesi, della cui novità è peraltro consapevole, e accusa piuttosto il Neile di parlare di moto assoluto senza averne una definizione accettabile e univoca: «quanto alla supposizione di un corpo solo in tutto il mondo, dico che in esso non si può considerare alcun movimento né alcuna quiete, poiché non vi sarebbe nulla a cui riferirli. E se non mi vuole concedere che il moto e la quiete si possono considerare solo relativamente, lo prego di dirmi e di definire cosa essi siano presi in assoluto e senza riferimento»⁸.

Appare dunque sicuro che l'argomento elaborato da Huygens a favore dell'esistenza di moti assoluti nel periodo tra il 1669 e il 1687 fosse quello desunto dal manifestarsi della forza centrifuga in corpi ruotanti attorno a un centro o su se stessi. Se ad esempio immaginiamo che due corpi collegati da un filo si trovino in quiete, il filo rivelerà questa situazione non mostrando alcuna tensione; se poi i due corpi, pur permanendo in quiete l'uno rispetto all'altro, vengono animati dal medesimo moto rettilineo e uniforme, nessun mutamento si renderà avvertibile, in quanto il filo continuerà a essere allentato, a conferma dell'indifferenza tra moto inerziale e quiete. Non esistono dunque effetti fisici che permettano di distinguere un sistema di corpi in quiete da uno mosso di moto rettilineo e uniforme; su questo punto Huygens non ha mai nutrito dubbi e Newton è pienamente d'accordo con lui, come afferma nel quinto corollario agli *Axiomata sive Leges Motus*, il contenuto del quale è esposto, prima ancora che nei *Principia*, nel trattato *De Motu* e in altri scritti di preparazione all'opera maggiore: «i moti relativi dei corpi inclusi in un dato spazio sono identici sia che quello spazio giaccia in quiete, sia che il medesimo si muova in linea retta senza moto circolare»⁹.

⁷ Henry Oldenburg a Christiaan Huygens, 17 ottobre 1669, in OC, vol. VI, p. 504.

⁸ Christiaan Huygens a Henry Oldenburg, 30 ottobre 1669, in OC, vol. VI, p. 514.

⁹ I. NEWTON, *Principi matematici della filosofia naturale*, trad. it. a cura di Alberto Pala, UTET, Torino 1977, p. 125.

Se i due corpi dell'esempio precedente vengono invece posti in rotazione intorno a un centro comune, il risultato sarà diverso; nonostante essi continuino a essere in quiete uno rispetto all'altro, in quanto la loro distanza non muta, il filo che li unisce sarà soggetto a una tensione la cui intensità dipende tra l'altro dalla velocità di rotazione; questa forza si esercita sempre in direzione opposta al centro e appartiene ai corpi ruotanti solo in virtù di questo loro movimento. Allo stesso modo, un corpo che ruoti su se stesso provocherà una tendenza costante delle parti a distaccarsi dalla superficie, tendenza che mancherà invece di manifestarsi qualora questo moto appartenga al sistema di riferimento e sia perciò solo relativo. In questi casi, che considerano le forze ingenerate nei corpi dal moto circolare, Huygens vede in questi anni il discrimine tra i moti rotatori solo apparenti e quelli veri, limitando così il suo precedente assunto secondo il quale ogni moto può essere attribuito a qualsiasi sistema di riferimento senza che alcun effetto fisico appaia a rivelarne il *veritable sujet*.

Appare evidente anche da questo ripensamento, intervenuto già nella maturità della sua carriera di scienziato, che l'atteggiamento di Huygens riguardo al problema del moto non si limita a un'interpretazione geometrizzante del dato fisico; Huygens considera il movimento nella sua pienezza ed è perfettamente in grado di vedere, al di là della pura fononomia, le grandezze intensive che si manifestano nel mondo fisico. Se la scoperta dell'invarianza dei fenomeni dell'urto in diversi sistemi di riferimento lo aveva incoraggiato ad abbozzare una generale teoria relativistica, successivamente, dopo le scoperte intorno alla forza centrifuga e le speculazioni sulla causa della gravità, egli ritiene possibile individuare il moto circolare assoluto, che non ottempera al principio di reciprocità e ingenera forze indipendenti dal riferimento prescelto. L'affinità sussistente tra queste conclusioni huygensiane e quelle alle quali stava contemporaneamente giungendo Newton è innegabile; i due filosofi inquadrano tuttavia le loro tesi sulla natura assoluta della rotazione in interpretazioni del moto e dello spazio completamente differenti.

Dopo il 1689, e quindi dopo la lettura dei *Principi* newtoniani, Huygens muta ancora posizione, pervenendo alla sua teoria definitiva circa la natura dello spazio e del moto; gli scritti che contengono tali riflessioni sono stati pubblicati solo nel 1924 (e parzialmente), così che la teoria newtoniana ha potuto regnare incontrastata, dal momento che le critiche espresse da Leibniz, solo apparentemente simili a quelle dello scienziato olandese, non hanno trovato eco se non per un breve periodo e prevalentemente all'interno del mondo scientifico tedesco. Gli argomenti a favore dell'esistenza del moto assoluto analizzati e confutati da Huygens negli ultimi anni possono essere classificati in due gruppi principali: da un lato quelli che si fondano sull'immobilità dello spazio e la natura assoluta del luogo, dall'altro quelli che traggono origine dall'attribuzione ai corpi mossi di proprietà intrinsecamente differenti da quelle dei corpi in quiete. Gli autori di tali argomentazioni non vengono quasi mai nominati da Huygens e, se talvolta è possibile attribuire a qualche fonte le opinioni riportate, nella maggioranza dei casi i controesempi sono certamente dello stesso Huygens, che cerca di immaginare tutte le possibili difficoltà di una teoria tanto paradossale quale la sua.

La tesi che sta alla base della prima classe di considerazioni è quella dell'esistenza di uno spazio immobile, oggettivo riferimento universale dello stato di quiete o di moto dei

corpi; nell'opporci a questa visione Huygens non inclina però a una concezione relazionale dello spazio, quale quella che Leibniz sosterrà nelle lettere a Clarke del 1715-16, ma resta invece fermo all'idea di uno spazio realmente esistente, infinito e isotropo, che egli condivide con il rinnovato atomismo gassendiano. L'interpretazione leibniziana dello spazio come *ordo coexistentium*, comunemente considerata il primo motivo di distinzione tra le teorie relativistiche antinewtoniane e la concezione dei *Principi matematici*, risulta in effetti del tutto assente dal pensiero di Huygens, il quale si dimostra in questo assai più vicino a Newton che non a Leibniz¹⁰; Huygens non dubita dell'intelligibilità di un'oggettiva e autonoma nozione di spazio, che difende anzi contro la concezione cartesiana dell'identità di estensione e corpo: «io ho una nozione di spazio diversa da quella di corpo. Lo spazio è ciò che può essere occupato da un corpo. Il corpo è ciò che occupa uno spazio e ciò non può essere inteso senza l'estensione; ma, oltre all'estensione, gli conviene necessariamente che, nello spazio che occupa, non ammetta un altro corpo. Tutti i filosofi, anzi, tutti gli uomini ebbero quest'idea di corpo, prima di Descartes»¹¹. In queste righe, tratte da un brevissimo appunto del 1692 dal titolo *Contra Cartesij dogma, Corporis naturam seu notionem in sola extensione consistere*, Huygens afferma inoltre che la ragione della stravagante opinione di Descartes risiedeva nella necessità di negare l'esistenza del vuoto, che avrebbe reso impossibile la sua spiegazione della propagazione istantanea della luce: «Descartes sembra aver inventato questa sua idea di corpo per ricavarne che non esistono spazi vuoti, cosa di cui pensava di aver bisogno per spiegare l'emanazione istantanea della luce, senza alcun ritardo, il che è smentito sia dalla ragione sia dall'esperienza»¹².

Per Huygens, che ha sempre creduto nella velocità finita della luce e ne ha anche avuta la conferma sperimentale dalle ricerche di Olaf Rømer, l'argomento non ha alcun valore: egli ritiene che si dia realmente uno spazio infinitamente esteso, all'interno del quale si muovono i corpi. Proprio l'infinità dello spazio impedisce però di pensare alla presenza in esso di punti o posizioni privilegiate sulle quali fondare l'esistenza di un riferimento unico per il moto e la quiete: «poiché questo spazio si estende infinitamente in ogni parte, non è racchiuso in alcun limite e non ha centro né estremità (ciò infatti è troppo evidente per avere bisogno di prova), essi devono ammettere che non c'è nulla che consenta di definire in esso un luogo determinato e nemmeno qualcosa per cui, rispetto ad esso, un luogo si differenzi da un altro»¹³.

Come si ricorderà, questo punto era già stato stabilito da Huygens negli anni '50, ma egli lo riprende ora con maggiore forza di fronte alle obiezioni miranti a fondare sul concetto assoluto di luogo la nozione di moto: non si può dire che A sia in quiete quando resta nel medesimo luogo dell'universo, argomenta Huygens, perché «nello spazio infinito non c'è “dove” né “ivi”, se non relativamente ad altro»¹⁴. L'identità di un

¹⁰ La tesi dell'affinità tra le concezioni dello spazio di Huygens e Leibniz è sostenuta invece in W. KUHN, *Das Problem der Relativbewegung bei Huygens*, tesi presentata alla Johann Wolfgang Goethe-Universität di Frankfurt am Main nel 1970, pp. 74-75.

¹¹ C. HUYGENS, *Propriétés générales de la matière, Pièce II*, in OC, vol. XIX, p. 325.

¹² *Ibidem*, ivi.

¹³ *Codex Hugeniorum*, 7A, in G. MORMINO, *Penetralia motus. La fondazione relativistica della meccanica in Christiaan Huygens, con l'edizione del “Codex Hugeniorum 7A”*, La Nuova Italia, Firenze 1993, p. 201.

¹⁴ *Ibidem*, p. 129.

luogo è sempre relativa ad altri luoghi, così che chi si forma l'idea dell'esistenza di luoghi permanenti li immagina in realtà surrettiziamente in rapporto a un riferimento *posto* come stabile: «dello spazio in quiete hanno un'idea come questa: se io arretrato dal focolare alla finestra, ad esempio, dicono che lo spazio presso il focolare, dal quale mi sono allontanato, resta fermo. Ma esso è fermo rispetto alla stanza!»¹⁵.

L'immobilità del riferimento va sempre a sua volta riferita ad altro, senza che si possa arrivare a un punto assolutamente in quiete; in questo Huygens vede in errore tanto gli anticopernicani, per i quali la Terra fungeva da perno immobile dell'universo, tanto gli stessi copernicani, che pretendevano di sostituire il Sole o le stelle fisse al nostro pianeta nel ruolo di fonte assoluta della determinazione dei luoghi nello spazio.

Se dunque è impossibile stabilire la quiete delle parti dello spazio, ancor meno si potrà attribuire la quiete allo spazio infinito nel suo insieme: «su ciò dunque verte l'intera questione, se lo spazio infinitamente esteso del mondo sia, e possa essere detto e concepito, immobile. A me pare però che questa nozione sia falsa. Da dove abbiamo infatti attinto questa idea di immobilità, se non dalla quiete relativa dei corpi tra loro? Chi ha mai visto qualcosa essere in quiete, se non in questo modo? In questa idea di immobilità è dunque implicito che, oltre al corpo in quiete, ce ne sia anche un altro, o più altri, rispetto ai quali esso è in quiete. Ma quello spazio, che essi vogliono immobile, rispetto a che cosa è in quiete? Certamente a nulla»¹⁶.

La vacuità dello spazio fornisce poi un ulteriore argomento contro la tesi della sua immobilità: «il moto, come essi affermano, è appunto lo spostamento da uno spazio del mondo a un altro e la quiete è la permanenza nel medesimo spazio. Ma lo spostamento e la permanenza di che cosa? Certamente di un corpo. Se dunque il moto e la quiete non possono riferirsi che ad un corpo, in che modo attribuiscono allora l'immobilità allo spazio, e per giunta a quello infinitamente esteso in ogni direzione? Infatti non c'è spostamento né quiete se non di una qualche sostanza. Come si potrà dunque attribuire la quiete allo spazio vuoto, nel quale non esiste nulla?»¹⁷.

L'evidente assurdità che comporterebbe il considerare mosso lo spazio nel suo insieme non deve condurre all'altrettanto assurda posizione opposta, e cioè a pensare che esso sia in quiete; in quanto vuoto, lo spazio non è sostanza e non si può dunque attribuirgli una qualificazione che ha senso solo se riferita a una *res*. A salvare la nozione di spazio immobile non basta per Huygens la considerazione che di essa sia possibile, come affermano alcuni, avere un'idea chiara: «molti, tra la gente comune, hanno una nozione di ciò che si dice l'alto e il basso, e questo senza riferimento alla Terra o ad alcuna altra cosa. E di qui, un tempo, concludevano che non possono esistere gli abitanti degli antipodi poiché, essendo le loro teste rivolte verso il basso, essi non potrebbero restare attaccati alla Terra ma dovrebbero necessariamente cadere. Questa nozione è evidentissima, secondo la loro opinione, e tuttavia è falsa, in quanto quell'alto e quel basso sono relativi al centro della Terra»¹⁸. L'analogia istituita da Huygens tra l'ingenua assolutizzazione delle direzioni dello spazio operata dagli ignoranti e la credenza

¹⁵ *Ibidem*, p. 189.

¹⁶ *Ibidem*, p. 141.

¹⁷ *Ibidem*, p. 143.

¹⁸ *Ibidem*, p. 185.

nell'immobilità dello spazio rivela la sua fiducia nel fatto che quest'ultima sia destinata col tempo a essere abbandonata, per lo meno dai dotti, in quanto si fonda esclusivamente su un pregiudizio radicato nella concezione del mondo precopernicana, che egli ritiene per certi aspetti ancora operante anche tra i cultori della nuova scienza.

Negli ultimi scritti si trova la delineazione più esatta della rivoluzionaria soluzione huygensiana al secondo genere di critiche contro la relatività. Egli critica innanzitutto l'idea di quiete relativa da lui stesso fino ad allora accettata, mutuata dalla concezione copernicana, che si fondava sulla semplice analisi della relazione spaziale tra due corpi. Il permanere della medesima distanza tra A e B è ora ritenuto condizione necessaria *ma non sufficiente* perché essi possano essere detti in quiete l'uno rispetto all'altro: «bisogna ora vedere [i corpi] in quiete tra loro quali siano. Certamente ciò non si può affermare che di corpi che mantengono la medesima distanza e posizione l'uno rispetto all'altro; ma non per questo sono in quiete tra loro tutti quelli che mantengono la medesima distanza e posizione l'uno rispetto all'altro»¹⁹.

Per definire un autentico stato di quiete reciproca, afferma ora Huygens, è necessario aggiungere la condizione che i due corpi siano del tutto liberi di muoversi: «bisogna dunque sapere che sono in quiete tra loro quei corpi che, senza essere impediti da alcun vincolo od ostacolo ad allontanarsi liberamente l'uno dall'altro, mantengono tuttavia la medesima distanza e posizione tra loro»²⁰.

Questa tesi, a prima vista certamente singolare, è argomentata mediante un procedimento di passaggio al limite; Huygens prende le mosse dalla considerazione, in sé ovvia, che la variazione di distanza tra due corpi può essere molto minore della loro velocità relativa calcolata lungo rette parallele: «il corpo A si muova in linea retta o secondo la riga AB; il corpo C, invece, lungo la parallela CD. Quando A si avvicina a B e C si avvicina a D, essi si muovono comunque l'uno rispetto all'altro, eppure mutano la loro distanza di pochissimo, quasi per niente»²¹.



Codex Hugeniorum 7A, f. 24r

¹⁹ *Ibidem*, p. 209.

²⁰ *Ibidem*, ivi.

²¹ *Ibidem*, p. 245.

Nulla impedisce di pensare, conclude Huygens, che la variazione di distanza possa non avere affatto luogo e il moto relativo continuare tuttavia a esistere; ciò accade, egli afferma, nel moto reciproco di corpi legati tra loro.

Il nuovo concetto di quiete così introdotto da Huygens si definisce grazie a una situazione, che si potrebbe definire originaria, nella quale sono dati nel mondo soltanto due corpi non vincolati; tale situazione riveste nella teoria huygensiana la stessa funzione che ha l'astrazione del corpo "indipendente" nella prima legge di Newton, con la differenza che il termine di raffronto dello stato di un corpo è costituito da una coppia di corpi in quiete tra loro e non dallo spazio immobile. La condizione, richiesta da Newton, dell'assenza di forze impresse si trasforma qui in quella della libertà dei corpi da vincoli di qualsiasi natura. In questa "traduzione" relativistica della situazione elementare della meccanica classica è già dato l'intero senso dell'impresa huygensiana, volta a costituire la scienza del moto su basi interamente meccanicistiche. Il compito che Huygens si propone è quasi paradossale: spiegare il movimento senza ricorrere ad altro che ai corpi e al moto stesso, rinunciando a fondarlo su una nozione di spazio. Come egli rifiuta di ricondurre il moto a un concetto di "attività" spurio e forse venato di antropomorfismo quale quello di *impetus* o di forza e rifugge da qualsiasi subordinazione del moto allo spazio assoluto, così, con la posizione originaria di due corpi liberi in quiete fra loro, egli consegue l'eliminazione della nozione di spazio immobile senza dover per questo rinunciare al principio d'inerzia, che costituisce la prima proposizione della meccanica. Esso descrive infatti per Huygens il comportamento di un terzo corpo che, trovandosi dapprima in quiete rispetto ai primi due, subisca un impulso: «se tre o più corpi non congiunti né collegati sono in quiete tra loro e, in seguito, uno di essi viene spinto, esso descriverà una linea retta rispetto agli altri due e proseguirà in essa con moto uniforme»²².

Una simile interpretazione relativistica dell'inerzia ha come immediata e sorprendente conseguenza la revisione della nozione stessa di linea retta, che non può essere definita a prescindere dal comportamento di almeno *tre* corpi liberi: «non si può infatti definire una linea retta rispetto allo spazio infinito senza corpi e nemmeno rispetto a un solo corpo, ma si può definirla rispetto a due corpi o rispetto a due punti in un unico corpo»²³.

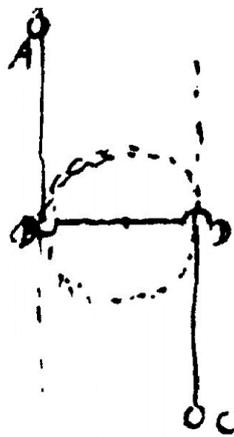
È fondamentale notare che la definizione del sistema di riferimento formato dai due corpi in quiete fra loro non costituisce affatto la reintroduzione surrettizia di un punto di osservazione assoluto: per Huygens possono infatti darsi infinite altre coppie di corpi dotati delle medesime caratteristiche, che non mutano cioè distanza e posizione reciproca pur senza essere vincolati. Tutti questi sistemi sono egualmente ammissibili e non vi è motivo per privilegiarne uno piuttosto che un altro; proprio quest'osservazione

²² *Ibidem*, p. 135. La proposizione è per Huygens indimostrabile, «un principio che deve essere postulato» (*ibidem*, p. 275). Altrove però egli tende a derivarla da considerazioni sul carattere isotropo dello spazio, ciò che mitiga in parte la straordinaria originalità del suo approccio: «E questo deve essere posto come principio, perché l'esperienza lo prova manifestamente ed è stato assunto da moltissimi prima di noi; e tuttavia si appoggia anche al seguente argomento: è egualmente consono alla ragione che corpi mossi l'uno rispetto all'altro continuino a muoversi senza deviare verso alcuna parte, se non interviene alcun impedimento, quanto che corpi in quiete tra loro perseverino nella quiete, se non accade nient'altro» (*ibidem*, p. 211).

²³ *Ibidem*, p. 135.

salva il carattere relativo di ogni movimento e di ogni quiete, perché, quand'anche si sarà determinata la quiete reciproca di un insieme di corpi, ad esempio delle stelle fisse, nulla potrà indicare se si tratti di una quiete o non piuttosto di un moto rettilineo e uniforme comune a tutti: «posto un numero definito di stelle fisse in riposo tra loro, resta necessariamente incerto [...] se esse siano trascinate tutte insieme da un velocissimo moto rettilineo oppure siano in quiete»²⁴.

Posta questa base, e cioè l'impossibilità di porre un unico sistema di corpi in quiete reciproca a fondamento di ogni moto e di ogni quiete, Huygens affronta il nodo del moto circolare, dalla cui soluzione dipende l'esito della polemica con Newton. La rotazione viene introdotta come una modificazione del moto rettilineo; egli immagina due corpi, A e C, mossi di moto rettilineo lungo direzioni parallele e secondo versi opposti:



Codex Hugeniorum 7A, f. 11v

«si muovano il corpo A lungo la retta AB ed il corpo C lungo la retta CD, parallela alla stessa AB. Sappiamo che questi corpi sono in movimento tra loro e l'uno rispetto all'altro. Ammetterete tuttavia che non si sappia in che misura ciascuno di essi sia mosso realmente, cioè rispetto allo spazio mondano. Poniamo ora un filo BD, perpendicolare ad AB ed a CD e posto in un luogo tale che, nello stesso momento, A incontri B e C incontri D; ci siano poi in B e in D degli uncini, ai quali entrambi i corpi si aggancino. Il loro moto rettilineo si trasformerà così in circolare ed il filo BD lo rivelerà con la propria tensione»²⁵.

Nonostante non vi sia più alcun cambiamento di distanza, la situazione nella quale i due corpi si trovano non è di quiete, in quanto essi sono ora vincolati dai “ganci” che impediscono loro di separarsi; si tratta invece di un moto circolare *vero*, come è manifestato dalla forza centrifuga che tende il filo che li unisce e che costituisce la caratteristica peculiare della rotazione. Se dunque la misurazione della forza centrifuga consente di stabilire la presenza e la quantità del moto circolare tra due corpi, nondimeno tale valore indica esclusivamente una grandezza relativa, da Huygens indicata in un caso con il termine *motio*²⁶; come infatti era impossibile, prima che il moto si trasformasse in circolare, attribuire valore assoluto al moto rettilineo dei due corpi, così, ora che esso si è accidentalmente mutato in rotatorio, la sua natura non è differente: «per

²⁴ *Ibidem*, p. 191.

²⁵ *Ibidem*, pp. 191-193.

²⁶ *Ibidem*, p. 187.

chi consideri la cosa in modo corretto, rimane solamente il moto relativo che c'era prima e non accade altro se non che il moto, che prima era lungo rette parallele, ora risiede nelle parti opposte della circonferenza (che possono egualmente essere dette parallele tra loro), mentre la distanza tra i corpi, che prima mutava continuamente, ora resta invariata a causa del vincolo. Anche in un simile moto circolare, dunque, non si conosce che il moto relativo, come nel moto dei corpi liberi»²⁷. Analoghe considerazioni valgono naturalmente per il caso di un unico corpo, che può essere considerato in rotazione a patto di immaginarlo composto di più parti animate da moti rettilinei in tutte le direzioni, tangenti cioè alla superficie.

Anche il moto circolare, nonostante la forza centrifuga alla quale dà *oggettivamente* luogo, è dunque sottoposto alla medesima critica relativistica usata contro il moto rettilineo assoluto: «se vogliono che sia vera la nozione di uno spazio immobile infinito, e dunque che esista anche un moto vero senza riferimento ad altri corpi, devono almeno ammettere che non è possibile determinare la quantità di quel moto vero, nemmeno per mezzo del moto circolare; in esso si conosce infatti soltanto la quantità, o velocità, del moto relativo tra le parti, non certamente quella di quel moto vero che essi si immaginano. Ciò, infatti, non possono affermarlo, poiché ammettono di ignorare quanta velocità vera abbia quel corpo che ruota su se stesso; a detta di loro stessi, infatti, esso può spostarsi tutto intero a grandissima velocità come anche essere in quiete»²⁸.

La posizione di Huygens diverge dunque da quella di Newton non sull'esistenza di un moto circolare vero, che per entrambi (ma non per Leibniz) è inequivocabilmente dimostrata dall'ingenerarsi di forze centrifughe, quanto piuttosto sulla possibilità di giudicare assoluta l'immobilità del centro di una rotazione vera; a maggior ragione è per Huygens del tutto illegittimo concludere, dall'individuazione di un corpo non dotato di moto circolare, la quiete assoluta dei corpi che non cambiano distanza rispetto a esso. Nulla obbliga a pensare che la quiete delle stelle fisse, che rispetto alla Terra si dimostra essere vera per le ragioni sopra esposte, afferisca in qualche modo ai loro luoghi e che sia dunque sufficiente avere determinato un centro di rotazione assoluta per stabilire un reticolo di coordinate atto a giudicare di qualsiasi moto e quiete; l'esistenza di una simile struttura universale, indipendente dai corpi e dai loro moti ma capace di influenzarli, non è in alcun modo giustificabile, per Huygens, e contrasta con il suo ideale di un meccanicismo rigoroso. Difficile era dimostrare l'inutilità dello spazio immobile nella fondazione della scienza del moto; in questo senso il fulcro dell'argomentazione huygensiana è la fondazione relativistica del principio d'inerzia, che egli può proporre solo dopo aver compiuto un passo tanto arduo quale l'affermazione dell'origine fisica del concetto di linea retta. Il ruolo che Newton attribuisce allo spazio immobile è da Huygens assegnato a due corpi in quiete reciproca e liberi da vincoli; ciò gli consente di eliminare l'immateriale sostrato dell'universo newtoniano e di preservare però, a partire dalla sua proposizione più elementare, l'intero patrimonio di conoscenze accumulato dalla meccanica a partire da Galileo.

²⁷ *Ibidem*, p. 193.

²⁸ *Ibidem*, p. 131.

Bibliografia

- C. HUYGENS, *Oeuvres complètes de Christiaan Huygens*, a cura della Società Olandese delle Scienze, 22 voll. in 23 tomi, Nijhoff, Den Haag 1888-1950.
- H.J.M. BOS ET AL. (a cura di), *Studies on Christiaan Huygens. Invited papers from the Symposium on the Life and Work of Christiaan Huygens, Amsterdam, 22-25 August 1979*, Swets & Zeitlinger, Lisse 1980.
- *Huygens et la France. Table ronde du C.N.R.S., Paris 27-29 mars 1979*, Vrin, Paris 1982.
- A. D'ELIA, *Christiaan Huygens. Una biografia intellettuale*, FrancoAngeli, Milano 1985.
- J.G. YODER, *Unrolling Time. Christiaan Huygens and the Mathematization of Nature*, Cambridge University Press, Cambridge 1988.
- G. MORMINO, *Penetralia Motus. La fondazione relativistica della meccanica in Christiaan Huygens, con l'edizione del "Codex Hugeniorum" 7A*, La Nuova Italia, Firenze 1993.
- *Christiaan Huygens*, numero monografico di "De zeventiende eeuw. Cultuur in de Nederlanden in interdisciplinair perspectief", XII (1/1996).
- F. CHAREIX, *La philosophie naturelle de Christiaan Huygens*, Vrin, Paris 2006.
- G. MORMINO, *Spazio, corpo e moto nella filosofia naturale del Seicento*, Mimesis, Milano-Udine 2012.

Simona Petrillo

IL CONCETTO DI SPAZIO NELLA FENOMENOLOGIA DI HUSSERL

Abstract

The essay analyzes Husserl's phenomenological theory of space. The author begins by delimiting its semantic and philosophical field of belonging as defined by the link between the phenomenological notion of intentionality and the relation between immanence and transcendence. Then she explores Husserl's notion of space in a static and descriptive perspective: space appears as an a priori form that shows the a priori, transcendental, and intentional correlation between subject and world. Finally, the author addresses Husserl's notion of space in a genetic and constitutive perspective: space in relation to the unchangeable correlation between sensations and the changing kinesthesia. Both notions of space indicate that there is no subject giving form to sense-data; rather, meaning emerges from the phenomenal course of experience according to invariant and eidetic rules.

1. *Lo spazio nella fenomenologia husserliana: definizione del suo luogo teoretico di appartenenza. La triade concettuale intenzionalità-trascendenza-immanenza*

Oggetto del presente studio è l'approfondimento tematico del problema dello spazio così come esso viene definendosi nell'articolato progetto fenomenologico husserliano, con riguardo sia ai suoi aspetti statici e descrittivi che a quelli genetici e costitutivi.

Per poter guadagnare l'accesso alla tematizzazione husserliana del concetto di spazio muoverò dalla definizione del luogo teoretico in cui essa si colloca, luogo definito dalla tensione che lega la nozione di intenzionalità al modo precipuo in cui la fenomenologia intende il rapporto tra immanenza e trascendenza nella costituzione del senso dell'esperienza.

L'analisi del concetto di spazio, infatti, non può essere disgiunta dalla più ampia considerazione di quello che è il tema generale della fenomenologia, ossia la nozione di intenzionalità, la direzione intenzionale del significare e, dunque, l'indagine fenomenologica sul senso intenzionale degli atti esperienziali.

Alla strutturale co-appartenenza trascendenza-immanenza resa visibile dall'emergenza della nozione stessa di intenzionalità allude, del resto, Husserl quando, nel 1907, in *L'idea della fenomenologia*, introduce, entro un'ampia analisi della trascendenza, l'idea del "doppio senso della trascendenza".

Avvertita l'urgenza di dover fare i conti con quella enigmaticità della conoscenza che è la sorgente di tutti gli imbarazzi scettici, Husserl non parte dall'assunzione dogmatica circa l'alterità della cosa e accetta, invece, la sfida scettica ad attenersi alla sfera

dell'indubitabile, e dunque del fenomeno, ma solo per poterla superare, mostrando come, attraverso i fenomeni, si manifesti e si costituisca un mondo in sé.

Nella nostra vita quotidiana, permanendo in quello che Husserl chiama l'atteggiamento naturale, noi siamo convinti di vivere in un mondo esistente in sé, indipendentemente dai nostri atti soggettivi. Questo realismo ingenuo, che sempre accompagna la nostra percezione quotidiana delle cose, comincia a vacillare quando esercitiamo la riflessione filosofica. Questa, nella sua declinazione scettico-fenomenista, riduce la conoscenza a un vissuto psicologico del soggetto naturale e legittima l'esistenza stessa degli oggetti esterni alla nostra mente solo sulla base di eventi soggettivi: «Dico che la tavola su cui scrivo esiste – scrive Berkeley – cioè la vedo e la tocco; e se fossi fuori dal mio studio direi che esiste intendendo dire che potrei percepirla se fossi nel mio studio»¹. Come un in sé (un oggetto spaziale, un ente ideale della logica pura o della matematica) possa manifestarsi in atti soggettivi mantenendo la propria alterità senza ridursi a processi psicologici è l'enigma della trascendenza. Come, in altri termini, in atti immanenti soggettivi si possa presentare un mondo trascendente, oggettivo, è ciò che l'analisi costitutiva vuole chiarire.

Husserl ragiona così: la conoscenza, nelle sue molteplici configurazioni, presenta nozioni e contenuti vaghi passibili di dubbio circa l'oggettività, la fondatezza. In questo senso il primo passo della fenomenologia, in quanto riflessione critica sulla conoscenza preliminare a ogni riflessione critica di tipo scientifico, consiste nel produrre necessariamente scepsti, scetticismo.

Ogni conoscenza, naturale o scientifica, viene posta in dubbio e, al posto di tali conoscenze, viene sollevata la domanda tipicamente fenomenologica: *come* è di principio conoscibile la realtà oggettiva? La scepsti fenomenologica, tuttavia, e a differenza delle posizioni filosofiche fenomeniste, procede da qui e “metodicamente” per dirigersi a un possibile fondamento di assoluta evidenza.

«Ogni vissuto dell'intelletto e ogni vissuto in generale – scrive Husserl - in quanto sia attuato, può essere ridotto all'oggetto di un puro guardare e afferrare, e in questo guardare esso costituisce datità assoluta. Esso è dato come un essente, come un questo-qui, dubitare del cui essere non ha proprio nessun senso»².

Che si dia un universo, una “sfera dell'essere” della conoscenza è un “dato assoluto”. È, cioè, assolutamente certo che io percepisco, ragiono, immagino, ricordo nel modo in cui ogni volta lo faccio. Questo vissuto, questo contenuto di coscienza ha una natura intenzionale propria. Vale a dire che in ogni atto di conoscenza (percettiva, immaginativa, rimemorativa...) io “intenzio” qualcosa in un modo peculiare. Ogni atto di coscienza è sempre coscienza di qualche cosa, coscienza intenzionale, tesa verso qualcosa, coscienza che intende altro oltre sé. In questo senso la trascendenza

¹ G. BERKELEY, *Treatise Concerning the Principles of Human Knowledge* (1710), Penguin Book, London – New York 1988; trad. it. a cura di M.M. Rossi, *Trattato sui principi della conoscenza umana*, Laterza, Bari 1991, p. 32.

² E. HUSSERL, *Die Idee der Phänomenologie. Fünf Vorlesungen*, in ID., *Husserliana*, Nijhoff/Kluwer/Springer, Den Haag/Dordrecht/New York 1950ss., vol. II, a cura di W. Biemel, p. 31; trad. it. a cura di C. Sini, *L'idea della fenomenologia*, Laterza, Bari 1997, p. 58.

dell'oggetto percepito nel percepire, ricordato nel ricordare ecc., è un carattere essenziale immanente alla coscienza stessa.

La trascendenza investe dunque il fatto fondamentale dell'intenzionalità della coscienza, dei suoi costitutivi vissuti intenzionali: la descrizione dei vissuti della coscienza pone il problema generale della trascendenza, di una trascendenza (immanente) alla coscienza stessa e questo altro non è che il tema dell'intenzionalità. Sotto questo profilo l'analisi husserliana lascia emergere una nozione di trascendenza che è altra da quella materiale (la quale concerne il fatto che in un vissuto intenzionale non è materialmente compresa la cosa intenzionata) e che, di contro, concerne ciò che non è direttamente dato in un vissuto e che, tuttavia, viene inavvertitamente assunto come se lo fosse.

Osservata più da vicino, dunque, questa trascendenza ha un doppio senso. Si può da un lato pensare al «non-esser-materialmente-contenuto dell'oggetto di conoscenza nell'atto di conoscenza»³ e il contrario di tale trascendenza è una nozione di immanenza per la quale “immanente” significa materialmente contenuto nel vissuto di coscienza. Ma, come si è visto, «c'è ancora un'altra trascendenza: il suo contrario è tutt'altra immanenza, è cioè *l'assoluta e chiara datità, la datità diretta in senso assoluto (direkte Selbstgegebenheit)*. Questo esser-dato, che esclude ogni dubbio sensato, questo semplice e immediato guardare e cogliere l'oggettualità stessa che si intende, e proprio così come essa è, costituisce il concetto pregnante di evidenza, concepita appunto come evidenza immediata»⁴.

La fenomenologia, dunque, anziché assumere la trascendenza come un fatto enigmatico e inspiegabile, pone il problema della sua genesi e della sua costituzione, ossia il problema del suo *come*.

Per questo Husserl nota che «l'idealismo fenomenologico non nega l'esistenza reale del mondo (e innanzitutto della natura) quasi pensando trattarsi di una mera parvenza a cui, anche se inavvertitamente, il pensiero naturale e scientifico positivo soggiaccia. [...] Che il mondo esista, che si dia come un universo esistente all'interno dell'esperienza che di continuo converge verso la concordanza, è perfettamente indubbio. Una cosa completamente diversa è cercare di capire questa indubitabilità, che sostiene la vita e le scienze positive, e di chiarirne il fondamento di legittimità»⁵. Ed è per questa ragione che Husserl può scrivere, nella *Crisi*, che «rettamente inteso non esiste dunque un realismo più radicale del nostro, purché questa parola non significhi questo: “io sono certo di essere un uomo che vive in questo mondo, ecc. e di ciò non ho il minimo dubbio”. Ma il grande problema è appunto capire questa “ovvietà”»⁶.

³ *Ibidem*, p. 71-72, it. pp. 63-64.

⁴ *Ibidem*, p. 72; it. p. 64.

⁵ E. HUSSERL, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*, in ID., *Husserliana*, ed. cit., vol. III/1-III/2, a cura di K. Schuhmann, p. 152; trad. it. V. Costa, *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica. Libro I. Introduzione generale alla fenomenologia pura*, Einaudi, Torino 2002, pp. 427-428.

⁶ E. HUSSERL, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, in ID., *Husserliana*, ed. cit., vol. VI, a cura di W. Biemel, p. 191; trad. it. di E. Filippini, *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, il Saggiatore, Milano 2008, p. 213.

L'analisi costitutiva, che, a partire dal fenomeno, mira a mostrare come in esso si annunci un mondo, è innanzitutto chiamata a reperire e a esibire le condizioni di possibilità del fatto che un "oggetto", un "in sé" in generale possa essere dato in una molteplicità di percezioni a uno o più soggetti in generale.

Ed è sotto questo riguardo che la nozione di spazio assume un peso teoretico decisivo: la fenomenologia, in quanto analisi trascendentale e costitutiva, tematizza quelle strutture in virtù delle quali un oggetto (spaziale, logico, estetico, matematico...) può apparire a un soggetto in generale e, con questa operazione metodica, si guadagna l'accesso a un terreno teoretico ben più fecondo di quello rappresentato dal realismo ingenuo o, alternativamente, dall'idealismo soggettivistico. Essa, per farlo, deve dirigersi verso ciò che rimane immodificato attraverso tutte le modificazioni possibili. Lo spazio viene emergendo da queste analisi come una delle forme eideticamente invarianti che inerisce sia alle strutture intenzionali della cosa che si manifesta sia alle strutture trascendentali di coscienza.

2. Il concetto di spazio entro una prospettiva fenomenologica statica e descrittiva

L'interrogativo, intorno al quale gravita l'alternativa filosofica tra il primato della coscienza e il primato dell'oggetto nella relazione esperienziale e conoscitiva tra il soggetto e il mondo, si trova, sul piano di una descrizione fenomenologica degli atti intenzionali della coscienza, a essere riformulato così: gli atti intenzionali conferiscono forma e senso a una materia informe o sono rivelativi del senso d'essere delle cose? Penso che l'approfondimento tematico della nozione husserliana di spazio contribuisca in modo decisivo a chiarire il senso di questi interrogativi e, per certi non trascurabili aspetti, a orientare la risposta a essi in una specifica direzione.

La costituzione, centro tematico nevralgico dell'intero pensiero husserliano, si configura come la descrizione fenomenologica delle strutture noetico-noematiche, colte nella loro differenza e inseparabilità, nella loro irriducibile co-appartenenza. Per cogliere il senso della soggettività trascendentale e per intenderne la relazione intenzionale col suo correlato oggettuale, occorre pertanto prendere le mosse dal senso oggettuale, da ciò che negli atti si manifesta, dai rimandi che attraversano i decorsi fenomenici della nostra esperienza, dal mondo che si costituisce intenzionalmente nella soggettività.

Sul terreno dell'esperienza intenzionale lo scambio di legami tra la struttura della coscienza e gli strati iletici degli oggetti mostra come i caratteri noematici della percezione rinvino, quale loro correlato, a una stratificazione di coscienza da essi inseparabile.

Su questa via l'intenzionalità diventa il principio che nel suo dispiegamento esibisce l'aspetto genetico della costituzione del senso dell'esperienza.

Nella peculiare tensione fenomenologica verso la descrizione pura dei puri accadimenti di coscienza, analizzati nei loro nessi intuitivi essenziali, i problemi costitutivi prendono avvio dalla nozione di noema e dal parallelismo intenzionale con l'attività coscienziale, la noesi. Questo rapporto, che è quello intenzionale, «titolo comprensivo di strutture fenomenologiche generali», si presenta come il «principale tema

fenomenologico»⁷, nella misura in cui è nel suo dispiegarsi che si caratterizza la vita della coscienza. La costituzione (descrittiva) delle essenze che si articola all'interno di questo parallelismo intenzionale chiama in causa, nel contesto di un'analisi strutturale degli atti percettivi, la questione della specifica modalità nella quale entrano in relazione il polo noetico, il polo iletico e quello oggettuale o noematico nei vissuti intenzionali. Interrogarsi sulle relazioni che intercorrono tra le diverse polarità della coscienza intenzionale significa tornare a riflettere sulla distinzione tra reale e intenzionale, tra l'immanenza e la trascendenza del modo di apprensione dell'intenzionalità. L'assunzione di una prospettiva trascendentale, resa possibile dalla riduzione fenomenologica, dischiude una molteplicità di compiti costitutivi e avvia una tematizzazione descrittiva del rapporto tra coscienza e oggetto, intesi come poli della correlazione intenzionale.

Nel contesto di queste indagini ad acclararsi è, come osserva acutamente Ricoeur, l'istanza per la quale la coscienza è sì ciò che prescrive, in virtù della sua configurazione, il percorso costitutivo, ma, al contempo, essa è anche l'indice della correlazione intenzionale, il limite ideale tra l'immanenza e la trascendenza del fenomeno⁸.

L'analisi costitutiva statica si presenta come un'analisi descrittiva volta a mettere in luce le differenze strutturali che sussistono tra i diversi atti di coscienza, differenze che rinviano ai rapporti di fondazione interni a ciò che si manifesta, ossia ai nessi interni al modo di darsi della cosa. La fenomenologia statica si caratterizza quindi come analisi descrittiva «delle forme d'essenza possibili nella coscienza pura [...] e del loro ordine teleologico nel dominio della ragione possibile sotto i titoli di “ragione” e “senso”»⁹. Vale a dire che queste descrizioni statiche, indipendentemente dalla discussione di una genesi esplicativa, chiariscono la struttura intenzionale della cosa che si manifesta, da un lato, e dall'altro, le strutture trascendentali di coscienza senza le quali una soggettività in generale non potrebbe avere un mondo e grazie alle quali, invece di avere isolate sensazioni, noi percepiamo oggetti e ci rapportiamo a unità di senso.

«Ogni appercezione – argomenta, infatti, il filosofo moravo – ha una struttura secondo noesi e noema. Ognuna esegue nel suo modo una donazione di senso e una posizione di oggetto in modalità dossiche»¹⁰.

Nel mondo della nostra esperienza quotidiana percepiamo oggetti collocati in una generale struttura spazio-temporale, nella quale ogni cosa ha un suo luogo spaziale e una sua posizione nel tempo obiettivo. Il senso oggettuale unitario emerge dunque da un processo di sintesi di quell'unico presentato che si presenta in sempre nuove presentazioni. La percezione, insomma, è un flusso incessante immerso nell'incessante flusso della coscienza, per cui a ogni fase della percezione appartiene un determinato contenuto di adombramenti. La compagine effettiva della percezione è coscienza di

⁷ E. HUSSERL, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*, in *Husserliana*, ed. cit., p. 167; it. p. 209.

⁸ Cfr. P. RICOEUR, *Introduction à Ideen I de E. Husserl par le traducteur*, in E. HUSSERL, *Idées directrices pour une phénoménologie et une philosophie phénoménologique pures*, trad. fr. P. Ricoeur, Gallimard, Paris 1950, p. XXIV.

⁹ E. HUSSERL, *Statische und genetische phänomenologische Methode*, in ID., *Husserliana*, ed. cit., vol. XI, a cura di M. Fleischer, p. 340; trad. it. M. Vergani, *Metodo fenomenologico statico e genetico*, Il Saggiatore, Milano 2003, p. 57.

¹⁰ *Ibidem*, p. 340; it. p. 56.

un'unica e medesima cosa grazie al riunirsi, fondato nell'essenza delle molteplici apprensioni, in una unità di apprensione, e grazie alla possibilità, inerente all'essenza delle diverse unità di apprensioni, di *sintesi dell'identificazione*. Il darsi dell'oggetto coincide con la possibilità ideale della sintesi degli atti, il loro potersi porre come determinazioni che convergono verso un identico punto.

«Per necessità essenziale, una coscienza dell'esperienza della medesima cosa percepita onnilateralmente e che si conferma continuativamente in se stessa in maniera da formare un'unità, comporta un complesso sistema di molteplici manifestazioni e adombramenti, attraverso cui tutti i momenti oggettuali, che si trovano nella percezione con il carattere di ciò che si dà in se stesso in carne e ossa, si adombrano secondo continuità determinate. Ogni determinazione ha il *suo* sistema di adombramenti e ognuna, come la cosa intera, permane identica davanti alla coscienza che la afferra e che unisce sinteticamente il ricordo con ogni nuova percezione, nonostante le interruzioni nel corso della continuità delle percezioni attuali»¹¹.

Insomma, è come dire che la nostra percezione non ha altra possibilità alcuna di raggiungere la cosa se non mediante adombramenti progressivi e continui della cosa stessa. E questo assunto corrisponde a una necessità essenziale, assumibile come una evidenza apodittica, nella misura in cui è evidente e desumibile dall'essenza stessa della cosa spaziale che un essere spaziale può essere percepito da un io soltanto nel suddetto modo di datità, cioè «esso può manifestarsi soltanto in una certa orientazione, a partire dalla quale sono predelineate delle possibilità sistematiche di orientazioni sempre nuove [...]»¹².

Dunque, la formazione delle unità sensibili entro il compimento di sintesi di identificazione, già a livello di un'analisi fenomenologica descrittiva e statica, non può prescindere dalla funzione ordinatrice della forma di spazio (oltre che di tempo, ma la complessa tematizzazione husserliana della nozione di tempo non è affrontabile in questa sede in quanto essa richiederebbe una trattazione a parte).

È bene notare come, entro una simile prospettiva statica e descrittiva, il campo di indagine della fenomenologia è definito dall'analisi dei problemi relativi alla costituzione delle *oggettualità immanenti*, mentre è lasciato in sospeso il problema dell'apprensione di un'oggettualità tridimensionale, di uno spazio oggettivo e quindi delle oggettualità trascendenti. Tale sospensione è metodicamente necessaria alla impostazione fenomenologica, la quale, all'interno di una gerarchia costitutiva che ripercorre la stratificazione della costituzione originaria del senso dell'esperienza, non può affrontare il problema della costituzione dello spazio oggettivo e delle cose nel senso proprio del termine se prima non affronta e risolve il problema della costituzione dell'oggettualità interna, ossia «della costituzione della corrente dei vissuti del soggetto in quanto esistente per se stesso, in quanto campo cui appartiene ogni essere che gli sia proprio»¹³.

¹¹ E. HUSSERL, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*, ed. cit., pp. 74-75; it. p. 98.

¹² *Ibidem*, pp. 77-8; it. p. 102.

¹³ E. HUSSERL, *Analysen zur passiven Synthesis*, in ID., *Husserliana*, ed. cit., vol. XI, a cura di M. Fleischer, p. 126; trad. it. parziale V. Costa, *Lezioni sulla sintesi passiva*, Guerini, Milano 1993, p. 178.

Richiamandosi polemicamente all'impostazione kantiana del problema della costituzione del mondo spaziale, la quale, ad avviso di Husserl, cade in errore proprio perché prende in considerazione il problema di un'oggettualità trascendente alla coscienza come se essa non richiedesse una costituzione preliminare, il filosofo moravo mette l'accento sulla necessità di una costituzione gerarchica: «Poiché – egli sostiene – il mondo spaziale si costituisce coscienzialmente [...], è allora chiaro che la teoria sia delle strutture necessarie e generalissime, sia delle possibili forme sintetiche generali dell'immanenza è il presupposto per affrontare i problemi relativi alla costituzione del mondo»¹⁴.

Per questa ragione l'analisi metodologicamente preliminare del concetto di spazio entro un orizzonte fenomenologico statico esibisce le modalità fenomeniche attraverso le quali la cosa si offre e descrive i possibili tipi di atti e i possibili tipi di riempimento intuitivo delle diverse intenzioni di significato e delle diverse forme di appercezione della soggettività.

Sotto questo profilo «il tema del fenomenologo trascendentale non consiste [...] in uno spazio ideale esistente, ma nell'idea di una coscienza in generale nella quale un'oggettualità può giungere a datità nella forma della spazialità»¹⁵. Si tratta, in altri termini, di chiarire come sia possibile che una cosa da noi percepita non lo sia solo relativamente a ciò che di essa si vede effettivamente, ma anche in relazione a ciò che di essa non è percepito in senso autentico.

Per chiarire che cosa inerisce essenzialmente alla possibilità di una cosa in generale, ossia alla possibilità che una cosa sia percepita in una connessione unitaria di esperienza, occorre, argomenta Husserl, tematizzare «l'evoluzione dei modi di datità in cui il mondo ci è costantemente dato»¹⁶ ed esibire quelle strutture soggettive invariabili che rendono possibile l'apparizione di un possibile mondo in generale. Osservando una cosa nei suoi modi di datità soggettivi, vedo che attraverso tutti questi modi di datità si costituisce qualcosa di identico: «Ogni lato mi dà qualcosa della cosa vista. Nella continua evoluzione del vedere il lato appena visto smette propriamente di essere ancora visto, ma viene “mantenuto” e “assunto insieme” con quello che già lo precedeva, e “così” io “imparo” a “conoscere” la cosa»¹⁷.

La cosa si costituisce quindi attraverso delle sintesi, che sono unità di senso e «la rappresentazione del mondo non è una rappresentazione fra le mie rappresentazioni. Essa è un movimento e una sintesi universale nel movimento di tutte le mie rappresentazioni, tale che tutto ciò che in essa è rappresentato si riunisce nell'unità del mondo, come unità di qualcosa che è reciprocamente implicato, il correlato dell'unità, che si è prodotta e che progressivamente si produce di tutte le mie rappresentazioni»¹⁸.

¹⁴ *Ibidem*, ivi.

¹⁵ *Ibidem*, p. 222; it. p. 289.

¹⁶ E. HUSSERL, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, ed. cit., p. 156; it. p. 181.

¹⁷ *Ibidem*, p. 160; it. p. 185.

¹⁸ E. HUSSERL, *Manoscritto KIII 6*, p. 111 (alcune parti del manoscritto KIII 6 sono state pubblicate in diversi volumi di E. HUSSERL, *Husserliana*, ed. cit.; il passo citato non fa parte delle sezioni edite, ma è riportato in G. BRAND, *Mondo, io e tempo nei Manoscritti Inediti di Husserl*, trad. it. E. Filippini, Bompiani, Milano 1960, p. 59).

3. Il concetto di spazio entro una prospettiva fenomenologica genetica e costitutiva

La descrizione delle strutture fondamentali della coscienza ha mostrato come «ciò che viene percepito, nei modi di manifestazione che gli sono propri, è un sistema di rimandi con un nucleo fenomenologico, nel quale quei rimandi trovano il loro sostegno»¹⁹. Questi rinvii sono delle tendenze non isolate, ma convergenti intorno a «interi sistemi di rinvio, sistemi di irraggiamento di rinvii che alludono a corrispondenti e molteplici sistemi di manifestazioni»²⁰.

La cosa appare, dunque, a Husserl una connessione di rimandi con un nucleo fenomenologico. Ciò che si manifesta è cioè inserito in un orizzonte temporale e associativo, in parte intuitivamente vuoto, il quale traccia anticipatamente le manifestazioni che giungono a datità.

Nell'unità di ogni presente vivente originariamente fenomenale è presente il mondo nella sua interezza, il quale «è preso di mira nell'unità di un atto nel quale è inclusa una molteplicità esplicita ed implicita infinita di atti. Questa implicazione è l'enigma»²¹.

Poiché le appercezioni trascendono il loro contenuto immanente e sono dunque appercezioni nel decorso temporale e associativo, esse impongono una *Rückfrage* alla fenomenologia, la quale non può attestarsi su modalità meramente descrittive della costituzione dei contenuti oggettuali dell'appercezione, ma è chiamata a interrogarsi sul modo in cui tale costituzione possa costituirsi geneticamente. Il problema sotteso alle indagini genetiche è, cioè, quello che concerne la fonte di legittimità della direzione oggettuale impressa dalle apprensioni noetiche al molteplice della sensibilità.

A rappresentare una «forma e una legalità della genesi immanente che appartiene costantemente alla coscienza in generale»²² è – spiega Husserl – l'associazione.

L'indagine sull'associazione e le sue regole chiarisce il rapporto dinamico che si instaura tra le sintesi di identificazione, emergenti dalle datità sensoriali e operate nella dimensione dell'intenzionalità fungente, e la temporalità del flusso delle predatità (*Vorgegebenheit*) passive. Nella sfera della predatità passiva, il fenomeno della genesi associativa, in un nesso essenziale sia con la temporalità del flusso dei vissuti che con la struttura protenzionale e ritenzionale della coscienza impressionale, appare a Husserl dominante. L'individuazione dei puri nessi strutturali a priori, che legano i contenuti nella sfera della passività a prescindere dall'operare formale della soggettività e si determinano in quella legalità che governa la dinamica predelineazione-riempimento, impone alla fenomenologia di retrocedere al livello che precede l'esperire in senso stretto, quello della passività soggiacente, per ricostruire la genesi dell'oggettualità dai rinvii associativi pre-intenzionali tra i dati iletici.

¹⁹ E. HUSSERL, *Analysen zur passiven Synthesis*, ed. cit., p. 4; it. p. 35.

²⁰ *Ibidem*, p. 5; it. p. 36.

²¹ E. HUSSERL, *Manoscritto B III 9/14b*, p. 63 (il manoscritto è inedito ed è conservato presso l'Archivio Husserl di Leuven).

²² E. HUSSERL, *Analysen zur passiven Synthesis*, ed. cit., p. 117; it. p. 169.

«Sorge qui una fenomenologia dell'associazione, il cui concetto e origine assume un aspetto essenzialmente nuovo, principalmente a causa della conoscenza a tutta prima sorprendente che l'associazione è termine straordinario indicante una legalità essenziale, un a priori innato, senza di cui l'ego come tale è impensabile»²³.

Legata al fenomeno dell'indicazione (*Anzeige*), l'associazione non è da intendersi come una specie di regolarità naturale psicofisica, ma va riportata al livello delle sintesi della passività, laddove essa viene in questione «esclusivamente come la connessione puramente immanente del qualcosa ricorda qualcos'altro, una cosa indica un'altra», relazione che, in termini fenomenologici «si dà in sé come genesi»²⁴. La sensazione non acquista una direzione intenzionale e diventa manifestazione di qualcosa solo grazie al conferimento soggettivo di senso; essa è *manifestazione di* solo grazie agli orizzonti intenzionali che consistono in un sistema di tendenze e di rinvii resi possibili dalla temporalità dei decorsi dell'esperienza e dalle sintesi passive dell'associazione.

L'analisi genetica sottopone dunque a una profonda revisione la nozione di soggettività trascendentale, operando uno spostamento significativo del processo di costituzione del senso oggettuale entro l'orizzonte di una intenzionalità anonima e fungente (*fungierende Intentionalität*), per l'assenza di un oggetto esplicitamente tematizzato, ma anche di un soggetto che disponga dell'esercizio di effettive funzioni egologiche che lo caratterizzano.

Sotto questo profilo la prospettiva fenomenologica genetica può introdurre e valorizzare un concetto di spazio che ha a che fare con l'apprensione di un'oggettualità tridimensionale e di uno spazio oggettivo e con la nostra collocazione in un *qui*. Solo a questo livello di indagine, infatti, la fenomenologia può compiere il passaggio dalla considerazione della costituzione di unità sensibili nella sfera dell'immanenza del campo visivo a quella di oggetti tridimensionali collocati nello spazio obiettivo, ossia di oggetti trascendenti.

Secondo Husserl gli eventi che si realizzano nel campo visivo sono da ricondurre al concetto di “spontaneità cinestetica” e all'immediata libertà che caratterizza la variabilità di ogni campo cinestetico. Ogni immagine è coordinata a una sensazione cinestetica, ossia a una situazione dei nostri organi. Vale a dire che a ogni sensazione di movimento del nostro corpo corrisponde un mutamento della situazione delle immagini nel campo visivo. Il campo visivo non è nello spazio, ma è ciò in cui le cose si manifestano e in cui si manifestano le superfici stesse dello spazio.

Tra l'apparire della cosa e il sistema cinestetico vi è una coordinazione soggetta a regole eidetiche tali che quando una cosa non è più data impressionalmente come qualcosa di attuale nel campo visivo, essa continua a far parte della scena presente, in quanto resta presente come una possibilità concreta che io posso attualizzare in ogni istante, riportandola al centro del campo visivo attraverso un movimento del corpo. In questo senso il sistema cinestetico deve essere inteso come l'insieme delle mie possibilità

²³ E. HUSSERL, *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*, in ID., *Husserliana*, ed. cit., vol. I, a cura di S. Strasser, p. 29; trad. it. F. Costa, *Meditazioni cartesiane e discorsi parigini*, Bompiani, Milano 1989, p. 25.

²⁴ E. HUSSERL, *Erfahrung und Urteil. Untersuchungen zur Genealogie der Logik*, a cura di L. Landgrebe, Claassen & Goverts, Hamburg 1948, p. 78; trad. it. F. Costa, *Esperienza e giudizio. Ricerche sulla genealogia della logica*, Bompiani, Milano 1995, p. 68.

di movimento: secondo regole precise a ogni movimento del corpo corrisponde una modificazione nel campo visivo. E proprio in virtù di questa coordinazione tra campo visivo e sistema cinestetico un soggetto può giungere a sapere se la cosa è in movimento di allontanamento oppure se essa è in stato di quiete, mentre siamo noi ad allontanarci da essa.

In ultima analisi, il legame funzionale che sussiste tra dati visivi e sensazioni cinestetiche nella costituzione dello spazio obiettivo rende conto della ragionevolezza della nostra credenza nella realtà, dalla discussione intorno alla quale è partita questa riflessione.

Husserl, dopo aver rifiutato di muovere dall'assunzione dogmatica dell'alterità della cosa e aver accettato la sfida scettica ad attenersi alla sfera dell'indubitabile, e dunque del fenomeno, ha dimostrato di poterla superare, proprio mostrando come, attraverso i fenomeni, si manifesti e si costituisca un mondo in sé. Alla sfida scettica humeana, che chiedeva come faccio a sapere che la parete alle mie spalle continui a esistere anche quando non la vedo, Husserl può rispondere ora facendo appello a una credenza *motivata, ragionata*, legata a un fondamento trascendentale di legittimità: so che la parete alle mie spalle continua a esistere perché posso in ogni istante condurla al centro del mio campo visivo, e per farlo devo dare corso a decorsi cinestetici funzionalmente correlati a determinati decorsi fenomenici, che si sviluppano obbedendo a precise regole eideticamente invarianti. Le sensazioni diventano *manifestazioni di* qualcosa e acquistano un carattere intenzionale in quanto sono inserite in una struttura di rimandi temporale, associativa e cinestetica.

Sotto tale profilo la costituzione dello spazio non può essere spiegata soltanto attraverso le sensazioni presentanti, ma richiede sensazioni egologiche, in cui l'io è attivo non nel senso kantiano di una messa in forma concettuale del molteplice materiale sensibile, ma piuttosto nella forma di un "io posso", di una spontaneità cinestetica, di una libertà di movimenti in virtù dei quali un mondo può apparire a un soggetto e il soggetto può diventare un soggetto che abita un mondo e che ha un'esperienza di oggetti esistenti in sé, su cui può sempre di nuovo tornare grazie al suo "io posso".

«In qualsiasi modo sia rivolto il mio occhio, l'intero campo visivo è continuamente presente con tutti i luoghi. La molteplicità dei luoghi è un elemento invariabile assoluto, qualcosa di sempre dato. Ed essa non è mai data senza una C (sensazione cinestetica), né a sua volta alcuna C è mai data senza l'intera molteplicità dei luoghi, che può essere riempita in vario modo. Abbiamo, sotto questo aspetto, un'associazione rigida che non ammette eccezioni, ma non tra una C e un luogo, bensì tra l'intera estensione dei luoghi e una "C in generale"»²⁵.

Appare chiaro a questo punto il significato trascendentale del sistema cinestetico: la correlazione tra sensazioni e cinestesi è trascendentale perché senza di essa il soggetto non potrebbe giungere ad avere esperienza della cosa e dello spazio, e dunque del reale.

Inoltre, se un soggetto cinestetico costituisce lo spazio in quanto si muove in esso, allora il soggetto emerge anche come soggetto incarnato in un corpo come necessario organo della percezione, che rappresenta il "qui", il punto zero dell'orientazione spaziale.

²⁵ E. HUSSERL, *Ding und Raum. Vorlesungen 1907*, in ID., *Husserliana*, ed. cit., vol. XVI, a cura di U. Claesges, p. XX; trad. it. V. Costa, *La cosa e lo spazio*, Rubbettino, Roma 2009, p. 219.

Per il soggetto trascendentale, affinché possa esservi una costituzione di un mondo reale, è necessario avere un corpo (*Leib*), un corpo trascendentale, che è condizione di manifestatività della cosa e dello spazio e, quindi, costitutivo della trascendenza.

A palesarsi è, in ultima analisi, lo stretto legame che sussiste tra *trascendentalità* del soggetto costituente e *finitezza*: la finitezza è radicata nella struttura eidetica della manifestatività del reale tale che la cosa spaziale non può darsi in altra maniera rispetto a quella in cui si dà e che il soggetto costituente può cogliere il senso dell'essere solo trascendendo se stesso in quanto essere sensibile. D'altro canto, è proprio il fatto che la correlazione intenzionale si configuri come un movimento che va oltre ciò che è effettivamente dato e in cui si costituisce un senso d'essere trascendente a determinare una soggettività come trascendentale.

Francesca Dell'Orto

L'EPOCHÉ IPERBOLICA:
PER UNA SPAZIALIZZAZIONE DEL TRASCENDENTALE

Abstract

Following up on Husserl's analyses of space constitution, this article aims at pointing out the aporias of localization. Then, relying on Marc Richir's reformulation of Husserlian Leiblichkeit (corporeality) in terms of Platonic chora, it sketches out a new transcendental reduction that leads to a dynamic intertwinement of spatiality, temporality, and affectivity. It thus becomes possible to attempt a clarification of the process of embodiment from both a phenomenological and a metaphysical standpoint.

Lo spazio, più che il tempo, costituisce un nodo epistemologico di difficile scioglimento per tutta la filosofia che abbia una vocazione trascendentale. Tale difficoltà, perciò, non risparmia la fenomenologia di Husserl, nella misura in cui essa aspira a rettificare, portando a vero compimento, l'idealismo trascendentale kantiano.

L'insidia risiede nel legame imprescindibile che lo spazio intrattiene con l'esteriorità e che si riflette immediatamente nella dinamica dell'affezione: fenomenologicamente, infatti, l'affezione non può apparire in se stessa se non nella sua apertura a qualcosa di altro e di trascendente. La spazialità, quindi, è di fatto la condizione di possibilità della fenomenalità nel suo aspetto transizionale, la condizione grazie alla quale il fenomeno è appreso nella sua occorrenza singolare e concreta.

Avvalendoci delle suggestioni di Marc Richir tenteremo in questa sede di mostrare, ribaltando la tesi classica, come proprio nello spazio, in quanto risolto interno del tempo, sia possibile trovare il senso più profondo del trascendentale fenomenologico. A beneficio dell'argomentazione sarà tuttavia opportuno, per prima cosa, ripercorrere velocemente le analisi husserliane sulla genesi dello spazio, punto di partenza della speculazione dello stesso Richir.

Innanzitutto è bene ricordare che Husserl interroga lo spazio come strato appartenente all'essenza della cosa materiale. La spazialità viene cioè considerata come un "momento" necessario della *res*, come un carattere costitutivo di tutti gli oggetti sensibili¹. In questo senso lo spazio ha un carattere che, riprendendo il lessico delle *Idee*, definiremmo come eminentemente *noematico*. L'indagine husserliana, infatti, non ha per fine il reperimento di

¹ Questa convinzione, che marca già una netta distanza da Kant, rivela il debito di Husserl nei confronti del maestro, psicologo e filosofo, Carl Stumpf, autore del libro *Über den psychologischen Ursprung der Raumvorstellung* (Hirzel, Leipzig 1873; ora Bonset, Amsterdam 1965).

una qualche essenza della spazialità, ma, conformemente all'atteggiamento fenomenologico generale, la comprensione dello spazio in quanto proprietà della cosa². Non si tratta cioè di un'interrogazione astratta, pura, poiché il *primum* della datità è la cosa, non una vuota forma a priori della sensibilità. Husserl si sforza quindi di descrivere i *modi* in cui lo spazio si fenomenalizza, la genesi dei diversi tipi e delle diverse strutture di spazio, a cominciare dallo strato percettivo, e il *come* della loro costituzione.

Ora, relativamente alla costituzione, occorre distinguere due livelli: uno pre-intenzionale e uno intenzionale³. Lo spazio propriamente detto inerisce, per Husserl, all'oggettività mondana e presuppone quindi una struttura costituente avanzata, che include l'intersoggettività e un'attività posizionale. Tuttavia, l'intenzionalità d'atto che entra qui in gioco implica a sua volta una genesi sintetica passiva di unità cinestetico-hyetiche, costituenti il sistema di orientamento elementare fondato sul corpo. A questo stadio sembra preferibile parlare, più che di intenzionalità, di associazione tra cinestesi e variazioni del campo percettivo. Senza cinestesi — scrive Husserl a Cairns — il flusso hyletico esibirebbe sì i propri cambiamenti qualitativi, ma non potrebbe in alcun modo essere colto in quanto adombramento (*Abschattung*) di un oggetto identico⁴. Così, «il *datum* hyletico uno e identico è il prodotto costituito di questa concorrenza tra la differenza fenomenale determinata dalla spontaneità cinestetica e la sintesi di identificazione fondata sulla modificazione di inattualità, nello stesso flusso ritenzionale»⁵. La descrizione della genesi fenomenologica dello spazio si basa sulla descrizione delle relazioni che si instaurano tra determinati campi percettivi in virtù della loro dipendenza dalla serie concomitante di variazioni cinestetiche: per esempio, la correlazione tra il variare di un campo percettivo, o il passaggio da un campo a un altro, a fronte dell'immobilità cinestetica, motiva l'apprensione del movimento⁶.

Notiamo che questo tipo di associazione non mette in collegamento solo uno stato cinestetico con un luogo determinato, ma tutti i punti del campo percettivo con il sistema delle facoltà cinestetiche dell'organo sensoriale coinvolto. Questa corrispondenza permette l'identificazione di due contenuti qualitativi che occupano posizioni differenti in due punti temporali distinti⁷. Di conseguenza, il campo percettivo risulta definito come una molteplicità nata dalla sincronizzazione progressiva dei sistemi

² I fondamenti dell'estetica trascendentale husserliana risalgono al 1905, con le *Lezioni sulla coscienza interna del tempo* (E. HUSSERL, *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins (1893-1917)*, in ID., *Husserliana*, Nijhoff/Kluwer/Springer, Den Haag/Dordrecht/New York 1950ss., vol. X, a cura di R. Boehm; trad. it. A. Marini, *Per la fenomenologia della coscienza interna del tempo*, Franco Angeli, Milano 2001⁵) e al 1907, con *La cosa e lo spazio* (ID., *Ding und Raum. Vorlesungen 1907*, in ID., *Husserliana*, ed. cit., vol. XVI, a cura di U. Claesges; trad. it. A. Caputo, *La cosa e lo spazio. Lineamenti fondamentali di fenomenologia e teoria della ragione*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2009).

³ Husserl concorda con Stumpf, e in generale con la scuola di Brentano, nel ritenere che, all'origine della spazialità, vi sia l'"estensione" propria dei campi hyletici. La stessa ipotesi era stata avanzata in relazione al tempo, ma aveva trovato risposta contraria.

⁴ Cfr. D. CAIRNS, *Conversations with Husserl and Fink*, Nijhoff, Den Haag 1976, p. 79.

⁵ J.-F. LAVIGNE, *Espace ou pensée. L'origine transcendante de la spatialité*, in "Épikhè", 4 (1994), p. 125 (traduzione nostra).

⁶ Cfr. E. HUSSERL, *Ding und Raum*, ed. cit., cap. 9.

⁷ È chiaro perciò che Husserl ammette la possibilità di distinguere il luogo, la posizione, da ciò che la occupa, il suo contenuto sensibile.

cinestetici propri di organi diversi. La costituzione pienamente dispiegata della spazialità si produce allora attraverso l'integrazione di spazialità differenziate e per così dire "parziali" (potremmo anche definirle "proto-spazialità"), accordate a differenti sistemi organici e cinestetici, in modo tale che la cosa percettiva poli-sensoriale trascenda i campi sensoriali singoli attraverso i quali si manifesta. Si dà, insomma, una sorta di traduzione interna tra spazi di natura eterogenea: semplicemente topologici, poi bidimensionali, tridimensionali, etc. Mano a mano che entrano in comunicazione, grazie ad associazioni successive dei corrispondenti sistemi cinestetici, le molteplicità spaziali iniziano ad armonizzarsi reciprocamente sconfinando l'una nell'altra. Tanto più alta è la coordinazione tra la molteplicità delle apparizioni percettive e il sistema degli organi senso-motori, tanto più le apparizioni stesse si avvicineranno al loro *optimum*. Così l'aggiustamento *normale* tra sensazioni esterne e sensazioni cinestetiche è una correlazione biunivoca tra due molteplicità continue, quella delle variazioni percettive e quella dei sistemi cinestetici. Tale processo di normalizzazione è anche una riduzione dell'infinito al finito, dove l'infinito appartiene al campo percettivo, in cui le apparizioni sfumano l'una nell'altra senza soluzione di continuità e non esistono superfici chiuse, e il finito allo spazio geometrico euclideo dell'esperienza costitutivamente più avanzata. Il supporto che rende possibile l'articolazione delle due molteplicità in un'unità globale dello spazio percettivo è ciò che Husserl chiama *Leib* (corpo proprio o corpo vissuto a seconda delle traduzioni).

Introducendo questa nozione scivoliamo da una descrizione tecnica, sostenuta dalle competenze matematiche di Husserl, a una descrizione che ambisce ad acquisire un tenore trascendentale (dal punto di vista testuale essa può essere reperita nel secondo volume delle *Idee*). In altre parole, non è più semplicemente questione di portare alla luce la correlazione tra le varie forme di spazio, ma di comprendere quale sia la condizione di possibilità della correlazione stessa e lo statuto fenomenologico dello spazio totale e omogeneo che ne risulta costituito. Se il discorso sviluppato in *La cosa e lo spazio* ha permesso di chiarificare le leggi formali che regolano l'istituzione delle molteplicità proto-spaziali, Husserl sente ora il bisogno di radicare in un centro quelle molteplicità hyletico-cinestetiche, potenzialmente infinite, di legittimare la possibilità della loro unificazione e coordinazione. La costituzione dello spazio reale esigerebbe dunque la presenza di nuclei di orientazione, di coordinate assolute rispetto a cui situare tutti gli altri elementi spaziali. L'analisi matematico-formale non spiega infatti la ragione della preferenza accordata a un determinato sistema di coordinate piuttosto che a un altro e, di conseguenza, il senso che gli atti intenzionali costituiscono in relazione alle molteplicità spazio-percettive⁸. Questo è dunque il compito che la fenomenologia si assegna attraverso lo studio della costituzione intenzionale.

La genesi fenomenologica dello spazio passa per la costituzione del corpo proprio, in seno al quale i differenti spazi sono integrati e coordinati. E la costituzione del corpo proprio si svolge secondo un processo di sdoppiamento: tra l'auto-percezione delle

⁸ Cfr. E. HUSSERL, *Systematische Raumkonstitution. Husserls Entwurf*, in ID., *Husserliana*, ed. cit., vol. XVI, a cura di U. Claesges, p. 312.

sensazioni primitive (*Empfindnisse*)⁹ e i *data* hyletici che rinviano all'esteriorità si apre cioè un campo percettivo, il quale trova il suo centro di orientazione nella corporeità (*Leiblichkeit*) del *Leib*. La corporeità è una sorta di organo trascendentale in virtù del quale l'ego si fa soggetto della propria mondanizzazione. Questa dualità ne suscita un'altra: la corporeità si ancora infatti a un sistema di sensazioni fisse intenzionalmente costituite, ovvero a un corpo che la oggettiva. Tale è il cosiddetto *Leibkörper*, vale a dire il corpo che si coglie come incarnato nel mondo che, nondimeno, ha esso stesso costituito.

La dualità tra *Leib* e *Leibkörper* rende così ragione dello statuto ambiguo della spazialità, per un verso centrata e obiettiva, per un altro irriducibile al sistema di coordinate, sempre relativo, all'interno del quale si manifesta. Una coordinazione delle serie spazio-motorie è possibile solo presupponendo la loro iscrizione nel "qui" assoluto a cui il corpo proprio rimanda. Così, io posso per esempio vedere me stesso, o sentirmi percepire qualcosa, averne un'*Empfindnis*, associando percezioni diverse a un unico luogo. La spazialità mondana è un sistema di luoghi tra i quali il *Leib* percipiente, che è un luogo, ha la propria sede in un corpo, così che le sue percezioni interne (cinestetiche e sensibili) risultano già sempre associate a delle sensazioni esterne. Questo rimando reciproco è motivato dalla co-variazione dei sistemi cinestetici e dalla loro inter-percezione: la mano destra può toccare la sinistra e immediatamente la sinistra toccherà la destra, la mano può toccare il piede e il piede la mano, l'occhio può vedere la mano, vedere la mano toccare il piede, e così via.

Veniamo ora più propriamente alla questione dell'esteriorità, in quanto determinazione della spazialità mondana e, come tale, concetto cardine alla base della riflessione husserliana sullo statuto dell'oggettività.

Per Husserl la spazialità rappresenta la dimensione più originaria della sfera noematica e ha perciò un carattere intermedio tra la temporalità, la cui struttura fenomenologica propria è indipendente da quella del mondo, e l'oggettività propriamente detta, che si costituisce con un atto politetico, comprendente anche gli strati superiori e predicativi dell'esperienza. Elaborare una fenomenologia della spazialità significa quindi porre le basi per una fenomenologia della mondanizzazione. Lo studio della costituzione dello spazio come struttura fenomenologica è allo stesso tempo lo studio di quei processi genetici attraverso i quali, dai puri *data* della sensazione, siamo rinviiati a un mondo costituito. Laddove, dal punto di vista formale, Husserl aveva riconosciuto nella temporalità la prima apertura al mondo, dal punto di vista concreto è invece la proto-

⁹ Il concetto di *Empfindnis* è introdotto in *Idee II* con il significato di "impressioni localizzate" legate a determinati sensi (l'esempio di Husserl, divenuto famoso grazie al rilievo che ha assunto per Merleau-Ponty, è quello del tatto e, in particolare, dell'esperienza delle mani che si toccano). Le *Empfindnisse* sono direttamente connesse al contenuto spaziale che in esse viene abbozzato: tali sensazioni hanno perciò la capacità primitiva di assegnare una localizzazione a ciò che fanno apparire (cfr. E. HUSSERL, *Ideen zur einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Zweites Buch: Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution*, in ID., *Husserliana*, ed. cit., vol. IV, a cura di M. Biemel; trad. it. V. Costa, *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica. Libro secondo: Ricerche fenomenologiche sopra la costituzione*, Einaudi, Torino 2002², §§ 36-39).

spazialità non ancora sintetizzata dei *data* hyletici ad assumere questo ruolo¹⁰. Dato questo carattere intermedio e transitivo dello spazio, il compito della fenomenologia consiste certo, da un lato, nel determinarne le proprietà – da quelle elementari e fantasmatiche a quelle di ordine superiore, che su di esse si fondano –, ma, dall'altra, nel definire l'oggettività in quanto tale. Si assiste perciò a un'oscillazione interna alla nozione stessa di spazio, che costituisce sia una determinazione intra-mondana, sia l'orizzonte della trascendenza in quanto tale.

La spazialità, come l'esteriorità, è costitutiva dell'oggettività dell'oggetto e rinvia in quanto tale al carattere trans-individuale dell'oggettività stessa. Ora, a un primo sguardo, la fenomenologia dello spazio, avendo come punto di partenza metodologico la "cosa" e non la definizione di una vuota forma a priori della spazialità, è *ipso facto* una fenomenologia dell'essenza dell'oggettività e questo la rende quanto più prossima alla metafisica, la quale sembra avere una vocazione intrinsecamente spazializzante. Al contrario, la temporalità ha acquisito, da Kant in poi, un ruolo centrale nella filosofia traducendosi in una tendenza alla trascendentalizzazione: il tempo sembra infatti incarnare l'idea di un assoluto originariamente diviso tra finito e infinito, l'idea, cioè, del trascendentale stesso. D'altra parte, essendo lo spazio l'ostacolo ineludibile in cui il trascendentalismo inciampa, la forma di resistenza che il reale oppone irriducibilmente al pensiero, l'istanza detranscendentalizzante che si è imposta nel corso del XX secolo ha trovato nella riabilitazione della spazializzazione un'arma a proprio favore. La spazialità, diversamente dalla temporalità, non esige l'intervento di una coscienza assoluta per essere riconosciuta come tale: la descrizione della spazialità, infatti, anche quando si riferisce al livello costitutivo più elementare e passivo, si rifà sempre a nozioni che, se non topologiche, sono a loro volta già spaziali. Questa ribellione dello spazio alle forme della soggettività fa sì che in esso si possa scorgere il perdurare di un nucleo metafisico ineliminabile nel cuore del trascendentale.

Marc Richir non ha mancato di sottolineare più volte questa resistenza, in cui egli riconosce il problema fenomenologico per eccellenza in quanto problema dell'esteriorità. Ed è proprio imbattendosi nel nodo tematico dell'esteriorità che l'indagine metafisica si ricongiunge a quella fenomenologica. Compiendo una radicale riduzione, infatti, la stessa fenomenologia genetica del tempo risulta incompleta e astrattamente unilaterale senza una fenomenologia dello spazio che la sostenga; proprio la spazializzazione del tempo, che Husserl si preoccupa fin da principio di evitare, è invece la condizione di possibilità del tempo stesso e come tale richiede di essere esplicitata. Ne risulta un'iscrizione del tempo nello spazio, poiché se la temporalità, come Husserl ha ben visto, presuppone sempre la modificazione, lo sfasamento, ciò che ne permette la stabilizzazione è il riempimento dell'estensione, l'istituzione dell'esteriorità percettiva tramite la quale la

¹⁰ In un bell'articolo Natalie Depraz mostra tuttavia che la resistenza di una dimensione non sintetica e non sintetizzabile all'interno del flusso archi-hyletico (che in ultima analisi è quello pulsionale) ne permette contemporaneamente la spazializzazione e la temporalizzazione e rivela l'estensione temporale e l'esteriorità spaziale come due aspetti concomitanti di uno stesso processo (cfr. N. DEPRAZ, *Temporalité et affection dans les manuscrits tardifs sur la temporalité (1929-1935) de Husserl*, in "Alter", 2 (1994), pp. 63-86).

percezione conduce il tempo al presente dell'attualità. Da un punto di vista trascendentale la genesi della temporalità non può prescindere dal rilevamento della differenza fondamentale che è la traccia di un intreccio originario del tempo con lo spazio, marca di una primitiva estensione, di una "concretezza", a partire dalla quale è possibile comprendere il flusso come temporale.

«In altre parole, il sempre-già è la traccia del passato trascendentale schematico e il sempre-ancora quella del futuro trascendentale schematico, i quali, nel loro scarto irriducibile, sono i testimoni di una proto-"spazializzazione" schematica ancora più arcaica, nel cui scarto è "chiamata" l'affettività proto-ontologica come aspirazione infinita»¹¹.

Il metodo dell'epoché, applicato alla temporalità, sembra dunque paradossalmente sfociare in una "messa fuori circuito" (*Ausschaltung*) dell'eidetica husserliana più che della tesi di esistenza del mondo. Se il dubbio iperbolico di Cartesio faceva intervenire un genio maligno a mettere in questione l'esistenza del mondo, questa epoché, per così dire iperbolica, riduce certo il mondo a un campo di pulsioni e tendenze affettive, ma non lo priva di una proto-spazialità, di estensione e di uno schematismo strutturale, che sono anzi i caratteri intrinseci dell'affezione. Ora, il richiamo a questa stretta articolazione tra temporalità, spazialità e affettività ci rinvia a quella tra *Leib* e *Leibkörper*. La co-originarietà del *Leib* rispetto alla sua fissazione e stabilizzazione nel *Leibkörper*, oltre a ricordare il rapporto tra tempo e spazio, lo motiva ulteriormente spiegando il fenomeno che, poco fa, abbiamo nominato, con un'espressione husserliana, *Empfindnis*. Richir lo descrive come

«"evento del *Leib*" attraverso il quale si dà una "*leibliche Lokalisation*", per così dire "sensazione interna" (Husserl prende il tatto come esempio) che è "evento" del *Leib* coestensivo a un *luogo* del *Leib*»¹².

Attraverso le *Empfindnisse*, dunque, si produce una proto-localizzazione mediante la quale il *Leib* arriva a sentire se stesso.

Non si può nascondere, tuttavia, che rimanga quantomeno ambigua la questione, insieme metafisica e fenomenologica, del luogo e della localizzazione in generale: da un lato non posso accedere a una rete topologica, non posso istituire un sistema di luoghi, se non dalla mia posizione effettiva, determinata dal *Leib* in quanto soggetto di affezioni; dall'altro lato, io non sono un "supporto" del luogo in cui il mio *Leib* mi colloca o al quale mi apre. Per questo motivo l'apprensione che ho di me stesso è percettivamente limitata e assegnata a una certa porzione di spazio che non percepisco effettivamente, ma in riferimento alla quale prende senso la localizzazione di ciò che percepisco. Il *Leib*, dunque, ha una funzione localizzatrice, funge da "qui" assoluto, differente dalla totalità dei luoghi che si aprono attraverso di lui e che, grazie alla sua mediazione, entrano in un reticolo di coordinate. *Leib* e *Leibkörper*, in quanto fuori fase l'uno rispetto all'altro, sono anche portatori di una "differenza di punto di vista" che corrisponde alla

¹¹ M. RICHIR, *Fragments phénoménologique sur le temps et l'espace*, Millon, Grenoble 2006, p. 186 (traduzione nostra, anche per tutte le successive citazioni tratte da opere di Richir).

¹² *Ibidem*, p. 275.

“illocalizzabilità” del punto di vista stesso. Dal punto di vista del *Leibkörper*, il mondo è aperto in una struttura di orizzonte, trascendentale, che posso ampliare all’infinito perché ha a che fare con la possibilità; dal punto di vista del *Leib*, invece, il mondo è colto direttamente, in se stesso, come dato fattuale e affettivo, in seno al quale io nasco e mi ricevo nelle *Empfindnisse*. L’ambiguità della localizzazione, che discende dallo scarto tra *Leib* e *Leibkörper*, corrisponde così anche all’esitazione, che si fenomenalizza nel corpo, tra spazio e spazializzazione.

Tentiamo quindi un passo ulteriore nella nostra epoché: se *Leib* e *Leibkörper* presentano questa peculiare articolazione, caratterizzata tanto dal fatto di non potersi dare l’uno senza l’altro, quanto dal fatto di non ridursi mai l’uno all’altro¹³, come cogliere l’iscrizione della pluralità trascendentale dello spazio nell’unico, concreto, mondo che si schiude a partire dal “qui” assoluto del mio *Leib*? E come spiegare, di conseguenza, la dualità fenomenologica tra lo spazio nel senso dell’esteriorità assoluta, dello spazio fisico, e lo spazio nel senso topologico della località? È a questo punto che Richir recupera la distinzione tra il concetto aristotelico di “luogo”, che egli riconduce al *Leib (topos)*, e la questione platonica della *chora*, accostata invece alla *Leiblichkeit* e appartenente a un registro più primitivo.

Leiblichkeit e *chora* platonica sarebbero accomunate dal fatto di essere la “matrice”¹⁴ o il “grembo”¹⁵ trascendentale del luogo. Come la *chora*, la *Leiblichkeit* non è spaziale, ma condizione della spazialità, ricettacolo universale senza forma né consistenza e come tale incapace di ritenere alcunché. A differenza di Platone, però, Richir concepisce la *chora* come soggetta a una genesi e non come ciò che le resiste assolutamente. La sua genesi fenomenologica discende dalla condensazione dell’affettività e dal campo di tensioni e distensioni disegnato dalle cinestesi. Non esiste infatti affezione, secondo Richir, senza schematismo, cioè senza “fantasmi” affettivi¹⁶: in quanto schemi, essi sono minimamente spazializzati e, come tali, diventano portatori dello sfasamento interno alla temporalità dell’affezione.

Parallelamente all’assimilazione della *Leiblichkeit* alla *chora*, abbiamo detto, Richir compie quella tra *Leib* e “luogo” in senso aristotelico. Il luogo non coincide con ciò che lo occupa, esso è infatti, nelle parole di Aristotele «il primo limite immobile del contenente»¹⁷. Allo stesso modo il *Leib*, nella misura in cui è un luogo, non è nello spazio, laddove il *Leibkörper*, che invece partecipa della fisicità empirica degli oggetti costituiti, occupa uno spazio, riempie un luogo. Il paradosso del *Leib* può essere allora riformulato mostrando che esso è

¹³ In caso contrario o il *Leib* non avrebbe alcuna esteriorità, sarebbe una forma di vita assolutamente intransitiva, o il proprio corpo coinciderebbe con lo spazio che attraverso di esso si apre, estendendosi a misura del mondo.

¹⁴ Cfr. M. RICHIR, *Fragments phénoménologique sur le temps et l’espace*, ed. cit., pp. 79, 98-99, 173, 307-308, 327 e 355.

¹⁵ Cfr. *ibidem*, pp. 264, 268-270, 284, 288-290, 305, 319 e 361.

¹⁶ Richir parla di «phantasiai-affezioni»: cfr. *ibidem*, passim.

¹⁷ ARISTOTELE, *Physica*, IV, 212 a 20 (trad. it. A. Russo, *Fisica*, in *I classici del pensiero: Aristotele*, vol. 1, Mondadori, Milano 2008, p. 141).

«il mondo come luogo, malgrado esso non possa aprirsi come tale se non a partire dalla dualità, o anche pluralità, originaria dei luoghi, cioè dei mondi come qui assoluti»¹⁸.

Già ampiamente messa in luce da Husserl, questa duplice natura del *Leib* – allo stesso tempo luogo del mondo stesso e luogo dell'apertura al mondo in quanto “qui” assoluto – trova quindi nella nozione di *Leiblichkeit*, così come viene compresa da Richir, in stretta analogia con la *chora*, una possibilità di conciliazione o almeno di maggiore chiarimento. La *Leiblichkeit* è infatti quella differenza che si insinua tra il *Leib* il *Leibkörper* provocandone lo sfasamento e giustificandone la genesi reciproca.

La concrezione della *chora*, attraverso le *Empfindnisse*, nel *Leibkörper*, rendendo possibile la spazialità oggettiva e geometrica, riporta su una linea di continuità spazio fisico e spazio metafisico. Lo spazio in cui si manifesta l'oggetto percettivo, spazio che grosso modo corrisponde a quello della fisica galileiana e newtoniana, si rivela dunque, allo stesso tempo, nella sua essenza insieme fisica e metafisica.

Reciprocamente, al farsi cosa della *chora*, corrisponde, secondo Richir, un movimento di astrazione che lascia emergere l'altro carattere del *Leib*, quello di irriducibilità a qualunque contenuto spaziale: come già Husserl aveva notato, portando l'esempio della visione¹⁹, le *Empfindnisse* non intervengono in tutte le forme di apprensione sensibile. Il vedere, infatti, non è a priori localizzato, ancorato in un qualche luogo, non dà origine ad alcuna sensazione interna. Il privilegio accordato dalla filosofia alla vista, rispetto agli altri sensi, ha in effetti a che fare con questa peculiarità: essa sembra in qualche modo “assoluta”, sciolta dal corpo che la anima, e sempre sul punto di lasciarsi assorbire dal visto e di sottrarre al *Leib* un qualche radicamento locale. Le *Empfindnisse*, da una parte, e la visione, dall'altra, dicono allora qualcosa di fondamentale sulla *chora* e sulle due tendenze che segnano il trascendentale come tale: l'una spinge verso l'incarnazione e si manifesta attraverso la genesi del *Leib*, sede dell'affettività, e gli habitus cinestetici che la caratterizzano; l'altra minaccia costantemente la dissoluzione, la “vaporizzazione” della vita incarnata in favore di una vita anarchica e acosmica. L'unico supporto della visione è l'elemento schematico nella sua forma più pura e mobile, così che il vedere è essenzialmente inafferrabile, una costante fuga da se stesso²⁰. Esso corto-circuita il movimento della *chora* verso il *Leib* e la espone alla forma primitiva dell'esteriorità. È necessario il bilanciamento della tendenza contraria, sostenuta dalla genesi affettiva (che è sempre localizzabile), per fissare in essa dei confini, farne un grembo accogliente per la costituzione di uno spazio non semplicemente metafisico; per strappare, infine, la visione alla sua erranza e il trascendentale alla distanza irrimediabile dal concreto.

¹⁸ M. RICHIR, *Fragments phénoménologique sur le temps et l'espace*, ed. cit., p. 285.

¹⁹ Cfr. *ibidem*, p. 277 e M. RICHIR, *Phénoménologie en esquisses: nouvelles fondations*, Millon, Grenoble 2000, pp. 112-115.

²⁰ D'altra parte già nel *Timeo* platonico le impronte schematiche (*typotenta*) sono instabili e fluttuanti, caratterizzate dall'incoattività del divenire non ancora costituito in una forma temporale stabile (cfr. M. RICHIR, *Phénoménologie en esquisses*, ed. cit., p. 467).

Tonino Griffero

SPAZI E SENTIMENTI (ATMOSFERICI).
A PARTIRE DALLA NUOVA FENOMENOLOGIA

Abstract

Hermann Schmitz's New Phenomenology opposes the prevailing conception of space understood either as a formal continuum void of lacunae (geometry and physics) or as an external theater within which human beings are spectators and actors (common sense). In so doing, the New Phenomenology begins a profound rethinking of the traditional phenomenological notion of "lived space." The intention is that of turning around or at least relativizing the psychologized-internalized-reductivistic paradigm that has imposed itself ever since the fifth century BCE. According to such paradigm, feelings are simply internal to the subject and consequently the external world is void of immanent features. If, on the contrary, one admits that feelings are not internal but rather external, and more precisely they are atmospheres that are effused in the pre-dimensional space, then one can distinguish among various kinds of atmospheres on the basis of whether they irradiate from the space of vastness, the directional space or, finally, even the local space. Our vital involuntary and felt-body experiences thus resume their most authentic physiognomy and end up being characterized for the most part by an atmospheric voluminousness that is irreducible to the isotropic dimensions of quantitative sciences.

1. *Spatial turn*

Come riescono i pedoni che affollano uno stretto marciapiedi a non urtarsi senza “prendere le misure”? Come si fa a evitare un oggetto in avvicinamento senza calcolarne la distanza, ma reagendo con una parte del corpo ben sincronizzata nel nostro schema corporeo-motorio? E se si vuole, più banalmente, perché lo spazio dell’andata sembra quasi sempre essere maggiore (anche quantitativamente) di quello del ritorno? Sono alcune delle molte domande per rispondere alle quali occorre abbandonare la concezione fisicalista dello spazio e la geometria piana che fin dall’età dei Greci ne è il presupposto strutturale, e riflettere invece, convinti che «lo spettro della spazialità [sia] molto più esteso di quanto lasci supporre la concettualizzazione classica in ambito filosofico e scientifico» (Schmitz 1967, p. XVI), sullo *spatial turn* a giusto titolo divenuto centrale negli ultimi decenni nelle scienze umane. Si tratta quindi, di approfondire in forma aggiornata lo speciale interesse, manifestatosi nel XX secolo in ambito dapprima fenomenologico-psicopatologico (Heidegger, Binswanger, Minkowski, Straus e soprattutto von Dürckheim) e poi antropologico-esistenzialistico (Merleau-Ponty, Bachelard, Bollnow), per il modo in cui lo spazio si “costituisce” e viene “vissuto”: per

quel modo che, soltanto, legittima la possibilità di dire che lo spazio lo si ha o lo si fa, che ci manca e quindi ne pretendiamo di più, o che è intollerabilmente troppo.

L'esigenza di questo "ritorno" di un fenomenologico spazio vissuto¹, irriducibile al continuum formale e privo di lacune a cui pensano matematica e fisica – «oltre alla distanza fisica o geometrica che esiste tra me e tutte le cose, una distanza vissuta mi collega alle cose che contano ed esistono per me e le collega tra di esse. Questa distanza misura in ogni momento l'"ampiezza" della mia vita» (Merleau-Ponty 1945, p. 375) –, va ora nutrita di nuove riflessioni, ricavabili in particolare dal suggestivo, non nonostante ma proprio perché di primo acchito radicalmente controintuitivo, progetto di depsicologizzazione perseguito dalla Nuova Fenomenologia di Hermann Schmitz².

2. *Genesis dello spazio (locale)?*

Riflettiamo anzitutto sul percorso quasi drammaturgico che secondo Schmitz presiede alla genesi della concezione ordinaria dello spazio. Questa emergerebbe nel momento in cui le direzioni proprio-corporee (*leiblich*), come tali orientate irreversibilmente dall'angustia (*Enge*) alla vastità (*Weite*), vengono inibite e "terminate" da un qualche ostacolo e danno così vita a superfici. Nello spazio locale così generato le distanze sono totalmente reversibili, le relazioni sono meramente posizionali in quanto costituite da coppie di punti liberamente costruibili, annullabili o modificabili, e la stessa basilare distinzione tra movimento e immobilità risulta sempre solo relativa, anzi, stando solo sul piano concettuale, addirittura circolare, visto che la quiete presuppone il luogo e il luogo presuppone la quiete. Ma soprattutto questo spazio locale, vera e propria dimensione parassitaria di uno spazio direzionale, di cui stempera – con una *Entlastung à la Gehlen* – l'immanente e assai esigente comunicazione *leiblich* nel momento stesso in cui interseca, e quindi di fatto tronca, le direzioni *leiblich* centrifughe (sguardo e motricità) e centripete (suggestioni motorie cosali e quasi-cosali), opera una sorta di globale "disincanto". Attutisce cioè le altrimenti attivissime *affordances* ambientali, cosali ma soprattutto quasi-cosali³, liberando così la fantasia combinatoria del soggetto in una misura impossibile in altre forme di spazialità (dove scrittura e disegno in quanto proiezioni fantastiche su superfici) e assegnando per la prima volta al percipiente una vera collocazione oggettuale. Solo nello spazio (divenuto) locale, infatti, il *Leib* come luogo assoluto – qualcosa di ben più incarnato del *Nullpunkt* husserliano – trova un partner (la superficie) in cui riflettersi e grazie a cui trasformarsi in un corpo fisico (*Körper*), ossia in un oggetto tra gli altri (cfr. Schmitz 2007, p. 72). Con la generazione poi delle varie dimensioni (unidimensionalità della retta, bidimensionalità delle superfici, tridimensionalità dei

¹ Per una ricostruzione della "carriera" filosofica di tale concetto (e della letteratura pertinente) cfr. Griffero 2010a.

² Per una prima introduzione ai temi della Nuova Fenomenologia cfr. Griffero 2011.

³ Sull'ontologia delle quasi-cose, intese come forme ed entità potentemente attive sul *Leib* del percipiente senza essere contornate, discrete e persistenti quanto le cose propriamente dette cfr. Griffero 2013a.

corpi) e delle ulteriori strutture dello spazio ordinario⁴, prenderebbe avvio un processo di emancipazione dal coinvolgimento affettivo-*leiblich* (che contraddistingue la “presenza primitiva”) i cui sviluppi sono tanto pragmaticamente necessari, ad esempio col conseguimento di un punto di vista esterno, ecc., quanto eventualmente nefasti se unilateralizzati come nel razionalismo intellettualistico occidentale.

Quel che si può dire è allora che in principio era ed è la superficie. Ma solo all’origine della concezione ordinaria dello spazio, vale a dire di una neutralizzazione della *Lebenswelt* che, mentre rende possibile all’uomo una distanziamento ex-centrica e di conseguenza una pianificata organizzazione dello spazio mediante invarianti operative, occulta però fatalmente qualcosa di più originario. È a ben vedere solo da questa spazialità, puramente acquisita e derivata ancorché garanzia dell’emancipazione personale, ciò da cui muovono però quasi tutti, filosofi e non, spacciando per originario lo spazio esteriorizzato.

Ma non sarà contraddittorio ammettere una voluminosità non dimensionale, vale a dire una spazialità che precede le dimensioni con cui geometria e fisica operano sullo spazio rendendolo omogeneo e quindi anodino, oppure, come pensa Schmitz, il semplice rilevamento di una contraddittorietà già segnala la ricaduta nel senso comune (finanche linguistico)? In una concezione dello spazio del tutto condizionata dal costruttivismo matematico elementare (la spazialità nelle *hard sciences* più avanzate è da almeno un secolo ben altra cosa), ma in larga misura estranea alla nostra esperienza quotidiana? Nel liquido in cui siamo immersi, ad esempio, ma anche nel suono e nel silenzio, nell’articolazione gestuale e più in generale nel nostro *Leib* (cfr. Griffiero 2010c) – ovviamente solo quando, senza l’ausilio dei cinque sensi, avvertiamo l’effetto emozionale delle sue varie “isole” (angoscia, dolore, piacere, freschezza, spossatezza, ecc.) –, vi sono sicuramente direzioni e volumi assai invadenti rispetto al percipiente, ma nessun angolo retto che dia la possibilità di distinguere lunghezza, larghezza e profondità. E, soprattutto, non vi sono superfici, in quanto, mentre il braccio toccato si mostra sì come superficie, l’isola proprio-corporea di piacere e tepore destata qui dal tatto, e che perdura un attimo anche dopo la fine del contatto, risulta del tutto estranea ad angoli e superfici, a rette e punti, questi ultimi essendo anzi propriamente inespugnabili in quanto tali e frutto piuttosto di un’astrazione idealizzante. Già questi esempi dovrebbero mostrare, testimoniando l’esistenza di una voluminosità predimensionale e priva di superfici, quanto sia grossolano parlare del “lo” spazio *tout court*, quanto sia unilaterale ridurre ogni spazialità al solo spazio locale. Senza con ciò misconoscere che la tendenza idealizzante ottico-tattile ad attribuire una superficie, una solidità e una composizione in particelle (comunque intese) a qualsiasi corpo, deriva certamente dal bisogno dell’uomo di emanciparsi dal più scabro, inquietante e irreversibile spazio *leiblich* al fine di controllare-obiettivare il mondo esterno mediante un’universale proiezione del modello suggerito da superfici lisce e continue.

⁴ Le linee, di per sé prive di “caratteri” *leiblich*, e poi gli spigoli o bordi, i quali, mettendo in mora lo scivolamento, conferiscono epicriticità alla normale neutralità delle linee, e così via.

3. *Indietro allo spazio anisotropo*

L'immagine ordinaria dello spazio come di qualcosa "in" cui si estendono, in lunghezza, larghezza e spessore, corpi circoscritti da superfici e margini e tra loro connessi sulla base di un relativamente arbitrario sistema di coordinate, accreditata tanto dalle scienze fisiche ordinarie quanto dalla nostra esperienza operativa, non è allora che un'immagine totalmente condizionata dalla visione distale di corpi solidi posti (con vantaggi pragmatici e forse perfino adattativi) al centro del campo ottico e dalla "nascita" della superficie (e quindi della dimensionalità): un'immagine quindi facilmente smentibile, contestualmente all'assetto percettivo che presuppone e al tempo stesso produce, non appena si metta in dubbio un'ontologia strettamente cosale.

«I fenomeni non paiono solidi e resistenti, ma perché mai il solido e il resistente dovrebbe essere il reale? I fenomeni non mostrano alcuna delimitazione stabile, ma perché mai il reale dovrebbe essere delimitato in modo stabile? I fenomeni vanno e vengono senza lasciare una traccia, ma perché mai il reale dovrebbe lasciare tracce? I fenomeni non li possiamo afferrare, pesare, ma perché mai il reale dovrebbe essere afferrabile e pesabile? [...] Non troviamo alcun motivo di principio per cui le cose sono il reale. Non troviamo alcun motivo di principio per cui proprio la luce diurna e la distanza di un piede ci presenterebbero il mondo così com'è. Perché mai non dovrebbero essere il crepuscolo e la distanza di mille piedi a presentarci più esattamente il mondo?» (Schapp 1910, p. 95).

Quello che Schapp dice della distanza si può ora estendere alla generale concezione ordinaria dello spazio, in quanto tale frutto di un'estraniamento dalla più originaria spazialità *leiblich* – riconducibile cioè direttamente o indirettamente alla dinamica proprio-corporea estesa tra *Enge* e *Weite* –, ravvisabile, per fare alcuni esempi, nel clima e nel suono (ad esempio quando non ne localizziamo la sorgente), nel silenzio e nella gestualità, nell'estasi (non necessariamente mistica) e nell'orgasmo, nello sguardo e, come vedremo tra breve, nelle atmosfere intese come sentimenti effusi nello spazio (predimensionale appunto) e intermodalmente percepiti.

Occultata ontogeneticamente dall'emersione delle superfici, l'originaria spazialità predimensionale è stata filogeneticamente occultata dalla "vittoria" dello spazio locale – sistema di punti interdefiniti tramite posizione e distanza (relativi) entro cui, come al cinema, non resta che assegnare i "posti liberi" (cfr. Schmitz 2005, p. 188) –, privilegiato contestualmente alla planimetria (e ai poligoni, addirittura modelli genetici del reale stando al *Timeo*), poi alle coordinate cartesiane e infine allo spazio concepito come epifenomeno dell'interrelazione di corpi solidi (Leibniz). Nell'opporsi teoricamente a questa concezione dello spazio come teatro esterno di cui l'uomo può essere spettatore e/o attore, Schmitz ricostruisce però ambiziosamente la storia del pensiero occidentale, assegnando appunto all'emendazione della concezione spaziale ordinaria un ruolo decisivo nel rovesciamento del paradigma psicologista-interioristico-proiettivistico impostosi in Grecia a partire dal V secolo a.C. Respinta così la topologia fisicalista, tanto quella aristotelica del *topos* come ambito circoscritto (e un po' "mortuario") da corpi⁵, quanto quella cartesiana dello *spatium* metricamente determinabile come distanza e

⁵ «“Ogni corpo occupa il suo luogo”. Ma questa occupazione singola ed esclusiva somiglia più a quella del cadavere nella sua tomba che non a quella del corpo che nasce o vive» (cfr. Augé 1992, p. 52).

intervallo tra corpi, egli pone invece al centro dell'orientamento la “presenza proprio-corporea” (cfr. Schmitz 1967 e Böhme 2004) come operatore anisotropo⁶. Senza riferimento, infatti, a «una struttura dello spazio proprio-corporeo determinata da angustia, vastità e direzione [...] l'intero fenomeno dello spazio si dissolverebbe nella nebbia intellettualistica» (Schmitz 1967, p. 31), mentre ciò che interessa qui è come, «nel nostro sentirci in un certo modo, avvertiamo in che spazio ci troviamo» (Böhme 2006, p. 89; cfr. p. 122), come, irradiando una certa qualificata atmosfera, lo spazio tonalizzi la nostra esperienza vitale.

4. Tre spazi

Ci troviamo così dinnanzi a una tanto problematica quanto probabilmente inaggrabile stratificazione fenomenologica delle dimensioni spaziali (per una sintesi cfr. Schmitz 2005, pp. 186-204). Già abbiamo detto a) dello *spazio locale (Ortsraum)*, fondato su dimensioni relative prive di un loro vero “carattere” (linea retta, divisibilità in parti, superfici, reversibilità, distanza, luogo, ecc.), fortemente idealizzate rispetto a oggetti percettivi meno profilati ma assai più comuni (molteplicità caotiche, oggetti confusi), e comunque prodotte, come si è visto, tramite estraniamento dalla dimensione proprio-corporea. Ebbene, questa spazialità ordinaria non è affatto autarchica, pena la circolarità viziosa che inficia ogni spiegazione dello spazio sulla base di relazioni di luogo e di distanza (cfr. Schmitz 2002, pp. 66-67), ma deriva da una spazialità *leiblich*⁷.

Anzitutto cioè dallo b) *spazio direzionale (Richtungsraum)*, pregeometricamente orientato da un luogo assoluto che è massimamente egocentrico e che, generando una sinergia tra comunicazione *leiblich* e schema corporeo-motorio, garantisce la necessaria efficacia e fluidità dei coordinati comportamenti cinetici, che siano indipendenti come il camminare senza urtarsi, il respirare, il libero gesticolare espressivo, lo sguardo sovraottico (che include cioè più di quanto registra la retina) e l'equilibrio motorio (massimamente educato nello sport e nella danza), o anche strumentalmente mediati come nel suonare uno strumento o esercitare una qualche abilità manuale. Dominio di una motricità organizzata e di direzioni irreversibili, ancorché mitigate via via dalla ricettività del *Leib* rispetto alle suggestioni sinestesiche e motorie *ab extra*⁸, lo spazio direzionale – l'innanzitutto e per lo più della percezione “ecologica” – possiede una sua voluminosità, della quale tutte le categorie ipotizzate da Schmitz della dinamica *leiblich* non sono che declinazioni specifiche e che, soprattutto, spiega la pervasiva *leibliche Kommunikation* che

⁶ Nonostante l'odierna irriducibilità dello spazio della scienza fisica a quello omogeneo-geometrico, è comunque la concezione isotropica delle scienze matematizzanti ad avere colonizzato il senso comune.

⁷ Le direzioni che si irradiano dal *Leib* come luogo assoluto «e che hanno un termine parziale nella distanza sono, per così dire, le radici mediante le quali i luoghi relativi dipendono dal luogo proprio-corporeo (assoluto)» (Schmitz 1967, p. 133).

⁸ «Gli oggetti ottici esercitano un'azione non solo di orientamento ma addirittura di attrazione, cioè [...] essi non attraggono solo l'attenzione dell'osservatore, ma lo inducono ad avvicinarsi [...]. La semplice vista di una porta aperta, di un mobile di forma e colore sorprendenti, uno sguardo a distanza, una fonte luminosa spesso è sufficiente a trasportare l'uomo in un movimento finalizzato» (Révész 1938, p. 91).

intratteniamo con le forme del nostro “intorno”. In questo senso, non sono ancora luoghi relativi le zone e direzioni che, ad esempio, la vista di un albero ritaglia nel cielo; né l'afferrare un oggetto, inscrivendolo nelle traiettorie dello schema motorio-corporeo, può essere ricondotto a quella retta per principio distante dall'oggetto e solo localtopica cui ci riferiamo parlando dell'“indicare” (cfr. Schmitz 1990, p. 290); né la velocità si riduce alla formula quantitativa, vantaggiosa solo dal punto di vista tecnico-prognostico, di distanza/tempo, trattandosi al contrario di una qualità sinestesico-proprio-corporea che ci autorizza a dire che «il moto più rapido è quello più slanciato, leggero e serrato, mentre il moto più lento è quello più lasco e pesante» (Schmitz 1990, p. 287).

Ma questo spazio direzionale si radica a sua volta necessariamente in una spazialità ancora più originaria, priva tanto di superfici quanto di dimensioni. È c) lo *spazio della vastità* (*Weiteraum*), il «luogo assoluto (o una molteplicità di tali luoghi)» in cui si dà il «qui della presenza primitiva» (cfr. Schmitz 1990, p. 280)⁹ e che per questo è il solo fondamento delle idee, altrimenti meramente speculative, sia dello spazio infinito (*à la* Newton) sia dello spazio come inaggrabile condizione di possibilità delle rappresentazioni (*à la* Kant) (cfr. Schmitz 2005, p. 190)¹⁰. In sintesi, tutte le speciali strutture topologiche non sarebbero che variazioni-riduzioni di questa vastità sconfinata. Della quale esisterebbero inoltre due varianti, ossia c1) lo spazio inarticolato della vastità, tanto onnipresente quanto inavvertito, e c2) lo spazio articolato della vastità (cfr. Schmitz 2007, p. 48). Rientrano nella prima variante lo spazio “climatico” che avvertiamo eminentemente all'aperto, ad esempio quando usciamo da un asfittico luogo chiuso, i cosiddetti campi percettivi omogenei, tanto artificiali quanto naturali¹¹, lo spazio posteriore che, senza delimitare una vera e propria zona fisica, accompagna costantemente il nostro sedere, stare in piedi, essere coricati (dove “stiramenti” non problematici in quanto privi di ostacoli), infine il nostro moto ottico-cinetico in avanti, il quale rende possibili, «mentre andiamo, scriviamo, parliamo, e così via, gli involontari, frequenti e spesso solo accennati movimenti dello stirarci e dell'oscillare, dell'alzarci e dell'appoggiarci, ecc.» (Schmitz 1990, p. 281). Emblematico qui l'esempio del danzatore, il quale, riscattando dalla latenza col proprio aggraziato movimento la certezza *leiblich* di questo inarticolato *Weiteraum*, è appunto in grado ballando di arretrare con una sicurezza che gli manca quando indietreggia nel mero spazio locale. Rientrano invece nel secondo tipo di *Weiteraum* le forme fobiche (agorafobia, acrofobia, angoscia crepuscolare, ecc.) e le forme estatiche, a seconda che il confronto tra luogo *leiblich* assoluto e vastità smisurata, generatore di tali forme, sia, rispettivamente, simultaneo o successivo (come nella *trance* pre-sonno o postorgasmica).

⁹ Per Schmitz (fin dal 1964) fusione di cinque momenti (qui-ora-esistenza-questo-io) poi destinati a scindersi e ad articolarsi nella presenza emancipata.

¹⁰ Ecco la riformulazione neofenomenologica del principio kantiano: «non possiamo prescindere da uno spazio primitivo, eventualmente privo di oggetti, perché come esseri *leiblich* è da questo spazio che deriviamo, dalla smisurata vastità dalla cui angustiante lacerazione si origina la dinamica *leiblich*» (Schmitz 2005, p. 190).

¹¹ Lo spazio termico, voluminoso senza essere dimensionale, cui accediamo esponendoci a lungo al sole, oppure il bagliore e lo spazio illimitato quali oggetto del nostro sguardo fisso.

Tanto originaria da essere propriamente indefinibile (cfr. Schmitz 1967, p. 9), questa voluminosità, estesa ma non porzionabile né dimensionale-locale¹², costituisce bensì un apriori, ma non certo dell'intuizione pura (come per Kant), bensì del nostro sentire proprio-corporeo: non è tanto lo spazio a essere in noi, quanto siamo noi ad appartenere allo spazio (cfr. Schmitz 2005, p. 283). Nell'esperienza concreta – è vero – l'adulto integra queste tre forme di spazialità, riuscendoci tra l'altro in modo particolarmente personale nell'abitare¹³ o, più in generale, nello spazio architettonico inteso come involucro esistenzial-estetico indispensabile alla nostra *routine*, ma non mancano neppure situazioni che esibiscono perfettamente la linea di demarcazione quanto meno tra la prima e la seconda forma di spazialità.

«Quando il bruciore, il prurito, e così via, sembrano segnalare una visita indesiderata, la mano prevalente ci arriva in modo fulmineo, senza che la si debba cercare in un luogo relativo (definito dalla posizione e dalla distanza); altrettanto rapidamente viene individuato il luogo della puntura, sebbene tale luogo per lo più non sia ancora registrato nello schema corporeo percettivo; viene individuato, cioè, in un luogo non meno assoluto di quello della mano che vi si dirige» (Schmitz 2006, p. 30; cfr. anche Schmitz 1967, p. 253 e Schmitz 2009, pp. 97-98).

Grattiamo dunque con la mano prevalente la zona della cute irritata senza difficoltà, «guidati unicamente dal luogo assoluto dell'isola proprio-corporea divenuta palese e dalle abituali traiettorie dello schema motorio-corporeo» (Schmitz 1990, p. 291), mentre, se si volesse indicare tale zona, occorrerebbero varie messe a fuoco del nostro dito, perfettibili in quanto basate sulla dimensione solo relativa dello spazio locale (cfr. Schmitz 2005, p. 191). La prima “localizzazione” è evidentemente quella assoluta e la seconda quella solo relativa (cfr. Schmitz 1966, p. 11), essendo l'indicare appunto il passaggio, tramite provvisoria terminazione dello sguardo, dallo spazio direzionale a quello locale (cfr. Schmitz 1967, p. 75).

5. *Quali atmosfere per quali spazi?*

Dicendo, con precisione tutt'altro che metaforica (cfr. Griffero 2010d) che, ad esempio, l'aria si è fatta pesante e il suono opprimente, l'odore penetrante e il silenzio solenne, ci si riferisce non certo allo spazio locale ma allo spazio assoluto e predimensionale (più o meno transitorio) delle “isole” *leiblich*. Ne viene – ed è ciò che ovviamente più interessa nel nostro più generale progetto atmosferologico (cfr. Böhme 1995, Griffero 2010 e Griffero 2014) – che lo spazio non locale del sentimento (*Gefühlsraum*)¹⁴, permeato cioè da sentimenti o tonalità emotive (*Gefühle* o *Stimmungen*) (cfr. Schmitz 1969), intesi ora come atmosfere, come quasi-cose caratterizzate (quanto meno nella loro forma

¹² Una spazialità a rigore non solo non tridimensionale, ma neppure bidimensionale (superficie), monodimensionale (retta) o non-dimensionale (nel senso in cui lo è il punto).

¹³ L'abitare è per Schmitz, propriamente, cultura-coltivazione dei sentimenti in uno spazio recintato.

¹⁴ La tesi secondo cui «i sentimenti sono spazialmente estesi [...] sarebbe inconcepibile o addirittura comica se si riferisse allo spazio locale», giacché in tal caso «un sentimento sarebbe forse una sorta di sfera o un triangolo nel ventre o in prossimità della testa» (Schmitz 1990, p. 292).

prototipica e cioè oggettivo-distonica) da direzioni abissali, costituisce l'apriori di ogni nostra esperienza, specialmente involontaria. Come le valenze espressive delle singole cose e persone possono invitarci a fare o respingere qualcosa, così le *affordances* dello spazio del sentimento, irriducibili all'assetto ottico e agli effetti solo pragmatici cui pensa James Gibson, portano infatti in luce l'articolazione decisamente anisotropa (atmosferica) della nostra *Lebenswelt*. Ma, se avvertire un'atmosfera significa avvertire la qualità affettiva e *leiblich* "espressa" (un termine da non concepire, in una radicale *Erscheinungswissenschaft*, nel senso dell'estroflessione di un interno) dai nostri "intorni", occorre da ultimo interrogarsi sulle atmosfere specifiche dei tre livelli di spazialità menzionati.

Allo spazio della vastità c) corrispondono le atmosfere letteralmente s-confiniate delle *Stimmungen* pure, come tali alla base dell'intero edificio della vita emozionale. Troviamo qui da un lato l'estensione piena della soddisfazione, concepibile non come gioia ma come quieto equilibrio (nel senso, ad esempio, dell'intimità familiare), e dall'altro l'estensione vuota della disperazione, concepibile più come la medioevale *acedia* o l'*ennui* (nel senso, ad esempio, della lieve noia che ci coglie nelle stazioni o al cospetto del graduale impallidire serale delle cose) che non come un cruccio opprimente. Allo spazio direzionale b) corrispondono, invece, tre forme di atmosfere vettoriali. Anzitutto b1) le *Erregungen* pure, vale a dire emozioni strutturate e tuttavia diffuse e prive di un vero tema specifico (per questo *abgründig* per Schmitz), le quali, contrariamente alle fondamentali direzioni *leiblich*, possono essere anche centripete, aggredirci *ab extra* pur in assenza di una fonte precisa (cosa o quasi-cosa che sia) e quindi di una "ragione". E poi b2) le emozioni "centrate", le cui terminazioni e condensazioni in un oggetto (quando la *Sehnsucht*, ad esempio, si precisa come amore), in quanto tali responsabili della (secondo Schmitz fuorviante) teoria dell'intenzionalità dei sentimenti¹⁵, possono essere unilaterali (esaltanti o deprimenti), onnilaterali, centrifughe (come la *Sehnsucht*), centripete (come la paura e la sfiducia indeterminate), ma anche indecise, come nel caso del "presentimento". Allo spazio locale a), infine, corrispondono¹⁶ le atmosfere generate dagli oggetti e dalla loro collocazione, relativa fin che si vuole nella spazialità locale eppure su di noi intensamente "attiva", ad esempio in virtù di qualità espressive che, eccedendo di gran lunga l'ufficio delle proprietà – in linea di principio accidentali e parassitarie rispetto a un substrato sostanziale (nei sentimenti atmosferici assente in linea di principio) –, fungono da vere e proprie "estasi" (cfr. Böhme 2001, pp. 193-210). Quasi fossero i "punti di vista" con cui le cose in un certo senso escono da se stesse (cfr. Griffero 2005) e che appaiono inspiegabili come mera espressione di un interno (qui propriamente inesistente), le atmosfere o estasi delle cose paiono analoghe a potenze

¹⁵ I presunti sentimenti intenzionali – l'ira, ad esempio – sarebbero meglio spiegabili, come sentimenti atmosferici centrati, chiamando in causa una dissociazione tra punto di ancoraggio (lo stato di cose che suscita l'ira) e zona di condensazione (l'uomo o l'oggetto con cui si è adirati): due elementi di solito poco connessi sotto il profilo causale o logico (gestalticamente: figura/sfondo), visto che – ed è forse illogico ma adattivamente funzionale! – si teme, ad esempio, più la persona che potrebbe ucciderci (condensazione) che non la morte come tale (cfr. Schmitz 2007, p. 64).

¹⁶ Ma Schmitz qui obietterebbe che, le atmosfere non essendo per lui intenzionalmente producibili e riducibili a cose singole (giusta una più generale campagna contro la *forma mentis* singolaristica su cui non possiamo qui fermarci), le impressioni suscitate dalle cose non sarebbero autentiche atmosfere.

demoniche (numinose) indipendenti dalla nostra volontà. Sono, in altri termini, qualità espressive (inviti, *affordances*), nella cui manifestazione in certo qual modo le cose si esauriscono, esattamente come il vento coincide col proprio soffiare (cfr. Griffero 2013b). Sono modi-di-essere pervasivi (cfr. Metzger 1941, pp. 77-78) che, generando lo spazio affettivo cui il soggetto accede, danno vita a una co-presenza (proprio-corporea, anzitutto, ma anche sociale e simbolica) di soggetto e oggetto, a un “tra” (un tema caro a Böhme) anteriore alla distinzione soggetto/oggetto, a una relazione che paradossalmente (per la logica ordinaria, s’intende) dev’essere anteriore ai suoi relati, pena una ricaduta nel dualismo aborrito.

6. Conclusione

Solo con l’insorgenza dello spazio locale, e quindi di un sistema composto da superfici e localizzazioni (relative) cui è funzionale un *Leib* ora reificatosi in un *Körper* capace di una presa-di-distanza, la persona, come si è visto, si emanciperebbe dalla sfera caotica della comunicazione *leiblich* e diverrebbe quel soggetto ora manipolatore e ora contemplatore dello spazio “in” cui si trova che ben conosciamo. Eppure è sufficiente spostare il baricentro attenzionale dallo gnosico al patico, dalla geografia al paesaggio (per usare le curiose ma precise categorie di Erwin Straus (cfr. Straus 1930 e Straus 1935), perché le nostre esperienze vitali involontarie e *leiblich* riacquistino la loro fisionomia più originaria, risultando dominate (contagiate?) cioè da una spazialità assai diversa, vale a dire dalla voluminosità atmosferica della cui manifestazione certe situazioni, in quanto autentiche sintesi passive¹⁷, sono l’occasione (in modo a volte costante, a volte solo transitorio, ossia in relazione al contesto). Ma non è certo dell’estetica e fenomenologia delle atmosfere che dovevamo qui occuparci, bensì soltanto della forma peculiare di spazialità, come si è detto per nulla metaforica (quanto meno perché semanticamente intraducibile nel suo corrispettivo letterale) (cfr. Griffero 2010d), da esse presupposta; dello spazio vissuto quindi, la cui *Bedeutsamkeit* è direttamente proporzionale, come ci ricorda Klages, alla sua inquietante e ingovernabile mutevolezza atmosferica:

«Per lo spirito ancorato alla vita si danno innanzitutto tanti spazi e tanti tempi quante sono le immagini di cui è possibile fare un’esperienza vissuta in senso spazio-temporale: dunque non soltanto uno spazio notturno accanto a uno diurno, uno spazio domestico accanto a uno celeste, lo spazio di un bosco accanto a quello di un tempio, un est, un sud, un ovest, un nord, bensì, eventualmente, tanti spazi della casa quante sono le case, e infine ancora tanti spazi della casa quanto sono gli attimi dell’interiorizzazione della manifestazione spaziale attraverso cui la casa assume forma» (Klages 1929-1932, p. 1263).

¹⁷ Ossia, husserlianamente, in quanto dati sensibili che si auto-organizzano a prescindere dall’intervento della soggettività.

Bibliografia

- M. AUGÉ (1992), *Nonluoghi. Introduzione a una antropologia della surmodernità*, trad. it. D. Rolland, Elèuthera, Milano 1993.
- G. BÖHME (1995), *Atmosphäre. Essays zur neuen Ästhetik*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 2013.
- G. BÖHME (2001), *Atmosphäre, estasi, messe in scena. L'estetica come teoria generale della percezione*, trad. it. a cura di T. Griffero, Christian Marinotti Edizioni, Milano 2010.
- G. BÖHME (2004), *Lo spazio della presenza proprio-corporea e lo spazio come medium della rappresentazione*, trad. it. T. Griffero, in M. DI MONTE-M. ROTILI (a cura di), *Spazio fisico/spazio vissuto (Sensibilia 3-2010)*, Mimesis, Milano 2010, pp. 85-98.
- G. BÖHME (2006), *Architektur und Atmosphäre*, Fink, München 2006.
- T. GRIFFERO (2005), *Corpi e atmosfere: il "punto di vista" delle cose*, in A. SOMAINI (a cura di), *Il luogo dello spettatore. Forme dello sguardo nella cultura delle immagini*, Vita & Pensiero, Milano 2005, pp. 283-317.
- T. GRIFFERO (2010a), *Il ritorno dello spazio (vissuto)*, in M. DI MONTE-M. ROTILI (a cura di), *Spazio fisico/Spazio vissuto (Sensibilia 3-2010)*, Mimesis, Milano, pp. 207-239.
- T. GRIFFERO (2010b), *Atmosferologia. Estetica degli spazi emozionali*, Laterza, Roma-Bari 2010.
- T. GRIFFERO (2010c), *Il corpo (proprio) rappresentato*, in "Teorie & Modelli", XV (2-3/2010), pp. 241-257.
- T. GRIFFERO (2010d), *Atmosphäre: non metafore ma quasi-cose*, in E. GAGLIASSO-G. FREZZA (a cura di), *Metafore del vivente. Linguaggi e ricerca scientifica tra filosofia, bios e psiche*, Franco Angeli, Milano 2010, pp. 123-131.
- T. GRIFFERO (2011), *Come ci si sente qui e ora? La "Nuova Fenomenologia" di Hermann Schmitz*, in H. SCHMITZ, *Nuova Fenomenologia. Una introduzione*, a cura di T. Griffero, Christian Marinotti Edizioni, Milano 2011, pp. 5-23.
- T. GRIFFERO (2013a), *Quasi-cose. La realtà dei sentimenti*, Bruno Mondadori, Milano 2013.
- T. GRIFFERO (2013b), *Soffia dove vuole: il vento e altre quasi-cose*, in M. ROTILI-M. TEDESCHINI (a cura di), *Cose (Sensibilia 6-2012)*, Mimesis, Milano 2013, pp. 189-212.
- T. GRIFFERO (2014), *Atmospheres. Aesthetics of Emotional Spaces*, trad. ingl. S. De Sanctis, Ashgate, Farnham 2014.
- L. KLAGES (1929-1932), *Der Geist als Widersacher der Seele*, 3 voll. con numerazione continua delle pagine, Barth, Leipzig 1929-1932.
- M. MERLEAU-PONTY (1945), *Fenomenologia della percezione*, trad. it. A. Bonomi, Bompiani, Milano 2003.
- W. METZGER (1941), *I fondamenti della psicologia della Gestalt*, trad. it. L. Lumbelli, Giunti Barbèra, Firenze 1971.
- G. RÉVÉSZ (1938), *Die Formenwelt des Tastsinnes*, vol. 1, Nijhoff, Den Haag 1938.
- W. SCHAPP (1910), *Beiträge zur Phänomenologie der Wahrnehmung*, Klostermann, Frankfurt a.M. 1981.
- H. SCHMITZ (1964), *System der Philosophie*, vol. I: *Die Gegenwart*, Bouvier, Bonn 1964.
- H. SCHMITZ (1966), *System der Philosophie*, vol. II.2: *Der Leib im Spiegel der Kunst*, Bouvier, Bonn 1966.

- H. SCHMITZ (1967), *System der Philosophie*, vol. III.1: *Der leibliche Raum*, Bouvier, Bonn 1967.
- H. SCHMITZ (1969), *System der Philosophie*, vol. III.2: *Der Gefühlsraum*, Bouvier, Bonn 1969.
- H. SCHMITZ (1990), *Der unerschöpfliche Gegenstand. Grundzüge der Philosophie*, Bouvier, Bonn 1990.
- H. SCHMITZ (2002) (con G. MARX e A. MOLDZIO), *Begriffene Erfahrung. Beiträge zur antireduktionistischen Phänomenologie*, Koch, Rostock 2002 (Schmitz: pp. 13-211).
- H. SCHMITZ (2005), *Situationen und Konstellationen. Wider die Ideologie totaler Vernetzung*, Alber, Freiburg/München 2005.
- H. SCHMITZ (2006) *I sentimenti come atmosfera*, trad. it. T. Griffero, in T.GRIFFERO-A. SOMAINI (a cura di), *Atmosfera*, numero monografico della “Rivista di estetica”, XLVI (3/2006), pp. 25-43.
- H. SCHMITZ (2007), *Der Leib, der Raum und die Gefühle*, Edition Sirius, Bielefeld-Locarno 2007.
- H. SCHMITZ (2009), *Nuova Fenomenologia. Una introduzione*, a cura di T. Griffero, Christian Marinotti Edizioni, Milano 2011.
- E. STRAUS (1930), *Le forme della spazialità*, in E. STRAUS-H. MALDINEY, *L'estetico e l'estetica. Un dialogo nello spazio della fenomenologia*, a cura di A. Pinotti, Mimesis, Milano 2005, pp. 35-68.
- E. STRAUS (1935), *Paesaggio e geografia*, in E. STRAUS-H. MALDINEY, *L'estetico e l'estetica. Un dialogo nello spazio della fenomenologia*, a cura di A. Pinotti, Mimesis, Milano 2005, pp. 69-79.

Federico Luisetti

TOPOLOGIE BERGSONIANE*

Abstract

*The article focuses on Bergson's doctoral dissertation, *The Idea of Place in Aristotle (1889)*, showing how its naturalistic principles challenge the epistemology of intensive quantities that, from Kant to Deleuze, has rooted topological thought in a transcendental dimension. Against Kant's spatial continuum – from the emptiness of the transcendental field to the fullness of the empirical phenomenon – Bergson theorizes a topological space completely absorbed within physical bodies, their qualitative changes, movements and interactions. The second part of the article connects this Bergsonian immanentism to the “living thought” of Roberto Esposito, arguing that Esposito's critique of modern philosophical idealism could be productively interpreted as an instance of this naturalistic topology.*

1. *L'idea di luogo*

Il nucleo del vitalismo bergsoniano è custodito nella tesi di dottorato di Bergson, *L'idea di luogo in Aristotele*: «il luogo aristotelico non esiste prima dei corpi, ma nasce dai corpi, o piuttosto dall'ordine e disposizione dei corpi»¹. Lo spazio topologico, il luogo, sorge dai corpi, che sono i contenitori dei movimenti naturali e il sostrato della distinzione tra movimenti di luogo e cambiamenti qualitativi, tra traslazione e mutamento: «Quanto ad Aristotele, dato che ha distinto i diversi generi del movimento nel modo del fisico piuttosto che in quello del geometra, e ha ritenuto che altro è il colore e il desiderio del movimento che tende verso il basso, altro quello del movimento che va verso l'alto, è stato per ciò stesso portato a rigettare del tutto il nostro spazio omogeneo e a parlare invece del luogo. Ritiene infatti che il movimento sia connesso con il corpo, quasi

* Il testo è una versione modificata di F. LUISETTI, *Una vita. Pensiero selvaggio e filosofia dell'intensità*, Mimesis, Milano 2011, pp. 80-85. Ringraziamo l'editore del volume per averne concesso la pubblicazione (N.d.R.).

¹ H. BERGSON, *Quid Aristoteles de loco senserit*, Alcan, Paris 1889, p. 76; trad. it. F. Sossi, *L'idea di luogo in Aristotele* (1889), in ID., *Opere*, a cura di P.A. Rovatti, Mondadori, Milano 1986, p. 388. Su questo testo cfr. F. HEIDSIECK, *Henri Bergson et la notion d'espace*, Le cercle du livre, Paris 1957; L. COUTURAT, *Etudes sur l'espace et le temps de MM. Lechalas, Poincaré, Delboeuf, Bergson, Weber et Evellin*, in “Revue de métaphysique et de morale”, 4 (1896), pp. 646-669; M. BOUDOT, *L'espace selon Bergson*, in “Revue de Metaphysique et de Morale”, 85 (1980), pp. 332-356 e M. ZANATTA, *La théorie aristotélicienne du lieu selon Bergson*, in C. STANCATI (a cura di), *Henri Bergson: esprit et langage*, Pierre Mardaga, Hayen 2001, pp. 85-98. Il contributo più dettagliato sul rapporto tra ontologia aristotelica e bergsonismo è quello di G. FASOLO, *Tempo e durata. Il luogo del presente in Aristotele e Bergson*, Edizioni Alboversorio, Milano 2006.

sbocciando dalla sua natura intima»². Come lo *spatium* deleuziano, il luogo aristotelico-bergsoniano è un sistema di variabili dipendenti, che sfugge alla distinzione fra materia e forma; un «qualcosa di ben determinato», che non «può essere ricondotto alla forma senza mescolarsi immediatamente con la materia, quindi con il corpo stesso»³.

E tuttavia, a differenza di Deleuze, il cui *spatium* è radicato nella profondità del trascendentale e presuppone l'architettura kantiana delle quantità intensive illustrata nelle «anticipazioni della percezione» della *Critica della ragion pura*⁴, Bergson contesta sia il carattere formale ed estensivo della spazialità kantiana sia quello intensivo della percezione dei fenomeni nello spazio⁵. Lo spazio kantiano, quantità estensiva e dimensionalità geometrica, è per Bergson una procedura derivata, un'incrostazione di abitudini di pensiero – divisibilità infinita, omogeneità, quantificabilità metrica del moto – acquisite nel corso dell'interazione con la materia. Il vuoto e l'infinito sono proprietà essenziali ma secondarie del pensiero dei «geometri»: «Dalla nostra distinzione di forma e materia segue anche che il nostro spazio, anche qualora tutto sia pieno in un mondo finito, può tuttavia essere detto sia vuoto sia infinito. Infatti, anche ammettendo che i cambiamenti delle qualità si svolgano tutti in un cerchio finito e che al di fuori di limiti determinati non si possa trovare alcunché di percepibile per i sensi, tuttavia con il pensiero andiamo oltre, e non ci lasciamo rinchiudere in uno spazio, per grande che sia, senza desiderare immediatamente di volarne fuori»⁶. Lo spazio kantiano è accettato da Bergson come un supplemento del luogo, un'idealità che attraversa i corpi e le loro parti.

² H. BERGSON, *Quid Aristoteles de loco senserit*, ed. cit., p. 75; it. p. 388.

³ *Ibidem*, p. 20; it. p. 357.

⁴ Cfr. I. KANT, *Kritik der reinen Vernunft*, 2. Auflage (1787), in ID., *Kant's gesammelte Schriften*, a cura della Reale Accademia Prussiana delle Scienze, Akademie-Verlag, Berlin-Leipzig 1900ss., vol. III, pp. 151-158; trad. it. P. Chiodi, *Critica della ragion pura*, UTET, Torino 2005, pp. 209-216. In *Differenza e ripetizione*, Gilles Deleuze teorizza uno spazio virtuale, «profondità originaria», quantità intensiva o *spatium*, che presiede alla genesi delle grandezze estensive (cfr. G. DELEUZE, *Differenza e ripetizione*, trad. it. G. Guglielmi, Cortina, Milano 1997, p. 297). Lo *spatium* come teatro di ogni metamorfosi è un principio trascendentale che «si conserva in sé fuori della portata del principio empirico» (*ibidem*, p. 311).

⁵ La polemica anti-kantiana, che ne *L'idea di luogo in Aristotele* prende di mira soprattutto lo spazio come quantità estensiva, sarà poi sviluppata da Bergson in riferimento alle quantità intensive di Kant e dei neo-kantiani, e dunque rivolta all'interpretazione trascendentale della percezione e della materialità (cfr. il primo capitolo di H. BERGSON, *Essai sur les données immédiates de la conscience*, in ID., *Oeuvres*, a cura di A. Robinet, con un'introduzione di R. Gouhier, PUF, Paris 1959, pp. 1-156; trad. it. F. Sossi, *Saggio sui dati immediati della coscienza*, Cortina, Milano 2002). Secondo Bergson, tutto il reale possiede una durata, uno spessore irriducibile all'immediatezza; non esiste dunque un grado qualitativo compreso nell'attimo, una percezione istantanea dell'unità di un fenomeno come presupposto dall'epistemologia delle quantità intensive esposta da Kant nelle «anticipazioni della percezione» della *Critica della ragion pura*. Per Bergson ciò che appare si sottrae a una scala e a una serie, alla legge del più e del meno, all'inserimento in una catena di apparenze che, a partire da un vuoto – il trascendentale kantiano – determina il manifestarsi del reale nel dato percettivo. Per una discussione più approfondita delle quantità intensive di Kant, della critica di Bergson al kantismo e della ripresa di Deleuze dell'impostazione trascendentale, cfr. F. LUISETTI, *Una vita. Pensiero selvaggio e filosofia dell'intensità*, ed. cit., pp. 35-64. Per una visione d'insieme dell'ispirazione trascendentale della filosofia di Deleuze, cfr. A. SAUVAGNARGUES, *Deleuze. L'empirisme transcendantal*, Paris, PUF 2009.

⁶ H. BERGSON, *Quid Aristoteles de loco senserit*, ed. cit., p. 73; it. p. 386.

Al contempo, esso è ricondotto genealogicamente a esigenze pratiche, che presuppongono la distinzione tra la materia e la forma della conoscenza, e s'innestano sulla realtà fisica dei movimenti e mutamenti qualitativi dei corpi.

In tal modo, Bergson subordina il modo di pensare del geometra a quello del fisico, le strutture trascendentali della sensibilità a una topologia naturalistica. In Bergson, la genesi dello spazio-tempo non risale sino a uno *spatium* intensivo e trascendentale ma si mantiene in prossimità di corpi finiti inclusi in altri corpi finiti. Aristotele «ha voluto che lo spazio, prematuramente emancipato ad opera di Leucippo e Democrito, fosse ricondotto nei corpi, in modo che allo spazio fosse sostituito il luogo, e a un teatro infinito del movimento un'inclusione di cose finite in cose finite»⁷.

Dopo aver neutralizzato la costituzione trascendentale del continuo, Bergson radicalizza il naturalismo aristotelico, la sottomissione dello spazio ai corpi⁸. In Aristotele l'inclusione dei corpi nei luoghi, intesi come «superficie interna della cosa contenente», prosegue sino a porre un limite immobile che svolge la funzione fisica e logica di luogo primo⁹. Bergson si domanda «che ne sarà del luogo, se restituiamo al mondo aristotelico il suo movimento interrotto»¹⁰. La risposta è un costruttivismo topologico, una metafisica del vivente e dei suoi limiti. Pur ricalcando la logica aristotelica, il luogo bergsoniano «è un limite mobile, che segue il corpo, delle cose contenute»¹¹. Solo a questa condizione, soltanto se il luogo non è un limite immobile, cioè una superficie contenente statica, un automatismo logico-cosmologico che circonda il corpo mobile, bensì uno spazio vivente invilupato nei corpi in movimento, sarà possibile distinguere nel corpo ciò che è in atto e ciò che è in potenza, e dunque assegnare ai corpi un luogo senza cadere nell'aporia in cui, secondo Bergson, è rimasto intrappolato Aristotele, che è in grado di assegnare un luogo ai corpi soltanto a condizione che essi siano già fuori dal luogo. Se invece ci atteniamo ad Aristotele e concepiamo il luogo come un limite immobile, come Deleuze nella sua ontologia dello *spatium* intensivo e dei cristalli di tempo¹², incorriamo nel seguente paradosso:

«per tutto il tempo in cui la cosa contenuta rimane immobile, non c'è nessuna ragione per cui si dica che il contenente e il contenuto sono separati: potrebbe darsi infatti che queste cose, che sembrano due, risultino invece unite in un corpo unico e solidale, che allora ciò che chiamiamo contenuto occupi il luogo non in atto, ma soltanto in potenza, dato che sono continue le cose che credevamo contigue. Il luogo in atto, come si è detto, sarà rivendicato dalla cosa contenuta allorché, separata, si muoverà: è dunque il moto a sciogliere l'unione dei corpi e la nostra incertezza. Ciò posto, ecco darsi una conseguenza sorprendente e quasi incredibile: un corpo è in possesso di un luogo a condizione di essere fuori dal luogo. Infatti la cosa contenuta avrà nella superficie che la tocca e contiene un luogo

⁷ *Ibidem*, pp. 78-79; id. p. 390.

⁸ Cfr. *ibidem*, p. 62; it. p. 380.

⁹ *Ibidem*, *ivi*.

¹⁰ *Ibidem*, *ivi*.

¹¹ *Ibidem*, *ivi*.

¹² Sui “cristalli di tempo”, equivalente cinematografico dello *spatium* intensivo, cfr. G. DELEUZE, *L'immagine-tempo: cinema 2*, trad. it. J.-P. Manganaro e L. Rampello, Ubulibri, Milano 1989, pp. 82-112. Secondo Deleuze, dopo Roberto Rossellini, il cinema predilige “immagini-cristallo”, meccanismi genetici trascendentali, una scissione continua del tempo a partire da un luogo immobile.

primariamente allorché allontanandosi romperà l'unione»¹³.

2. *Pensiero vivente*

In *Pensiero vivente*, Roberto Esposito disegna una mappa delle linee di sviluppo del pensiero italiano – “italiano” secondo un’accezione genealogica, alla luce di una discendenza radicata nella contingenza di processi di territorializzazione e deterritorializzazione irriducibili ai confini della nazione. Per Esposito, ciò che di italiano vi è in Machiavelli e Bruno, Vico e Gramsci, De Sanctis e Agamben è soltanto una comune estraneità all’orizzonte moderno della filosofia maturato tra Descartes e Kant, una resistenza alla cattura nella “piega trascendentale”: «Si è visto come il pensiero italiano non sia preso, nel suo complesso, nella piega trascendentale che caratterizza la sezione più cospicua della filosofia europea»¹⁴. La peculiare condizione geopolitica dell’Italia, il suo decentramento e la frammentazione politica, la non sovrapposibilità di terra, nazione e pensiero, giustificano «il carattere più intensamente geofilosofico della cultura italiana»¹⁵. Nel caso della Francia, l’attacco alla tradizione trascendentalista – costantemente preoccupata di sostenere e rafforzare il dispositivo della persona – è condotto invece da una linea minoritaria, che collega «Bergson a Deleuze, passando per Merleau-Ponty, Simondon, Canguilhem e lo stesso Foucault». Anche per questo pensiero vivente, l’esperienza umana è pensata «non nel prisma trascendentale della coscienza individuale, ma nella densità indivisibile della vita»¹⁶. Mentre i seguaci di Descartes e Kant si consegnano a una logica della presupposizione che radica ogni proposizione in un *subiectum suppositum*¹⁷, sin dalla sua genesi rinascimentale il miglior pensiero italiano si sviluppa al di fuori di questa macchina argomentativa, in rapporto polemico con l’individualismo moderno e la tradizione idealistica¹⁸. Estraneo al trascendentalismo e alla topografia metafisica della persona, questo pensiero sperimenta connubi imprevedibili, animato da un’impurità transdisciplinare che lo tiene a contatto con un «cosmo vivente senza centro né confini»¹⁹.

Esposito contrappone l’atteggiamento genealogico foucaultiano, consapevole della «inoriginarietà costitutiva della storia», ai meccanismi trascendentali di fondazione e ai paradossi del dispositivo della persona²⁰. Inoltre, con un gesto teorico significativo, egli

¹³ H. BERGSON, *Quid Aristoteles de loco senserit*, ed. cit., pp. 61-62; it. pp. 379-380.

¹⁴ R. ESPOSITO, *Pensiero vivente. Origine e attualità della filosofia italiana*, Einaudi, Torino 2010, p. 30.

¹⁵ *Ibidem*, p. 20.

¹⁶ R. ESPOSITO, *Biopolitica e filosofia dell’impersonale*, conferenza inedita. Sul motivo dell’impersonale nel pensiero di Roberto Esposito, cfr. i contributi raccolti in L. BAZZICALUPO (a cura di), *Impersonale. In dialogo con Roberto Esposito*, Mimesis, Milano 2008, e in particolare il testo di T. CAMPBELL, *Foucault non fu una persona: l’idolatria e l’impersonale in Terza persona di Roberto Esposito (ibidem, pp. 109-122)*.

¹⁷ «*Subiectum suppositum* è quella figura, evidentemente aporetica, che poggia su se stessa, pure essendo, al contrario, la sostanza su cui poggia [...] costruito decisivo per l’intera tradizione occidentale, che fonda l’unità del soggetto in una separazione tra sé e il proprio sostrato biologico» (R. ESPOSITO, *Pensiero vivente*, ed. cit., p. 30).

¹⁸ Cfr. *ibidem*, p. 31.

¹⁹ *Ibidem*, p. 32.

²⁰ *Ibidem*, p. 25: «l’inoriginarietà costitutiva della storia [...] rende l’origine sempre coeva, in maniera latente, a ogni momento storico, e perciò riattivabile come risorsa energetica, piuttosto che subita come

collega la ripresa foucaultiana della genealogia di Nietzsche alla vasta costellazione vitalista che percorre la storia del pensiero italiano: dal ritorno ai principi machiavelliano ai ricorsi vichiani, dall'attualità della sapienza degli antichi in Bruno e Leonardo alla centralità degli impulsi corporei in Leopardi. In tutti questi casi il pensiero è percorso dall'«oscura potenza vitale» di un «insieme bioantropico indistinto», da una «piega non storica o preistorica», da una «falda antropica ancora troppo contigua alla dimensione animale»²¹.

Il pensiero vivente è sostenuto da una matrice naturalistica, che ha spezzato le catene della soggettività trascendentale e dell'idealismo filosofico. Una «dialettica senza risoluzione», sospesa tra la storia e «l'oscura potenza vitale che la sottende»²²; un movimento continuo di oscillazione ed estroflessione; lo spostamento dei limiti mobili tra il biologico e lo storico, tra l'origine e l'attualità, e la loro progressiva cattura ed inversione dentro nuove soglie di indeterminazione²³. Il pensiero vivente è un metodo topologico che, come il naturalismo bergsoniano, introduce nuove forme di contatto con le forze non storiche che sorreggono la nostra esausta civiltà²⁴.

ritorno spettrale».

²¹ *Ibidem*, pp. 24-29. «La *ingens sylva* dei 'bestioni' da cui, attraverso un tortuoso percorso di incivilimento, discendono gli uomini, ha l'aspetto, informe e deforme, di un insieme bioantropico indistinto, interamente occupato, e appunto sformato, dalla comunione dei corpi, debordanti e ammassati, dei suoi abitanti. [...] Nulla, per Vico, è più letale dell'idea – tipicamente moderna – che si possa tagliare il nodo che lega la storia al suo inizio non storico, sciogliendolo in un processo di compiuta temporalizzazione della vita [...] Al fondo della storia vi è un elemento opaco, seminaturale, storicamente intrattabile, con cui gli uomini devono fare i conti [...] La soggettività non è esclusa, ma immessa, e integrata, nel processo di autogenerazione del mondo» (*ibidem*, pp. 28-29, 32).

²² *Ibidem*, p. 28.

²³ *Ibidem*, p. 242.

²⁴ È importante distinguere il pensiero vivente dalla topologia originaria di Peter Sloterdijk – cfr. in particolare i tre volumi di P. SLOTERDIJK, *Sphären*, 3 voll., Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1998-2004, intitolati *Blasen* ("Bolle"), *Globen* ("Globi") e *Schäume* ("Schiuma"); in italiano è disponibile il primo volume, *Sfere I. Bolle*, trad. it. G. Bonaiuti, Meltemi, Roma 2009. Sloterdijk si muove in un orizzonte vitalistico e topologico ma, nonostante i molti temi nietzscheani, la sua matrice concettuale è un'antropologia filosofica intrisa di jüngerismo. A questo panorama appartiene anche l'appropriazione della genealogia foucaultiana, da lui intrapresa in *Critica della ragion cinica* (trad. it a cura di A. Ermano, Garzanti, Milano 1992) e approdata al libro-manifesto *Devi cambiare la tua vita* (trad. it. F. Franchini, Raffaello Cortina, Milano 2010). Sulla topologia sferologica di Sloterdijk, cfr. M. JONGEN-S. VAN TUINEN-K. HEMELSOET (a cura di), *Die Vermessung des Ungeheuren: Philosophie nach Peter Sloterdijk*, Fink, München 2009 e W. SCHINKEL-L. NOORDEGRAAF-EELENS (a cura di), *In medias res: Peter Sloterdijk's Sphero-logical Poetics of Being*, Amsterdam University Press, Amsterdam 2011.

Antonio Lucci

DALLA SFEROLOGIA ALL'IMMUNOLOGIA:
LA TEORIA DELLO SPAZIO DI PETER SLOTERDIJK

Abstract

This essay offers an overview of German philosopher Peter Sloterdijk's theories about the theme of space. In particular, it illustrates the connection among three different spatial theories, each of which is presented by Sloterdijk in one of the volumes of his trilogy Sphären.

In the first volume, Sloterdijk offers an anthropogenic theory of maternal space that has biological and psychoanalytic implications. In the second volume, Sloterdijk addresses the birth of civilizations and metaphysical theories from a spatial/immunological viewpoint. In the third volume, Sloterdijk analyzes the disintegration of the living, communitarian, and metaphysical-inclusive forms he has previously argued for.

After the presentation of the abovementioned theories, the essay explores the connection between spatial theory and immunology in Sloterdijk's thought and highlights how the former evolves with the parallel development of the latter until it is completely reabsorbed in it.

La trilogia che porta il nome di *Sfere* – sicuramente l'opera sistematica più rilevante scritta da Peter Sloterdijk – per ogni volume che la compone offre una declinazione diversa di tale concetto. Il primo volume, *Bolle*, ha per sottotitolo *Microsferologia (Blasen, Mikrosphärologie)*; il secondo, *Globi*, *Macrosferologia (Globen, Makrosphärologie)*; il terzo, *Schäume*, *Sferologia plurale (Schäume, Plurale Sphärologie)*.

L'opera di Sloterdijk è costellata di definizioni di *sfera*, a volte anche molto distanti l'una dall'altra.

Però – al fine di avanzare un'analisi della sferologia sloterdijkiana, della sua polivocità, delle sue prospettive e delle sue problematichità – può forse essere d'aiuto incominciare proprio da una di queste definizioni:

«La ricerca del nostro *dove* è più sensata che mai, poiché essa si interroga sul luogo che producono gli uomini per avere ciò in cui possono apparire ciò che sono. Questo luogo porta in questa sede, in memoria di una tradizione rispettabile, il nome di *sfera*. La sfera è la rotondità dotata di un ulteriore, utilizzato e condiviso, che gli uomini abitano nella misura in cui pervengono ad essere uomini. Poiché abitare significa sempre costruire delle sfere, in piccolo come in grande, gli uomini sono le creature che pongono in essere mondi circolari e guardano all'esterno, verso l'orizzonte. Vivere nelle sfere significa

produrre la dimensione nella quale gli uomini possono essere contenuti. Le sfere sono delle creazioni di spazi dotati di un effetto immuno-sistemico per creature estatiche su cui lavora l'esterno»¹.

A partire da questa definizione possiamo incominciare col sostenere che la *sfera* ha dunque a che vedere principalmente con la spazialità e la creazione di spazio, con un rapporto di mutuo e reciproco rimando tra interno e esterno, tra creare spazi e abitare.

Per comprendere meglio questo rapporto bisogna innanzitutto distinguere microsferologia e macrosferologia: solo dalla comprensione della loro reciproca interazione sarà possibile arrivare a capire la peculiarità e la complessità insita nel concetto di *sfera*.

La microsfera può essere descritta come *l'unità originaria costitutiva di quello che sarà l'individuo*. Sue parti fondamentali sono l'insieme di quelle che Sloterdijk definisce *relazioni noggettuali* a partire dal concetto di *noggetto* derivato da Thomas Macho². Sloterdijk definisce *noggetti (Nobjekte)* realtà che non hanno ancora una presenza oggettiva, "oggetti non dati" che vengono prima della divisione soggetto/oggetto: «Co-realtà che, con una modalità che non prevede confronto, aleggiano come creature della vicinanza, nel senso letterale del termine, davanti a un sé che non sta loro di fronte: trattasi precisamente del pre-soggetto fetale»³.

Sloterdijk, come anche Macho nel saggio *Segni dall'oscurità* a cui si rifà, critica le tre fasi che secondo la psicoanalisi freudiana danno la descrizione delle relazioni precoci (orale, anale, genitale) come inficiate fin dall'inizio dalla *petitio principii* della necessità del rapporto a un oggetto.

A tali tre fasi Macho prepone altri tre stadi pre-orali, quelli noggettuali appunto, che, sulla scorta delle più recenti indagini sulla struttura dello sviluppo prenatale, dovrebbero descrivere in maniera più completa il rapporto madre-feto.

La prima fase pre-orale/noggettuale è una "fase coabitativa fetale" in cui il noggetto esperisce la presenza sensoriale dei liquidi, dei corpi e dei limiti della caverna uterina.

Questa prima fase si riproporrà prepotentemente in tutta la speculazione sloterdijkiana, in quanto l'*abitare*, l'essere-nello-spazio e il costruire-lo-spazio, sarà la caratteristica fondamentale dell'essere umano. L'immersione del feto nel liquido amniotico e nel sangue e il rapporto con la placenta sono le altre caratteristiche fondamentali di questo stadio.

L'essere sospeso nel medium amniotico sarà per Sloterdijk l'origine della necessità umana di creare spazi entro cui sia stabilita un'*atmosfera*, un *clima*, ossia una determinazione antropica attraverso modifiche tecniche; esso sarà il fondamento di tutti i tentativi umani di "culturalizzare" lo spazio esterno, tentativi di cui Sloterdijk conduce un'ampia fenomenologia, dispiegata principalmente nel II volume di *Sfere*.

¹ P. SLOTERDIJK, *Sphären I - Blasen, Mikrosphärologie*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1998, p. 28; trad. it. a cura di G. Bonaiuti, *Sfere I. Bolle*, Meltemi, Roma 2009, p. 82.

² Cfr. T. MACHO, *Zeichen aus der Dunkelheit. Notizen zu einer Theorie der Psychose*, in R. HEINZ-D. KEMPER-U. SONNEMANN (a cura di), *Wahnwelten im Zusammenstoß. Die Psychose als Spiegel der Zeit*, Akademie Verlag, Berlin, 1993, pp. 223-240; trad. it. a cura di A. Lucci, *Segni dall'oscurità. Note per una teoria della psicosi*, Galaad, Giulianova 2013.

³ P. SLOTERDIJK, *Sphären I*, ed. cit., p. 300; it. p. 297.

La seconda fase nogettuale consiste in una “iniziazione psicoacustica del feto nel mondo sonoro uterino”, in cui Sloterdijk segue ancora Macho nel concentrare l’attenzione sull’importanza della voce come cordone ombelicale che unisce ancora, dopo il parto, il neonato con la madre, e che sarebbe il germe di ogni comunicazione futura.

L’ultimo stadio nogettuale è quello della “fase respiratoria”, che può essere considerato come la trasposizione extrauterina della prima fase nogettuale. Se la prima vera esperienza del soggetto *in fieri* è quella dell’immersione in un medium fluido entro le delimitazioni spaziali del corpo materno, possiamo da qui dedurre l’importanza che l’analisi dei media assume nelle considerazioni di Sloterdijk.

A partire dalla microsfera dunque l’uomo è descritto come *abitatore dell’interno*, come essere strutturato da una spazialità originaria, che tenterà di ripetere sempre e ovunque con ogni mezzo, una volta uscito dall’utero materno.

Sloterdijk arriverà a sostenere che la storia della tecnica è la storia dell’*uterotecnica*: il tentativo, incompleto per antonomasia, di riproporre al di fuori dell’utero le condizioni intrauterine: gli stadi nogettuali dell’immersione originaria nel medium fluido del grembo materno e i brandelli comunicativi appartenenti alla fase pre-orale psico-acustica perseguiteranno il soggetto in tutta la sua storia, che sarà costellata da continui tentativi di creare media perfetti per una comunicazione illimitata, ripetizione dello stadio primordiale.

Qui si effettua anche il passaggio dalla microsferologia (*bolle*) alla macrosferologia (*globi*): quest’ultima, il cui itinerario è esplicito principalmente nel II volume della trilogia, coincide con la storia dell’uomo, ed è una fenomenologia dei tentativi più o meno riusciti di creare delle sfere che sostituiscano la perdita della microsfera originaria.

Le macrosfere sono sistemi di vita entro cui si svolgono continuamente dinamiche di passaggio da microsferole a macrosfere, e in cui l’inclusione in una macrosfera non esclude la compresenza di molte altre realtà macrosferiche e microsferiche a cui possono appartenere anche i medesimi individui: non bisogna pensare microsferole e macrosfere come entità in contrapposizione, in reciproca concorrenza o alternanza. Se – infatti – le microsferole rappresentano l’individuo dal punto di vista singolare, pur nella sua costitutiva apertura all’alterità, le macrosfere sono i collettori sociali (tenuti insieme da legami simbolici) entro cui fin dall’inizio le microsferole (e i loro mutamenti, le loro storie e i loro drammi) si danno.

Il terzo volume della trilogia sloterdijkiana, descrive l’idea di società *schiumosa*, successiva al definitivo tramonto della macrosfera europea avvenuto in seguito alle grandi esplorazioni, che per Sloterdijk hanno distrutto un’immagine del mondo (quella che si costituì a partire dalla speculazione filosofica e religiosa dell’antichità greca e cristiana: l’insieme codificato di convenzioni pratiche e metafisiche strutturate nel tempo fino a formare un’immagine del mondo condivisa da praticamente la totalità dei contemporanei) che si era consolidata e che aveva governato per quasi 2000 anni l’universo simbolico occidentale:

«Per mezzo del concetto di schiuma, descriviamo degli agglomerati di *bolle*, nello spirito degli studi microsferologici che abbiamo pubblicato in precedenza. Questa espressione designa dei sistemi o degli aggregati di vicinanze sferiche in cui ogni “cellula” costituisce un contesto autocomplementare (in

linguaggio corrente: un mondo, un luogo), uno spazio sensoriale intimo, teso da risonanze diadiche e multipolari, o ancora un “focolare” (*Haushalt*) che vibra nell’animazione che gli è propria, animazione che solo questo può provare e che non si può che provare in questo. Ciascuno di questi focolari, ciascuna di queste simbiosi e alleanze è una serra di relazioni (*Beziehung-Treibhaus*) *sui generis*»⁴.

Dunque, dopo la dissoluzione della macrosfera cristiana, ciò che rimane è un ammasso di microsferi, correlate tra loro in contesti multipolari, in macrosfere minime (del tipo delle comunità religiose o politiche ad esempio), ma niente che assomigli più al sistema d’inclusività totale che era la macrosfera dai caratteri onto-teo-logici che abbiamo appena descritto.

Le microsferi coesistenti nella schiuma sono dei microcontinenti (*Mikrokontinente*) dalla forma autoreferenziale: ciascuno emette una propria *immagine del mondo* separata dagli altri. Il fatto che queste immagini si somiglino non è tanto dovuto alla fondamentale uguaglianza strutturale delle unità microsferiche, ma al fatto che tutte queste sono nate più o meno durante ondate di *processi d’imitazione* comuni, e hanno lo stesso equipaggiamento mediatico.

Nelle *schiume* contemporanee crolla l’interconnessione che la macrosfera occidentale europea (e le macrosfere in genere) dava ai vari momenti di cui i rapporti umani sono composti.

«In ogni punto nella schiuma si aprono delle visioni regionali nel limitrofo, ma non si dispone di una visione d’insieme [...] quando parliamo di schiume in questo tono, ci siamo apertamente separati dal simbolo centrale della metafisica classica, la monosfera che riunisce tutto: l’Uno in forma di sfera e la sua proiezione nelle costruzioni centrali panottiche»⁵.

Per comprendere quali sbocchi teorici formuli Sloterdijk al fine di pensare una situazione alternativa a quella presa in questa *impasse* descritta dal III volume della trilogia è necessario analizzare il concetto sloterdijkiano di *sistema immunitario*, partendo dal presupposto che l’immunologia è uno dei cardini della teoria filosofica di Sloterdijk.

Essa ha un ruolo fondante in tutta l’opera dell’autore, esplicitato in maniera compiuta nel libro del 2009 *Devi cambiare la tua vita*⁶.

A livello generale, possiamo sostenere che prima del 2009 Sloterdijk ha un concetto più ampio di sistema immunitario, secondo cui religioni e impianti metafisici rappresentano – appunto – i sistemi immunitari deputati a proteggere l’equilibrio psichico dei gruppi umani.

Entro queste coordinate tutta la cultura propriamente detta può rientrare in quest’argomentazione immunologica.

Una lucida trattazione del valore immunologico che ha avuto la fondazione della metafisica unica greco-cristiana è data da Sloterdijk nel IV paragrafo dell’*Introduzione a Sphären II*: qui Sloterdijk rileva che per i moderni (abituati alla decentralizzazione e

⁴ P. SLOTERDIJK, *Sphären III - Schäume, Plurale Sphärologie*. Suhrkamp, Frankfurt a.M. 2004, p. 55 (traduzione nostra).

⁵ *Ibidem*, pp. 62-63 (traduzione nostra).

⁶ P. SLOTERDIJK, *Du mußt dein Leben ändern. Über Religion, Artistik und Anthropotechnik*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 2009; trad. it. S. Franchini a cura di P. Peticari, *Devi cambiare la tua vita*, Raffaello Cortina, Milano 2010.

all'eccentricità degli spazi multifocali) è difficile pensare l'epoca della magnificenza sferico-metafisica: il pensiero metafisico-sferico è stato dimenticato, pur essendo stato ciò che – lungo intere epoche della storia dell'Occidente – sottraeva all'inquietudine universale attraverso un abbraccio onnicomprensivo, rispetto a cui non vi poteva essere esteriorità assoluta. La totalità sferica non era un'immobilità assoluta, bensì era mossa dalla corrispondenza dei punti dell'epicentro con il centro, animatore e vivificatore delle parti epicentriche, che attraeva a sé tutto.

La simbolizzazione di questo rapporto era il concetto di *anima del mondo*, basato sull'idea del trasferimento dello psichico al cosmico.

I riferimenti di Sloterdijk, in questo contesto, sono principalmente al pensiero ontologico greco, che con Parmenide, avanzò una teoria onnicomprensiva della realtà, interpretata nei noti termini di *essere, totalità, sfericità, eternità*.

Furono poi i cristiani a ereditare il modello del rapporto centro-epicentro, mettendo nei due punti l'uomo e Dio. Con ciò si fece largo la convinzione che, prima della buona novella, vi fosse stato un *vangelo morfologico* (*morphologisches Evangelium*) scoperto dalle grandi menti antiche. Il cristianesimo ebbe lo scopo di evidenziare l'identità di tale proto-vangelo morfologico con la buona novella cristica: Cristo salva come salvava un tempo la sfera, ossia facendo ritornare all'unità originaria. Dunque, da un punto di vista morfologico, la storia della redenzione è la storia della salvezza dell'anima dalla dispersione nell'esteriorità attraverso il ritorno nel centro (Dio): la connessione sferica cristiano-metafisica centro-epicentri comportava che gli epicentri interagissero mutuamente in modo altruistico. Quest'altruismo si basava sulla coscienza generalizzata di essere tutti lontani dal centro e di essere sotto un cielo protettivo comune, quello della sfera celeste, simboleggiato, a livello cosmologico, dalle stelle fisse. Anche all'interno dell'essere umano si riteneva che si ripetesse la stessa struttura concentrica: l'eco di tali convinzioni si avrà fino alla corrispondenza stabilita, in epoca rinascimentale, tra macrocosmo e microcosmo (macrosfera e microsfera).

Dunque, immuno-metafisicamente, l'obbiettivo (raggiunto) del cristianesimo fu la costruzione di barriere protettive, a livello psichico sia individuale che collettivo.

L'analisi sloterdijkiana di questi luoghi prosegue con una breve descrizione dei motivi della fine dell'epoca della monosfera cristiana unica.

L'ontologia greco-cristiana sotto forma di metafisica della sfera unica onnicomprensiva si affermò come visione totale sul mondo e sull'uomo, appoggiata, dopo il periodo iniziale di repressione, dal potere imperiale prima e dai vari poteri secolari che si susseguirono fino alla formazione degli Stati moderni poi, in cui confluirono le scoperte scientifiche e gli orizzonti materiali e spirituali propri di secoli di storia.

L'insegnamento che dà qui Sloterdijk interpretando le dinamiche di formazione di sistemi materiali e spirituali sulla base della necessità di trovare una soluzione efficace ai problemi esistenziali del dolore, della morte e dell'insensatezza è esemplare: l'unica necessità sottesa alla formazione di metafisiche e imperi (le prime apparentate ai secondi dal comune fine immunologico) è quella della loro efficacia immunitaria al fine di liberare l'uomo dal peso della contingenza.

Più è valido un sistema da questo punto di vista, più esso si rafforzerà trovando unità, coerenza e giustificazioni.

È in questo senso che l'immunologia va considerata come un vero e proprio *organon* del filosofare sloterdijkiano, da tenere sempre presente quando si analizzano le sue disamine sullo svolgersi delle dinamiche storiche che hanno portato all'affermazione di un'idea, di una filosofia, di una religione o di un sistema di pensiero.

Nel capitolo III di *Sphären II* Sloterdijk analizza le figure dell'arca e delle mura di cinta, che vengono interpretate come sistemi immunitario-inclusivi fisici dalle ricadute narrative e simboliche notevoli nella storia della cultura.

Per quanto riguarda la figura dell'arca, Sloterdijk ci dice che questa è l'idea di spazio più radicale dal punto di vista morfologico che gli antichi seppero concepire agli albori della storia culturale propriamente detta: essa esprime l'idea che il mondo interiore artificiale può diventare, in date circostanze, l'unico medium vivibile, di fronte a un mondo esterno ormai invivibile con cui ogni legame viene tagliato.

L'arca di Noè è l'esemplificazione di tale idea: primo esperimento di dis-fondazione, legato alla traccia mnestica più importante della storia dell'umanità, quella del diluvio (simbolo psicostorico della sparizione del fondamento). L'arca rappresenta per Sloterdijk il contrario del "fondamento" (termine che ha a che vedere col radicamento fisico a una base materiale): è il simbolo emblematico della necessità di abbandonare la terra per mettersi in viaggio verso l'ignoto, per poter continuare a vivere. Se anche in altre culture vi sono immagini analoghe (Cina), per Sloterdijk è interessante notare come solo il racconto biblico ponga l'arca come un artefatto tecnico.

Ciò starebbe ad indicare, per il pensatore di Karlsruhe, che gli ebrei sono i primi a rendersi conto che la natura non è una buona madre e che essi devono provvedere da soli (con Dio) a se stessi.

L'arca impone la rottura con l'illusione materna rendendo l'uomo un adulto ontologico e la fiducia nella natura diventa contrattualistica: è infatti Dio a promettere che non vi sarà più annichilazione alcuna.

Teologia dell'arca e teologia della sopravvivenza per Sloterdijk coincidono: il loro significato immunologico è che in un'esosfera sfavorevole la sopravvivenza è possibile solo in arche "uteropietiche" che creano da sé un contesto di vivibilità, e che in sé lo mantengono, perché a bordo di esse è imbarcato anche Dio, il *polo assoluto* del patto.

All'arca è legata anche l'elezione dei pochi che sono destinati a salvarsi su di essa: nonostante ciò, l'arca cristiana, derivazione di quella ebraica, ha viaggiato attraverso i secoli facendo proselitismo, portando con sé il paradosso di voler essere onninclusiva e al contempo di escludere chi non condividesse i suoi dogmi.

La trattazione sloterdijkiana passa poi dall'arca alla città: tutto nella grande città è volontà di dominio e opera umana, e nulla fa pensare alla possibilità di una sua scomparsa: il carattere di permanenza della città la rende quasi una divinità, e si manifesta nell'imponenza di mura e torri. Chi vive in una città non solo ne è protetto, ma è anche votato a essa: alla sua costruzione, mantenimento, protezione, espansione a danno di altri dèi-città.

Le mostruose città antiche esprimono il proposito di rendere tutto lo spazio esterno uno spazio interno animato: politica, architettura e teologia si alleano in un progetto macroimmunologico.

Per Sloterdijk da questa nascita materiale della civiltà da strutture inclusivo-immunologiche sono derivabili anche la genesi della storia (che nasce come rendiconto delle gesta delle grandi città) e della filosofia (che, invece, in maniera provocatoria e *tranchant* come è spesso nel suo stile, viene descritta da Sloterdijk come la constatazione che anche i più grandi imperi sono soggetti a decadenza).

È sempre in questo periodo che nascerebbe l'immagine del dio costruttore e artigiano, che sostituisce quella della madre con quella della fabbrica.

Ed è forse in tale contesto che nascono le religioni di redenzione orientali: dall'idea che chi ha costruito l'uomo può anche salvarlo e comprenderlo.

Le mura rappresentano in quest'ottica la risposta psicopolitica alle minacce che il mondo esterno sconosciuto poneva alla costituzione fisica e psichica degli individui: il tema dell'antica città gigantesca non era tanto la sicurezza di fronte a nemici esterni, ma l'auto-organizzazione in vista della complessità del mondo, introiettata. Nelle città fortificate lavorarono migliaia di uomini per secoli al fine di dimostrare che tutto ciò che è può essere contenuto in una forma. Che sia tale il motivo delle gigantesche mura (e non quello militare o megalomaniaco) diventa comprensibile constatando che le mura ciclopiche delle città scompaiono quando la loro connotazione immunologica sarà sostituita da mezzi dal valore immuno-sistemico maggiore: quelli metafisico-unitari.

Da questo lungo *excursus* attraverso il II volume di *Sphären* ci sembra appaia evidente come il legame tra il concetto di macrosfera e quello di sistema immunitario sia inscindibile: ogni macrosfera assume i caratteri di un sistema d'immunità che tende a creare un clima interno, regolato da un insieme di convenzioni che permettono ai suoi componenti di rapportarsi all'esteriorità tramite una codificazione (sociale, religiosa, culturale, culturale) che la rende appropriabile e non spaventosa, come è proprio di ogni spazio sconosciuto in cui alberga il nucleo oscuro dell'alterità.

Sloterdijk ritiene⁷ che il processo di globalizzazione abbia riguardato per due delle sue tre parti costitutive questa macrosfera greco-cristiana: la prima globalizzazione fu quella che *creò* tale concetto; infatti essa consistette nell'elaborazione teorica (iniziata dalla filosofia di Parmenide e terminata con il messaggio cristiano) di un'immagine del mondo che avesse i caratteri dell'omogeneità e dell'inclusività propri del sistema immunitario. La visione del mondo greco-cristiana rispondeva a tali caratteristiche dando una *Weltanschauung* relativa alla Terra che la vedeva situata entro una serie di sfere celesti che la racchiudevano, il cui senso era riposto nella volontà divina che le regolamentava e che al contempo teneva in considerazione ogni singola entità individuale, situandola in un determinato posto a essa destinato.

A tale tipo di creazione di una sfera teoretica globale onninclusiva (è questo il senso del termine "globalizzazione" nell'accezione relativa alla sua prima fase) va aggiunta la seconda globalizzazione, quella effettuata dai navigatori, dai marinai e dai cartografi tra il

⁷ Cfr. P. SLOTERDIJK, *Sphären II - Globen, Makrosphärologie*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1999, pp. 801-1013.

1400 ed il 1500. Questa portò a compimento il processo d'appropriazione del nostro pianeta quale totalità, rendendo possibile un rapporto teoretico col mondo su cui viviamo che non fosse inficiato da timori e superstizioni dovute all'ignoranza. Le conseguenze di tale appropriazione furono però sconvolgenti per l'equilibrio interno della bimillenaria macrosfera europea: le scoperte geografiche infatti diedero inizio a quella che Sloterdijk definisce *schiuma*, che abbiamo visto essere un'entità interconnessa, dalle molteplici sfaccettature, costitutivamente instabile e soggetta a mutamenti, che si è sostituita al globo delle prime due globalizzazioni. Ciò che prima era una totalità immunitaria solida oggi è un ammasso di microindividualità interconnesse attraverso legami macrosferici che tendono sempre più a diventare residui obsoleti di un'epoca ormai irrimediabilmente terminata. Solo da lontano il globo metafisico può assomigliare alla schiuma gelatinosa: quest'ultima non può persistere nel presentarsi come totalità a un'analisi ravvicinata, in quanto questa è destinata a coglierne il carattere disgregato rispetto alla formazione metafisico-macrosferica precedente.

Si è dunque visto come nella trilogia di *Sphären* Sloterdijk consideri i sistemi culturali, simbolici, architettonici, e a livello generale tutti i costrutti umani, come tentativi di "climatizzazione" dell'esteriorità spaesante, che si incarnano nella coazione a ripetere lo stadio nogettuale dell'inclusione prenatale nelle pareti uterine.

Questa idea è presente *in nuce* anche in alcuni testi precedenti alla trilogia, ma è solo in *Devi cambiare la tua vita* che essa assume una portata teoretica decisiva, talmente importante da portare a una riorganizzazione molti concetti fondamentali nell'impianto filosofico sloterdijkiano:

«Nella gran quantità di novità cognitive comparse sotto il sole moderno, nessuna, per quanto concerne la portata degli effetti prodotti, è comparabile, anche solo lontanamente, con la scoperta e la conoscenza dei sistemi immunitari nella biologia ottocentesca. [...] Con qualche iniziale esitazione si è compreso che sono i dispositivi immunitari l'elemento tramite il quale i cosiddetti sistemi, gli esseri viventi e le culture diventano tali in senso proprio. Unicamente per via delle loro qualità immunitarie essi salgono nella gerarchia delle unità capaci di auto-organizzarsi, di conservarsi e di riprodursi in costante relazione con un ambiente potenzialmente e concretamente invasivo e infettivo. [...] La prosecuzione dell'evoluzione biologica in quella sociale e culturale conduce a una stratificazione dei sistemi immunitari. [...] Nella sfera umana esistono almeno tre sistemi immunitari, i quali, sovrapponendosi l'uno all'altro, cooperano in un profondo intreccio reciproco e si integrano in termini funzionali: oltre al sostrato biologico ampiamente automatizzato e indipendente dalla coscienza, sono andati formandosi nell'essere umano, nel corso della sua evoluzione mentale e socioculturale, due sistemi integrativi finalizzati al trattamento preventivo delle lesioni: da un lato, le pratiche socioimmunologiche, in particolare quelle di tipo giuridico e solidaristico, ma anche militare, con le quali gli esseri umani che vivono in "società" risolvono le loro controversie con aggressori lontani ed estranei e con elementi oltraggiosi o nocivi vicini. Dall'altro lato, le pratiche simboliche ovvero psicoimmunologiche, con l'ausilio delle quali, fin dai tempi antichi, gli esseri umani riescono a far fronte più o meno bene alla loro vulnerabilità dovuta al destino, inclusa la mortalità, attraverso misure di prevenzione immaginaria e di equipaggiamento mentale. Per ironia della sorte, questi sistemi sono in grado di esplicitare la loro parte oscura sebbene, fin dall'inizio, esistano in modo indipendente dalla coscienza e si considerino grandezze invisibili a se stesse. Essi non funzionano alle spalle dei soggetti, ma sono al contrario del tutto inseriti nella loro condotta intenzionale»⁸.

⁸ P. SLOTERDIJK, *Du mußt dein Leben ändern*, ed. cit., pp. 19-23; it. pp. 11-14.

Da questo estratto è possibile comprendere i motivi del mutamento di prospettiva da parte di Sloterdijk rispetto ai punti sopra trattati: Sloterdijk, attraverso l'assunzione di uno sguardo immunologico, non ha più bisogno di porsi il problema della venuta all'essere dell'uomo, sia nella sua forma individuale che nella sua forma sociale, in quanto egli considera l'essere umano solo quale punto di incontro di pratiche immunologiche date (a livello biologico e culturale), che trovano in lui il loro punto di incontro e di emergenza.

Al contempo però non c'è da parte di Sloterdijk una dissoluzione del soggetto in un mero epifenomeno delle strutture immunologiche in cui è inserito. Questa prospettiva è evitata in virtù del duplice orientamento del proprio sguardo: se da una parte viene ammessa l'esistenza di questi tre livelli immunologici che strutturano l'esistenza degli esseri umani, dall'altra "l'imperativo assoluto" – *Devi cambiare la tua vita* – è rivolto sempre a un soggetto singolo, alla sua propria attività, a quello che *lui*, e solo *lui*, in virtù di quello che è, può fare.

Rispetto a *Sphären*, ora, al centro dell'attenzione non sono più gli individui nella loro costituzione psicobiologica e nella conseguente costituzione sociale, bensì sono gli individui che, dati in un contesto immunologico-cibernetico, attraverso l'esercizio agiscono su se stessi e sui sistemi immunitari entro cui sono inseriti, modificandoli e quindi modificandosi, e viceversa.

«Tutta la storia è la storia di lotte tra sistemi immunitari. [...] Questa storia abbraccia il periodo dell'evoluzione umana, nel quale le vittorie della sfera personale potevano essere pagate solamente dalla sconfitta della sfera estranea. In essa dominano i sacri egoismi delle nazioni e delle imprese»⁹.

In tutto l'arco evolutivo della storia della civiltà "l'estraneo", il "non-proprio", è sempre stato ciò a detrazione di cui la "sfera personale" (Sloterdijk qui risemantizza un termine come quello di sfera, che abbiamo visto essere centrale per il suo pensiero precedente, intendendo con esso, semplicemente, "il singolo sistema immunitario", che esso sia persona, gruppo, cultura, Stato o civiltà) si è costituita.

Questo atteggiamento miope ha oggi raggiunto il suo limite costitutivo:

«Poiché tuttavia la "società mondiale" ha raggiunto il *limes* e la Terra, insieme ai suoi fragili sistemi atmosferici e biosferici, ha rappresentato, una volta per sempre, il limitato teatro comune di tutte le operazioni umane, la prassi di esternalizzazione incontra il suo confine assoluto. Da questo punto in poi, un protezionismo della totalità diventa il precetto della ragione immunitaria. [...] L'Immunologia generale è l'erede legittima della metafisica e la reale teoria delle "religioni". [...] In questo modo, vengono meno le classiche distinzioni tra amico e nemico. Chi continua a seguire la linea delle separazioni finora invalse tra sfera personale e sfera estranea produce deficit immunitari non solamente per altri, ma anche per se stesso»¹⁰.

Sloterdijk, sviluppando al punto massimo la propria teoria immunologica, rileva la necessità dell'abbattimento della parete di separazione che ha formato tutta la storia

⁹ *Ibidem*, p. 712; it. p. 555.

¹⁰ *Ibidem*, ivi.

precedente dell'immunologia: quella tra "sfera personale" e "sfera estranea". In termini politico-schmittiani quella tra amico e nemico, in termini logico-ontologici quella tra soggetto e oggetto.

Sloterdijk qui invita a pensare il soggetto umano, e i soggetti sovraindividuali che chiamiamo "società" e "civiltà", insieme agli oggetti, alle cose, alla natura, agli animali, alle piante, all'ambiente.

Queste grandezze, queste "cose", questa "sfera estranea" è fino a oggi sempre stata oggettualizzata, saccheggata, considerata un fondo disponibile, sfruttabile e immagazzinabile:

«La storia della sfera personale, intesa in senso troppo ristretto, e della sfera estranea, trattata in modo troppo negativo, raggiunge la sua conclusione nel momento in cui sorge una struttura co-immunitaria globale basata sull'inclusione delle singole culture, degli interessi particolari e delle solidarietà locali. Questa struttura acquisirebbe un formato planetario nel momento in cui la Terra innervata da reti e infrastrutturata da schiume, venisse concepita come sfera personale e l'eccessivo sfruttamento, finora dominante, come sfera estranea. Con questa svolta, la dimensione concretamente universale diventerebbe operativa. La totalità inerme si trasformerebbe in un'unità protettiva. Al posto del romanticismo della fratellanza subentrerebbe una logica cooperativa. L'umanità diventerebbe un concetto politico. [...] Una struttura simile si chiama "civiltà". Le sue regole monastiche vanno redatte ora o mai più. Esse codificherebbero quelle antropotecniche che risultano conformi all'esistenza nel contesto di tutti i contesti. Voler vivere al loro cospetto significherebbe prendere la decisione di assumere, in esercizi quotidiani, le buone abitudini di una sopravvivenza comune»¹¹.

In queste ultime righe di *Devi cambiare la tua vita* si concentra tutta la proposta sloterdijkiana di riforma del concetto vigente di immunità che ha da millenni dominato la storia dell'uomo.

Sloterdijk, introducendo il termine chiave "co-immunità" (*Ko-immunität*), intende in questa sede pensare un accoppiamento inaudito tra sfera personale e sfera estranea: tra soggetto e oggetto, tra uomo e ambiente. Questo accoppiamento tra umano e non-umano, oltre che tra gli uomini, al fine della preservazione di se stessi in quanto totalità, e della biosfera quale entità capace di garantire la loro sopravvivenza, prende per Sloterdijk i nomi di "civiltà" e "umanità", e rappresenta il compito concreto delle politiche e delle etiche future.

¹¹ *Ibidem*, pp. 712-713; it. p. 556.

Enrico Guglielminetti

LO SPAZIO LOGICO DELLA CONTRADDIZIONE

Abstract

This paper interprets the criticism of the principle of non-contradiction (whose itinerary is retraced especially in G. Priest and N. Vasiliev) as a way to make space. It is difficult that a blue surface may also be red, and thus non-blue, at the same time and in the same respect. Nevertheless, this is exactly what several forms of trans-consistent logical forms advance. Logic usually does not have the strength to become philosophy. It does not question how being should be in order that the principle of non-contradiction may be suspended (at least in some cases); or in order that it may maintain its validity as a local and subordinate principle. Yet precisely the link between principle of non-contradiction and ontology of substance characterizes Aristotle's metaphysics. The hypothesis that the essay advances is that different forms of imaginary logic may find their ontological anchorage in a metaphysics of the addition in which being is meant as being-more-than-itself, and thus as being (or being⁺). When being is in a state of addition, being is characterized by an emancipatory dynamic: ever since the outset it finds itself confronted with issues of space and scarcity of available resources; ever since the outset it provides/invents an additional space—not outside but inside itself.*

Nelle riflessioni che seguono interpreto la critica del principio di non contraddizione – di cui seguo le tracce specialmente in G. Priest e N. Vasil'ev – come un modo per fare spazio. È impossibile, per la logica classica, che una superficie blu possa essere anche rossa, e quindi non-blu, allo stesso tempo e sotto lo stesso rispetto. Ciò nonostante, è proprio questo che propongono differenti forme di logiche transconsistenti. Di solito, la logica non ha la forza per diventare filosofia. Non si domanda come dovrebbe essere fatto l'essere, perché il principio di non contraddizione possa – per lo meno in alcuni casi – venire sospeso, oppure perché esso possa mantenere validità come principio locale e subordinato. Eppure, è proprio il nesso di principio di non contraddizione e ontologia della sostanza che connota la metafisica di Aristotele. L'ipotesi che suggerisco è che differenti forme di logica immaginaria possano trovare un ancoraggio ontologico in una metafisica dell'aggiunta. L'essere che può essere solo incontraddittorio, per un verso ha sempre infinito spazio a disposizione (per ogni dicotomia – come blu e non-blu – possono sempre nascerne di nuove, come blu-elettrico e blu-non elettrico, blu-elettrico della marca X e blu-elettrico non della marca X...), per l'altro riempie sempre perfettamente l'intero spazio a disposizione (qualcosa o è blu, o non è blu...). L'essere che può anche essere contraddittorio, si trova invece a fronteggiare rilevanti problemi di spazio. Come fa qualcosa a essere blu e non blu nello stesso tempo e sotto lo stesso

rispetto? Appare subito evidente che uno dei due predicati è di *troppo*: com'è possibile farcelo stare? Mentre di solito l'essere viene esentato da simili problemi di spazio, che invece toccano la politica e l'esistenza di tutti noi, una metafisica dell'aggiunta non concede questa esenzione. Per tale metafisica, l'essere per un verso ha poco o nessuno spazio a disposizione (come una risorsa in stato di saturazione), per l'altro mette (crea) esso stesso lo spazio, in cui le differenti dicotomie tornano poi anche a essere possibili. Per fare questo, per mettere uno spazio che non c'è, l'essere dev'essere appunto in stato di aggiunta. Se, però, l'essere è *più* che se stesso – e dunque essere* –, una struttura di duplicità – che renda compatibili gli incompatibili – è la natura delle cose, la Cosa stessa. L'essere *si spazia*, fa spazio al proprio interno restando se stesso, in una sorta di fuga sul posto, o di metamorfosi nell'immobilità. L'ordine diurno, che rende gli incompatibili appunto incompatibili, separa la notte della sofistica, in basso, in cui tutto è il contrario di tutto, dalla notte del Bene, in alto, in cui lo spazio logico (e reale) che manca si può sempre inventare. Il principio di non contraddizione serve quindi a presidiare filosoficamente la via del giorno contro la via della notte. Ma le notti sono due – una inferiore e una superiore, una infausta e una fausta – e la filosofia non esaurisce la propria vocazione nelle ore diurne. Alla notte del dubbio fa seguito il giorno del *cogito*, e a questo la notte di Dio. La quale si può descrivere come la *coincidentia oppositorum*, la cui grammatica non può essere spiegata con la contraddizione, appunto perché la fonda.

1. *Dialeteismo*

La questione del “due”¹ ha trovato recentemente una declinazione logica nel dialeteismo (dottrina della doppia verità) di Graham Priest. Secondo la *Stanford Encyclopedia of Philosophy*:

«Una *dialetheia* è un enunciato, A , tale che sia esso sia la sua negazione, $\neg A$, sono veri [...]. Assumendo il punto di vista, in linea di massima non controverso, per cui la falsità non è altro che la verità della negazione, si può ugualmente sostenere che una *dialetheia* è un enunciato sia vero sia falso. Il *dialeteismo* è la teoria secondo cui vi sono *dialetheie*. Si può definire una contraddizione come una coppia di enunciati uno dei quali è la negazione dell'altro, o come la congiunzione di enunciati siffatti. Perciò, il dialeteismo si risolve nella tesi che vi siano contraddizioni vere. Come tale, il dialeteismo si oppone alla cosiddetta *Legge di non-contraddizione* (LNC) (talora anche chiamata Legge di Contraddizione). La legge può essere ed è stata espressa in modi differenti, ma il più semplice e perspicuo per i nostri scopi è probabilmente il seguente: per ogni A , è impossibile che A e $\neg A$ siano veri entrambi»².

La posizione di Priest trova un antecedente immediato nella logica dialettica, di ascendenza hegeliana, o in quella famiglia di logiche che rifiutano il principio dello

¹ Per una messa a punto teorica della questione della duplicità, mi permetto di rinviare a E. GUGLIELMINETTI, “*Due*” di filosofia, Jaca Book, Milano 2007.

² G. PRIEST-F. BERTO, *Dialetheism*, in *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2013 Edition), a cura di E.N. Zalta, <http://plato.stanford.edu/archives/sum2013/entries/dialetheism>. (Qui e di seguito, ove non diversamente precisato, le traduzioni sono da intendersi mie).

Pseudo-Scoto: ex falso, quodlibet ($A, \neg A \rightarrow B$)³. Che ci sia qualche contraddizione vera, per la logica dialettica, non trivializza il sistema, non implica cioè che, data una contraddizione, si possa inferire qualsiasi cosa: «Una formula arbitraria B non è una conseguenza logica»⁴ di una contraddizione. Non è legittimo, dal punto di vista dialettico, trasformare «la contraddittorietà semplice in assoluta»⁵. A ciò si collegano: I) una diversa, più sofisticata interpretazione del ruolo della negazione: «Infatti *non* segue dal fatto che $\neg B$ è vero che B è falso»⁶; II) la violazione del «principio di esclusione»⁷; III) l'idea che la logica proposizionale classica sia «un caso particolare della logica proposizionale dialettica»⁸.

In questa scia si inserisce la logica del paradosso di Priest, secondo cui – come osserva Beall – l'intersezione di verità e falsità, diversamente che nella logica classica, non è vuota, senza che da ciò consegua un traffico esplosivo⁹. Anche nel caso di Priest, come già in quello della logica dialettica, è però importante notare che «un dialeteista non ha ragioni per rigettare la non contraddizione come assunzione di base, o come importante valore teorico in generale. Che alcune contraddizioni siano vere, non implica che la maggior parte delle contraddizioni sia vera»¹⁰.

Alla domanda «“che c'è di sbagliato nel credere in *alcune* contraddizioni?”» (“*what is wrong with believing some contradictions?*”), Priest – enfatizzando il fatto che si tratta di credere in *alcune* contraddizioni – risponde quindi: «Forse niente (*maybe nothing*)»¹¹. Priest contesta l'assunzione, solitamente impacchettata nei manuali di logica senza alcun commento, che verità e falsità in un'interpretazione siano esclusive ed esaustive (*exclusive and exhaustive*)¹².

«Nella logica classica – prosegue Priest – ogni interpretazione spartisce l'insieme delle formule come nella Fig. 1.1. Nella logica paraconsistente, un'interpretazione *può* dividerle

³ In base a questo principio, una logica che ammetta contraddizioni vere sarebbe esplosiva: «Alcuni filosofi usano il termine “contraddizione” per significare un enunciato esplosivo, un enunciato tale che la sua verità implichi la trivialità – implichi cioè che tutti gli enunciati siano veri» (J.C. BEALL, *Introduction: At the Intersection of Truth and Falsity*, in G. PRIEST-J.C. BEALL-B. ARMOUR-GARB, *The Law of Non-Contradiction*, Oxford Scholarship Online, Oxford 2010, p. 3). Viceversa, «una relazione di conseguenza logica è detta paraconsistente se e solo se non è esplosiva» (J.C. BEALL, *op. cit.*, p. 6). Le logiche paraconsistenti «dischiudono la “possibilità” che *alcune ma non tutte* le contraddizioni “possano” essere vere» (*ibidem*, *ivi*).

⁴ R. ROUTLEY-R.K. MEYER, *Dialectical Logic, Classical Logic, and the Consistency of the World*, in «Studies in Soviet Thought», XVI (1-2/1976), p. 15; trad. it. C. Penco, *Logica dialettica, logica classica e non-contraddittorietà del mondo*, in D. MARCONI (a cura di), *La formalizzazione della dialettica. Hegel, Marx e la logica contemporanea*, Rosenberg & Sellier, Torino 1979, p. 343.

⁵ *Ibidem*, p. 18; *it. p.* 347.

⁶ *Ibidem*, p. 14; *it. p.* 341.

⁷ *Ibidem*, p. 12; *it. p.* 339.

⁸ *Ibidem*, p. 15; *it. p.* 343.

⁹ Cfr. J.C. BEALL, *op. cit.*, p. 14. Pur evitando l'esplosione, il dialeteismo implica una perdita almeno apparente: quella cioè del sillogismo disgiuntivo «l'inferenza da $A \vee B$ e $\neg A$ a B » (*ibidem*, *ivi*).

¹⁰ J.C. BEALL, *op. cit.*, p. 15.

¹¹ G. PRIEST, *What's so Bad About Contradictions?*, in G. PRIEST-J.C. BEALL-B. ARMOUR-GARB, *The Law of Non-Contradiction*, ed. cit., pp. 23 e 38; trad. it. F. Perelda e F. Berto, *Che c'è di male nelle contraddizioni?*, in F. ALTEA-F. BERTO (a cura di), *Scenari dell'impossibile. La contraddizione nel pensiero contemporaneo*, Il Poligrafo, Padova 2007, pp. 21 e 43.

¹² *Ibidem*, p. 26; *it. p.* 26.

in questo modo: le interpretazioni classiche, dopotutto, sono semplicemente un caso particolare. Ma, in generale, la partizione ha l'aspetto della Fig. 1.2»¹³:

Fig. 1.1.

<i>v</i>	<i>f</i>
<i>e</i>	<i>a</i>
<i>r</i>	<i>l</i>
<i>e</i>	<i>s</i>
	<i>e</i>

Fig. 1.2.

	<i>f</i>
	<i>a</i>
	<i>l</i>
<i>v</i> <i>e</i>	<i>s</i>
<i>r</i> <i>e</i>	<i>e</i>

Il riquadro in alto a sinistra della seconda figura comprende le proposizioni che non sono né vere né false; il riquadro in basso a destra comprende le proposizioni che sono *sia vere sia false*. Ciò accade perché «asserire la negazione di qualcosa non equivale necessariamente a formularne un diniego»¹⁴ (come invece pensava Frege): «Asserendo $\neg \alpha$, non stiamo esprimendo un diniego di α »¹⁵, perlomeno non necessariamente.

¹³ *Ibidem*, pp. 26-27; it. p. 26.

¹⁴ *Ibidem*, p. 37; it. p. 41.

¹⁵ *Ibidem*, ivi.

Tutto ciò non si traduce in un inno all'incoerenza: «Se abbiamo convinzioni contraddittorie, probabilmente ci sbagliamo. Dovremmo fare retromarcia ed esaminare perché abbiamo una convinzione del genere, e quali siano le alternative. Potremmo scoprire che faremmo meglio a prendere un'altra strada. Ma *potremmo* scoprire che non ci sono strade migliori. In questo caso, dovremmo proprio concludere che l'improbabile si è realizzato»¹⁶.

2. In contraddizione

Le radici greche della parola *dialetheia* «vogliono significare la natura dal volto di Giano [...] di una contraddizione vera: se $\alpha \wedge \neg \alpha$ è una contraddizione vera, α “fronteggia” sia la verità sia la falsità»¹⁷. La tesi di Priest – un filosofo analitico che ha il merito di confrontarsi con la tradizione filosofica nel suo complesso – è che «Hegel aveva ragione: i nostri concetti, o almeno alcuni di essi, sono contraddittori, e producono dialetheie»¹⁸. Una dialetheia non è tanto una «lacuna nel valore di verità (*truth value gap*)», quanto una «“saturazione” del valore di verità (*truth value “glut”*)»¹⁹. Non interessano qui principalmente i fenomeni di vaghezza, le lacune o i *gaps* nell'attribuzione dei valori di verità (né vero né falso), quanto appunto il sovraccarico, il surplus, la *saturazione* di verità. La logica del paradosso appare dunque particolarmente attrattiva per una teoria generale della saturazione e dell'aggiunta, come quella qui presentata.

Sono innanzitutto i paradossi logici che impongono un trattamento dialeteistico delle antinomie, secondo Priest. In un certo senso, la logica formale contemporanea nasce già morta per Priest, in quanto alle sue origini stanno ipotesi formulate *ad hoc* (come la teoria russelliana dei *tipi logici*) – in ultima istanza intenibili – per neutralizzare i paradossi che essa stessa ha scoperto.

Le contraddizioni di cui parla Priest possono anche essere intese come contraddizioni reali: «Il dialeteismo, la teoria che alcune contraddizioni siano vere, non impegna, per sé, ad alcuna concezione particolare della verità. Un dialeteista che sostenga un'idea corrispondentista della verità, sosterrà che vi siano fatti contraddittori (qualunque cosa ciò alla fine sia inteso significare). Uno che sostenga una concezione verificazionista/pragmatista della verità, sosterrà che alcune contraddizioni siano garantite dall'evidenza, e così via»²⁰.

Il punto esatto su cui interviene Priest è la disarticolazione del principio secondo il quale proposizioni contraddittorie sarebbero congiuntamente esaustive e reciprocamente esclusive. Priest accetta la prima parte, non la seconda di questo principio: «Fin qui ho argomentato che la mera mancanza di verità di un enunciato è una ragione sufficiente per la verità della sua negazione, vale a dire che la verità e la falsità sono mutuamente esaustive. La questione successiva è se esse siano mutuamente esclusive. È questa –

¹⁶ *Ibidem*, p. 36; it. p. 39.

¹⁷ G. PRIEST, *In Contradiction*, Oxford Scholarship Online, Oxford 2007 [1^a ed. a stampa 2006], p. 4, n. 4.

¹⁸ *Ibidem*, p. 4.

¹⁹ *Ibidem*, p. 15.

²⁰ *Ibidem*, p. 53.

ovviamente – la questione se il dialeteismo sia vero, alla quale ho già risposto positivamente [...]: alcuni enunciati sono sia veri sia falsi»²¹. Ciò è dovuto al fatto che «la verità e falsità di un enunciato sono parzialmente indipendenti. Così, le condizioni di falsità di un enunciato non possono semplicemente essere derivate dalle sue condizioni di verità, e una semantica formale dovrà specificare separatamente le condizioni di verità e quelle di falsità»²². Normalmente, infatti, se qualcosa è rosso, non è blu: $Rx \rightarrow \neg Bx$. Ma se il mondo fosse abbastanza litigioso per presentarci una situazione in cui i criteri per R e per B fossero entrambi soddisfatti da qualche oggetto a , allora Ra , Ba e dunque, per la relazione interna di R e B nella tavola dei colori, $\neg Ba$ sarebbero tutte proposizioni vere²³.

Come si è già accennato, tutto ciò comporta che, dal punto di vista dialeteistico, il sillogismo disgiuntivo non sia valido, ma solo quasi-valido²⁴. Certamente, questo comporta una perdita. Infatti, «è manifesto che noi facciamo uso piuttosto comunemente di inferenze quasi-valide, in particolare del sillogismo disgiuntivo. Per esempio, se so che sei andato o al supermercato oppure alla banca, e accerto che non sei al supermercato, ne inferisco che sei alla banca. Questa inferenza sembra certamente avere una base legittima. Ma se il dialeteismo è corretto, non può essere che tale inferenza sia formalmente valida. Di che cosa si tratta allora?»²⁵.

Alla luce della sua teoria, secondo la quale la logica classica sarebbe sussunta – come un caso particolare, ancorché molto frequente²⁶ – sotto la logica paradossale²⁷, Priest ritiene che sia legittimo usare inferenze quasi-valide (come appunto il sillogismo disgiuntivo) in situazioni non contraddittorie: «Inferenze quasi-valide possono essere usate in situazioni non contraddittorie»²⁸ (senza che si possa stabilire una facile regola che determini a priori se una situazione data sia consistente o inconsistente).

²¹ *Ibidem*, p. 67.

²² *Ibidem*, p. 69. Allo stesso modo, «uno può accettare $\neg a$ pur non rigettando a »: «È, forse, la confusione tra rigettare qualcosa e accettare la sua negazione che è alla radice della tesi che non si possa credere a una contraddizione» (*ibidem*, p. 99).

²³ Cfr. *ibidem*, p. 68.

²⁴ *Ibidem*, p. 110.

²⁵ *Ibidem*, p. 111.

²⁶ Infatti, «la frequenza statistica di dialetheie in un discorso normale è bassa. Le dialetheie sembrano occorrere in un numero alquanto limitato di domini: alcuni contesti logico-matematici, alcuni contesti giuridici e dialettici» (*ibidem*, p. 116). Ne segue la massima metodologica, per cui «le contraddizioni non dovrebbero essere moltiplicate senza necessità» (*ibidem*, *ivi*).

²⁷ Il dialeteismo amplia dunque l'ambito della logica, «per permetterle di trattare un dominio che, in precedenza, era oltre il limite accettabile (e pertanto non poteva essere ammesso esistere in qualsiasi modo non-triviale) – il contraddittorio» (*ibidem*, p. 110). Esso si rapporta alla logica classica come la teoria della relatività alla dinamica newtoniana: «A basse velocità/in situazioni non contraddittorie, le teorie rivali sono praticamente equivalenti. (Sebbene non dal punto di vista teorico, dal momento che le interpretazioni di ciò che sta accadendo offerte dalle teorie sono piuttosto differenti). Ad alte velocità/in situazioni contraddittorie, la teoria più recente funziona mentre quella più vecchia fallisce» (*ibidem*, p. 119).

²⁸ *Ibidem*, p. 111. In questi casi, tuttavia, «l'argomento non suona: $\alpha \vee \beta$ è vero, ma α non è vero; perciò β è vero. La giustificazione non è formale ma pragmatica: $\alpha \vee \beta$ è razionalmente accettabile; α va razionalmente rigettato; quindi β è razionalmente accettabile» (*ibidem*, p. 114).

Oltre ai paradossi logici, nota Priest, vi sono diversi ambiti in cui possono verificarsi contraddizioni vere: per esempio, il cambiamento e le norme legali²⁹.

Il cambiamento non può essere spiegato – secondo Priest – in modo incontraddittorio. Contro l'idea che il cambiamento – come il moto – «consista *unicamente* nell'occupazione di luoghi differenti in tempi differenti»³⁰, Priest rivendica la validità dell'intuizione hegeliana:

«Persino l'esteriore moto sensibile non è che il suo [della contraddizione] esistere immediato. Qualcosa si muove, non in quanto in questo Ora è qui, e in un altro Ora è là, ma solo in quanto in un unico e medesimo Ora è qui e non è qui, in quanto allo stesso tempo (*zugleich*) è e non è in questo Qui»³¹.

Abbiamo pertanto che «non soltanto le contraddizioni si verificano in certi tipi di cambiamento, ma sono esse stesse questi stati di cambiamento»³². La teoria del cambiamento (e del moto) viene così a dare plausibilità all'ipotesi dialeteista:

«La tesi che le contraddizioni sorgano nei punti nodali di alcune transizioni può essere usata anche per liberare la mente da un certo crampo mentale che spesso si produce quando si considera il dialeteismo. Un'obiezione che si sente spesso pronunciare con un'aria di perplessità è la seguente: “Non riesco proprio a capire che cosa vorrebbe dire per una contraddizione essere vera, che cosa vorrebbe dire per esempio, per qualcosa, essere una tazza e non una tazza, o per una persona, essere in una stanza e non esservi”. La risposta a questa obiezione (?) dovrebbe ora essere ovvia: qualcosa è una tazza e non una tazza nell'istante in cui va in pezzi. Qualcuno è dentro e fuori la stanza nell'istante in cui esce. Le contraddizioni occorrono nei punti nodali di alcune transizioni e, come tali, sono perfettamente familiari»³³.

Se dunque ci chiediamo: «Prima di un tempo t_0 , un sistema s è in uno stato s_0 , descritto da α . Dopo t_0 è in uno stato s_1 , descritto da $\neg\alpha$. In quale stato è nell'istante t_0 ?». La risposta corretta è per Priest, perlomeno in certi casi, « s è sia nello stato s_0 sia nello stato s_1 »³⁴. Così, in particolare, secondo quella che Priest definisce l'ipotesi dello *spread*³⁵, «il presente è il tempo in cui le cose sono sia future sia passate, sia passate sia non passate, sia future sia non future»³⁶. Si tratta di quello che Priest definisce «il *presente esteso* (*the extended present*)»: «Per metterla in un modo pittoresco, c'è un passato che occorre nel presente. Il presente esteso è proprio l'apertura di tempo intorno al presente», il che

²⁹ Cfr. *ibidem*, p. 67.

³⁰ *Ibidem*, p. 173.

³¹ G.W.F. HEGEL, *Wissenschaft der Logik*, 2 voll. (voll. 5-6 di ID., *Werke in zwanzig Bänden*), Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1969, vol. II, p. 76; trad. it. A. Moni riveduta da C. Cesa, *Scienza della logica*, vol. II, Laterza, Bari 1968, p. 491. Cfr. G. PRIEST, *In Contradiction*, ed. cit., p. 175.

³² G. PRIEST, *In Contradiction*, ed. cit., p. 172.

³³ *Ibidem*, p. 170.

³⁴ *Ibidem*, p. 160.

³⁵ Cfr. *ibidem*, p. 178.

³⁶ *Ibidem*, p. 181.

consente di rispondere alla domanda: «Come possiamo esperire due tempi allo stesso tempo?»³⁷.

Priest ritiene di avere così iniziato a esplorare il nuovo e poco familiare terreno del transconsistente. Si tratta di «un nuovo ambito di studi. I paradossi giungeranno a essere visti come paradigmatici per quest'ambito. La legge di non-contraddizione sarà dunque ristretta al suo corretto dominio di validità – il non-contraddittorio – e il suo fallimento sarà considerata la caratteristica che definisce il nuovo dominio»³⁸.

C'è, d'altro canto, un nesso strettissimo tra paradossi logici e questione dell'infinito: «Gli oggetti paradossali divennero paradigmi del comportamento degli infiniti; le loro proprietà paradossali sono, in effetti, una definizione dell'infinito»³⁹.

Poiché però non estende la propria teoria a questioni metafisiche in senso stretto, e tanto meno a questioni teologiche, Priest sembra talora incline all'idea che la dialetheia sia da mettere in conto soprattutto alla finitezza dell'uomo:

«[...] c'è una tendenza, che deriva da Platone, ad attribuire a un regno astratto una perfezione che manca nel mondo concreto. Per mescolare le metafore, è comune pensare il mondo astratto come il super-io del mondo concreto. C'è solo un piccolo passo da qui a supporre che il mondo astratto sia incontraddittorio (ch'è precisamente ciò che fa Platone: cfr. *Parmenide*, 129 b-c). Infatti, se supponiamo che la contraddittorietà sia una marca dell'imperfezione (cosa che [...] facciamo frequentemente, e con una qualche ragione), è naturale (sebbene non corretto) supporre che al limite ideale la contraddittorietà scompaia [...]. Anche supponendo che la non-contraddittorietà sia sempre una perfezione (ciò che non è), non c'è il rischio di supporre che le pratiche umane ce l'abbiano»⁴⁰.

Si potrebbe, viceversa, porre la questione se il dialeteismo non possa essere la grammatica del Bene, di un regno cioè di perfezione che non sia solo perfetto, ma, in un senso, più-che-perfetto: che cioè ammetta l'aggiunta.

Se Priest, insomma, tende ad accreditare la tesi platonica, la teoria dell'aggiunta la nega, sostenendo che proprio al culmine della perfezione le distinzioni incominciano a oscillare e a scambiarsi tra loro. Ma non era poi in fondo proprio quest'ultima la tesi platonica? Contro il platonismo di maniera cui sembra riferirsi qui Priest, occorre rivendicare – con Plotino – il ruolo dell'aneidetico nel Bene, che – proprio in quanto è al di là dell'essere – sopporta l'aggiunta e la contraddizione.

3. Parametrizzazione

Tra le strategie fondamentali per evitare la contraddizione, una delle più fondamentali è la parametrizzazione, o distinzione dei rispetti, che risale allo stesso Aristotele:

³⁷ *Ibidem*, p. 217. Non è così per lo spazio, che differentemente dal tempo non è in uno stato di flusso: «Non sorgono analoghe contraddizioni relativamente allo spazio» (*ibidem*, p. 216).

³⁸ *Ibidem*, pp. 208-209.

³⁹ *Ibidem*, p. 208.

⁴⁰ *Ibidem*, p. 203.

«È impossibile che la stessa cosa, ad un tempo, appartenga e non appartenga a una medesima cosa, secondo lo stesso rispetto (e si aggiungano pure anche tutte le altre determinazioni che si possono aggiungere, al fine di evitare difficoltà di indole dialettica)»⁴¹.

Non è dunque un caso che, al fine di evitare i paradossi logici, di tipo semantico o insiemistico, si sia seguita appunto la strada della parametrizzazione, che coincide, in buona sostanza, con un rifiuto della nozione stessa di totalità.

L'importante – in una certa tradizione analitica di pensiero – è che non si faccia mai questione della totalità: della totalità non si può parlare, dunque si deve tacere. Parametrizzando, si ottiene appunto questo: che, di volta di volta, si parla solo di un *aspetto* della totalità, a prescindere da tutto il resto. Così contenuto entro limiti accettabili, il problema di volta in volta posto appare più maneggevole, dunque risolvibile. In questo paragrafo facciamo riferimento a strategie consimili di detotalizzazione, o – appunto – di parametrizzazione. Nella teoria degli insiemi, per esempio, ci si rese conto per tempo che ammettere l'esistenza di un insieme universo, o dell'insieme di tutti gli insiemi, poteva causare problemi. Pertanto, o la si negò, imponendo una limitazione di grandezza agli insiemi, oppure si ricorse a strategie di contenimento: l'insieme universo esiste, ma non può mai essere parte di qualche altra cosa, neppure di se stesso. La teoria dei tipi logici di Russell è un simile dispositivo di parametrizzazione, e così pure la distinzione tra classi e insiemi proposta da von Neumann. Nell'ambito della semantica, la parametrizzazione si produce invece distinguendo tra linguaggio e metalinguaggio, ciascuno dei quali costituisce un parametro.

Una filosofia sembra dunque analitica se non si occupa della totalità (se non per escluderla o per limitarla in qualche modo), dunque in fondo se non si occupa di filosofia⁴². Mentre la filosofia sintetica affronta la Questione, cioè la questione della totalità, eventualmente ricorrendo al *parametro* dell'interpretazione proprio per poter maneggiare l'*intero* da un *certo* punto di vista, la filosofia analitica esclude la Questione, e pone solo questioni. Rispetto a queste, è però più intransigente: poiché, in fondo, ci si occupa *solo* di parametri (all'opposto di quanto avviene nella filosofia sintetica)⁴³, ciascun parametro andrà definito in maniera oggettiva, secondo una misura scientifica e universale.

È dunque appunto la totalità (quando non la stessa filosofia) a fare problema, o quello che nella teoria degli insiemi va sotto il nome di *insieme universo*. A questa strategia di detotalizzazione rispondono appunto, come si è accennato, sia – in ambito semantico – la distinzione tra linguaggio e metalinguaggio, sia – nella teoria degli insiemi – le mosse della distinzione tra tipi logici, della limitazione di grandezza, della distinzione tra classi e insiemi⁴⁴.

⁴¹ ARISTOTELE, *Metafisica*, 1005 b 19-22 (trad. it. G. Reale, Bompiani, Milano 2000).

⁴² Per lo strettissimo nesso di totalità e filosofia, cfr. U. PERONE, *Modernità e memoria*, SEI, Torino 1987.

⁴³ Qui è chiarificatrice l'espressione platonica: «Chi sa vedere l'insieme è dialettico, chi no, no [ὁ μὲν γὰρ συνοπτικὸς διαλεκτικός, ὁ δὲ μὴ οὐ]» (PLATONE, *Repubblica*, 537 c 7 [trad. it. R. Radice, a cura di G. Reale, Bompiani, Milano 2009]).

⁴⁴ Cfr. su ciò F. BERTO, *Teorie dell'assurdo. I rivali del principio di Non-Contraddizione*, con prefazione di G. Priest, Carocci, Roma 2006, pp. 27-28, 53-57 e 65-86. Un'utile introduzione alle questioni filosofiche connesse si trova in P. CASALEGNO-M. MARIANI, *Teoria degli insiemi*, Carocci, Roma 2004.

Merito non secondario di Priest è avere introdotto nella filosofia analitica la critica della parametrizzazione, la qual cosa va di pari passo con una relativizzazione del principio di non contraddizione. Se dobbiamo parlare della totalità (e per Priest – hegelianamente – la filosofia in fondo non parla d’altro, o comunque non può non parlarne), non possiamo sottrarci al paradosso. Dire la totalità, significa in certo modo posizionarsi al di là o al di fuori di essa, in un luogo che – per definizione – non può esistere, come non può *esserci* nulla al di là dell’*essere* (non esiste un resto di tutto). In vece di parametrizzare, distinguendo per esempio un essere₁, un essere₂,... un essere_n, Priest ritiene di dovere appunto accettare o tollerare il paradosso, per cui ciò che eccede la totalità, necessariamente ricade dentro di essa, e ciò che ricade dentro di essa, in un senso pure la eccede. Per questo, il dialeteismo – rilanciando con gli strumenti della filosofia analitica la critica di Hegel a Kant – rifiuta altresì, ai limiti del pensiero, la strategia lenitiva della parametrizzazione, nella quale può essere ravvisato in primo luogo un difetto di consapevolezza della saturazione. La parametrizzazione – osserva Priest – è

«uno stratagemma ben noto per liberarsi delle contraddizioni. Lo stratagemma agisce nel senso che quando s’incontra quella che – almeno *prima facie* – è una contraddizione della forma $P(a)$!, si cerca di trovare qualche ambiguità in P , o differenti rispetti, r_1 e r_2 , in cui qualcosa possa essere P , per poi argomentare che a è P in un rispetto, $P(r_1, a)$, ma non nell’altro, $\neg P(r_2, a)$. Per esempio, posto di fronte all’apparente contraddizione che sono sia le 14 sia le 22, disambiguo rispetto al luogo, e risolvo la contraddizione notando che sono le 14 a Cambridge e le 22 a Brisbane. Ovviamente, possono esserci più di due rispetti in cui una cosa può essere P ; nell’esempio di prima, ogni luogo sulla superficie della terra (eccetto un polo) può fornire un rispetto attinente. Pertanto, in generale, ci sarà una famiglia di parametri tale che l’apparentemente monadico $P(x)$ si scinda nella famiglia di relazioni $P(c, x)$, dove c è un qualche parametro. Chiamerò pertanto questa tecnica *parametrizzazione*. Naturalmente, il fatto che la parametrizzazione possa essere applicata con successo per risolvere alcune contraddizioni, non implica che possa essere applicata per risolvere tutte le contraddizioni. Ogni caso richiede una considerazione indipendente»⁴⁵.

Tutti questi tentativi di parametrizzazione falliscono, secondo Priest, perché «la totalizzazione è parte del nostro macchinario concettuale – piaccia oppure no»⁴⁶. I limiti del pensiero, per Priest, sono di tipo dialeteico, sono il luogo – cioè – di vere contraddizioni: «In ciascuno dei casi, c’è una totalità (di tutte le cose esprimibili, descrivibili, eccetera) e un’operazione appropriata che genera un oggetto che è sia dentro sia fuori della totalità. Chiamerò queste situazioni, rispettivamente, *chiusura* e *trascendenza*»⁴⁷. Priest, che dichiara apertamente le proprie simpatie hegeliane, individua in Hegel «la più notevole eccezione alla storica repressione della contraddizione»⁴⁸.

Contro l’eccesso di tenerezza per le cose del mondo («*Zärtlichkeit für die weltlichen Dinge*») che già Hegel rimproverava a Kant, che aveva sì genialmente scoperto la necessità delle antinomie, ma aveva subito cercato di disinnescarne il potenziale esplosivo, circoscrivendo alla ragione pensante, e non già all’essenza del mondo, la

⁴⁵ G. PRIEST, *Beyond the Limits of Thought*, Oxford Scholarship Online, Oxford 2011 [1^a ed. a stampa 2002], pp. 151-152.

⁴⁶ *Ibidem*, p. 162.

⁴⁷ *Ibidem*, pp. 3-4.

⁴⁸ *Ibidem*, p. 7.

«macchia della contraddizione (*den Makel des Widerspruchs*)»⁴⁹, Priest osserva che «vi sono confini che il pensiero non può attraversare, e che tuttavia attraversa. Questi confini sono i luoghi delle dialetheie, o contraddizioni vere»⁵⁰. In ciascuno di questi casi, « il limite è definito “da sotto”; ma la contraddizione si produce considerandolo “da sopra”»⁵¹. Del resto, come osservava Hegel:

«Si suole in primo luogo fare un gran caso dei limiti (*Schranken*) del pensiero, della ragione, eccetera, affermando che il limite non si possa sorpassare. In una tale affermazione si è inconsapevoli di questo, che appunto in quanto qualcosa è determinato come limite, è già sorpassato»⁵².

In un senso, ci troviamo contemporaneamente sempre fuori e dentro il limite della totalità. Non si tratta però solo di paradossi epistemologici, ma – appunto hegelianamente – di contraddizioni che affettano la stessa realtà:

«Io rivendico che la realtà è, in un certo senso, contraddittoria. Non voglio dire, ovviamente, che gli oggetti che costituiscono la realtà, come le sedie e le stelle, siano contraddittori. Questo sarebbe semplicemente un errore categoriale. Ciò che voglio dire è che ci sono certe asserzioni (proposizioni, enunciati – come preferite) contraddittorie sui limiti, che sono vere. Sono abbastanza realista per ritenere che deve esserci qualcosa nella realtà che le renda tali [...]. Quando dico che la realtà è contraddittoria, voglio dire che è tale da rendere vere quelle asserzioni contraddittorie. Se dobbiamo pensare in modo adeguato quella realtà, ne segue che quelle contraddizioni devono essere parte del contenuto del nostro pensiero»⁵³.

Priest registra la svolta ontologica della filosofia contemporanea, che sopravviene alla svolta linguistica del Novecento: «Forse questo secolo vedrà un ritorno a una questione filosofica più usuale e tradizionale, la natura della realtà – e, se ho ragione, tale natura è contraddittoria»⁵⁴.

4. *Logica immaginaria*

La logica immaginaria di Nikolaj A. Vasil'ev⁵⁵ non soltanto può essere considerata un'anticipazione della logica del transconsistente, ma anche – dal punto di vista metafisico – mostra una più profonda consapevolezza della posta filosofica in gioco.

⁴⁹ *Ibidem*, p. 103 (cfr. G.W.F. HEGEL, *Enzyklopädie der Philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (1830)*, a cura di W. Bonsiepen e H.-C. Lucas, in ID., *Gesammelte Werke*, vol. 20, Felix Meiner Verlag, Hamburg 1992, p. 84; trad. it. V. Cicero, *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio [1830]*, Bompiani, Milano 2000, p. 169 [§ 48]).

⁵⁰ G. PRIEST, *Beyond the Limits of Thought*, ed. cit., p. 245.

⁵¹ *Ibidem*, p. 120.

⁵² G.W.F. HEGEL, *Wissenschaft der Logik*, ed. cit., vol. I, p. 145; it., vol. I, p. 133. Cfr. G. PRIEST, *Beyond the Limits of Thought*, ed. cit., p. 233.

⁵³ G. PRIEST, *Beyond the Limits of Thought*, ed. cit., p. 295.

⁵⁴ *Ibidem*, *ivi*.

⁵⁵ Se ne veda l'eccellente presentazione in V. RASPA, *In-contraddizione. Il principio di contraddizione alle origini della nuova logica*, Edizioni Parnaso, Trieste 1999, pp. 268-291; ID., *Pensare la contraddizione. L'opera logica di*

Vasil'ev inizia col considerare che «sono possibili un'altra logica e altre operazioni logiche diverse da quelle che utilizziamo»⁵⁶. Se «la logica aristotelica è vera per il nostro mondo, allora la logica non-aristotelica può essere vera solo in qualche altro mondo», è cioè «una costruzione puramente ideale»⁵⁷. Come la geometria non-euclidea di Lobačevskij è la geometria senza il quinto postulato di Euclide, così «la logica immaginaria è la logica senza la legge di contraddizione»⁵⁸. Essa può valere, per esempio, per Dio⁵⁹.

Ora – continua Vasil'ev – «la legge di contraddizione esprime l'incompatibilità dell'affermazione e della negazione. A non può essere non-A»⁶⁰. Ma questo significa che la contraddizione dipende dalla negazione, e non viceversa: «È dunque chiaro che la legge di contraddizione è già inclusa nella definizione di negazione»⁶¹. A sua volta, «la negazione è ciò che è incompatibile con l'affermazione»: se affermiamo che un oggetto rosso non è blu, è appunto perché «il rosso è incompatibile con il blu. Laddove non c'è incompatibilità, non abbiamo il diritto di parlare di negazione»⁶². Si può quindi affermare che «l'unico fondamento logico della negazione è l'incompatibilità»⁶³. Qui – e cioè sulla questione dell'incompatibilità – s'innesta la logica immaginaria, in cui non esiste «la nostra negazione riducibile all'incompatibilità»⁶⁴.

È evidente il possibile utilizzo di tale dispositivo a livello teologico. Se dico che Dio è uno, la legge di contraddizione impedisce di affermare che è trino. La ragione di questo è l'incompatibilità dei due predicati – uno e trino. Se non ci fosse incompatibilità, l'affermazione dell'unità di Dio sarebbe logicamente coerente con quella della trinità.

È logicamente possibile qualcosa del genere? Si tratta – per Vasil'ev – di distinguere nettamente due principi, che solitamente vengono confusi tra loro. Uno è la «legge di assoluta differenza tra verità e falsità»: questa, che Vasil'ev definisce anche «legge di non-autocontraddizione» – vale anche per la logica immaginaria, perché «chi confondesse il vero e il falso, smetterebbe del tutto di pensare logicamente»⁶⁵. Per stare all'esempio teologico, se affermo che Dio è uno e trino (e non, per dire, quintuplice), non posso contemporaneamente affermare che Dio sia uno, trino e quintuplice. La logica immaginaria non mi permette di contraddirmi, ma mi permette di forzare l'incompatibilità, che – viceversa – vale solo nel nostro mondo, e nemmeno per i concetti, ma solo per gli oggetti empirici, che – appunto – se sono rossi non possono essere blu.

N.A. Vasil'ev, in N.A. VASIL'EV, *Logica immaginaria*, trad. it. G. Di Raimo, a cura di V. Raspa e G. Di Raimo, Carocci, Roma 2012, pp. 37-131.

⁵⁶ N.A. VASIL'EV, *Voobražajemaja logika. Izbrannye trudy*, a cura di V.A. Smirnov, Nayka, Moskva 1989, p. 53; trad. it. G. Di Raimo, *Logica immaginaria*, ed. cit., p. 187. (Alcuni rilievi critici dei curatori italiani sull'antologia curata da Smirnov [cfr. N.A. VASIL'EV, *Logica immaginaria*, ed. cit., p. 133], non riguardano i passi di seguito addotti).

⁵⁷ *Ibidem*, p. 54; it. p. 187.

⁵⁸ *Ibidem*, p. 59; it. p. 191.

⁵⁹ Cfr. *ibidem*, p. 55; it. p. 188.

⁶⁰ *Ibidem*, p. 59; it. p. 191.

⁶¹ *Ibidem*, p. 61; it. p. 194.

⁶² *Ibidem*, p. 59; it. p. 192.

⁶³ *Ibidem*, p. 60; it. p. 193.

⁶⁴ *Ibidem*, p. 62; it. p. 194.

⁶⁵ *Ibidem*, pp. 64-65; it. p. 196.

Nel nostro mondo, l'incompatibilità è peraltro sempre dedotta, non è mai oggetto di un'intuizione diretta. Io vedo la mela rossa, e deduco che *quindi* non può essere blu. In un mondo immaginario, io potrei intuire invece direttamente il non-blu. Qui s'innesta la possibilità di una «“diversa negazione”»⁶⁶, cioè di una negazione che non dipenda dall'incompatibilità, ma che anzi ammetta la compatibilità dei presunti incompatibili (purché, come si è detto, l'ammetta sempre, in modo cioè non auto-contraddittorio).

Nella logica immaginaria, la negazione è intuitiva, io vedo direttamente il non-blu:

«Poniamo che il fatto *a* sia il fondamento del giudizio affermativo “*S* è *A*” e il fatto *b* il fondamento del giudizio negativo “*S* non è *A*”. La relazione tra i fatti *a* e *b* non è, come per noi, una relazione di incompatibilità. Per questo è perfettamente possibile il caso in cui *a* e *b* coesistano. Cosa accade in tal caso? [...] qualora esistano contemporaneamente i fatti *a* e *b*, dovrà esistere un terzo giudizio, che sarà vero anche in tal caso. *Questa terza forma di giudizio, che esprime la presenza della contraddizione nell'oggetto S, la coincidenza in esso dei fondamenti per il giudizio affermativo e per quello negativo, la chiameremo giudizio di contraddizione o, meglio, giudizio indifferente, e la indicheremo così: S è e non è A contemporaneamente (зараз)»*⁶⁷.

Come nella logica aristotelica o è vero il giudizio affermativo (*S* è *A*), oppure è vero quello negativo (*S* non è *A*), nella logica immaginaria è sempre vera «una delle tre forme: o l'affermativa o la negativa o l'indifferente»⁶⁸. Trattandosi di una logica rigorosa, e non autocontraddittoria, «ciascuna di queste forme (affermativa, negativa e indifferente) è falsa, quando è vera una qualsiasi delle altre due»⁶⁹.

Il giudizio indifferente «non dipende dalla legge di contraddizione». Ciò è logicamente possibile, in ultima istanza, perché «*la legge di contraddizione è una legge empirica e reale*», e

⁶⁶ *Ibidem*, p. 63; it. p. 196.

⁶⁷ *Ibidem*, p. 66; it. p. 197. Nel caso in cui i giudizi negativi si fondino direttamente sulle sensazioni, «possiamo pensare che un qualche oggetto *S* suscita in noi contemporaneamente (зараз) le sensazioni positive *A* e le sensazioni negative *non-A*. Ciò è assolutamente concepibile, poiché nel mondo delle sensazioni negative la negazione ha origine indipendentemente dall'incompatibilità con la sensazione positiva e, quindi, può anche trovarsi congiunta con essa» (*ibidem*, p. 86; it. p. 213).

⁶⁸ *Ibidem*, p. 66; it. p. 198. In altri termini, la classe dei giudizi negativi della logica aristotelica, cioè «la classe dei giudizi che dichiarano falso un giudizio affermativo, si scinde nella logica immaginaria in giudizi negativi e giudizi indifferenti» (*ibidem*, p. 80; it. p. 210 [traduzione leggermente modificata]).

⁶⁹ *Ibidem*, p. 67; it. p. 198. Sulla logica del quarto escluso, che secondo Vasil'ev deve sostituire quella del terzo escluso, cfr. lo scritto del 1910 *Sui giudizi particolari, sul triangolo delle opposizioni, sulla legge del quarto escluso* (*ibidem*, pp. 12-53; it. pp. 143-180). Qui Vasil'ev distingue nettamente il giudizio indefinito «“alcuni *S*, e eventualmente tutti gli *S* sono *P*”» (*ibidem*, p. 20; it. p. 148), che esprime semplicemente la nostra indecisione, e non ha posto nella scienza se non come problema, dal giudizio particolare (o accidentale) *M*, la cui forma adeguata è: «“Solo alcuni *S* sono *P*”, “Non tutti gli *S* sono *P*”, poiché “Solo alcuni” = “Non tutti”. Non tutti gli uomini hanno la pelle bianca». «In breve, quando pensiamo che “Alcuni *S* sono *P*”, nello stesso tempo pensiamo anche che “Alcuni *S* non sono *P*” [...]. Il giudizio particolare affermativo e quello particolare negativo sono un unico giudizio, e non due» (*ibidem*, pp. 22-23; it. p. 150). Anche i giudizi particolari sono universali: in essi il concetto *S* è pensato «in tutta la sua estensione» (*ibidem*, p. 28; it. p. 154), in quanto «“Ogni *S* o è *P*, oppure non è *P*”» (*ibidem*, p. 29; it. p. 155). Da ciò deriva la proposta di Vasil'ev di sostituire il quadrato delle opposizioni di Aristotele e Boezio con un «triangolo delle opposizioni» (*ibidem*, p. 37; it. p. 163), che risponda appunto alla legge del «quarto escluso» (*ibidem*, p. 38; it. p. 164).

«tutte queste concrete incompatibilità si possono constatare solo con l'esperienza»: «Un oggetto rosso non può essere blu, un cerchio non può essere quadrato»⁷⁰.

Come si è detto, «la legge formale “i giudizi non devono contraddirsi l'un l'altro”, va distinta dalla legge reale, “negli oggetti non ci sono contraddizioni” [...]. Se la legge di contraddizione è una legge empirica e reale, allora possiamo pensare anche senza di essa, e in tal modo otteniamo la logica immaginaria [...]. Posso creare centauri, sirene, grifoni e una zoologia immaginaria [...] noi siamo in grado di pensare, anche se non siamo in grado di rappresentare, un quadrato rotondo e un Dio trino»⁷¹.

Sebbene la logica immaginaria non si applichi agli oggetti materiali del nostro mondo⁷², tuttavia «è possibile trovare nel nostro mondo strutture, la cui logica è analoga a quella immaginaria. Intendo i concetti»⁷³. Se costruiamo una «logica pura dei concetti»⁷⁴, ci accorgeremo che per essi non vale la legge del terzo escluso, ma quella del quarto escluso. Una data proprietà P o è necessaria per un concetto (per esempio, la chiusura per il triangolo), o è impossibile per quel concetto (per esempio, la virtù per il triangolo), o è accidentale per quel concetto (per esempio, l'equilateralità per il triangolo), e una quarta possibilità effettivamente non c'è: «La legge del quarto escluso, una legge della logica immaginaria, è al contempo anche una legge della nostra logica terrestre del concetto. Il giudizio indifferente della logica immaginaria trova il suo corrispondente nel giudizio accidentale sul concetto: “S può essere P”»⁷⁵.

Ma ciò significa che la logica immaginaria ha implicazioni sul piano della realtà: «Non è necessario pensare che la logica immaginaria sia solo una bizzarria, un gioco mentale, senza alcun significato pratico o teorico»⁷⁶. Ché anzi vale per essa ciò che vale per la geometria non-euclidea: «Noi possiamo dare un'interpretazione reale della geometria non-euclidea, possiamo trovare nel nostro spazio (пространстве) euclideo strutture, la

⁷⁰ *Ibidem*, p. 67; it. p. 198.

⁷¹ *Ibidem*, pp. 68-69; it. p. 199.

⁷² Per essi, vale appunto la logica aristotelica, con la legge del terzo escluso: «La lampada è accesa o non è accesa; una terza possibilità non c'è» (*ibidem*, p. 81; it. p. 210). Questo punto di forza è anche un punto di debolezza: «La logica nel modo in cui siamo abituati a utilizzarla è piena di elementi empirici; è la logica sotto le condizioni dell'esperienza; essa è adatta all'empiria. Le proprietà fondamentali del nostro mondo si sono riflesse nella nostra logica e l'hanno condizionata» (*ibidem*, p. 89; it. p. 215). Per questo, sul modello della metafisica, intesa come «conoscenza dell'essere indipendentemente dalle condizioni dell'esperienza», occorrerà distinguere logica e metalogica, essendo quest'ultima ciò che la logica aristotelica e la logica immaginaria hanno in comune: «La metalogica è la scienza del pensiero puro, è astrazione da tutto ciò che di empirico vi è nel pensiero [...]. Per questo, solo la metalogica è logica formale. La nostra cosiddetta logica formale non è in sostanza tale, poiché essa non astrae completamente dal contenuto del pensiero. In particolare, la legge di contraddizione è un principio materiale. Perciò dobbiamo nettamente contrapporre metalogica e logica empirica» (*ibidem*, pp. 89-90; it. p. 215). Sulla questione, cfr. lo scritto *Logica e metalogica* (1912-1913; *ibidem*, pp. 94-123; it. pp. 225-251).

⁷³ *Ibidem*, p. 81; it. p. 210.

⁷⁴ *Ibidem*, *ivi*.

⁷⁵ *Ibidem*, p. 82; it. p. 211.

⁷⁶ *Ibidem*, p. 91; it. p. 217. Come Vasil'ev scrive in *Logica e metalogica*, «se in un qualche mondo una contraddizione è reale, vera, allora l'asserzione delle contraddizioni sarà vera, e, pertanto, sarà un giudizio» (*ibidem*, p. 105; it. pp. 232-233). «La logica immaginaria è una realizzazione della logica dei concetti; il mondo immaginario è il mondo dei concetti realizzati. Platone ha ipostatizzato il mondo delle idee; tale mondo sarebbe subordinato alla logica immaginaria» (*ibidem*, p. 106; it. p. 233).

cui geometria è non-euclidea»⁷⁷: «La geometria di Lobačevskij trova la sua interpretazione reale nella geometria della pseudosfera, la logica immaginaria nella logica del concetto. Ma la geometria non si limita a questo, essa cerca di definire le condizioni per cui la geometria immaginaria diventerebbe la geometria reale dello spazio. È possibile dimostrare che tale condizione può essere semplicemente la struttura fisica del nostro universo»⁷⁸, scrive Vasil'ev riferendosi a Poincaré. Si può quindi dimostrare che, «in presenza di una determinata struttura del mondo o della nostra facoltà sensoriale, la logica deve essere necessariamente non-aristotelica»⁷⁹.

5. Il quadrato rotondo

Come si è visto, la logica immaginaria permette quanto meno di pensare un quadrato rotondo, che in qualche altro mondo potrebbe anche essere reale. Di più, essa si spinge a suggerire che l'ontologia profonda del *nostro* mondo potrebbe forzare il principio d'incompatibilità, com'è evidente nell'esempio teologico dell'unità e trinità divine.

Fu Meinong, com'è noto, ad affermare che «ci sono oggetti, per i quali vale che simili oggetti non ci sono (*es gibt Gegenstände, von denen gilt, daß es dergleichen Gegenstände nicht gibt*)»⁸⁰. Solo il «pregiudizio a favore dell'esistenza (*Vorurteil[] zugunsten der Existenz*)» induce a sostenere «che si potrebbe parlare di un esser-così solo presupponendo ogni volta un essere»⁸¹. In realtà, «ciò che può essere oggetto del conoscere non ha affatto bisogno di esistere»⁸²:

«Come sappiamo, le figure di cui tratta la geometria non esistono; e tuttavia si possono verificare le loro proprietà, ossia il loro esser-così [...] l'esser-così di un oggetto non è, per così dire, toccato dal suo non-essere. Il fatto è abbastanza importante perché lo si formuli esplicitamente come il principio di indipendenza dell'esser-così dall'essere (*das Prinzip der Unabhängigkeit des Soseins vom Sein*) [...] a tale principio sottostanno non soltanto oggetti i quali, appunto, non esistono di fatto, ma anche quelli che non possono esistere, perché sono impossibili. Non solo la tanto celebrata montagna d'oro è d'oro, ma anche il quadrato rotondo è certamente tanto rotondo quanto quadrato»⁸³.

Se, per esempio, pensiamo alla *somiglianza* di una copia di un dipinto con l'originale, si verifica la seguente situazione:

⁷⁷ *Ibidem*, p. 81; it. p. 210 (Si rammenti la polemica di Ivan Karamazov contro i filosofi e matematici «i quali dubitano che tutto l'universo o, con espressione anche più larga, tutto l'esistente sia stato creato soltanto in conformità della geometria euclidea» [F. DOSTOEVSKIJ, *I fratelli Karamazov*, trad. it. A. Polledro, Mursia, Milano 1983, p. 260]). È appena il caso di sottolineare l'importanza di questa connessione tra questione dello *spazio* e questione *logica della contraddizione* ai fini del nostro discorso.

⁷⁸ *Ibidem*, pp. 83-85; it. p. 211.

⁷⁹ *Ibidem*, p. 85; it. p. 212.

⁸⁰ A. MEINONG, *Abhandlungen zur Erkenntnistheorie und Gegenstandstheorie*, a cura di R. Haller, in ID., *Gesamtausgabe*, Akademische Verlagsanstalt, Graz 1968ss., vol. 2, p. 490; trad. it. a cura di V. Raspa in ID., *Teoria dell'oggetto*, Edizioni Parnaso, Trieste 2002, p. 242.

⁸¹ *Ibidem*, p. 489; it. p. 241.

⁸² *Ibidem*, *ivi*.

⁸³ *Ibidem*, pp. 489-490; it. p. 242.

«Tutti e due i quadri esistono; ma chiunque non abbia preconetti avvertirà come una violenza attribuire l'esistenza, al di fuori e accanto a essi, anche alla somiglianza. Tuttavia [...] noi presupponiamo che ai due quadri non si possa assolutamente contestare la somiglianza. La somiglianza non esiste, ma sussiste (*Die Ähnlichkeit existiert nicht, aber sie besteht*); e proprio ciò che per sua natura può sì, benissimo, sussistere, ma non a rigore esistere, questo è ciò che, come ideale, deve essere contrapposto qui al reale»⁸⁴.

Gli oggetti ideali, e innanzitutto gli oggetti matematici, «certamente sussistono, ma in nessun caso esistono»⁸⁵. Da qui deriva – per Meinong – un ridimensionamento delle pretese della metafisica⁸⁶:

«Senza dubbio, la metafisica ha a che fare con la totalità di ciò che esiste. Ma la totalità di ciò che esiste, con l'inclusione di ciò che è esistito ed esisterà, è infinitamente piccola in confronto alla totalità degli oggetti di conoscenza; e che ciò sia facilmente trascurato ha la sua ragione nel fatto che l'interesse particolarmente vivo per il reale, risiedente nella nostra natura, favorisce l'esagerazione di trattare il non-reale come un semplice nulla, più precisamente come qualcosa in cui il conoscere non troverebbe assolutamente nessun punto di applicazione, o almeno nessun degno punto di applicazione»⁸⁷.

Non solo ci sono oggetti che esistono e oggetti che sussistono, ma «è forse consentito dire che il blu, e parimenti ogni altro oggetto, è in un certo modo dato antecedentemente alla nostra decisione sul suo essere o non-essere»⁸⁸. Vi sarebbe dunque un terzo elemento, «un essere che non è né esistenza né sussistenza», che diviene concepibile «solo nella misura in cui ai due [...] stadi dell'essere, all'esistenza e alla sussistenza, si aggiunga anche una sorta di terzo stadio (*noch eine Art dritter Stufe beizuzuordnen ist*). Pertanto, questo essere dovrebbe spettare a ogni oggetto in quanto tale; un non-essere dello stesso tipo non dovrebbe stargli di fronte»⁸⁹, cosa che può essere resa intuitiva pensando che «se devo poter giudicare, riguardo a un oggetto, che esso non è, allora sembra che io debba dapprima afferrare in certo qual modo l'oggetto, per poterne dichiarare il non-essere, più precisamente per poterglielo attribuire o negare»⁹⁰. Questo starmi di fronte previo dell'oggetto, senza pregiudizio del suo essere o non essere, è la sua «datità (*Gegebenheit*)»⁹¹. La quale appunto non si riduce né all'esistere né al sussistere, ma va

⁸⁴ *Ibidem*, p. 395; it. p. 169.

⁸⁵ *Ibidem*, p. 486; it. p. 239.

⁸⁶ Sulla distinzione tra metafisica e teoria dell'oggetto cfr. *ibidem*, pp. 517-521; it. pp. 264-266. Qui Meinong rifiuta tra l'altro di definire la teoria dell'oggetto come «dottrina del sussistente», perché in tal caso dalla teoria dell'oggetto «verrebbe escluso il non-sussistente, l'assurdo» (*ibidem*, p. 519; it. p. 265). La teoria dell'oggetto è «libera dal presupposto esistenziale» (A. MEINONG, *Selbstdarstellung. Vermischte Schriften*, a cura di R. Haller, in ID., *Gesamtausgabe*, ed. cit., vol. 7, p. 13; trad. it. a cura di V. Raspa in ID., *Teoria dell'oggetto*, ed. cit., p. 294), costituisce «una sorta di pendant della metafisica, che cerca di abbracciare la totalità del reale, mentre la teoria dell'oggetto, proprio per la sua libertà dal presupposto esistenziale, in linea di principio include nella sua sfera anche tutto il non-reale» (*ibidem*, p. 14; it. p. 294).

⁸⁷ A. MEINONG, *Abhandlungen zur Erkenntnistheorie und Gegenstandstheorie*, ed. cit., p. 486; it. p. 239.

⁸⁸ *Ibidem*, p. 491; it. p. 243.

⁸⁹ *Ibidem*, p. 492; it. p. 244.

⁹⁰ *Ibidem*, p. 491; it. p. 243.

⁹¹ *Ibidem*, p. 500; it. p. 251.

intesa come un «quasi-essere»⁹², secondo quello che Meinong definisce anche – e più precisamente – come il «principio dell’extra-essere dell’oggetto puro (*Satz vom Außersein des reinen Gegenstandes*)»⁹³, rispetto al quale il «principio di indipendenza dell’esser-così dall’essere rappresenta un gradito complemento: esso ci dice che quel che non è in nessun modo esteriore all’oggetto, ma costituisce la sua propria essenza, consiste nel suo esser-così, il quale aderisce all’oggetto, che esso sia o non sia»⁹⁴:

«L’essere (in senso stretto) può essere, come già detto, esistenza, ma anche *sussistenza*: il sole esiste, l’uguaglianza, e parimenti ogni altro oggetto ideale, non può esistere, ma solo sussistere; anche l’esistenza stessa (come pure ogni altro obbiettivo)⁹⁵ non esiste, ma può solamente sussistere [...]. Ma anche a ciò che né esiste né sussiste, in quanto è qualcosa di dato antecedentemente all’apprensione, appartiene comunque un resto di carattere posizionale, l’*extra-essere*, che pertanto [...] sembra non mancare a nessun oggetto»⁹⁶.

Una riabilitazione del pensiero di Meinong è stata recentemente proposta – sulla scorta di R. Routley – dal “nessunismo (*noneism*)” di G. Priest⁹⁷. Egli individua nel problema della caratterizzazione la questione più delicata della teoria dell’oggetto:

«Meinong insiste che l’essere (*Sein*) di un oggetto è indipendente dalle sue proprietà (*Sosein*). In particolare, gli oggetti possono essere caratterizzati in modi differenti, e hanno le proprietà che sono caratterizzati avere, che esistano o no – lo status esistenziale è irrilevante. Così, noi determiniamo un oggetto con un certo insieme di condizioni. Che potrebbero essere: *fu un detective, visse in Baker St., ebbe poteri non comuni di osservazione e inferenza*, eccetera. Scriviamo la congiunzione di queste condizioni come *A(x)*. Se chiamiamo l’oggetto così caratterizzato “Sherlock Holmes”, *s* per brevità, allora *s* ha le sue proprietà caratterizzanti, *A(s)*, più qualsiasi proprietà consegua da queste. L’idea che un oggetto abbia quelle proprietà che è caratterizzato avere è detta *principio di caratterizzazione (PC)*»⁹⁸.

La soluzione dei problemi connessi al principio di caratterizzazione è individuata da Priest nell’idea di una pluralità di mondi, possibili o impossibili che siano:

«Fui attratto per la prima volta dal nessunismo quando scoprii un approccio che trovai plausibile al problema della caratterizzazione. Il *PC* può valere senza restrizioni, a condizione soltanto che le sue istanze possano valere non in questo mondo ma in altri»⁹⁹.

⁹² *Ibidem*, p. 492; it. p. 244.

⁹³ *Ibidem*, p. 494; it. p. 245.

⁹⁴ *Ibidem*, p. 494; it. p. 246. Sulle ascendenze medievali di simile distinzione, e su alcune loro implicazioni teoretiche, mi permetto qui di rinviare a E. GUGLIELMINETTI, *La commozione del Bene*, Jaca Book, Milano 2011, pp. 157-167.

⁹⁵ Sulla distinzione obbietto/obbiettivo cfr. A. MEINONG, *Abhandlungen zur Erkenntnistheorie und Gegenstandstheorie*, ed. cit., p. 487; it. p. 240.

⁹⁶ A. MEINONG, *Selbstdarstellung. Vermischte Schriften*, ed. cit., pp. 18-19; it. p. 298.

⁹⁷ Per un’introduzione al problema degli oggetti non esistenti, si veda l’ottima voce di M. REICHER, *Nonexistent Objects*, in *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2012 Edition), a cura di Edward N. Zalta, <http://plato.stanford.edu/archives/win2012/entries/nonexistent-objects/>.

⁹⁸ G. PRIEST, *Towards Non-Being*, Oxford Scholarship Online, Oxford 2005, p. VII.

⁹⁹ *Ibidem*, ivi.

Dopo avere ricostruito nel dettaglio le obiezioni a Meinong portate da Russell e da Quine, Priest presenta le linee portanti del suo nessunismo:

«La cupola rotonda quadrata sul Berkeley College è, in effetti, rotonda, quadrata, una cupola, e sul Berkeley College – ma non nel mondo attuale, solo nel mondo quale ce lo rappresentiamo essere quando pensiamo ad essa»¹⁰⁰.

Il quadrato rotondo ha effettivamente le proprietà che conseguono direttamente o indirettamente dalla sua caratterizzazione, non però nel nostro mondo ma in altri mondi:

«Gli oggetti finzionali, dell'arte, del mito, eccetera, sono caratterizzati in certi modi. E hanno le proprietà che sono caratterizzati avere – e le conseguenze di queste – non necessariamente nel mondo attuale, ma nei mondi che realizzano il modo in cui la storia, il mito, eccetera, rappresentano essere le cose»¹⁰¹.

Il nessunismo è una forma in certo modo semplificata di neo-meinonghianismo, dal momento che elimina la distinzione tra oggetti esistenti e sussistenti. Il risultato è che «gli oggetti concreti esistono¹⁰²; ogni altra cosa (oggetti astratti, mondi, oggetti puramente possibili, oggetti impossibili) semplicemente non esiste»¹⁰³. «Gli oggetti puramente finzionali, gli oggetti astratti e i mondi sono tre tipi di oggetti non esistenti»¹⁰⁴.

Nell'ambito degli oggetti non-esistenti, possono poi venire rintracciate distinzioni di livello inferiore:

«Per un nessunista, una differenza importante tra oggetti puramente finzionali standard e oggetti astratti sembrerebbe consistere nel *modo* del loro status esistenziale. Holmes e Zeus non esistono, ma avrebbero potuto esistere. Ci sono mondi possibili che realizzano le storie di Holmes, e in questi mondi Holmes esiste. Lo status di essere un oggetto astratto, per contro, sembrerebbe una questione non-contingente. Esistere, è essere concreto. Ci sono mondi in cui, diciamo, 3 è un oggetto concreto? Sì, [...] ci sono mondi in cui qualsiasi cosa può essere realizzata. Ma il mondo in cui qualcuno può tenere 3 in mano, non sembra proprio un mondo possibile. Così, possiamo assumere che un oggetto astratto non solo non esista, ma necessariamente non esista [...]. Se Holmes fosse esistito, sarebbe entrato in qualche catena causale con noi»¹⁰⁵.

¹⁰⁰ *Ibidem*, p. 109.

¹⁰¹ *Ibidem*, p. 117.

¹⁰² Sono oggetti concreti quelli che non entrano in relazione causale con noi. Cfr. per esempio *ibidem*, p. 141 e *passim*.

¹⁰³ *Ibidem*, p. VII.

¹⁰⁴ *Ibidem*, p. 135.

¹⁰⁵ *Ibidem*, pp. 136-137. Un'eccellente disamina della questione si trova in F. BERTO, *L'esistenza non è logica. Dal quadrato rotondo ai mondi impossibili*, Laterza, Roma-Bari 2010. Berto insiste giustamente sul fatto che l'esistenza non è «una proprietà Cambridge: una proprietà che non cambia, aggiunge o toglie nulla di sostantivo agli individui che l'acquisiscono o la perdono» (*ibidem*, p. 132). Dopo avere presentato le principali forme di neo-meinonghianismo, Berto argomenta a favore del Principio di Comprensione Qualificato, secondo il quale «per qualsiasi *condizione* $\alpha[x]$ con una variabile libera x , qualche oggetto soddisfa $\alpha[x]$ in qualche mondo» (*ibidem*, p. 172). Detto altrimenti, «la risposta al problema della cupola sferico-quadrangolare, per cui il meinonghianismo costringe ad ammettere oggetti inconsistenti e che violano il Principio di Non-Contraddizione, è piuttosto semplice: ci pensano i mondi impossibili della teoria» (*ibidem*, p. 207). «Di conseguenza, un cerchio che non è un cerchio sarà

Con il passaggio alla semantica dei mondi e degli oggetti finzionali¹⁰⁶, si perde però forse qualcosa: l'idea – in fondo presente in Vasil'ev – che la compatibilità degli incompatibili non sia solo una finzione, per quanto affascinante, ma ci dica qualcosa, e qualcosa di essenziale, sul mondo dei concetti e forse, ancora più radicalmente, sulla struttura dell'essere stesso, per lo meno in quanto esso è pensato nel suo radicamento teologico e metafisico.

La divisione meinonghiana del lavoro tra metafisica e teoria dell'oggetto rischia di far perdere di vista che la *realtà* stessa potrebbe essere *aggiunta*, che l'*essere* potrebbe avere bisogno – per essere davvero pensato – di un al di là dell'essere, di quel Bene cioè che – per essere «al di là dell'essere»¹⁰⁷ – non è però affatto una *finzione*.

6. Lo spazio-tempo della contraddizione

Rivedere il principio di non contraddizione, come fanno Priest e Vasil'ev, non avrebbe un senso metafisico, se non fossimo per così dire allo stretto; se non ci trovassimo cioè nella condizione ontologica di dover far stare *due* cose nello spazio di una: il rosso nello stesso luogo del blu, senza togliere il blu; il cerchio nello stesso luogo del quadrato, senza togliere il quadrato. Questo 2x1 è un modo di trapiantare la ricchezza, tenendo ben presente la povertà. Come nelle offerte commerciali, fa segno a un'abbondanza, ma a partire da una situazione di ristrettezza. Che qualcosa stia nello stesso luogo di un'altra, è un sovrappiù, che da un lato rimanda alla felicità (il centuplo quaggiù, *ma anche* l'eternità), dall'altro indica una saturazione: c'è troppo essere qui, e l'aria si è fatta irrespirabile.

La revisione logica del principio di non contraddizione può dunque trovare il suo complemento in un'ontologia dell'aggiunta. Per questa, dev'essere perlomeno possibile che due cose occupino lo spazio di una.

Se – come sostengo – l'essere fa l'aggiunta, il principio di non contraddizione non è con ciò affatto superato: diventa semplicemente un principio locale. Delle due l'una: o l'essere genera lo spazio che non possiede, oppure l'essere è esso stesso lo spazio definito, in cui tutto si colloca. Nel secondo caso, l'essere è come una torta, e le fette diventano tanto più piccole, quanto più sono numerose. I parametri (le fette) sono congiuntamente esaustivi e reciprocamente esclusivi, e l'aumento del numero dei parametri non determina un ampliamento di spazio, non più di quanto l'aumento del numero di invitati determini una crescita della torta. Nel primo caso, l'essere è ancora

un cerchio che non è un cerchio soltanto in qualche mondo *impossibile* [...]. La cupola sferico-quadrangolare del Berkeley College è davvero sferica ed è davvero quadrangolare, nel senso pieno e tradizionale di “è” – nei mondi che realizzano la caratterizzazione, e questi mondi saranno impossibili» (*ibidem*, p. 208). Analogamente, «ci saranno mondi in cui $x = y$ anche se x ha proprietà che y non ha» (*ibidem*, p. 213), e questo per il motivo che «per ogni modo in cui le cose non possono stare, c'è un mondo in cui le cose stanno così» (*ibidem*, p. 242).

¹⁰⁶ Sul tema, cfr. il volume di A. VOLTOLINI, *How Ficta Follow Fiction. A Syncretistic Account of Fictional Entities*, Springer, Dordrecht 2006.

¹⁰⁷ PLATONE, *Repubblica*, 509 b 9.

come una torta, che però *diventa* più grande mano a mano che aumenta il numero delle fette.

Una terza, ovvia possibilità, è che l'essere *sia* infinito, come una torta le cui fette non finiscono mai. La differenza rispetto all'idea dell'infinito *come aggiunta* (anche la teoria dell'aggiunta è una teoria dell'infinito), è che – se l'essere è infinito senza bisogno di aggiunta – non ci si trova mai in uno stato di saturazione. Ogni nuovo invitato prende una fetta da una torta infinita. Non essendoci problema, non c'è soluzione; non essendoci chiusura, non c'è apertura; non essendoci male, non c'è redenzione. Che sia finito, o infinito senza bisogno di aggiunta, l'essere/spazio è il luogo di una semplice distribuzione: da una parte il rosso, dall'altra il blu; da una parte l'uomo, dall'altra Dio. Cambia solo la quantità di spazio a disposizione per ciascun parametro, ed eventualmente il numero (finito o infinito, a seconda dei casi) di parametri che il sistema può supportare. Solo il dispositivo dell'aggiunta obbliga a mettere quello che non c'è, per esempio a mettere rosso *dove* c'è il blu, senza togliere il blu. Nell'un caso (quello dell'aggiunta), bisogna prima *produrre* ciò che si distribuisce; negli altri due casi, si distribuisce quello che c'è, poco o tanto o infinito che sia. Nel caso dell'aggiunta, si mette uno spazio *nel luogo* di un altro spazio (*eodem loco*), il che rende inevitabile entrambeggiare (dove c'è rosso, c'è blu); nel caso del finito e/o dell'infinito soltanto distributivo, ogni cosa ha il *proprio* luogo, e o I) non ci sono mai problemi di traffico, oppure II) essi vengono risolti escludendo qualcosa in base al principio d'incompatibilità.

A questa ontologia dell'aggiunta¹⁰⁸ – in cui l'essere è assunto come generatore di spazio, dunque come infinito, se per “infinito” s'intende ciò che contiene *più* che se stesso – corrisponde una ricollocazione del principio più sicuro di tutti. Il quale continua a svolgere egregiamente il proprio lavoro contro l'entrambeggiamento sofisticato, senza pregiudizio però dell'entrambeggiamento del Bene (del carattere aneidetico del Bene, direbbe Plotino)¹⁰⁹. In altre parole: in quanto principio locale, il principio di non contraddizione suddivide *lo spazio che c'è*; il che non pregiudica, a monte, una diversa interpretazione dell'essere, come ciò che crea o pone lo spazio, che andrà poi anche suddiviso. Il principio di non contraddizione può distribuire con o senza giustizia, ma il Bene è «maggiore ancora della giustizia»¹¹⁰. Al di là dell'essere (nel senso limitativo dell'espressione), l'essere* non si limita a distribuire, ma prima moltiplica, sblocca cioè lo stato di saturazione, facendo l'aggiunta, secondo quella che si potrebbe in fondo definire una *logica* del miracolo. Pur essendo molto, la giustizia – infatti – non basta. L'insufficienza della giustizia, è in solido l'insufficienza dell'essere e del principio più sicuro di tutti. Se, peraltro, questo ha un difetto, è forse proprio quello di essere troppo sicuro, di non avventurarsi oltre i limiti della certezza.

¹⁰⁸ Che solo dal punto di vista di un'economia ristretta può apparire come un'ontologia a debito.

¹⁰⁹ C'è entrambeggiamento, ogni qualvolta questo è *anche* quello, X è *anche* Y.

¹¹⁰ PLATONE, *Repubblica*, 504 d 4-5.

È insomma possibile tentare un'interpretazione del principio di non contraddizione, dunque in solido della filosofia, come dispositivo economico, come dispositivo – cioè – che consente un decisivo ampliamento di spazio, realizzando un'aggiunta¹¹¹.

Indubbiamente, il principio di non contraddizione, nella sua interpretazione statica, filologicamente legittima e storicamente prevalente, si limita a distinguere aspetti differenti della cosa, senza fare l'aggiunta. In questo senso, esso corrisponde al momento economico della *distribuzione*: non crea spazio aggiunto, ma mette in ordine *lo spazio che c'è*. Da questo punto di vista, non è in grado di affrontare la crisi, vale a dire – filosoficamente – il momento della saturazione, e – per questo motivo – risulta insoddisfacente in una prospettiva dialettica:

«Questa proposizione non è una vera legge del pensiero, ma soltanto la legge dell'*intelletto astratto* (*Dieser Satz, statt ein wahres Denkgesetz zu seyn, ist nichts als das Gesetz des abstrakten Verstandes*)»¹¹².

È però possibile offrire un'interpretazione alternativa del principio di non contraddizione che lo avvicini al momento economico della *produzione*: il principio, così interpretato, assicura una *genesì*, diventa generativo dello spazio entro cui poi anche avviene la distribuzione.

Nella formulazione tradizionale, prevale invece il mero momento distributivo, che risulta così evidente da scotomizzare del tutto l'altro. Nella *Metaphysica* di Baumgarten (Pars I, *Ontologia*), per esempio, il principio di non contraddizione è il principio assolutamente primo:

«Nihil negativum (cfr. § 54), irrepraesentabile, impossibile, repugnans (absurdum, cfr. § 13), contradictionem involvens, implicans, contradictorium, est A et non-A [...]. $0 = A + non-A$. Haec propositio dicitur principium contradictionis, et absolute primum (Il *nulla* negativo [cfr. § 54], l'irrappresentabile, impossibile, che ripugna [assurdo, cfr. § 13], che involve o implica contraddizione, contraddittorio: è *A e non-A* [...]. $0 = A + non-A$. *Questa proposizione* si chiama *principio di contraddizione* ed è il *principio assolutamente primo*)»¹¹³.

La questione di una distribuzione produttiva e/o *produzione* distributiva sembra coinvolgere anche il ruolo del tempo nell'ambito del principio. Kant opportunamente rifiuta quella formulazione del principio,

«la quale contiene una sintesi, che v'è stata mescolata per inavvertenza e senza necessità alcuna. Essa suona: “È impossibile che qualche cosa sia e non sia *nello stesso tempo*”. Oltre che qui è superflua l'aggiunta della certezza apodittica (con la parola *impossibile*) (*Außer dem, daß hier die apodiktische Gewißheit [durch das Wort unmöglich] überflüssiger Weise angehängt worden*), che si desume da sé dal principio, il principio è affetto dalla condizione del tempo [...]. Ora, il principio di contraddizione, in quanto principio semplicemente logico, non deve assolutamente limitare le sue enunciazioni ai rapporti di tempo (*gar nicht auf die Zeitverhältnisse einschränken*): quindi una tale formula è affatto contraria allo scopo

¹¹¹ Nel seguito del paragrafo, riprendo – con qualche modifica – quanto già scritto in un numero precedente della rivista, <http://www.spaziofilosofico.it/numero-07/2927/il-miracolo-economico/#more-2927>.

¹¹² G.W.F. HEGEL, *Enzyklopädie der Philosophischen Wissenschaften im Grundrisse* (1830), ed. cit., p. 147; it. p. 273 (§ 115).

¹¹³ A.G. BAUMGARTEN, *Metaphysica/Metaphysik*, Historisch-Kritische Ausgabe, a cura di G. Gawlick e L. Kreimendahl, Frommann-Holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt 2011, p. 56 (§ 7).

di esso»¹¹⁴.

Un'interpretazione dinamica del principio, quale qui la proponiamo, non potrebbe limitarsi all'aggiunta all'otria del tempo. È infatti evidente, per riprendere l'esempio di Kant, che un uomo giovane non può, nello stesso tempo, essere vecchio. Non c'è bisogno di *aggiungerlo*. Se di aggiunta si deve trattare, allora dev'essere intrinseca.

Vi sono casi, in cui il principio di non contraddizione fa spazio, guadagna per la prima volta lo spazio, entro il quale la distribuzione aspettuale può poi successivamente essere posta.

Un uso siffatto del principio è implicitamente proprio – non per motivi logici, ma per motivi teologici – al pensiero della Scolastica. Quando distinguono tra Cristo in quanto uomo e in quanto Dio, allo scopo di affermare verità contro-intuitive, come per esempio che lo stesso individuo inchiodato sulla croce soffrirebbe e non soffrirebbe nello stesso tempo (ma non sotto lo stesso aspetto), i filosofi scolastici, contro la loro stessa intenzione (che resta esplicitamente aristotelica), inaugurano un uso aggiuntistico del principio. Certamente, per un verso il principio continua a distinguere – come una fotografia – aspetti *già* precedentemente distinti (la natura umana e la natura divina della persona di Cristo). In questo senso, esso viene *dopo* l'aggiunta, non la produce. Per un altro verso però, questa fotografia è possibile solo perché prima è successo qualcosa. Il principio di non contraddizione mostra – a un livello statico – l'esito di una vicenda (l'assunzione della natura umana da parte della persona divina), il che significa che – a un livello dinamico – (si) fa spazio, fa l'aggiunta, crea lo spazio entro il quale soltanto due aspetti (dio/uomo) possono poi anche essere distinti.

Quella che potrebbe sembrare solo una fantasia teologica disvela invece, secondo quanto propongo, il significato radicale del principio come *generatore* di spazio, significato che corrisponde alla natura dell'essere come aggiunta. Se però genera lo spazio in cui solo può poi collocare le sue distinzioni, il principio è segnato a tempo, non si limita a organizzare uno spazio ma lo produce. In questo senso, il principio – diversamente da quanto ritiene Kant – fa necessariamente riferimento a un rapporto temporale, ma questa aggiunta non è superflua, come invece quella stigmatizzata da Kant.

In quanto pone per la prima volta quello che distingue (in quanto pone cioè il luogo stesso della distinzione, con una *Erörterung*), il principio fa l'aggiunta: crea uno spazio supplementare, così come aggiunge il tempo (ch'è un operatore aggiuntistico per eccellenza): non però come appendice estrinseca, giustamente rifiutata da Kant (non c'entra che domani qualcuno sarà vecchio, se si sta parlando del fatto che è giovane), ma come carica interna, come sentimento *interno* del tempo.

¹¹⁴ I. KANT, *Kritik der reinen Vernunft*, 2. Auflage (1787), in ID., *Kant's gesammelte Schriften*, a cura della Reale Accademia Prussiana delle Scienze, Akademie-Verlag, Berlin-Leipzig 1900ss., vol. III, pp. 191-192; trad. it. G. Gentile e G. Lombardo-Radice, riveduta da V. Mathieu, *Critica della ragion pura*, Laterza, Roma-Bari 2000, p. 144 (*Analitica dei principi*, cap. II, sez. I).

7. Fare spazio in se stesso

Lo *spatial turn* non dev'essere necessariamente alternativo al *temporal turn*: serve più spazio, dunque più tempo; serve *più* tempo, dunque *più* spazio.

Il problema è se questo *più* sia solo un'esigenza, o se sia invece la struttura dell'essere. E poiché la tecnica sembra chiamata ad assicurare questo di più, il problema è se la tecnica sia solo una dimensione antropologica, e non anche naturale: se la tecnica non sia, in certo modo, l'essere stesso.

Le riflessioni qui esposte vanno, complessivamente, nella direzione di un'identificazione di essere e spazio. L'essere, è spazio. Tutto sta però a come si intende questa identità. Si tratta di ciò che – con movenza heideggeriana – potremmo chiamare lo spaziamiento dell'essere. L'essere, fa spazio, e solo in questo senso è spazio. Scrive Heidegger:

«Lo spazio fa spazio. Il fare spazio come sfoltire, sfoltire come diradare; diradare, liberare, *render* libero (Der Raum räumt. Das Räumen als roden, roden als lichten, freimachen, freigeben)»¹¹⁵.

Seguendo ancora Heidegger, anche se per un breve tratto di strada, possiamo interpretare questo *räumen* come *einräumen*:

«Tuttavia come poter trovare quel che è proprio dello spazio (*das Eigentümliche des Raumes*)? Vi è un passaggio obbligato, anche se stretto e irto di pericoli. Rischiamo l'ascolto del linguaggio. Di che cosa parla il linguaggio nella parola spazio? Nella parola spazio parla il fare – e lasciare – spazio (*Darin spricht das Räumen*). Il che significa disboscare, dissodare [...].

Come accade il fare e lasciare spazio (*Wie geschieht das Räumen*)? È il disporre e ordinare (*das Einräumen*) e questo a sua volta nel duplice modo dell'accordare l'accesso (*des Zulassens*) e dell'installare (*des Einrichtens*)? Innanzitutto il disporre accorda qualcosa (*Einmal gibt das Einräumen etwas zu*)»¹¹⁶.

Della meditazione heideggeriana, conserviamo – ai nostri fini – l'equazione: spazio = far spazio = concedere, ammettere (*Raum = räumen = einräumen*).

La tesi è quindi che l'essere sia spaziamiento. In che senso questo va inteso? “Fare spazio” non va inteso qui come *roden*, sfoltire. Non è in questo senso sottrattivo che può essere intesa la nozione di “aggiunta”. Piuttosto, il *räumen* (far spazio) che l'essere è, è un *einräumen*, termine che possiamo tradurre come: fare spazio all'interno di sé, fare spazio in se stesso, dunque *spaziare*.

L'essere, è un fare spazio dentro di sé: l'essere è – cioè – quel che sopporta l'aggiunta. C'è un preciso nesso etimologico tra “aggiungere” e “fare spazio in se stesso”. Concentrandoci sul nesso di *einräumen* e *zugeben*¹¹⁷, già evidenziato da Heidegger («*Einmal*

¹¹⁵ M. HEIDEGGER, *Bemerkungen zu Kunst-Plastik-Raum*, Erker Verlag, St. Gallen 1996, p. 19; trad. it. F. Bolino, *Corpo e spazio*, il melangolo, Genova 2000, p. 43.

¹¹⁶ M. HEIDEGGER, *Die Kunst und der Raum*, in ID., *Aus der Erfahrung des Denkens*, a cura di H. Heidegger, in ID., *Gesamtausgabe*, Klostermann, Frankfurt a.M. 1975ss., vol. 13, pp. 206-207; trad. it. C. Angelino, *L'arte e lo spazio*, il melangolo, Genova 2000, pp. 25-29.

¹¹⁷ La parola *einräumen* significa, in tedesco, sia disporre (per esempio la biancheria nell'armadio), sia concedere, accordare (per esempio a qualcuno un permesso). In questa accezione, è sinonimo di *zugestehen*, verbo che a sua volta significa concedere, accordare (= *gewähren*), ma anche ammettere e

gibt das Einräumen etwas zu), scopriamo appunto che il fare spazio internamente, lo spaziamiento, è un'aggiunta, perché *zugeben* significa appunto dare in aggiunta, aggiungere, concedere il bis, riconoscere i propri errori, concedere e ammettere.

Chi ammette qualcosa, dà ragione all'avversario. In questo senso, fa spazio alle ragioni altrui dentro di sé. La cosa non avrebbe nulla di paradossale, se si ammettesse che l'aggiunta – la ragione dell'altro – prende il posto della ragione propria, o di parte di essa. Sfaltando il bosco delle proprie ragioni, si farebbe così spazio all'altro. Ma aggiungere, non è sfoltire. L'intero spazio a disposizione resta piuttosto occupato dalla ragione propria, mentre l'altro appunto si *aggiunge*.

Il fare spazio (*räumen*), inteso come sostenere l'aggiunta, è dunque un ammettere (*einräumen*), non in un senso puramente limitativo e concessivo (significato che pure la parola tedesca ha, dal momento che in grammatica *einräumend* significa appunto “concessivo”), ma nel senso preciso che qui attribuiamo alla parola “spaziamiento”: creare spazio *aggiunto* dentro di sé (quindi: senza prenderlo da fuori), spaziarsi internamente, *aggiungendo* un resto di tutto. In questo significato diciamo che l'essere è spazio, o spaziamiento.

Il termine “spaziamiento” (*Ein-räumung*) significa questa im-possibilità: che in uno spazio determinato, che per definizione non può essere che il luogo di se stesso, si apra uno spazio suppletivo, un bis (ripetizione) di spazio, che è forse quello che, in un altro contesto (non-filosofico?) di discorso, chiamiamo “grazia”.

Lo spaziamiento è così definito come lo zampillare di spazio internamente a uno spazio, come la generazione di spazio interna a uno spazio. Come tale, è uno spazio-tempo, perché lo spazio *si aggiunge*, il che avviene necessariamente nel tempo. Ma come lo spaziare non è uno sfoltire (non perlomeno in un senso ovvio del termine), così il tempo non implica un sostituire. Si tratta, infatti, di tempo-spazio, di una temporalità la cui funzione è consentire un bis, una ripetizione dell'essere. L'essere, che è solo se stesso (come uno spazio che occupi tutto lo spazio), raddoppia, con un'aggiunta. Questa azione del tempo non sostituisce, ma aggiunge, ed è proprio questa la funzione originaria del tempo.

L'essere, che è spazio, proprio per ciò è dunque tempo¹¹⁸. Anche il termine “natura” nomina in fondo la stessa cosa. Essere, spazio, tempo, natura sono lo stesso. Come avvisa ancora Heidegger,

riconoscere, e in questo senso è a sua volta sinonimo di *zugeben*. Altri significati di *zugestehen* sono *gestehen*, che vuol dire ammettere, confessare, e *gestatten*, che significa consentire, permettere.

¹¹⁸ Sullo *spatial turn* di Heidegger, e la presa di distanza dalle affermazioni contenute nel § 70 di *Essere e Tempo* («Perciò anche la spazialità caratteristica dell'Esserci deve fondarsi nella temporalità [Dann muß aber auch die spezifische Räumlichkeit des Daseins in der Zeitlichkeit gründen]» [M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, a cura di F.-W. von Herrmann, in ID., *Gesamtausgabe*, ed. cit., vol. 2, pp. 485-486; trad. it. P. Chiodi, *Essere e tempo*, Longanesi, Milano 1976, p. 440]), cfr. D. FRANCK, *Heidegger et le problème de l'espace*, Les Éditions de Minuit, Paris 1986 (trad. it. C. Fontana, *Heidegger e il problema dello spazio*, Ananke, Torino 2006); E. MAZZARELLA, *Tecnica e metafisica. Saggio su Heidegger*, Guida, Napoli 1981, pp. 83-131 (*Da Essere e tempo a Tempo ed essere*). Un punto di arrivo della meditazione heideggeriana sullo spazio è il saggio del 1951 su *Costruire Abitare Pensare*, dove tra l'altro si istituisce un nesso tra *einräumen* e ὀπισμός/*Grenze* (cfr. M. HEIDEGGER, *Vorträge und Aufsätze*, a cura di F.-W. von Herrmann, in ID., *Gesamtausgabe*, ed. cit., vol. 7, p. 156; trad. it. G. Vattimo, *Saggi e discorsi*, Mursia, Milano 1991, p. 103).

«Φύσις è οὐσία, cioè enticità, ciò che contraddistingue l'ente come tale, vale a dire l'essere»¹¹⁹.

Nel «grande inizio della filosofia greca», o nel «primo avvio della filosofia occidentale», la natura è pensata appunto come essere:

«Un'eco debolissima e quasi irriconoscibile di quella φύσις inizialmente progettata come essere dell'ente è rimasta ancora perfino a noi se è vero che anche noi parliamo della “natura” delle cose, della “natura” dello Stato, della “natura” degli uomini, e con queste espressioni non intendiamo i “fondamenti” naturali (pensati in senso fisico, chimico e biologico), ma semplicemente l'essere e l'essenza dell'ente»¹²⁰.

La natura, come sapeva Aristotele, è l'essere *in movimento*. E anche Heidegger non manca di rilevare che:

«L'ente proveniente dalla φύσις è *nella* motilità (*Bewegtheit*), ciò vuol dire che la motilità è costitutiva dell'essere di questo ente»¹²¹.

L'essere, se ce n'è, è caratterizzato da questa motilità *interna*. L'essere non si muove, ma è *movimento*. Questo movimento, che avviene nel tempo, è spaziamento, cioè un'aggiunta di spazio. In questo senso, occorre riappropriarsi dell'aspetto *verbale* della parola “essere”, che significa qualcosa come un essentificarsi, un dispiegarsi d'essere facendo spazio internamente.

* * *

Alla fine del discorso, si affaccia però il disturbo di una domanda: come mai, se l'essere è spazio, tuttavia non c'è spazio? perché, innanzitutto e per lo più, lo spazio non genera spazio? perché l'essere non è nella motilità? perché tutto appare piuttosto bloccato? Proprio la comprensione del carattere di ricchezza dell'essere, o della φύσις, mette all'ordine del giorno la questione dell'arresto d'essere, del male e della povertà. E se nello spaziamento il cuore si allarga, nella chiusura piuttosto si restringe.

¹¹⁹ M. HEIDEGGER, *Wegmarken*, a cura di F.-W. von Herrmann, in ID., *Gesamtausgabe*, ed. cit., vol. 9, p. 260; trad. it. F. Volpi, *Segnavia*, Adelphi, Milano 2002, p. 214.

¹²⁰ *Ibidem*, p. 300; it. p. 254.

¹²¹ *Ibidem*, p. 272; it. p. 226.

SUGLI AUTORI/
ABOUT THE AUTHORS

Antonio Besso-Marcheis è Architetto libero professionista; collabora con il Politecnico di Torino e con l'Istituto Europeo di Design.

<http://www.antonioBesso-marcheis.it/>

Simona Chiodo è Ricercatrice di Estetica presso il Politecnico di Milano.

http://www.dpa.polimi.it/index.php?id=96&tx_wfqbe_pi1%5BMAT%5D=010726

Alfredo Civita è Ricercatore di Storia della Psicologia presso l'Università di Milano.

<http://dipartimento.filosofia.unimi.it/index.php/alfredo-civita>

Carla Danani è Professore Associato di Filosofia Politica presso l'Università di Macerata.

<http://docenti.unimc.it/docenti/carla-danani>

Francesca Dell'Orto è Dottore di Ricerca in Filosofia.

http://www.dott-studiumanistici.unito.it/do/studenti.pl/Show?_id=295918

Federica Galluzzi è Ricercatore in Geometria presso l'Università di Torino.

http://www.matematica.unito.it/do/docenti.pl/Show?_id=fgalluz

Tonino Griffiero è Professore Ordinario di Estetica presso l'Università di Roma "Tor Vergata"

http://didattica.uniroma2.it/docenti/curriculum_vitae/4308-Tonino-Bernardo-Griffiero

Enrico Guglielminetti è Professore Ordinario di Filosofia Teoretica presso l'Università di Torino.

http://www.unito.it/unitoWAR/page/dipartimenti7/D070/D070_personale_batch_BasicBook_Docenti_IT7?id=182235

Antonio Lucci è Post-Dottorando presso la Humboldt-Universität di Berlino.

<https://www.topoi.org/person/lucci-antonio/>

Federico Luisetti è Professore di *Italian Studies* presso il College of Arts & Sciences dell'University of North Carolina at Chapel Hill.

<http://roml.unc.edu/people/italian-faculty/federico-luisetti/>

Maria Cristina Morandini è Professore Associato di Storia della Pedagogia presso l'Università di Torino.

http://scienze pedagogiche.campusnet.unito.it/do/docenti.pl/Show?_id=mmorandi

Gianfranco Mormino è Professore Associato di Storia della Filosofia Morale presso l'Università di Milano.

<http://dipartimento.filosofia.unimi.it/index.php/gianfranco-mormino>

Simona Petrillo è Dottore di Ricerca in Filosofia.

<http://sumitalia.academia.edu/SimonaPetrillo>

Francesco Remotti è stato Professore Ordinario di Antropologia Culturale presso l'Università di Torino.

<http://www.didattica-cps.unito.it/do/docenti.pl/Show? id=fremotti>

Lorenzo Scillitani è Professore Associato di Filosofia del Diritto presso l'Università del Molise.

<http://docenti.unimol.it/index.php?u=lorenzo.scillitani&id=3>

Vincenzo Vitiello è stato Professore Ordinario di Filosofia Teoretica presso l'Università di Salerno e attualmente insegna presso l'Università Vita-Salute San Raffaele.

http://it.wikipedia.org/wiki/Vincenzo_Vitiello

Palle Yourgrau è Harry A. Wolfson Professor of Philosophy presso la Brandeis University di Waltham, Massachusetts.

<http://www.brandeis.edu/facultyguide/person.html?emplid=4e52d66a63e58568c57a1a6b41f957eab4a2badb>