

<<ILLUMINAZIONI>>

Rivista di
Lingua, Letteratura e Comunicazione



N. 43 Gennaio – Marzo 2018



compu.unime.it

TITOLO

<<Illuminazioni>> – Rivista di Lingua, Letteratura e Comunicazione

Direttore responsabile: **Luigi Rossi (Università di Messina)**

Direzione scientifica: **Luigi Rossi (Università di Messina)**

Comitato scientifico: **José Luis Alonso Ponga (Università di Valladolid, Spagna), Raimondo De Capua (già Università di Messina), Iryna Volodymyrivna Dudko (Università Pedagogica Nazionale Dragomanov, Kiev, Ucraina), Maria Teresa Morabito (Università di Messina), Giuseppe Riconda (emerito Università di Torino), Ve-Yin Tee (Università di Nanzan, Giappone), Carlo Violi (già Università di Messina), Vincenzo Cicero (Università di Messina), Giovanni Brandimonte (Università di Messina), Francesco Zanutelli (Università di Messina), Nicola Castrofino (già Università di Messina), Amor Lòpez Jimeno (Universidad de Valladolid), Sergio Severino (Università di Enna - Unikore), Florence Pellegrini (Université Bordeaux Montaigne-MCF en langue et stylistique françaises), Adriana Mabel Porta (docente di Lingua e Letterature Ispano-Americane, Scuola Superiore per Mediatori Linguistici), Nicola Malizia (Università di Enna - Unikore), Massimo Sturiale (Università di Catania – Ragusa), Carmen Mata Pastor (Universidad de Malaga)**

Segreteria Redazione: **Dott.ssa Angela Mazzeo**

Telefono mobile: 3406070014

E-mail: lrossi@unime.it

Sito web: <http://ww2.unime.it/compu> - <http://compu.unime.it>

Gli autori sono legalmente responsabili degli articoli. I diritti relativi ai saggi, agli articoli e alle recensioni pubblicati in questa rivista sono protetti da Copyright ©. I diritti relativi ai testi firmati sono dei rispettivi autori. La rivista non detiene il Copyright e gli autori possono anche pubblicare altrove i contributi in essa apparsi, a condizione che menzionino il fatto che provengono da «Illuminazioni». È consentita la copia per uso esclusivamente personale. Sono consentite le citazioni purché accompagnate dal riferimento bibliografico con l'indicazione della fonte e dell'indirizzo del sito web: <http://ww2.unime.it/compu> (<http://compu.unime.it>). La riproduzione con qualsiasi mezzo analogico o digitale non è consentita senza il consenso scritto dell'autore. Sono consentite citazioni a titolo di cronaca, critica o recensione, purché accompagnate dal nome dell'autore e dall'indicazione della fonte «Illuminazioni», compreso l'indirizzo web: <http://ww2.unime.it/compu> (<http://compu.unime.it>). Le collaborazioni a «Illuminazioni» sono a titolo gratuito e volontario e quindi non sono retribuite. Possono consistere nell'invio di testi e/o di documentazione. Gli scritti e quant'altro inviato, anche se non pubblicati, non verranno restituiti. Le proposte di collaborazione possono essere sottoposte, insieme a un *curriculum vitae*, alla Direzione della Rivista a questo indirizzo e-mail: lrossi@unime.it. I contributi vengono accettati o rifiutati per la pubblicazione a insindacabile giudizio della Direzione scientifica, che si avvale della revisione paritaria realizzata tramite la consulenza del Comitato scientifico e di referees anonimi. I contributi accettati vengono successivamente messi in rete sulla Rivista. Gli articoli proposti per la pubblicazione dovranno essere redatti rispettando le norme editoriali presenti sul sito web e inviati in formato Word (.doc o .docx), a Luigi Rossi: lrossi@unime.it

©2007 - Periodico registrato presso il Tribunale di Reggio Calabria al n. 10/07 R. Stampa in data 11 maggio 2007

Quarantatreesima Edizione: Gennaio – Marzo 2018

ISBN ISSN: 2037-609X

Copertina e Impaginazione: WebTour - Messina

INDICE

Fabiana Russo –	<i>L'ATTUALITÀ DI CROCE, UN CLASSICO COMPLESSO.....</i>	<i>3</i>
Fabio Gembillo –	<i>PERCHÉ LA SCIENZA DI PRIGOGINE HA BISOGNO DI UN'ETICA.....</i>	<i>16</i>
Rosalia Cavalieri –	<i>MANGIARE E PARLARE TRA NATURA E COTTURA.....</i>	<i>27</i>
Antonino Bucca –	<i>ARTEMIS(S)ION. NOTE SUI LINGUAGGI ARTISTICI DELLA FOLLIA.....</i>	<i>47</i>
Rosalba Rizzo –	<i>SELF-ASSESSMENT CHECKLISTS IN MEDICAL CLIL.....</i>	<i>66</i>
Alfredo Rodríguez López-Vázquez –	<i>LAS SOLEDADES ENTRECRUZADAS: DE GÓNGORA A YANNIS RITSOS.....</i>	<i>83</i>
Sonia Bellavia –	<i>L'ELOQUENZA MUTA –IL SENSO DEL RECITARE AGLI ALBORI DEL CINEMA.....</i>	<i>102</i>
Fabrizio Impellizeri –	<i>L'AUTOFABULATION ÉROTIQUE DE ROBERTE DANS L'ŒUVRE DE PIERRE KLOSSOWSKI.....</i>	<i>117</i>
Mario Pesce –	<i>PAESAGGI CULTURALI E SOCIALI. NUOVI PANORAMI SOCIALI E LORO SPECIFICITÀ.....</i>	<i>149</i>

Teresa Manuela Lussone –	<i>COMME PAR HASARD. LAPSUS ET ACTES MANQUÉS DANS LE ROMAN AU TOURNANT DES ANNÉES VINGT.....</i>	168
Cristiano Tallè –	<i>VOCI DI UNA TERRA INQUIETA. NOMI DI LUOGO E DIRITTI NATIVI AI TEMPI DELL'ANTROPOCENE.....</i>	194
L. De Blasi, G. Bastianutti –	<i>L'ESSERE E IL NON ESSERE DELL'ANIMA NELL'INTERPRETAZIONE PLATONICA DI MARTIN HEIDEGGER.....</i>	254
Andrea Velardi –	<i>MONDO, AMBITI LINGUISTICO-DISCORSIVI, CAMPI DI SENSO. L'INTEGRAZIONE TRA COSTRUTTIVISMO E REALISMO IN MARKUS GABRIEL.....</i>	275
Andrea Velardi –	<i>GRAMMATICA FILOSOFICA, REGOLA, LINGUAGGIO PRIVATO E RELATIVISMO IN WITTGENSTEIN.....</i>	320

Fabiana Russo

L'ATTUALITÀ DI CROCE, UN CLASSICO COMPLESSO

ABSTRACT. Il tentativo di guardare a Benedetto Croce dalla prospettiva del pensiero complesso può essere frainteso in due modi mentre è condotto essenzialmente da due intenzioni. Da una parte, potrebbe apparire una forzatura quella di rintracciare in un classico della Storia della Filosofia i semi di un pensiero che può ancora, ma non per questo a ragione, dirsi “giovane”; d'altra parte, l'intento potrebbe sembrare spinto dalla volontà di dare alla Complessità una fondazione autorevole, come se questa ne avesse ancora bisogno. Né l'una né l'altra reazione, in realtà, coglierebbero il filo conduttore di questo lavoro che per un verso si propone l'obiettivo di far emergere l'indiscutibile attualità del pensiero di Benedetto Croce, e, e a partire da questo, per un altro verso intende assecondare un orizzonte di senso di cui ormai non può più nascondersi la validità.

ABSTRACT. La tentative de considérer Benedetto Croce du point de vue de la pensée complexe peut être mal comprise de deux façons alors qu'elle est essentiellement conduite par deux intentions. D'une part, il peut sembler contraignant de tracer dans un Classique de l'Histoire de la Philosophie les germes d'une pensée qui peut encore, mais pas pour cette raison, être qualifiée de "jeune"; d'autre part, l'intention peut sembler animée par la volonté de donner à la Complexité un

fondement autoritaire, comme si elle en avait encore besoin. Ni l'une ni l'autre des réactions, en réalité, ne sauraient vraiment saisir le fil rouge de cette réflexion qui, d'une part, se propose l'objectif de faire émerger l'incontestable actualité de la pensée de Benedetto Croce et, d'autre part, entend proposer un horizon de sens dont la validité ne peut plus être occultée

«I pensatori “liberi”, i pensatori “tragici”, i pensatori “rivoluzionanti” sono spesso misconosciuti o respinti per tutta la loro vita. I più grandi sono spesso contemporaneamente liberi, tragici e rivoluzionanti. [...] Non obbediscono al determinismo culturale, ma sopravvivono nelle brecce che si sono operate o che essi stessi hanno operato in tale determinismo»¹. È Benedetto Croce un pensatore contemporaneamente *libero*, per certi versi *tragico*, indubbiamente *rivoluzionario*, un pensatore che, sin dai primi passi del proprio cammino, non per banale ed esteriore anticonformismo, ma per «un qualcosa di moralmente imperioso», ha manifestato una «intima ripugnanza» ad accogliere e, quindi a sottomettersi, alla dominante «riduzione del distinto all'identico»², un pensatore che ha messo in circolo ambiti della conoscenza fino ad allora ben separati gli uni dagli altri e sui quali, dopo

¹ E. Morin, *Il metodo. 4. Le idee: habitat, vita, organizzazione, usi e costumi* [1986], trad. di A. Serra, Raffaello Cortina, Milano 2008, p.52.

² B. Croce, *Il carattere della filosofia moderna* [1941], Laterza, Bari 1963, p.269.

opposizioni ed esclusioni, finiva per vincere sempre uno solo, che si poneva al vertice di tutta la realtà sulla quale imperava, dopo averla “unificata”.

Parlare di Benedetto Croce come di “un classico complesso” può di certo apparire una mossa azzardata, mentre in realtà è una scelta che, pur non potendo pretendere di essere necessariamente accolta, è emersa come un’esigenza³. D’altronde, com’è vero che Benedetto Croce è un classico della Storia della Filosofia - e questo non è certo un dato che necessiti di dimostrazioni ulteriori -, è altrettanto vero che la scelta di definirlo un “classico complesso” richiede le dovute motivazioni. Queste, infatti, si cercherà di dare, ma non con lo scopo di formulare un’inutile congettura dalla quale poi far emergere di forza le ragioni di una scelta, bensì rintracciandole proprio in alcune delle pagine crociane più “complesse” - e, non a caso, forse, anche tra le più discusse. Ebbene, proprio quest’ultimo accenno alla critica che, se non altro nell’Italia della seconda metà del Novecento, aveva l’intenzione di insabbiare il contributo crociano, conduce immediatamente *in medias res*. Del resto, è questo il prezzo che Croce ha pagato per avere sempre condotto la sua serrata battaglia contro un positivismo allora imperante ma destinato inesorabilmente a fallire e, contestualmente, contro la concezione di una scienza totalizzante e di una filosofia

³ Si badi che, per quanto “azzardata”, la scelta di leggere Benedetto Croce nell’orizzonte di senso della complessità è già stata efficacemente condotta da Giuseppe Gembillo in G. Gembillo, *Benedetto Croce. Filosofo della complessità*, Rubbettino, Soveria Mannelli, 2006. A tale proposito rimando anche a G. Gembillo, *Croce e l’epistemologia contemporanea*, in AA. VV., *Croce dopo Croce*, Fondazione Einaudi, Roma 2002; Id., *Il circolo dei distinti di Benedetto Croce*, in E. Morin e altri, *La metafora del circolo nella filosofia del Novecento*, a cura di A. Anselmo e G. Gembillo, Armando Siciliano, Messina 2002, pp. 157-191.

pura che per troppo tempo, disancorandosi dalla realtà, ha proseguito nella ricerca astratta della soluzione del problema unico, al fine di adagiarsi nel mare calmo della definitività. In tal senso e al fine di dare ragione della scelta di *denominarlo* “classico complesso”, è il caso di riprendere la denominazione che lo stesso Croce ha scelto per sé: «Mi ripiego ancora una volta sulla mia vita di pensiero per ricercarvi il motivo profondo di un tratto che vi ha dominato costante: della mia ripugnanza a ogni tentativo di riduzione panlogistica o altra che sia delle forme spirituali a una sola e medesima, e del mio tener fermo e battere di continuo sul principio della distinzione, a segno che volentieri ho accolto a titolo d’onore la denominazione (che altri intendeva come biasimo e satira) di “filosofo della distinzione”»⁴. Né la cecità dei suoi contemporanei rispetto al carattere rivoluzionario del suo pensiero, né tantomeno l’autorevolezza dei suoi due grandi maestri, Marx ed Hegel, è stata sufficiente a fare deviare la filosofia di Benedetto Croce dal corso che, invero sin dagli esordi, aveva intrapreso, insofferente e intollerante a chiudersi in qualsiasi forma di *riduzionismo*, di *semplificazione*, di *classificazione*. Si badi che questa non è soltanto un’osservazione germogliata in maniera spontanea dalla lettura delle pagine di Croce, ma è stata espressa piuttosto con fiera consapevolezza da parte del *filosofo della distinzione*: «Nondimeno, né autorità di maggioranze (che qui non hanno forza), né di furia di censure e peso di ammonimenti, né di allettamenti di graditi consensi sono

⁴ B. Croce, *Il carattere della filosofia moderna*, cit., p. 268. Cfr. C. Antoni, *Commento a Croce*, Neri Pozza, Venezia 1965

valsi mai a smuovermi o a farmi tentennare nella posizione che tenni e tengo salda. Non era già peccato di orgoglio né durezza di ostinazione, ma un qualcosa di moralmente imperioso che si manifestava in questa intima ripugnanza ad accettare, mercé sia di una progressione quantitativa sia di un giochetto di falsa dialettica, quella riduzione del distinto all'identico, e nello star guardingo a non lascarmi andare a nessuna transazione o concessione sul punto dibattuto»⁵.

Al fine di mostrare le ragioni della repulsione crociana nei confronti dell'identico è il caso di fare qualche chiarimento relativamente al suo *dialogo con Hegel*⁶- che, naturalmente, meriterebbe una riflessione assai più ampia rispetto al riferimento che qui viene fatto. Com'è noto, Croce ha sentito l'esigenza di mettere in luce *ciò che è vivo e ciò che è morto della filosofia hegeliana*, dal momento che il filosofo prussiano si è trovato ad un certo punto in «quella speciale condizione psicologica in cui si trova chi ha scoperto un nuovo aspetto del reale (in questo caso, la sintesi degli opposti), che è così tiranneggiato dalla sua stessa scoperta, così inebriato del vino nuovo di quella verità, da vedersela innanzi dappertutto da essere tratto a concepire tutto secondo la nuova formola»⁷. Ciononostante, sarebbe quantomeno fuorviante e senza dubbio privo di ogni valore storico-teoretico, oltre che filosofico, omettere che

⁵ Ivi, p.269. per una visione complessiva rimando a G. Sasso, *Benedetto Croce. La ricerca della dialettica*, Morano, Napoli 1975.

⁶ Cfr. B. Croce, *Dialogo con Hegel*, a cura di G. Gembillo, Esi, Napoli 1995.

⁷ Ivi, p. 73. Su ciò rimando a R. Franchini, *Croce interprete di Hegel*, Giannini, Napoli 1967.

ciò che di più prezioso Croce ha guadagnato dall'insegnamento di Hegel è quel concetto che poi è diventato la chiave del suo pensiero, vale a dire la distinzione.

Infatti, per via di quel qualcosa di *moralmente imperioso* che ha di fatto guidato il suo pensiero, hegelianamente Croce ha sentito l'esigenza di *negare, pur conservando*, gli esiti ultimi della filosofia del maestro al fine di approdare ad una forma di pensiero che ha trovato nella circolarità e nell'organicismo – concetti chiave del pensiero complesso – i principali “motori” della *Filosofia dello Spirito*: «Laddove l'hegelismo tendeva a far sparire tutte le distinzioni nell'astratto pensiero, tutte le distinzioni vengono qui restaurate, pensiero e volontà, fantasia e logica, arbitrio e moralità, filosofia e scienza, concretezza e astrazione, idee e concetti e via discorrendo, ma tutte organicamente nello spirito che è circolo e passa dall'una all'altra come da condizione a condizionato, da principio a conseguenza, per circonflettare la linea del suo percorso nel circolo del suo nuovo percorso»⁸. Che la linea in Croce diventi circolo può dirsi, di fatto, la ragione più peculiare del suo *denominarsi filosofo della distinzione* e, quindi, di Croce come “classico complesso”. Infatti, volendo individuare due concetti che, più di altri, concorrono all'intendimento complesso della filosofia crociana e si rivelano in effetti illuminanti rispetto al suo carattere rivoluzionario e alla sua inveterata attualità, non si può che scegliere i concetti di *organismo* e *circolo*. Intrinsecamente “tessuti insieme”, questi due concetti costituiscono la cifra di un pensiero tanto innovativo quanto potente, che si è

⁸ Ivi, p. 143.

coraggiosamente sganciato dalle classiche immagini di meccanismo e linearità, per approdare ad una concezione del reale come intero articolato in parti distinte e in interazione tra di loro.

Che Croce abbia di fatto accolto *la sfida della complessità*⁹ molto prima rispetto alla sua formulazione teorica da parte degli epistemologi del Novecento, emerge in maniera assai efficace non soltanto dal riconoscimento della distinzione come intimo e continuo “movimento” di una realtà che si rivela insofferente a qualsivoglia prigione concettuale, bensì anche dalla consapevolezza della portata destabilizzante della sua riflessione che, negli ultimi anni della sua vita, ha assunto a ragione i toni di una orgogliosa rivendicazione: «In Italia non regna più nelle menti la figura di ‘Filosofo’, del puro, del sublime ‘Filosofo’, di colui che, incurioso delle cose piccole, sta intento a risolvere il gran problema, il problema dell’Essere: non vi regna più, perché (se bisogna dire la verità, ancorché con qualche offesa alla modestia), quel “Filosofo” io l’ho fatto morire»¹⁰. Va da sé che la fine del *filosofo puro* e l’abbandono del *gran problema* coincidano, di fatto, con la riabilitazione della distinzione e della contraddizione come ingredienti organizzatori del pensiero e della realtà in divenire, dal momento che «il pensiero, in quanto anch’esso vita (quella vita che è pensiero, e perciò vita della vita, ed anch’esso realtà, e perciò realtà della realtà), ha in sé

⁹ Cfr. E. Morin, *La sfida della complessità*, a cura di Annamaria Anselmo e Giuseppe Gembillo, Le Lettere, Firenze 2011.

¹⁰ B. Croce, *Ultimi saggi* [1948], Laterza, Bari 1963, p. 395. Cfr. G. Gembillo, *Croce e il problema del metodo*, Pagano, Napoli 1991.

l'opposizione; e per questa ragione è insieme affermazione e negazione; non afferma se non negando e non nega se non affermando»¹¹.

Al fine di continuare a mostrare le motivazioni per le quali si ritiene opportuno e sensato parlare di Croce come *filosofo della complessità*, è necessario, a questo punto, chiarire che nell'intendimento crociano il reale è inteso come unità molteplice, *unitas multiplex*, per dirla con una celebre espressione di Edgar Morin¹², non come *unità vuota e morta* perché priva di distinzione. D'altra parte, da un pensatore come Croce che ha nitidamente individuato, sin dalle sue prime riflessioni, i due più acerrimi nemici teorici nel monismo astratto e nel pluralismo altrettanto astratto, non ci si poteva certo aspettare altro se non l'impossibilità di pensare l'unità senza distinzione o la distinzione senza l'unità. Quello di cui Croce, come è stato già accennato sopra, ha parlato nei termini di bisogno imperioso, si trova a coincidere allora con l'esigenza di «un'unità che abbia muscoli e sangue contro l'altra esangue e floscia, cosicché, ponendo il principio della distinzione, si afferma bensì l'unità ma dimostrando insieme che essa è il processo stesso della distinzione, la quale distingue in quanto unifica e unifica in quanto distingue, ed è perciò unità vivente, non statica e morta»¹³.

¹¹ B. Croce, *Logica come scienza del concetto puro* [1909], Laterza, Bari 1958., p.62.

¹² E. Morin, *Il Metodo. 1. La natura della natura* [1977], trad. di G. Bocchi – A. Serra, Raffaello Cortina, Milano 2001, p. 127.

¹³ B. Croce, *Il carattere della filosofia moderna*, cit., p. 269.

Affermando che uno e distinto è il reale, come uno e distinto è il concetto che lo pensa, Croce ha, di fatto, anticipato uno dei principi essenziali della complessità, e ciò si fa evidente laddove egli, parlando appunto del Concetto come un tutto organico, scrive che «un tutto è tutto solamente perché e in quanto ha parti, anzi è parti; un organismo è tale perché ha, ed è, organi e funzioni; un'unità è pensabile solamente in quanto ha in sé distinzioni ed è l'unità delle distinzioni. Unità senza distinzione è altrettanto repugnante al pensiero, quanto distinzione senza unità»¹⁴.

Se si vogliono individuare le chiavi del pensiero complesso nella circolarità e nell'organicismo, non risulta a questo punto difficile convenire nel ritenere che essi sono emersi in maniera piuttosto efficace già nella riflessione crociana. Se questo è vero, e soprattutto se è utile a rendere ulteriore ragione della complessità del pensiero di Croce, si badi all'avvertenza per la quale «perché il concetto sia unità nella distinzione e si possa comparare ad un organismo, è necessario che esso non abbia altro cominciamento che sé stesso e che nessuno dei suoi singoli termini distinti sia cominciamento assoluto. Nell'organismo, infatti, nessun membro ha priorità sugli altri, e ciascuno è reciprocamente primo e ultimo»; e ancora: «il vero è che il simbolo della serie lineare è inadeguato al concetto, al quale meglio conviene il circolo, in cui *a* e *d* fungono, a volta a volta, da primo e da ultimo»¹⁵. Ebbene, si mostra qui in

¹⁴ B. Croce, *Logica come scienza del concetto puro*, cit., p. 49.

¹⁵ Ivi, p. 54. Per approfondimenti rispetto alla logica circolare inter-retroattiva e al valore della metafora del circolo nell'epistemologia contemporanea rimando a: E. Morin e altri, *La metafora del circolo nella filosofia del Novecento*, cit.; G. Gembillo – A. Anselmo, *Filosofia della complessità* [2013], Le Lettere, Firenze 2015³.

maniera piuttosto esplicita la caratteristica complessa della circolarità, l'inter-retroazione tra le parti che compongono un tutto, che di fatto ha comportato un radicale cambiamento del *sistema* concettuale con cui viene pensata la realtà e, d'altra parte, della realtà stessa. È questo il concetto che emerge dalla descrizione crociana della relazione tra le parti e il tutto, che può dirsi del pensiero come della realtà; è questo che lo ha condotto a rievocare la metafora dell'organismo che, di fatto, costituisce il tratto distintivo del suo *sistema*. Difatti, se è vero che l'unità è definita per mezzo della distinzione e la distinzione per mezzo dell'unità, rispetto alla realtà, come rispetto al sistema che la concettualizza, bisogna porsi *recando un occhio* al tutto quando si guarda alla parte distinta, e alla parte distinta quando invece si guarda al tutto: «Coloro che vogliono pensare filosoficamente un concetto isolato senza porre mente agli altri, sono simili ai medici che vogliono curare un organo senza badare all'organismo: con quella cura, c'è caso che l'organo guarisca ma l'organismo muoia, e l'organo guarito muoia anch'esso col tutto»¹⁶.

In tempi "non sospetti", insomma, Croce ha mostrato che non è possibile astrarre la parte dal tutto senza perdere il tutto, che - in questo si ritrova la peculiarità della logica organizzativa del pensiero complesso - è insieme più e meno della somma delle parti che in esso interagiscono¹⁷. Nessun'altra metafora meglio di quella

¹⁶ Ivi, p.173.

¹⁷ È quello che Edgar Morin ha chiamato *principio ologrammatico*: Cfr. E. Morin, *Introduzione al pensiero complesso*, cit. p. 77; Id., *Il Metodo. 1. La natura della natura*, cit., p. 127; Id., *Il metodo. 3. La conoscenza della conoscenza*, cit., pp. 11-13; Id. *La Méthode de la Méthode*, "Complessità" 2014-2015, cit., p. 74 e passim; Id., *La sfida della complessità*, cit; Id., *La testa ben fatta. Riforma dell'insegnamento e del pensiero*, cit. p. 97.

dell'organismo può dare ragione di questo rapporto complesso, “sistemico”, tra il tutto e le parti. Con questa immagine, infatti, si determina altresì che, dal rapporto fra le parti, “emergono”, e il termine di certo non è stato scelto a caso, proprietà che le parti hanno proprio perché non isolate ma in esso integrate, «come ogni goccia d'acqua è l'oceano, anzi il mondo tutto, contratto in quella goccia d'acqua»¹⁸.

La portata rivoluzionaria dei meriti che è doveroso riconoscere a Benedetto Croce appare oggi assai potente, e sicuramente tale era stata avvertita dagli intellettuali del suo tempo, ma in un senso affatto diverso. Se oggi a Benedetto Croce va riconosciuto, su tutti, il merito di aver rotto con una tradizione filosofica che aveva mortificato la realtà complessa per adagiarsi nei regni della semplicità del concetto unico e da essa astratto, si può ipotizzare anche che i prosecutori del vecchio paradigma semplificatore e riduzionista, i filosofi puri, abbiano vissuto la “rivoluzione crociana” come un pericolo da esorcizzare. Dal momento che «la legge del pensiero è legge di unità e distinzione»¹⁹, va da sé che quanto detto vale anche, anzi soprattutto, per la stessa filosofia. Il carattere sistematico del pensiero crociano, a cui si è fatto soltanto un rapido accenno, infatti, non è un'etichetta che si incolla addosso in maniera esteriore, ma deriva dal fatto che «nella filosofia non sono parti fuori dal tutto, e non il tutto fuori delle parti; il che, tradotto in altre parole, significa che non vi sono scienze filosofiche particolari, come non v'è una filosofia

¹⁸ B. Croce, *Logica come scienza del concetto puro*, cit., p. 173.

¹⁹ Ivi, p. 63.

generale»²⁰. Con questo, Croce ha inteso di fatto muovere una polemica contro l'errata concezione secondo cui si possano creare per utilità delle "scienze filosofiche speciali", che poi vengano raccolte e unificate, quindi chiuse, da una "filosofia generale" che ne costituisca l'*epilogo*.

Se, insomma, s'intende che la filosofia generale è il tutto e le scienze filosofiche sono le sue parti, non possono che definirsi l'una per mezzo di queste e questa per mezzo di quelle. Ne consegue che non ci sono delle filosofie speciali astrattamente intese, unificate poi da una filosofia più "alta" e generale, che sia una *Logica*, una *Metafisica* o una *Ontologia*. In senso concreto, ogni filosofia, ogni sistema filosofico, coincide con una "*scienza filosofica speciale*", la quale perde il valore che gli deriva dall'essere inserita nel tutto, che è la realtà, quando pretende di essere pura e si sgancia da questa. Ora, scrive Croce, «sebbene si scrivano e si debbano scrivere didascaliche trattazioni, cosiddette di pura filosofia, cioè in definizione e sistemazione delle categorie spirituali, queste trattazioni, per generali e astratte che si presentino, e scevre, nell'apparenza, di ogni riferimento storico, affondano sempre le loro radici nel terreno storico e la linfa storica sale attraverso tutti i loro filamenti»²¹. Del resto, com'è noto, nell'intendimento crociano la riflessione filosofica è un'esigenza "speciale", in quanto viene dal presente, dal contesto storico. E, infatti,

²⁰ Ivi, p. 177.

²¹ B. Croce, *Il carattere della filosofia moderna*, cit., p. 23.

scrive Croce, «senza le condizioni storiche, che pongono la domanda, il sistema non sarebbe quello che è»²².

Bene, concludere il discorso con l'indicare il valore della storicità significa concludere con la speranza di aver fatto emergere se non altro alcune delle principali ragioni della *denominazione* di Croce come “classico complesso”, dal momento che proprio la storicità è un'altra delle chiavi concettuali del pensiero complesso²³. E allora, ancora una volta, è opportuno lasciare a Croce l'ultima parola che, doveva essere valida nel suo tempo e che, si spera di averlo mostrato, dev'essere ancor più valida nel nostro: «Il filosofo del tempo nostro, voglia o non voglia, non può saltar fuori dalle condizioni storiche in cui vive, o fare che ciò ch'è avvenuto prima di lui non sia avvenuto: quegli avvenimenti sono nelle sue ossa, nella sua carne e nel suo sangue, e deve tenerne conto, cioè conoscerli storicamente; e secondo l'ampiezza in cui si estende questa sua conoscenza storica, si estende l'ampiezza della sua filosofia»²⁴.

²² B. Croce, *Logica come scienza del concetto puro*, cit., p.199.

²³ A tale proposito mi limito a rimandare a: A. Anselmo, *Vico ed Hegel. “Fonti” filosofiche della sociologia di Morin*, in «Atti dell'Accademia Peloritana dei Pericolanti», Esi, Napoli 1998; G. Gembillo, *Neostoricismo complesso*, ESI, Napoli 1999; Id., *Le polilogiche della complessità. Metamorfosi della Ragione da Aristotele a Morin*, Le Lettere, Firenze 2008; E. Morin – B. Mandelbrot – H. Maturana, *Complessità e neostoricismo*, a cura di A. Anselmo - G. Giordano - G. Gregorio, Armando Siciliano, Messina – Civitanova Marche 2009.

²⁴ Ivi, p.200.

Fabio Gembillo

PERCHÉ LA SCIENZA DI PRIGOGINE HA BISOGNO DI UN'ETICA

ABSTRACT. In questo intervento mi propongo di mostrare che la fisica classica, nonostante i proclami di Bacone, è nata essenzialmente come ricerca disinteressata e pura ma che a poco a poco, soprattutto con l'avvento della termodinamica, è diventata scienza applicata e ha dovuto fare i conti con la realtà, mantenendo tuttavia la pretesa di essere innocua e quindi non dannosa per l'ambiente nel quale opera. Questa pretesa ha impedito a lungo che il problema di un comportamento adeguato dell'uomo nei confronti della Natura fosse affrontato seriamente.

1. La purezza teoretica ed etica della scienza classica

Copernico, Galilei, Keplero, Newton hanno avuto come obiettivo principale quello di capire come è fatto il mondo¹. Anche quando parlavano di approccio sperimentale agli eventi ne facevano una questione di metodo conoscitivo. Come è a tutti noto, essi perseguivano una conoscenza che fosse valida per tutti e per sempre cioè, come espressamente dichiaravano, che fosse oggettiva, cioè indipendente dallo scienziato

¹ I. Prigogine – I. Stengers, *La nuova alleanza*, trad. di P. D., Napolitani, Einaudi, Torino 1993, p. 266. Cfr. G. Galilei, *Il Saggiatore*, a cura di L. Sosio, Feltrinelli, Milano. Id., *Opere*, voll. 2, a cura di F. Brunetti, UTET, Torino 1965.

che eseguiva l'esperimento. Ovvero, "il mondo della scienza classica era dominato da leggi eterne. Era un mondo ordinato, un mondo in cui gli unici eventi che potevano accadere erano quelli da sempre deducibili dallo stato istantaneo del sistema"². Tanto è vero che degli oggetti li interessavano soltanto gli aspetti quantificabili e traducibili in linguaggio matematico³. Allo scopo ne avevano eliminato, nell'esaminarli, gli aspetti sensibili e, soprattutto, il calore. Insomma, gli scienziati classici trattavano tutti gli oggetti, compreso il sistema solare, come se non producessero calore.

Possiamo dire che la fisica classica sia stata essenzialmente una scienza di "principi", tanto è vero che non ha prodotto applicazioni pratiche di un certo rilievo. In definitiva, la scienza galileiano-newtoniana non ha prodotto una tecnica nel senso in cui la sperimentiamo oggi, pur essendo radicata in un preciso contesto sociale⁴.

² Cfr. T. Kuhn, *La rivoluzione copernicana. L'astronomia planetaria nello sviluppo del pensiero occidentale*, trad. di T. Gaino, Einaudi, Torino 1972; F. Crapanzano, *Koyré, Galileo e il 'vecchio sogno' di Platone*, Olschki, Firenze 2014

³ E. Husserl, *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, trad. di E. Filippini, Il Saggiatore, Milano 1997. W. Heisenberg, *Natura e fisica moderna*, trad. di E. Casari, Garzanti, Milano 1985; Id., *Oltre le frontiere della scienza*, trad. di S. Buzzoni, Editori Riuniti, Roma 1984.

⁴ Su ciò rimando a A. Pickering (a cura di), *La scienza come pratica e come cultura*, trad. di L. Paglieri, Comunità, Torino 2001.

Essendo una scienza basata su principi rigorosi, invece, ha prodotto un'etica ispirata a tali principi. Mi riferisco, ovviamente, all'*Ethica more geometrico demonstrata* di Spinoza e alla *Critica della ragion pratica* di Kant⁵

Con lo stesso atteggiamento gli scienziati classici e i filosofi loro contemporanei hanno analizzato il soggetto conoscente, cercando di delineare un profilo razionale dell'intelletto umano e, con Kant, una *Critica della ragione pura*.⁶

Questo approccio ha portato a quella identificazione tra scienza e ricerca pura che ha costituito l'atteggiamento specifico degli scienziati e che ha condizionato anche parecchi filosofi. Il punto però è che in concreto le scienze, compresa la fisica, hanno seguito un'altra storia. L'esempio più eclatante in questo senso è l'affermarsi della Termodinamica, che è, appunto, un ramo della fisica. In ragione di ciò che essa ci suggerisce, "Il nostro universo fisico non ha più come simbolo il moto regolare e periodico dei pianeti, moto che è alla base stessa della meccanica classica. E' invece un universo di instabilità e fluttuazioni, che sono all'origine dell'incredibile varietà e ricchezza di forme e strutture che vediamo nel mondo attorno a noi. Abbiamo quindi

⁵ B. Spinoza, *Etica dimostrata secondo l'ordine geometrico*, trad. di S. Giametta, Boringhieri, Torino 1973; I. Kant, *Critica della ragion pratica*, trad. di F. Capra, riv. da E. Garin, Laterza, Bari 1971. Ma cfr. ora G. Holton, *La responsabilità della scienza*, trad. di B. Tortorella, Laterza, Roma-Bari 1993.

⁶ I. Kant, *Critica della ragion pura*, trad. di G. Gentile e G. Lombardo Radice, Laterza, Bari 1969.

bisogno di nuovi concetti e nuovi strumenti per descrivere una natura in cui evoluzione e pluralismo sono diventate parole fondamentali”⁷.

2. La “purificazione” della Termodinamica ottocentesca

Come conseguenza del fatto che i fisici classici non si occupavano del problema del calore si è verificata la particolare situazione per cui quando Fourier avviò le prime riflessioni sul calore, la reazione degli scienziati ottocenteschi fu, per così dire, di esorcizzazione del problema⁸. Com'è noto, infatti, il problema allora è stato affrontato mediante lo schema astratto del cosiddetto “ciclo ideale di Carnot”. Il ciclo, molto noto perché utilizzato ancora nei libri di testo come esemplare, descrive un sistema a circuito chiuso all'interno del quale una fonte iniziale produce calore che viene utilizzato per produrre lavoro, che, una volta prodotto, a sua volta alimenta la fonte iniziale⁹.

⁷ G. Nicolis - I. Prigogine, *La complessità. Esplorazioni nei nuovi campi della scienza*, trad. di M. Andreatta e M.S. De Francesco, Einaudi, Torino 1991, p. XI. Cfr. I. Prigogine, *Termodinamica dei processi irreversibili*, trad. di A. M. Liquori, Leonardo, Roma 1971; P. W. Atkins, *Il secondo principio*, trad. di M. Silari, Zanichelli, Bologna 1988; O. Costa de Beauregard, *Il 2 principio della scienza del tempo*, trad. di A. C. Garibaldi, Angeli, Milano 1983.

⁸ J. J. Fourier, *Théorie analytique de la chaleur*, Gabay, Paris 1988 ; Id., *Oeuvres de Joseph Fourier*, par Gaston Darboux, 2 tomes, Gauthier-Villars, Paris 1888-1890.

⁹ Cfr. J. S. Dugdale, *Entropy and its Physical Meaning*, 2nd Ed., Taylor and Francis (UK); CRC (US), 1996; E. Fermi, *Termodinamica*, (1937) ed. italiana Bollati Boringhieri, Torino 1972

Ma, a parte questo schema astratto che se fosse realizzabile ci consentirebbe di sfruttare per sempre una qualsiasi quantità di energia iniziale, il problema che gli scienziati dell'epoca si ponevano era quello di cercare di sfruttare tutto il calore trasformandolo il più possibile in lavoro, lamentando il fatto che una parte di esso si disperdesse nell'ambiente¹⁰.

Nessuno però si poneva seriamente il problema di cosa succedeva al calore disperso nell'ambiente e quali conseguenze eventualmente comportava. Il loro scopo era solo il tentativo di aumentare il rendimento e nessuno era preparato a ipotizzare effetti negativi tipo quelli che hanno portato all'inquinamento odierno¹¹.

L'obbiettivo teorico dei fisici ottocenteschi, per altro verso, era quello di fare rientrare il problema del calore nell'ambito della Meccanica classica per rendere scientifico anche tale problema. Questo, in particolare, fu l'intento di Boltzmann, che molti dichiararono riuscito¹². Egli di fatto ridusse un problema macroscopico a

¹⁰ K. G. Denbigh, *I principi dell'equilibrio chimico*, Milano, Casa Editrice Ambrosiana, 1971; M. Ageno, *Le origini dell'irreversibilità*, Bollati Boringhieri, Torino 1992.

¹¹ V. R. Potter, *Bioetica. Ponte verso il futuro*, a cura di M. Gensabella, trad. di R. Ricciardi Sicania, Messina 2000; S. Coyaud, *La scomparsa delle api. Indagine sullo stato di salute del nostro pianeta*, Mondadori, Milano 2008; A. Gore, *La terra in bilico*, trad. di G. Cara, Bompiani, Roma-Bari 2007; J. Lovelock, *Gaia. Nuove idee sull'ecologia*, trad. di V. Bassan Landucci, Bollati Boringhieri, Torino 1996; J. Lovelock, *Gaia: manuale di medicina planetaria*, trad. di S. Peressini, Zanichelli, Bologna 1992; J. Lovelock, *La rivolta di Gaia*, trad. di M. Scaglione, Rizzoli, Milano 2006; J. Lovelock, *Le nuove età di Gaia*, trad. di R. Valla, Bollati Boringhieri, Torino 1991; J. Lovelock, *Omaggio a Gaia. La vita di uno scienziato indipendente*, trad. di I. C. Blum, Bollati Boringhieri, Torino 2002 ; R. Bondì, *Solo l'atomo ci può salvare. L'ambientalismo nuclearista di James Lovelock*, Utet, Torino 2007.

¹² L. Boltzmann, *Lectures on Gas Theory*, University of California Press, Berkeley 1964; Id., *Modelli matematici, fisica e filosofia*, trad. di A. Cercignani, Bollati Boringhieri, Torino 1999; Id.,

problema microscopico, interpretando il calore come risultato del movimento meccanico di un numero enorme di particelle. Dopo di lui, le riflessioni riguardarono l'infinitamente piccolo, considerato come costituito da particelle materiali infinitesime¹³. Così, fino agli anni sessanta del Novecento la storia della termodinamica è stata ricostruita a partire da Carnot e intesa come storia di un problema ormai risolto nell'ambito della meccanica classica¹⁴.

Questo atteggiamento ha subito una svolta con le riflessioni di Ilya Prigogine che è partito dalle differenze ineliminabili tra visione meccanica e approccio termodinamico agli oggetti e ha ricostruito la storia della termodinamica a partire da un nuovo punto di vista, che ha avuto come effetto quello di scardinare tutti i principi su cui era stata edificata la fisica classica e l'immagine del mondo che da essa derivava¹⁵.

Wissenschaftliche Abhandlungen, 3 voll., ed. F. Hasenhorf, Barth, Leipzig 1909; E. Schrödinger, *La situazione attuale nella meccanica quantistica (1935)*, trad. di D. Donato, Sicania, Messina 2012; E. Fermi, *Termodinamica*, cit.

¹³ M. Planck, *La conoscenza del mondo fisico*, trad. di E. Persico e A. Gamba, Bollati Boringhieri, Torino 1993; Id., *Scienza, filosofia e religione*, trad. di F. Selvaggi, Fabbri, Milano 1965. W. Heisenberg, *I principi fisici della teoria dei quanti*, trad. di M. Ageno, Boringhieri, Torino 1976; Id., *Indeterminazione e realtà*, a cura di G. Gembillo, e G. Gregorio, Guida, Napoli 2002; Id., *La fisica dei nuclei atomici*, trad. di V. Somenzi, Sansoni, Firenze 1952.

¹⁴ E. Schrödinger, *La situazione attuale nella meccanica quantistica*, cit.; E. Fermi, *Termodinamica*, cit.

¹⁵ I. Prigogine – D. Kondepudi, *Termodinamica. Dalle macchine termiche alle strutture dissipative*, trad. di F. Ligabue, Bollati Boringhieri, Torino 2002; I. Prigogine – G. Nicolis, *Le strutture dissipative. Auto-organizzazione dei sistemi termodinamici in non-equilibrio*, trad. di A. Tripiciano, Sansoni, Firenze 1982; I. Prigogine – I. Stengers, *La nuova alleanza*, cit.; I. Prigogine, *La nascita del tempo*, s.i.t., Bompiani, Milano 1992; I. Prigogine, *¿Tan solo una ilusión?*, trad. di F. Martin,

3. Prigogine e la consapevolezza della necessità di un'etica per la Termodinamica

Ilya Prigogine, diversamente dai suoi predecessori, ha fatto cominciare la termodinamica teorica dalle prime enunciazioni di Jean-Joseph Fourier, traendone tutte le conseguenze¹⁶. Ha notato, innanzitutto, che la natura, descritta dagli scienziati classici senza tenere conto del calore che caratterizza tutti i corpi, corrispondeva a una macchina inerte, a un vero e proprio artefatto. In conseguenza di ciò, “divenne ineludibile il fatto che un mondo decifrato con successo in questo modo fosse in effetti un mondo svilito; si rivelava essere un semplice automa, un robot”¹⁷. Ha sottolineato che l'immagine della natura che ne derivava non era altro che il risultato di un approccio e di un procedimento che definiva testualmente “sceneggiatura della realtà”, nel senso che “il dialogo sperimentale con la natura, che la scienza moderna

Tusquets, Barcelona 1997; I. Prigogine, *Dall'essere al divenire*, trad. di G. Bocchi e M. Ceruti, Einaudi, Torino 1986; I. Prigogine, *La fine delle certezze*, trad. di L. Sosio, Bollati Boringhieri, Torino 1997; I. Prigogine., *Tempo, Determinismo, Divenire*, a cura di G. Bozzolato, Edizioni Centro, Brugine 1999; I. Prigogine, *La nuova alleanza. Uomo e natura in una scienza unificata*, trad. di R. Morchio, Longanesi, Milano 1979; I. Prigogine, *Tra il tempo e l'eternità*, trad. di C. Tatasciore, Bollati Boringhieri, Torino 1989; I. Prigogine, *Termodinamica dei processi irreversibili*, trad. di A. M. Liquori, Leonardo, Roma 1971.

¹⁶ Cfr. I. Prigogine – I. Stengers, *La nuova alleanza*, cit., p. 110; G. Gembillo – G. Giordano – F. Stramandino, *Ilya Prigogine scienziato e filosofo*, Armando Siciliano, Messina 2004; G. Giordano, *La filosofia di Ilya Prigogine*, Armando Siciliano, Messina 2005; G. Gembillo – G. Giordano, *Ilya Prigogine. La rivoluzione della complessità*, Aracne, Roma 2016.

¹⁷ I. Prigogine – I. Stengers, *La nuova alleanza*, cit., p. 4

ha scoperto, non suppone un'osservazione passiva, ma una *pratica*¹⁸. Ha contestato la contrapposizione classica tra natura e soggetto conoscente, scrivendo che la Natura risponde solo alle domande di uomini che la interrogano stando al suo interno e che si sentono parte integrante di essa¹⁹. Ha esortato a trasformare radicalmente il concetto di spazio, inteso in senso meramente geometrico, in quello di ambiente, all'interno del quale ogni vivente agisce in maniera interattiva, ricevendo da esso energia vitale e restituendogliela trasformata, scambiando, per esempio con gli alberi, ossigeno e anidride carbonica²⁰.

Insomma, ha invitato a rapportarsi all'ambiente circostante con la consapevolezza che noi dipendiamo da esso, che, a sua volta, dipende dalle nostre azioni. In questo modo ha preso atto, per la prima volta in maniera concreta, di quanto il nostro agire interattivo con l'ambiente trasformi il mondo circostante, ha messo in rilievo che ogni oggetto deve essere visto come un sistema storico e ha opportunamente evidenziato “le relazioni che il sistema ha con il resto del mondo, che da ora in poi chiameremo ambiente”²¹.

E' vero che già negli anni trenta Husserl aveva attribuito quella che definiva “la crisi delle scienze europee” a ragioni di tipo etico, perché “le mere scienze di fatti

¹⁸ I. Prigogine – I. Stengers, *La nuova alleanza*, cit., p. 41

¹⁹ I. Prigogine – I. Stengers, *La nuova alleanza*, cit., pp. 260 e ss.

²⁰ I. Prigogine – I. Stengers, *La nuova alleanza*, cit., pp.112 e ss.

²¹ I. Prigogine – I. Stengers, *La nuova alleanza*, cit., p.112.

creano uomini di fatto”²²; ed è anche vero che dopo l’utilizzo della bomba atomica “la fisica - come ha scritto Pietro Greco – conosce il peccato”²³; ma questi e altri richiami alla necessità di una nuova etica per la scienza restavano legati a episodi, anche gravissimi, ma che erano frutto di una scelta che poteva anche essere evitata. Intendo dire che i rischi di deviazione dai principi dell’etica restava ancora una possibilità che poteva essere evitata perché non continua nel tempo.

La scoperta della vera natura della termodinamica invece ha mostrato che l’influsso negativo sul nostro modo di vivere era diventato di fatto un evento costante e sempre più pericoloso²⁴. Questa consapevolezza ha segnato l’atto di nascita di un nuovo atteggiamento nei confronti della natura.

Riprendendo un’espressione di Niels Bohr, Prigogine affermava infatti che nell’interazione con la Natura siamo insieme spettatori e attori²⁵. In quanto attori la modifichiamo in termini di cui dobbiamo prendere piena coscienza, sapendo che la nostra attività tecnico-scientifica opera sul mondo creando disordine e aumentando quindi la cosiddetta entropia, cioè il degrado dell’energia²⁶.

²² E. Husserl, *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, trad. di E. Filippini, Il Saggiatore, Milano 1997, p. 35

²³ P. Greco, *Hiroshima. La fisica conosce il peccato*, Editori Riuniti, Roma 1995.

²⁴ Cfr. R. Carson, *Primavera silenziosa*, trad. di C. A. Gastecchi, Feltrinelli, Milano 1963.

²⁵ I. Prigogine – I. Stengers, *La nuova alleanza*, cit., pp. 274 e ss.

²⁶ F. Capra, *La rete della vita*, trad. di C. Capararo, BUR, Milano 2001.

Se questo è vero, il nostro dialogo con la natura non è solo manipolativo, ma anche operatore di trasformazioni spesso negative e nocive²⁷. Si impone allora un nuovo rapporto con essa, che Prigogine ha auspicato nella forma di una nuova alleanza, che si basi su una riflessione di tipo etico che allarghi la morale da rapporto degli uomini tra loro a rapporto con tutti gli altri esseri, viventi e non viventi e ha preso atto che ormai le scienze “ si sono aperte al dialogo con la natura che non può più essere dominata con un colpo d’occhio teorico, ma soltanto esplorata; al dialogo con un mondo aperto al quale noi stessi apparteniamo, alla costruzione del quale partecipiamo”²⁸. Insomma, approfondendo la termodinamica Prigogine ha scoperto che la scienza non è pura, ma crea problemi di sopravvivenza e che quindi richiede una nuova etica, che vada oltre la discussione del modo migliore di istituire rapporti tra esseri umani. Questo tipo di scienza, reinterpretata con consapevolezza da Prigogine, non è allora astratta, ma, in quanto si rapporta con una natura trasformata dall’intervento dell’uomo, impone dunque una nuova etica che da meramente antropologica diventi ecologica²⁹.

Questo, a livello etico, è il senso profondo della Nuova alleanza tra uomo e Natura che Prigogine ha auspicato e che ci impone di ridefinire dalle fondamenta il nostro rapporto con essa.

²⁷ V. R. Potter, *Bioetica. Ponte verso il futuro*, cit.; S. Coyaud, *La scomparsa delle api. Indagine sullo stato di salute del nostro pianeta*, cit.; A. Gore, *La terra in bilico*, cit.; J. Lovelock, *Gaia. Nuove idee sull’ecologia*, cit.; J. Lovelock, *Gaia: manuale di medicina planetaria*, cit.

²⁸ I. Prigogine – I. Stengers, *La nuova alleanza*, cit., p. 271

²⁹ Cfr. E. Morin, *Il metodo. 6. Etica*, trad. di S. Lazzari, Cortina, Milano 2005.

Alla luce di tutto ciò, come hanno dichiarato Ilya Prigogine e Isabelle Stengers, “è ormai tempo per nuove alleanze, alleanze da sempre annodate, per tanto tempo misconosciute, tra la storia degli uomini, delle loro società, dei loro saperi e l’avventura esploratrice della natura”³⁰.

³⁰ I. Prigogine – I. Stengers, *La nuova alleanza*, cit., p. 288.

Rosalia Cavalieri

MANGIARE E PARLARE TRA NATURA E COTTURA

ABSTRACT. Questo saggio prova a spiegare cosa significa essere “umani” a partire da una delle attività specie-specifiche più marginalizzate e più svalutate dai filosofi, dai linguisti e, più in generale, dagli scienziati: l’atto del gustare il cibo, dell’elaborarlo e del dividerlo. Facoltà considerata in genere poco “cognitiva”, troppo ancorata all’esperienza corporea e al piacere, e per ciò stesso frivola, gustare il cibo è una necessità che gli animali umani hanno trasformato in un piacere ma anche in un sapere. Partendo da questa premessa proporremo qualche riflessione sul processo attraverso cui l’esigenza unicamente umana di rendere più godibile l’atto alimentare, di prolungare i piaceri del gusto e di ricercare gratificazioni del palato alternative a quelle offerte dalla natura ha tramutato il bisogno di sfamarsi in un’avventura, complessa e affascinante, che è, insieme, multisensoriale, intellettuale, estetica, edonistica, cognitiva e, non ultimo, linguistica. Più precisamente, tenteremo di sostenere l’ipotesi di un nesso tra l’evoluzione del gusto umano, del nostro modo di elaborare e di consumare il cibo e di tutto ciò che vi ruota intorno, e l’evoluzione del linguaggio (o per meglio dire di un protolinguaggio), a partire dal momento in cui abbiamo iniziato a cuocere i cibi.

Parole chiave: mangiare, cucina, linguaggio, evoluzione, convivialità.

ABSTRACT. This essay tries to explain what it means to be “human” starting from one of the most marginalized and devalued species-specific activities by philosophers, linguists and, more generally, by scientists: the act of tasting the food, process and share it. Faculty usually considered little “cognitive”, too anchored to bodily experience and pleasure, and for that very frivolous, enjoy the food is a necessity that human animals have transformed into a pleasure but also in a knowledge. Starting from this premise, we will propose some reflections on the process by which the uniquely human need to make more enjoyable the food act, to prolong the pleasures of taste and to seek gratification of the palate alternative to those offered by nature has turned the need to feed themselves in an adventure, complex and fascinating, which is both multi-sensory, intellectual, aesthetic, hedonistic, cognitive and, not least, linguistic. More precisely, we will try to support the hypothesis of a link between the evolution of the human taste, the way we prepare and consume food and everything that revolves around, and the evolution of language (or rather a protolanguage), from the time which we started to cook food.

Keywords: eating, cooking, language, evolution, conviviality.

1. *Premessa*

Questo saggio prova a spiegare cosa significa essere “umani” a partire da una delle attività specie-specifiche più marginalizzate e più svalutate dai filosofi, dai linguisti e, più in generale, dagli scienziati: l’atto di gustare il cibo, di elaborarlo e di dividerlo. Facoltà di solito considerata poco “cognitiva”, troppo ancorata all’esperienza corporea e al piacere, e per ciò stesso frivola, gustare il cibo è una necessità che gli animali umani hanno trasformato in quello che Giorgio Agamben ha definito “un piacere che gode e un sapere che conosce” (1979). Partendo da questa premessa tenteremo di proporre qualche riflessione sul processo attraverso cui l’esigenza unicamente umana di rendere più godibile l’atto alimentare, di prolungare i piaceri del gusto e di ricercare gratificazioni del palato alternative a quelle offerte dalla natura, ha tramutato il bisogno di sfamarsi in un’avventura, complessa e affascinante, che è, insieme, multisensoriale, intellettuale, estetica, edonistica, cognitiva e, non ultimo, linguistica. Più precisamente, proveremo a sostenere l’ipotesi di un possibile nesso tra l’evoluzione del gusto umano, del nostro modo di elaborare e di consumare il cibo, e di tutto ciò che vi ruota intorno (specialmente a partire dal momento in cui abbiamo cominciato a cuocere gli alimenti: una forma di protocucina) e l’evoluzione del linguaggio (o per meglio dire di un protolinguaggio) e ovviamente della società.

L’ipotesi di una coevoluzione del gusto e del linguaggio, e in particolare di un

collegamento evolutivo tra la nascita della cucina – una delle attività che ha maggiormente contribuito a dare forma alla società umana – e quella del linguaggio, è arduamente dimostrabile data la scarsità di prove di cui, al riguardo, si dispone – specialmente se, come nel nostro caso, non si possono vantare specifiche competenze paleoantropologiche. Ci limiteremo pertanto ad alcune considerazioni emerse nel corso delle nostre ricerche sul senso del gusto (cfr., in particolare, Cavalieri 2014) e sul valore cognitivo della complessa esperienza che lo caratterizza, a partire soprattutto dal momento in cui l'uomo iniziò a usare il fuoco.

2. *Quel “gusto” che ci rende umani*

È ormai accertato che il cibo costituisca un parametro decisivo per comprendere la nostra storia naturale e sociale. Così come è fuor di dubbio che siamo i soli animali ad avere coltivato il gusto al punto da tramutare la necessità di mangiare in un'esperienza culturale e intellettuale: se la fame è una necessità naturale, i molteplici modi che ci siamo inventati per soddisfarla, scegliendo il cibo tra una vastissima gamma di alimenti sulla base di criteri diversi, unitamente al fatto di produrre il cibo, di cucinarlo, di assaporarlo, di degustarlo e di dividerlo attraverso l'uso della parola, sono invece gesti culturali, frutto di scelte consapevoli e di un sapere acquisito tipicamente umani. Se, infatti, tutti gli animali semplicemente si sfamano, “saper

mangiare”, ovvero gustare in maniera esplicita e conscia, e maggiormente degustare (analizzare e valutare le qualità organolettiche di alimenti e bevande), è un privilegio dell’animale umano, l’unico in grado di apprezzare i sapori dei cibi e delle bevande, di individuarne le singole componenti (profumi, aromi, gusti, consistenza, piccantezza, temperatura, suoni, colori), di riconoscerne il valore e di farne l’oggetto di conversazioni, accedendo così a un piacere tanto più alto, quanto più è consapevole. È poi una nostra prerogativa prestare attenzione a ciò che gustiamo, valutare e descrivere attraverso il linguaggio le singole componenti del sapore che via via si precisano nel nostro palato, divenendo peraltro memorabili quando le convertiamo in parole attentamente ricercate e ne discutiamo con i nostri commensali.

Addirittura, “nell’antica Cina, essere colti significava possedere la capacità di apprezzare il cibo e di esprimere tale apprezzamento nelle modalità linguistiche appropriate” (cfr. Perullo 2012, 167). Questo significa che anche il gustare, come gran parte, se non tutte, le attività umane (per esempio: sognare e ridere), si realizza con il concorso del linguaggio: non v’è dubbio, infatti, che questa facoltà unicamente umana influenzi il modo in cui sentiamo e giudichiamo il sapore. Il linguaggio è perciò una delle ragioni principali dell’unicità del gusto umano. Il “saper mangiare” include anche la contezza del valore degli alimenti, la nostra capacità di concepire, di produrre (a partire dal Neolitico) e di elaborare il cibo (dal momento in cui abbiamo fatto uso prima della cucina del “crudo” e poi, specialmente, di quella del “cotto” con

l'invenzione della pentola - cfr. Cavalieri, 2014), di raccontare il sapore e l'aroma di una pietanza e le sensazioni che se ne generano, intrattenendoci in gustose conversazioni (cfr. Cavalieri 2012), e la consapevolezza, anche questa unicamente umana, del carattere multisensoriale dell'esperienza gustativa: un'esperienza olistica che stringe insieme il corpo e la mente.

Solo per gli animali umani poi l'atto di gustare il cibo assume una dimensione sociale, tramutandosi in una forma di cognizione condivisa. Oltre a cooperare per le attività di procacciamento e/o di produzione del cibo, gli umani manifestano l'altruistica propensione a spartirsi i prodotti della caccia e della coltivazione-produzione. Persino gli scimpanzé, la specie di primati a noi più affini, per natura competitivi (fatta eccezione del contesto genitore/prole, in cui esistono forme di spartizione e/o di cessione del cibo non sempre dettate da una generosità spontanea e di pochi altri casi comunque finalizzati a ottenere favori sessuali dalle femmine o a mantenere la coesione del gruppo - cfr. Hladik 2002; Hladik, Picq 2001), quando catturano una preda in gruppo la "condividono", per così dire, in modo individualistico, cedendone qualche porzione per lo più dopo estenuanti negoziazioni non del tutto pacifiche o solo per sottrarsi al fastidio di richieste supplichevoli e insistenti (cfr. Silk *et al.* 2013; Tomasello 2008, pp. 158-160 e le ricerche ivi citate). Se, dunque, per gli altri animali il consumo del cibo è, con qualche rara eccezione, un rito solitario e silenzioso, noi umani amiamo condividere il pasto, un comportamento

del tutto anomalo rispetto al resto del mondo animale e tale da favorire la comunicazione interpersonale e il linguaggio, e perciò i legami sociali.

Ma quando ha avuto inizio tutto ciò e in che modo può dirsi collegato in maniera decisiva tanto al processo di ominizzazione quanto a quello di umanizzazione?

Nella nostra storia evolutiva – una storia complessa anche dal punto di vista alimentare – questo processo di trasformazione è legato a una serie di fattori concatenati e specialmente ad alcune pratiche culturali che hanno modificato persino la nostra biologia, concorrendo in modo decisivo a trasformarci negli unici animali sapienti, conviviali e parlanti, anche attraverso l’elaborazione di una tecnologia progettuale finalizzata al procacciamento, alla preparazione e alla manipolazione degli alimenti e al loro consumo. Tralasciando l’impatto dell’introduzione degli alimenti carnei sul nostro cervello e sulla nostra vita sociale, specialmente a partire da *Homo habilis*, il primo esemplare del genere *Homo* (comparso poco più di due milioni di anni fa, e stando alle ultime datazioni addirittura ben 2,8 milioni di anni fa circa - cfr. Villmoare *et al.* 2015), più pienamente onnivoro (per lo più raccoglitore e spazzino, si cibava quindi prevalentemente di carcasse di animali morti), mi soffermerò su un evento ancora più decisivo nel processo di di evoluzione del genere *Homo*: quel remotissimo adattamento ai cibi cotti iniziato all’incirca un milione e mezzo di anni fa con *Homo ergaster/erectus*, seppure, come sembra, in modo sporadico (per via di evidenze frammentarie) fino a 400.000 anni fa. Con il passaggio dal crudo al cotto, quello che possiamo considerare verosimilmente il primo

esemplare di “cuoco” della famiglia degli ominini (in grado di gestire il fuoco generato spontaneamente in natura e di servirsene, se non ancora di produrlo) ha dato inizio alla storia dell’umanità. L’onnivorismo ci avrebbe fatto entrare poi in una nuova nicchia “cognitiva”, come osserva Michael Pollan (2006, p. 316), attraverso l’attuazione di una serie di adattamenti bioculturali legati alla preparazione dei cibi e specialmente all’ampio repertorio di conoscenze e di tecniche specifiche di raccolta degli alimenti e di caccia.

3. *Cottura, convivialità e linguaggio*

Ma in che senso l’umanità avrebbe inizio proprio con questa specie di ominino? E quale significato possiamo attribuire al cruciale passaggio alla cottura dei cibi? Stando alle ricerche del bioantropologo e primatologo Richard Wrangham (2009), autore della “*cooking hypothesis*”, la biologia, ancora più dell’archeologia, fornirebbe testimonianze indirette di mutamenti del nostro regime alimentare risalenti proprio all’epoca di *Homo ergaster/erectus* – il primo esemplare di ominino pienamente bipede capace di camminare e di correre, tenendosi eretto sulle gambe esattamente come facciamo noi oggi, di cacciare le prede in gruppo, di trasportare il cibo e di cuocerlo, di costruire e usare pietre bifacciali e altro ancora, grazie a un cervello più voluminoso, necessario anzitutto a un maggiore controllo senso-motorio. Uno dei

mutamenti più significativi è la riduzione dell'apparato masticatorio e del tessuto intestinale, poco conciliabili con il consumo di carne cruda e di fibre vegetali, richiedenti lunghi tempi di masticazione e di digestione. E ricerche recenti condotte in siti sudafricani, e anche nel Medio Oriente, fornirebbero anche prove dirette dell'esistenza di focolari risalenti a un milione di anni fa (cfr. Rowlett 2000; Karkanas *et al.* 2007; Berna *et al.* 2012).

Configurandosi, in origine, come arte di gestire il fuoco ancor più che come arte culinaria, l'attitudine a cuocere il cibo, realizzata stabilmente e in maniera più efficace dalle successive specie di ominini (le testimonianze archeologiche più evidenti di un uso regolare, diffuso ed efficace del fuoco risalgono a 500.000 anni fa e ancora più certamente a circa 200.000 anni fa e stando alla letteratura più recente a 350.000 anni fa - cfr. Wrangham 2009, pp. 97-103; Goudsblom 1992, pp. 6-9; Shimelmitz *et al.* 2014), ha reso gli alimenti decisamente più sicuri, più teneri, più digeribili, più appetibili e più rapidamente calorici, modificandone la consistenza, la fragranza e il colore, e ampliando il ventaglio di aromi, di sapori e di cibi commestibili, senza contare poi che il cibo cotto e per di più caldo è in genere più saporito, più profumato e perciò più invitante e più appetibile di quello crudo. E per quanto possa sembrarci bizzarro, il consumo di cibi cotti ha avuto effetti anche sull'intelligenza e sulla socialità: avrebbe, in altre parole, favorito quell'accrescimento della massa cerebrale che ha caratterizzato il passaggio da *Homo*

ergaster/erectus a *Homo sapiens*, attraverso la riduzione dei costi digestivi e dei tempi di masticazione.

Con l'uso del fuoco e con l'invenzione della cottura, gli uomini, oltre a diventare più ingegnosi, hanno anche trasformato la preparazione e il consumo del cibo in un affare "pubblico". Introducendo il rito del pasto in comune in un luogo e in un momento stabiliti, preceduto da un'organizzazione sociale di procacciamento e di raccolta del cibo vegetale e animale, di immagazzinamento, di preparazione e poi di consumo, l'abito di cuocere il cibo avrebbe socializzato il gusto e trasformato il pasto in un'occasione di incontro, di relazione, di ascolto, di circolazione delle idee e di incremento delle conoscenze, e quindi di condivisione, favorendo l'organizzazione delle società umane e stimolando lo sviluppo delle abilità comunicative e linguistiche. Sicuramente una novità rispetto al raccoglitore di cibo crudo, consumato, probabilmente, lungo la strada. E in un saggio recente dedicato alla nuova scienza della neurogastronomia, il neuroscienziato Gordon Shepherd, già attivo sul versante delle ricerche olfattologiche, afferma che:

sebbene non esista testimonianza diretta del primo uso del linguaggio, possiamo ipotizzare che sia strettamente connesso con l'emergere della divisione del lavoro e delle complesse interazioni sociali che abbiamo visto collegate all'atto di cucinare. Tanto più complesse divenivano quelle relazioni, tanto più esteso doveva essere il vocabolario che le accompagnava, e di conseguenza strutturata la grammatica (Shepherd 2012, p. 260).

Shepherd si spinge al punto da ipotizzare che "gli odori e i sapori della cucina siano stati un fattore primario nello sviluppo del linguaggio", riferendosi in particolare al ruolo ricoperto dall'olfatto retronasale (l'ultima frontiera degli studi

sull'odorato e sul sapore, evolutosi negli umani per percepire l'odore in quanto componente fondamentale del sapore) nella loro percezione (2012, p. 260).

Se le attività di procacciamento del cibo, come la raccolta e soprattutto la caccia – decisamente più impegnativa, essendo praticata sistematicamente (quanto agli animali di grossa taglia) dagli ominini più evoluti, a partire da *Homo ergaster/erectus* – richiedevano capacità di coordinamento, di ripartizione dei compiti, di collaborazione, di pianificazione delle strategie venatorie, di scambio di informazioni sul cibo trovato e sulla sua localizzazione, e di istruzioni appropriate per coordinare le battute di caccia, e presupponevano altresì l'abilità manuale di costruire armi e utensili più raffinati, mantenere (e più avanti nel tempo accendere) il fuoco attorno a cui raccogliersi per scaldarsi, per difendersi dagli altri animali, per cuocere e per condividere il pasto, ha sicuramente contribuito a stimolare la socialità e lo spirito di cooperazione essenziale per una vita di gruppo organizzata. Tutto ciò sarebbe stato impensabile senza l'uso di una qualche forma di linguaggio fatto probabilmente di gesti accompagnati da suoni (cfr. Donald 1991). Come sostiene l'archeologo Steven Mithen in un saggio sull'origine musicale del linguaggio (2005, p. 6 e ss., 119 e ss.) – rifacendosi anche alla teoria “olistica” del linguista Alison Wray (1998, 2000, 2002) –, si sarà trattato (nel caso specifico di *Homo ergaster*) di una forma di linguaggio e quindi di pensiero preverbale, di un sistema di comunicazione prelinguistico basato su segnali olistici” (privi cioè di una struttura interna e combinatoria), composto cioè da messaggi (anziché da parole) di natura manipolativa (anziché referenziale), finalizzati a condizionare e a indirizzare il comportamento dei conspecifici, ma anche a

esprimere e suscitare emozioni, piuttosto che a comunicare informazioni sul mondo esterno. Un protolinguaggio quindi di grande utilità per il mantenimento dei legami sociali e di gruppo, sorto, almeno in origine, per il coordinamento dell'attività venatoria, fatto di gesti vocali – da una gamma di vocalizzazioni più ampia di quella accessibile ai predecessori¹ – quasi sicuramente integrati da gesti manuali e corporei dotati di un loro specifico significato, accresciuti probabilmente da un nuovo livello di controllo motorio (cfr. Mithen 2005, p. 159 e ss.).

Se la caccia, un esercizio per lo più maschile, constava presumibilmente di gesti manuali (indicazioni, additamento, direzione dello sguardo - cfr. Corballis 2002, pp. 135-136) e perciò silenziosi, e di vocalizzazioni emesse a bassa voce per evitare di attirare i predatori e/o di allontanare le prede, la raccolta del cibo (un'incombenza prevalentemente femminile insieme alla cura della prole) rendeva necessaria la condivisione delle competenze relative al riconoscimento delle erbe, dei frutti e di ogni altro prodotto edule, in modo che i figli e gli altri membri del gruppo potessero acquisirle. In entrambi i casi, pur trattandosi di comunità socialmente ristrette, come

¹ L'antropologa Leslie Aiello sostiene che lo sviluppo di una vocalizzazione più complessa sarebbe legata anche al bipedismo: l'abbassamento della laringe nella gola e la sua struttura modificata (dotata di pliche vocali più membranose e quindi meno rigide) sarebbero una conseguenza degli adattamenti anatomici necessari per il bipedismo e a sua volta avrebbero consentito la produzione di una gamma molto più ampia di suoni già in *Homo ergaster/erectus*, anche in assenza di una pressione selettiva per il linguaggio (su questo aspetto cfr. Mithen 2005, pp. 167-169). E c'è anche chi collega tale sviluppo alla fase acquatica dell'evoluzione umana, cioè al momento in cui, verosimilmente intorno a due milioni di anni fa, gruppi diversi di ominini hanno raggiunto l'ambiente lacustre con conseguenze profonde sulla loro struttura morfologica, sullo stile di vita e presumibilmente anche sullo sviluppo del linguaggio vocale: la ridotta gestualità legata al fatto di doversi immergere in acqua con mani e braccia, per sostenersi e per raccogliere molluschi, avrebbe stimolato la comunicazione vocale e le trasformazioni anatomiche dell'apparato fonatorio che più avanti nel tempo avrebbero favorito lo sviluppo della voce articolata (cfr. Chiarelli 2016: in particolare pp. 46-51).

quelle di *ergaster/erectus* (e per ciò stesso non predisposte allo sviluppo di un linguaggio creativo e compositivo), le attività di procacciamento del cibo prima, e poi anche di condivisione, e più avanti di preparazione, avrebbero promosso verosimilmente lo sviluppo del linguaggio in una forma multimodale: in un primo momento vocale e mimico-gestuale, poi via via più articolato e simbolico ma accompagnato sempre da gesti, un linguaggio insomma le cui modalità espressive crebbero con l'evoluzione di nuove specie di *Homo* dotate di cervelli più grossi e strette da maggiori esigenze comunicative (cfr. Mithen 2005, pp. 177-182; Capone, Grimaldi 2015 e Cruciano, Della Casa 2015 e le ricerche ivi citate)².

Anzi è plausibile pensare, come osserva ancora Mithen (2005, p. 153), “che lo stile di vita di cacciatori e necrofagi nella savana abbia esercitato pressioni sugli ominidi affinché espandessero il loro repertorio di gesti e richiami olistici e manipolativi”. E la necessità di ridurre le tensioni e i conflitti legati alla spartizione del cibo (e non solo) in gruppi di individui costretti a vivere a stretto contatto l'uno con l'altro in un territorio difficile come la savana (a causa della presenza di predatori e di altri pericoli connessi al procacciamento del cibo), e a cooperare lontano dagli abituali rifugi arborei per la sicurezza e per il procacciamento del cibo, è un altro fattore che presumibilmente stimolò lo sviluppo di un linguaggio. Non si può escludere che ulteriori pressioni verso lo sviluppo dell'attività più specie-specifica degli umani

² Ai fini delle nostre argomentazioni la contrapposizione tra i sostenitori dell'origine gestuale del linguaggio e coloro che propendono invece per l'origine vocale appare poco rilevante, se si pensa alla quantità di ricerche attuali attestanti il nesso esistente tra parola e gesto, inseparabili anche in una ricostruzione evoluzionistica delle origini del linguaggio (cfr. per es.: Armstrong, Stokoe, Wilcox 1994; McNeill 1992; Corballis 2002, 2009a, 2009b; Wilcox 2004; Tomasello 2008).

siano venute nelle primitive e comunitarie esperienze di preparazione e di condivisione del cibo attorno al fuoco. Molto tempo prima dell'arrivo del *sapiens*, il focolare diventa perciò il luogo ideale per incontrarsi, per sedersi faccia a faccia, per condividere il cibo, per cimentarsi nei primi esperimenti di cucina, per progettare battute di caccia, per risolvere contrasti interni, per scambiare esperienze, per consolidare i legami sociali e la cooperazione: insomma, il luogo quotidiano di socializzazione, di preparazione, di consumo e di apprezzamento del cibo e di esercizio di un protolinguaggio. Pratiche, insomma, difficilmente riscontrabili in altre specie, perché oltre a temere il fuoco, gli animali in genere interpretano il contatto diretto degli occhi, l'apertura della bocca e l'esibizione dei denti come gesti di ostilità. I primi esperimenti di cucina avrebbero aperto così nuovi orizzonti alimentari, sociali, culturali e cognitivi, favorendo nel contempo l'evoluzione del gusto. E questo ovviamente la dice lunga sul rapporto fra regime alimentare e proprietà gustativo-cognitive.

Poiché il linguaggio non lascia tracce fossili, stabilire l'epoca esatta delle sue origini è tutt'altro che semplice. Il ricorso a testimonianze indirette, come quelle che abbiamo sommariamente riportato, e in particolare i cambiamenti della struttura anatomo-morfologica dei nostri antenati, le tipologie degli strumenti realizzati, le abitudini alimentari e altro ancora, ci permettono però di formulare ipotesi sul modo in cui si sarebbe sviluppata una delle caratteristiche più esclusive dell'animale umano. A prescindere dall'*exaptation* (adattamenti morfologico-funzionali di strutture già esistenti necessari alla produzione del linguaggio vocale articolato –

Gould, Vrba 1982) – che solo in tempi più recenti ha dato luogo alla produzione della voce articolata specifica del *sapiens* – il linguaggio verbale (sviluppato secondo molti paleoantropologi attraverso una lenta e graduale evoluzione iniziata almeno due milioni di anni fa, piuttosto che all'improvviso e in tempi recenti - sull'evoluzione del linguaggio si veda anche Hauser *et al.* 2104), potrebbe aver avuto come antesignano un protolinguaggio olistico (multimodale) composto da gesti manuali (in larga parte iconici e col tempo sempre più arbitrari) e da gesti vocali (vocalizzazioni e grugniti in larga parte involontari ed emotivi), compatibile con le capacità motorie, manuali, mimiche, mentali e cooperative più tipicamente umane emerse già con *Homo ergaster/erectus* (cfr. in particolare Corballis 2002, 2009a, 2009b; Mithen 2005).

Pertanto, anche senza assecondare quell'atteggiamento antropocentrico che ci caratterizza in quanto specie incline all'autocompiacimento, possiamo indubbiamente definirci l'unica scimmia che cucina e che apprezza il sapore dei cibi, proprio perché dotata di linguaggio. Se in qualche misura gli altri animali condividono con noi facoltà bio-cognitive come le passioni, le sensazioni, la memoria, il giudizio, e non ultima l'attitudine a costruire immagini mentali (come osservava già Aristotele, su questo aspetto cfr. Lo Piparo 2003, p. 3 e ss.), nessun'altra specie vivente cucina il cibo e nessun'altra specie ha elaborato il linguaggio verbale e l'attitudine assiologica che ne discende. È plausibile, pertanto, che l'applicazione culinaria del fuoco e il rituale del radunarvisi intorno per condividere il pasto abbiano alimentato nel corso del tempo la spinta allo sviluppo del linguaggio e successivamente quel gusto di parlare e di apprezzare il cibo, riuniti attorno a una tavola, che ci caratterizza appunto

come *homines loquentes* e *homines conviviales*. Questo spiegherebbe anche la stretta sinergia tra il gustare e il parlare, due attività che, oltre a sollecitare gli stessi organi, si implicano mutuamente tutte le volte che apprezziamo il sapore di una pietanza o di un vino: tutte le volte insomma che celebriamo il connubio del cibo e del discorso, del sapore e del sapere.

BIBLIOGRAFIA

Agamben, G. (1979), *Gusto*, Enciclopedia Einaudi, vol. VI, Einaudi, Torino, pp. 1019-1038.

Armstrong, D.F., Stokoe, W.C., Wilcox, S.E. (1994), *Signs of the Origin of Syntax*, “Current Anthropology”, XXXV, 4, pp. 348-368.

Berna, F., Goldberg, P., Horwitz, L.K., Brink, J., Holt, S., Bamford, M., Chazan, M. (2012), *Microstratigraphic evidence of in situ fire in the Acheulean strata of Wonderwerk Cave, Northern Cape province, South Africa*, “PNAS”, 109(20).

Capone, F., Grimaldi, P. (2015), *Il progresso è femmina*, “Focus extra”, n. speciale su *L'evoluzione dell'uomo*, pp. 62-67.

Cavalieri, R. (2012), *Gustare e parlare*, “Rivista italiana di filosofia del linguaggio”, n. speciale su *Un conto aperto. Il neoculturalismo dopo la svolta cognitiva*, a cura di E. Cosentino, 2012, pp. 65-73.

Cavalieri, R. (2014), *E l'uomo inventò i sapori. Storia naturale del gusto*, Il Mulino, Bologna.

Chiarelli, B. (2016), *La fase acquatica della evoluzione umana*, Edizioni Altravista, Lungavilla (PV).

Corballis, M. (2002), *Dalla mano alla bocca. Le origini del linguaggio*, trad. it., Raffaello Cortina, Milano 2008.

Corballis, M. (2009a), *Language as gesture*, “Human Movement Science”, 28, pp. 556-565.

Corballis, M. (2009b), *The evolution of language*, “Annals of the New York Academy of Sciences”, 1156, pp. 19-43.

Cruciano, E., Della Casa, S. (2015), *Un giorno di ordinaria preistoria*, “Focus extra”, n. speciale su *L'evoluzione dell'uomo*, pp. 89-92.

Goudsblom, J. (1992), *Fuoco e civiltà. Dalla preistoria a oggi*, trad. it. Donzelli ed., Roma 1996.

Gould, S.J., Vrba, E. (1982), *Exaptation. Il bricolage dell'evoluzione*, trad. it. Bollati Boringhieri, Torino 2008.

Hauser, M.D., Yang, Ch., Berwick, R.C., Tattersall, I., Ryan, M.J., Watumull, J., Chomsky, N., Lewontin, R.C. (2014), *The Mystery of Language Evolution*, “Frontiers in Psychology”, vol. 5, art. 401, pp. 1-12.

Hladik, C.M. (2002), *Le comportement alimentaire des primates: de la socio-écologie au régime éclectique des hominidés*, “Primatologie”, n. 5, pp. 421-466.

Hladik, C.M., Picq P. (2001), *Au bon goût de singes*, in P. Picq, Y. Coppens, a cura di, *Aux origines de l'humanité*, vol. 2 (*Le propre de l'homme*), Fayard, Paris, pp. 127-169.

- Karkanias, P. *et al.*, 2007, *Evidence for habitual use of fire at the end of the Lower Paleolithic: Site-formation processes at Qesem Cave, Israel*, “Journal of human evolution”, vol. 53, n. 2, pp. 197-212.
- Lo Piparo, F. (2003), *Aristotele e il linguaggio. Cosa fa di una lingua una lingua*, Laterza, Roma-Bari.
- McNeill, D. (1992), *Hand and mind: What gestures reveal about thought*, University of Chicago Press, Chicago.
- Mithen, S. (2005), *Il canto degli antenati. Le origini della musica, del linguaggio, della mente e del corpo*, trad. it. Codice Edizioni, Torino 2007.
- Perullo, N. (2012), *Il gusto come esperienza. Saggi di filosofia e estetica del cibo*, Slow Food Editore, Bra (CN).
- Pollan, M. (2006), *Il dilemma dell’onnivoro*, trad. it. Adelphi, Milano 2013.
- Rowlett, R.M. (2000), *Fire control by ‘Homo erectus’ in east Africa and Asia*, “Acta Anthropologica Sinica”, 19, pp. 198-208.
- Shepherd, G.M. (2012), *All’origine del gusto. La nuova scienza della neurogastronomia*, trad. it. Codice Edizioni, Milano 2014.
- Silk, J.B. *et al.* (2013), *Chimpanzees share food for many reasons: the role of kinship, reciprocity, social bonds and harassment on food transfers*, “Animal Behaviour”, 85 (5), pp. 941-947.

- Shimelmitz, R. *et al.* (2014), *'Fire at will': The emergence of habitual fire use 350,000 years ago*, "Journal of human evolution", vol. 77, pp. 196-203.
- Tomasello, M. (2008), *Le origini della comunicazione umana*, trad. it. Raffaello Cortina, Milano 2009.
- Vollmoare, B. *et al.* (2015), *Paleoanthropology. Early Homo at 2.8 Ma from Ledi-Geraru, Afar, Ethiopia*, "Science", 347, pp. 1352. 1355.
- Wilcox, S.E. (2004), *Language from Gesture*, "Behavioral and Brain Sciences", XXVII, pp. 525-526.
- Wrangham, R.W. (2009), *L'intelligenza del fuoco. L'invenzione della cottura e l'evoluzione dell'uomo*, trad it. Bollati Boringhieri, Torino 2011.
- Wray, A. (1998), *Protolanguage as a holistic system for social interaction*, in "Language and Communication", 18, pp. 47-67.
- Wray, A. (2000), *Holistic utterances in protolanguage: the link from primates to humans*, in C. Knight, M. Studdert-Kennedy, J.R. Hurford, a cura di, *The evolutionary emergence of language: social function and the origins of linguistic form*, Cambridge University Press, Cambridge, pp. 285-302.
- Wray, A. (2002), *Dual processing in protolanguage*, in A. Wray, a cura di, *The transition to language*, Oxford University Press, Oxford, pp. 113-137

Antonino Bucca

ARTEMIS(S)ION. NOTE SUI LINGUAGGI ARTISTICI DELLA FOLLIA

ABSTRACT. L'idea di un qualche rapporto tra genio, creatività e follia è antica. Ma questa idea, enfatizzata dal senso comune, tuttavia da sempre divide gli studiosi. Infatti, da una parte alcuni ritengono che i tratti di personalità "schizoidi" possono essere funzionali alle tendenze creative e al talento artistico. Altri, viceversa, pensano che tra genio e follia non possa esserci alcun rapporto: anzi, ritengono che lo sviluppo delle manifestazioni psicopatologiche ostacolano progressivamente qualsiasi forma di talento innato. Com'è noto, a queste diverse considerazioni del rapporto tra genio e follia si sono ispirate anche l'*Art Brute* la *psychopathologie de l'expression*.

In ogni caso, al di là di questi punti di vista, come considerare le valenze espressive dei linguaggi artistici della follia? Essi sono riferibili solo al *dire* delirante, cioè al senso letterale, simbolico e metaforico degli enunciati? Oppure, oltre tali significati, i linguaggi artistici della follia possono presentare anche valenze espressive, emotive e cognitive liberatorie? In questo articolo cercheremo rispondere a tali quesiti utilizzando un *corpus* iconografico costituito da schizzi, disegni, dipinti e da numerosi testi deliranti prodotti da un soggetto schizofrenico. L'esame di questi materiali riguarda soprattutto i codici espressivi e artistici utilizzati dal malato, nonché le modalità emotive e cognitive che li caratterizzano. Dunque, a parte gli aspetti linguistici, comunicativi e/o referenziali psicotici, cercheremo di far emergere

le funzioni emotive, liberatorie, catartiche e compensatorie che i linguaggi artistici della follia possono consentire.

The idea of some relationship between genius, creativity and madness is old. But this idea, emphasized by common sense, always divides scholars. In fact, on the one hand, some believe that the traits of “schizoid” personalities can be functional to creative tendencies and artistic talent. Others, on the other hand, think that there can be no relationship between genius and madness: indeed, they believe that the development of psychopathological manifestations gradually hinder any form of innate talent. As we all know, these different considerations of the relationship between genius and madness have also inspired Art Brut and Psychopathologie de l’Expression.

In any case, beyond these points of view, how does one consider the expressive values of the artistic languages of madness? Are they referable only to the delusional expressions: i.e. to the literal, symbolic and metaphorical meaning of the sentences? Or, beyond these meanings, can the artistic languages of madness also have expressive, emotional and cognitive liberating values? In this paper, I will try to answer these questions using an iconographic corpus consisting of sketches, drawings, paintings, and numerous delusional texts produced by a schizophrenic subject. The examination of these materials mainly concerns the expressive and artistic codes used by the patient, as well as the emotional and cognitive modes

characterizing them. So apart from the linguistic, communicative, and/or referential psychotic aspects, I will try to bring out the emotional, liberating, cathartic and compensating functions that the artistic languages of madness can allow.

Keywords: artistic creativity, delusion, psychotic languages, psychopathology of expression, emotive-cognitive expressive forms.

1. Follia e creatività artistica

Genio e follia sono due facce della stessa medaglia? L'idea del rapporto tra genio e follia è antica. Dopotutto, non si contano i personaggi più o meno illustri (pittori, poeti, inventori ecc.) che nel tempo hanno espresso il loro talento insieme alle loro stravaganti personalità. Questo aspetto, tuttavia, da sempre divide gli studiosi. Per un verso, infatti, i tratti di personalità "schizoidi" possono essere funzionali alle cosiddette tendenze divergenti: cioè alla genialità, alle spinte creative o al talento artistico. D'altra parte, invece, l'evoluzione della malattia – e quindi delle manifestazioni psicopatologiche – impedisce, via via, qualsiasi forma di talento innato¹.

Insomma, siamo al vecchio dilemma delle condizioni entro cui l'estro creativo può essere indotto da uno stato psicopatologico. In questo senso, com'è noto, alcune

¹ Per una breve rassegna su tali questioni, dall'antichità alle attuali neuroscienze, vedi anche: Green, Williams 1999; Nettle 2006; Lombardo 2008; Power *et al.* 2015.

correnti culturali sviluppatasi in seno alla psicopatologia del primo Novecento hanno cercato di valorizzare le creazioni artistiche dei malati (Morgenthaler 1921; Prinzhorn 1922). Molte delle opere pittoriche esposte originariamente nei cosiddetti *atelier* dei manicomi, perciò, sono state ritenute forme d'arte: e il genere creativo-espressivo degli artisti psicotici è stato considerato tipico della cosiddetta *Compagnie de l'Art Brut* (Volmat 1956; Andreoli 2009; Troisi 2013). Naturalmente, i linguaggi espressivi psicotici – e la loro considerazione artistica – spaziano dalla pittura alla scultura, dalle opere letterarie alla poesia (Navratil 1978; Herbeck 1999; Aigner, Navratil 2002).

Ma su questo punto, come si diceva, non tutti sono d'accordo. In studi importanti (alcuni dei quali ormai classici), infatti, si osserva come l'incedere perentorio delle manifestazioni psicotiche blocchi progressivamente lo slancio vitale e le capacità creative dei malati (Sass 2001). Dunque, sebbene genio e follia possono caratterizzare una stessa personalità, tuttavia le spinte geniali non sembrano attingere vigore creativo dagli stati maniacali (Jaspers 1922). Un esempio di questa condizione si trova, ancora, nelle produzioni letterarie schizofreniche. In tali casi, dopotutto, nonostante la tendenza di alcuni malati a scrivere in versi, l'uso di metafore o la presenza assonanze (spesso stereotipe) nei testi, il più delle volte non si può parlare di linguaggio poetico (Piro 1967; Borgna 1981).

Quindi, pur facendo ricorso a forme espressive più o meno metaforiche, gran parte delle produzioni psicotiche non sembrano accostabili agli esiti creativi, estetici,

culturali dei talenti espressivi letterari e/o pittorici. Certamente, a parte i tentativi di individuare specifiche forme d'arte psicotiche, i percorsi psicopatologici di analisi critica delle creazioni dei malati e le diverse forme espressive della follia possono essere indirizzati verso la considerazione delle valenze emotive, cognitive e relazionali. E, naturalmente, per tali vie ci si può spingere anche verso la considerazione delle loro intrinseche funzioni psicologiche e psicoterapeutiche (Bucca 2013).

2. Una storia clinica tra arte e delirio d'immaginazione

Lo studio del linguaggio psicotico ci ha permesso di osservare numerosi casi clinici. Di recente ci siamo occupati di un singolare caso clinico di schizofrenia in cui lo scarso impatto delle manifestazioni psicotiche e del comportamento disorganizzato, l'assenza di disturbi del pensiero o dei nessi associativi delle idee e l'evoluzione della malattia del soggetto ricordavano le caratteristiche psicopatologiche ottocentesche della *parafrenia*. Più che sull'ossessione persecutoria, infatti, la storia psicopatologica del malato era incentrata sui sentimenti di grandiosità megalomane e, soprattutto, sull'ideazione fantastica evidente dalle sue credenze immaginarie, mistiche e moraleggianti². In particolare, egli era convinto di essere un

² Com'è noto, la convinzione di considerarsi al centro di un disegno divino o di poter assumere sembianze e poteri eccezionali era tipica delle descrizioni dei *deliri fantastici* o *d'immaginazione* e, appunto, della parafrenia (Dupré, Logre 1911; Galimberti 1979).

nuovo Messia redentore e di essere stato investito dal compito di avvertire l'umanità della necessità di riscattarsi dal progressivo degrado dei costumi (Bucca 2015).

Architetto appassionato di ricerche archeologiche, il soggetto del nostro caso clinico è autore di diverse centinaia di opere tra schizzi, disegni e dipinti³. L'importanza psicopatologica di queste opere non sta tanto nei temi deliranti fantastici e/o d'immaginazione che esse lasciano trasparire; molto più interessanti sono certamente i codici espressivi con cui il malato comunica le sue idee morbose, e le modalità emotive che contraddistinguono i linguaggi artistici adoperati. Infatti, una facciata del foglio utilizzato si presenta piena di note (generalmente *slogan*, formule ripetitive e altri scritti deliranti), mentre sull'altra facciata uno schizzo o un disegno cercano di rappresentare il significato del messaggio testuale (fig. 1).

In qualche modo egli sembra identificarsi con la figura mitologica di **Ermes**. Sembra infatti che alcune caratteristiche dell'antica divinità greca non siano passate inosservate alle sue letture di storia dell'arte e al suo interesse per l'antichità. Tra queste, il particolare che **Ermes** era un *messaggero*, ma probabilmente anche il significato del nome della divinità che fa riferimento a un "cumulo di pietre": quindi alle tombe e/o alle necropoli che tanto interessavano il nostro architetto-archeologo. È evidente che tali aspetti nella storia psicopatologica del nostro caso assumono un

³ Chiaramente, lo spazio di questo lavoro non consente nemmeno un'illustrazione parziale, eccezion fatta per alcune figure rappresentative, della sua opera imponente.

posto di rilievo perché egli, appunto, **immagina di essere un messaggero** della parola divina scritta e figurata.

Osservando gli scritti e i disegni si possono notare i temi deliranti del malato: essi sono costituiti da invocazioni «pro salus mundi» alla «volontà di vita», alla «verità» per la «salvezza» dell'umanità, dell'ambiente e della Terra, oppure da richieste di giustizia, di purificazione dello spirito e delle condotte o, ancora, da aspirazioni alla «guida santa», alla «civiltà messianica» e alla «sacra famiglia» (fig. 2)⁴. Naturalmente il delirio si manifesta insieme alle allucinazioni, vale a dire alle rivelazioni «A dettatura» per volontà divina che si riflettono nelle espressioni grafiche e iconografiche del nostro soggetto. In questo caso, però, le allucinazioni si presentano non come voci fastidiose, ma in forma di esortazioni consolatrici che elevano il malato alla posizione di «Messia» e lo inducono alla diffusione del suo *messaggio* redentore.

Esaminiamo brevemente alcuni disegni e il significato dei simboli più ricorrenti. Per esempio, l'«Assoluto» che si rivela “dettandogli” il messaggio delirante nei disegni è rappresentato dalla luce e dal sole nel cui nucleo una lettera maiuscola sormonta un punto o un asterisco: «A [...] la luce e la stella»⁵. Con la rappresentazione grafica del sole e con il termine «Assoluto» il malato indica sia Dio

⁴ Le espressioni tra virgolette basse sono tratte dalle dichiarazioni che il soggetto del nostro studio ci ha rilasciato nel corso di una serie di interviste, dai suoi testi scritti o dai suoi disegni.

⁵ È utile ricordare che anche nelle opere d'arte sacra il riverbero dei raggi solari spesso serve a raffigurare l'illuminazione dello Spirito Santo (fig. 3).

sia il senso perentorio del dettato divino. L'uso simbolico della lettera "A" chiaramente trae origine dalla sua formazione di architetto-archeologo. Inoltre, la lettera "A" è l'iniziale del nome della dea Artemide (di cui egli stesso ha studiato i resti di un tempio), del nome attribuito al sito fortificato di «Artemisia», e soprattutto del nome di «Artemis(s)ion» (il suo progetto di «de-ospedale», un centro di «recupero-risanamento fisico, mentale, spirituale»). Infine, questa lettera si trova nella locuzione "a dettatura" che precede le sue rivelazioni deliranti (fig. 4).



Fig. 1: autoritratto e messaggio delirante

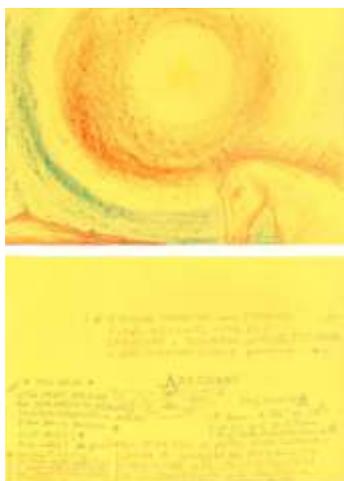


Fig. 2: l'«Assoluto», Pegaso, slogan delirante

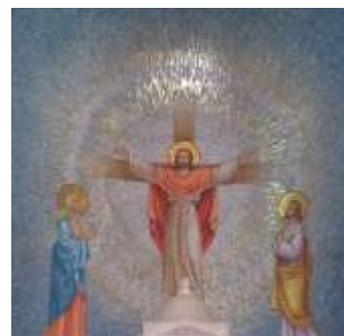


Fig. 3: rappresentazione dello Spirito Santo

I temi figurativi prediligono l'autoritratto in cui l'autore si rappresenta con una penna in mano (fig. 5a), ma spaziano anche al disegno degli animali (soprattutto cavalli e uccelli, fig. 2) e dei paesaggi. Molti elementi simbolici deliranti emergono

anche nelle raffigurazioni paesaggistiche: in tali casi spesso sono raffigurati i luoghi dei siti archeologici che egli stesso ha studiato. Un altro particolare delirante da notare riguarda i simboli utilizzati come appellativi autoreferenziali per firmare le sue opere: «RA-IAKKU», «il Messia» o l'acronimo «SMSR» (fig. 5b). Anche l'uso cromatico, naturalmente, segue un itinerario simbolico delirante. Il giallo è usato per tutto ciò che ha a che fare con l'«Assoluto». Il rosso, il blu e a volte il nero sono usati per delineare l'autoritratto o per tracciare il profilo dei paesaggi. Il soggetto del nostro caso clinico, dunque, usa prevalentemente i colori primari, e solo nei disegni più ricchi di dettagli qualche colore complementare come il viola, l'arancione o il marrone⁶.

Scorrendo la sua produzione iconografica e testuale sembra evidente che le letture di storia dell'arte, la conoscenza del mito greco di Pegaso (a cui sono chiaramente ispirati i disegni dei cavalli), quella del significato della figura mitologica della dea Artemide e il contesto delle sue passate ricerche hanno comprensibilmente alimentato l'immaginazione delirante dell'architetto-archeologo⁷. Infatti, dagli elementi simbolici rappresentati, è possibile ricostruire un piccolo tragitto delirante che dagli studi sugli antichi resti archeologici conduce ai luoghi immaginari di Artemisia e di «Artemis(s)ion».

⁶ Per una rassegna sulla semiotica culturale e/o psicologica dei colori, cfr. Agnello 2013.

⁷ Tra gli altri studi, per una breve panoramica delle ricerche archeologiche sui luoghi in questione, cfr. Genovese 1977.



Fig. 4: autoritratto con
l'«Assoluto»



Fig. 5a: autoritratto con
«dettato» delirante



Fig. 5b: «dettato» delirante

Vale la pena soffermarsi un attimo anche sul significato dei nomi che il malato attribuisce a questi luoghi perché, come egli dichiara esplicitamente, «i nomi sono cose di Dio!». Quindi, «Artemisia» è il nome assegnato all'insediamento fortificato costruito sui resti dell'antica necropoli con il tempio in onore della dea Artemide. «Mediluce» è il nome con cui il malato designa la città odierna sorta in prossimità dei resti archeologici. «Artemis(s)ion», come accennavamo, è il nome di un suo progetto: il centro di «risanamento fisico, mentale, spirituale». Per le intrinseche caratteristiche semantiche e/o connotative deliranti, perciò, è molto probabile un collegamento referenziale tra i nomi immaginari attribuiti a questi luoghi e il contesto delle sue ricerche storico-archeologiche. Per esempio, «Artemisia» o presumibilmente

Artemisia, ricorda i tratti e la figura dell'antica condottiera, ed evoca anche la famosa costruzione della tomba-tempio di Alicarnasso⁸.

Tuttavia, al di là dei temi del delirio d'immaginazione del soggetto del nostro studio e/o del doppio codice iconico e testuale utilizzato nelle sue opere, sono soprattutto le funzioni artistiche-espressive liberatorie che a nostro avviso assumono valenze cognitive, linguistiche, psicologiche e psicopatologiche importanti.

3. I linguaggi artistici liberatori

La schizofrenia, la parafrenia (se si può ancora parlare delle peculiarità descrittive ottocentesche di questa forma psicotica) e la paranoia presentano caratteri psicopatologici (cognitivi, linguistici e relazionali) abbastanza differenti. Tra l'altro, diversamente dalle produzioni linguistiche schizofasiche della schizofrenia o dalle rivendicazioni retoriche della paranoia, le espressioni ridondanti, stereotipe e a volte apparentemente vacue del nostro caso clinico non sono incomprensibili, né assumono un tono aggressivo e/o ossessivo. La scarsa trasparenza del linguaggio schizofrenico, inoltre, testimonia la mancanza di un riferimento intersoggettivo concreto, mentre la retorica paranoica punta a persuadere un altro da sé rappresentato quasi esclusivamente dalle istituzioni amministrative, giudiziarie, sanitarie ecc. (Bucca 2014).

⁸ Intorno al IV secolo a.C., com'è noto, Artemisia fece erigere ad Alicarnasso un mausoleo, una tomba imponente in onore del marito Mausolo.

Invece, l'altro da sé a cui intende rivolgersi l'architetto-archeologo con i suoi messaggi e con le sue illustrazioni è vago e generico. Infatti, egli si limita semplicemente a denunciare lo scempio morale, civile, culturale e ambientale. Tuttavia – nonostante l'ideazione delirante e oltre le funzioni referenziali, comunicative e pragmatiche del discorso psicotico – alcuni bisogni emotivi elementari ancorati alla natura espressiva e linguistica riescono a ricondurre queste forme morbose nell'alveo del sentire comune.

Insomma, a parte l'importanza comunicativa del dire delirante (viste anche le valenze simboliche assunte dal malato come messaggero della parola divina) e a parte l'interesse pragmatico-relazionale che suscitano alcuni aspetti del suo discorso indiretto (soprattutto nel momento in cui egli si pone come *medium* tra gli uomini e l'«Assoluto»), il linguaggio artistico nel nostro caso clinico presenta una fondamentale funzione emotiva. I temi deliranti e allucinatori esposti negli scritti e raffigurati nei disegni, infatti, non hanno solo lo scopo di rivelare, di significare e di comunicare le idee morbose del malato, poiché nei linguaggi artistici utilizzati emerge principalmente il suo bisogno di esprimere (proprio nel senso etimologico di tirar fuori) le sue ossessioni deliranti. È comprensibile, perciò, come in tali casi sia necessario andare oltre l'analisi sintattica e l'interpretazione semantica del senso degli enunciati dei malati, provando così a spostarsi dal loro razionalismo morboso a quel che resta della loro sensibilità emotiva.

Molte storie cliniche sembrano dimostrare che i diversi linguaggi espressivi – e naturalmente i linguaggi artistici – agevolando i processi emotivi e catartici possono allontanare il pensiero dalle ossessioni deliranti. Ci sembra opportuno, in particolare, tornare al senso originario della *catarsi*, cioè all’antico rituale di *purificazione* dell’anima e del corpo. Immaginiamo, quindi, che i linguaggi e le diverse modalità di espressione artistica possano destare anche un *processo liberatorio* differente dall’antica concezione dalla *kàtharsis* aristotelica (1993). Nel senso antico, infatti, la *kàtharsis* riguardava soprattutto i sentimenti di purificazione destati dall’empatia con cui si vive e/o si partecipa alla rappresentazione di una qualsiasi opera d’arte (letteraria, teatrale, musicale, poetica, pittorica, ecc.) (Zeki 1999; Freedberg, Gallese 2007).

Attraverso l’occupazione nei linguaggi artistici, dunque, i soggetti psicotici sperimentano sentimenti liberatori, di purificazione e un genere di coinvolgimento emotivo che li “libera” dagli angosciosi pensieri deliranti. Dopotutto, anche nell’ambito della psicanalisi è stato osservato che le funzioni catartiche sono alla base dei processi di sublimazione degli impulsi conflittuali. Infatti, oltre alle funzioni cognitive, in tali casi il linguaggio e, in particolare, i linguaggi artistici assumono un’importanza straordinaria grazie alle funzioni emotive e ai meccanismi catartici che essi consentono di attivare (Stern 2010; Della Cagnoletta 2010).

È opportuno considerare a tal proposito che, a parte le valenze artistiche del passato, la *psychopathologie de l’expression* tende sempre più a caratterizzarsi come

art therapy e, via via, tende a costituire uno degli ambiti più rilevanti delle terapie occupazionali. Proprio nel momento in cui le manifestazioni psicopatologiche si pongono a ostacolare le possibilità affettive e sociali dei malati, le forme di arteterapia permettono loro di sperimentare nuove vie emotive, nuovi sentimenti nella rappresentazione dell'identità personale e nuove modalità di approccio relazionale (Bobon 1962; Maccagnani 1966; Ugolini 2012).

Per cui, al di là di ogni altra considerazione sintattico e/o semantica, i soggetti psicotici con le loro produzioni “creative” – sebbene inconsapevolmente – cercano di far leva sui dispositivi espressivi disponibili di significazione dell'esperienza per alleviarsi dai profondi turbamenti dei loro vissuti deliranti. Tra le altre forme espressive, quindi, i linguaggi artistici della follia (iconici, pittorici, mimetici, poetici, letterari ecc.) tendono a mobilitare fuori dalle intrinseche secche ossessive l'immaginario delirante dei malati. Senza tener conto di particolari tendenze artistiche personali, l'occupazione dei malati in tali attività sembra soddisfare soprattutto un bisogno di esprimersi quale forza centrifuga dai sentimenti psicotici. Pensiamo di poter affermare, dunque, che attraverso l'uso di un qualsiasi dispositivo simbolico e/o espressivo (inteso, appunto, nelle sue peculiari modalità emotive e psicologiche) chi soffre di un disturbo mentale prova a proiettare le sue esperienze deliranti nelle rappresentazioni artistiche, deviando così la sua immaginazione morbosa verso modalità espressive alternative e compensatorie (Bucca 2013, 2015).

Conclusioni

Come moltissime altre storie psicotiche più o meno note, il nostro caso clinico sembra dimostrare che i linguaggi artistici della follia assumono un'importanza fondamentale specialmente per le funzioni liberatorie, catartiche e compensatorie (vale a dire psicoterapeutiche) che essi consentono di mobilitare. Non a caso gli odierni orientamenti di psicopatologia dell'espressione costituiscono alcuni degli ambiti più coinvolgenti delle terapie occupazionali per la cura delle psicosi. Così come avviene nel caso degli artisti dilettanti, le forme espressive liberatorie (iconiche, pittoriche, poetiche ecc.) consentono di lenire i disagi della quotidianità e di allentare le angosciose turbe ossessive. Dunque, l'attivazione di tali processi emotivi, cognitivi e linguistici – seppure temporaneamente – offrono ai malati la possibilità di sperimentare nuove vie di fuga dai sentimenti deliranti, dalle percezioni allucinatorie e dalle spinte manipolatorie psicotiche. E, in fondo, essi permettono di poter cercare di ri-trovare i cardini di un equilibrio psicologico sopportabile.

BIBLIOGRAFIA

Agnello M. (2013) *Semiotica dei colori*, Roma, Carocci.

Aigner C., Navratil L. (Hrgs.) (2002) *Ernst Herbeck: Die Vergangenheit ist klar vorbei*, Wien, Brandstätter.

Andreoli V. (2009) *Il linguaggio grafico della follia*, Milano, Rizzoli.

Aristotele (1993) *Poetica*, Milano, BUR.

Bobon J. (1962) *Psychopathologie de l'expression*, Paris, Masson.

Borgna E. (1981) *Fenomenologia della creatività schizofrenica*, in «Rivista Sperimentale di Freniatria», 105, 627.

Bucca A. (2013) *Parabole paranoiche. Follia e 'creatività' verbale*, in «Reti, Saperi, Linguaggi», 4, 2, 2, pp. 68-71.

Bucca A. (2014) *The functions of language and the understanding of mental disorders*, in «Conjectura: filosofia e educação», 19, 2, pp. 13-26.

Bucca A. (2015) *Breve viaggio nell'immaginario simbolico della follia. Il linguaggio, i colori e la psicopatologia dell'espressione*, Roma-Messina, Corisco.

Della Cagnoletta M. (2010) *Arte terapia. La prospettiva psicodinamica*, Roma, Carocci.

Dupré E., Logre B. (1911) *Les délires d'imagination*, in «L'Encéphale», 6, pp. 209-15.

Freedberg D., Gallese V. (2007) *Motion, emotion and empathy in esthetic experience*, in «Trends in Cognitive Sciences», 11, 5, pp. 197-203.

Galimberti U. (1979) *Psichiatria e fenomenologia*, Milano, Feltrinelli.

Genovese P. (1977) *Testimonianze archeologiche e paleontologiche nel bacino del Longano*, in «Sicilia Archeologica», X, 33, pp. 10-9.

Green M.J., Williams L.M. (1999) *Schizotypy and creativity as effects of reduced cognitive inhibition*, in «Personality and Individual Differences», 27, pp. 263-76.

Herbeck E. (1999) *Im Herbst da reihet der Feenwind*, Salzburg-Wien, Residenz Verlag.

Jaspers K. (1922) *Strindberg und Van Gogh*, München, Piper Verlag.

Lombardo G. (2008) *L'idea di 'genio' dall'Antichità classica al Medioevo*, in L. Russo (a cura di) *Il Genio. Storia di una idea estetica*, Palermo, Aesthetica Edizioni, pp. 7-32.

Maccagnani G. (1966) *Psicopatologia dell'espressione*, Imola, Galeati.

Morgenthaler W. (1921) *Ein Geisteskranker als Künstler: Adolf Wölfli*, Bern-Leipzig, Ernst Bircher Verlag.

Navratil L. (1978) *Gespräche mit Schizophrenen*, München, DTV.

Nettle D. (2006) *Schizotypy and mental health amongst poets, visual artists, and mathematicians*, in «Journal of Research in Personality», 40, pp. 876-90.

Piro S. (1967) *Il linguaggio schizofrenico*, Milano, Feltrinelli.

Power R.A., Steinberg S., Bjornsdottir G., Rietveld C.A., Abdellaoui A., Nivard M.M., Johannesson M., Galesloot T.E., Hottenga J.J., Willemsen G., Cesarini D., Benjamin D.J., Magnusson P.K.E., Ullén F., Tiemeier H., Hofman A., van Rooij F.J.A., Walters G.B., Sigurdsson E., Thorgeirsson T.E., Ingason A., Helgason A., Kong A., Kiemeny L.A., Koellinger P.H., Boomsma D.I., Gudbjartsson D., Stefansson H., Stefansson K. (2015) *Polygenic risk scores for schizophrenia and bipolar disorder predict creativity*, in «Nature Neuroscience», 18, pp. 953-5.

Prinzhorn H. (1922) *Bildneri der Geistkranken. Ein Beitrag zur Psychologie und Psychopathologie der Gestaltung*, Berlin, Springer Verlag.

Sass L.A. (2001) *Schizophrenia, modernism, and 'creative imagination': On creativity and psychosis*, in «Creativity Research Journal», 13, pp. 55-74.

Stern D.N. (2010) *Forms of vitality. Exploring Dynamic Experience in Psychology, the Arts, Psychotherapy and Development*, New York, Oxford University Press.

Troisi A. (2013) *La mente dipinta. La scienza del comportamento nascosta nei capolavori della pittura*, Roma, Fioriti Editore.

Ugolini S. (2012) *L'arte al di là della terapia. Appunti sui laboratori creativi*, in «I quaderni di PsicoArt», 2, pp. 2-10.

Volmat R. (1956) *L'art psychopathologique*, Paris, PUF.

Zeki S. (1999) *Inner Vision. An Exploration of Art and the Brain*, New York, Oxford University Press.

Rosalba Rizzo

SELF-ASSESSMENT CHECKLISTS IN MEDICAL CLIL

ABSTRACT. This article reports the first preliminary steps in the creation of personal self-assessment checklists for students enrolled in biomedical degrees.

The checklist under construction has to do with awareness raising. Specifically, it is designed to provide a much-needed integration for, and, in part, correction to students' beliefs about the CEFR system, re-orienting them towards GMER and OCSE goals. Except in rare cases, students enrolling in this degree in Italian universities are familiar with CEFR and its A1-C2 scale. Indeed, many of them possess an international CEFR-based certificate attesting their level of competence on this scale. They are, on the contrary, generally unaware that their degree course requires a knowledge and use of English that goes beyond the basic lexicogrammatical framework acquired during their school years and demands a focus on specialised meaning-making practices and highly-contextualised vocational skills. This entails the need to take a further step which often comes as a cultural shock for many students who have a hard time adjusting to a new set of expectations, having assumed, more or less, that what they already knew would suffice with, perhaps, some "touch-ups" in lexis whereas, as a matter of fact, getting to grips with biomedical texts requires much more than this. The process of adjusting to the requirements of discourse in English in such texts presupposes guidance and a set of

support tools that include self- assessment checklists that allow students to monitor their progress for themselves.

Key words: CLIL, Self-assessment, CEFR, GMER

1. A Framework for Medical CLIL

This study thus looks at the development of such checklists whose primary purpose is to spell out to students what is required and to help them face up to the reality that a good score on the CEFR scale as attested by an international certificate (e.g. Trinity and Cambridge Assessment exams) is only the starting point for the next step in the development of their interactional skills in English. The steps towards creating such checklists are based on in-class discussions with first-year students attending a degree course in the field of Occupational Medicine, specifically the three-year first degree course to become a graduate in Workplace Safety and Environmental Protection (TPALL: Tecnico per la Prevenzione Ambientale sui Luoghi di Lavoro). Their training in interactional skills in their mother tongue (Italian) and in English relates to their future work as healthcare professionals who carry out preventive, evaluative and monitoring procedures in environmental health and safety, including, in particular food and drink hygiene. In their careers, these graduates will investigate, identify, and report irregularities, evaluating the need to carry out inquiries and investigations into accidents and occupational diseases. They will check that working environments

meet the required safety standards and ascertain the safety of various products, for example, cosmetics. They will also take part in court investigations into offences against the environment and workplace health and safety conditions and report any irregularities that fall within their remit.

However, given the students' familiarity with the CEFR framework, it seemed appropriate to base the checklist on an adaptation of CEFR can-do statements that meets the specific needs of students and teachers in the biomedical area.

LEVELS	Listening/Speaking	Reading	Writing
B2 Level 3	CAN take and pass on most messages that are likely to require attention during a normal working day.	CAN understand most correspondence, reports and factual product literature he/she is likely to come across.	CAN deal with all routine requests for goods or services.
B1 Level 2	CAN offer advice to clients within own job area on simple matters.	CAN understand the general meaning of non-routine letters and theoretical articles within own work area	CAN make reasonably accurate notes at a meeting or seminar where the subject matter is familiar and predictable.

Table 3-1. Examples of can-do statements in the ALTE Work Typical Abilities Table

Figure 3-1 reproduces a small part of the ALTE Work Typical Abilities Table (<http://events.alte.org/cando/work.php>), which formed the basis for the author's first can-do statement table, which relates to previous work undertaken for political

science students (Rizzo 2009, p. 74), a part of which is shown in Fig. 3-2. Experience gained with political science students shows that degree-course specific tables are prized by students. Specifically, Table 3-2 reworks the ALTE can-do statements in terms of integrated skills, integrated, that is, in the sense that the specific tasks referred to combine, for example, reading in English with discussions. The table works as a checklist in the following way: the overall tasks are related to specific exercises; after the students have done one or more of the exercises indicated (but naturally omitted here due to their length), they are invited to carry out self-assessment; as well as improving the accuracy of the self-observation, the link between the general description and exercises further validates the table's checklist function in students' eyes. Some of the can-do statements incorporate numerical ratings i.e. a quantification of the amount of knowledge – 25%/50% – they understand, an approach which is in keeping with the goal of CLIL courses to ensure new knowledge is imparted through the medium of a foreign language.

INDEPENDENT USER	
GETTING MY UNDERSTANDING OF TEXTS ACROSS	B1: I have little difficulty in reading the texts in Exercises 2, 3 and 17 though some words are not clear to me. I have some difficulty in providing a summary of the content.
Reading texts & talking about them Exercises 2, 3 & 17	B2: I have no difficulty in understanding the texts in Exercises 2, 3 and 17 and use Internet to find the answers needed when analysing these texts. I have no difficulty in talking to others or in comparing my analysis with theirs.
LECTURE NOTES	B1: I have little difficulty in taking lecture notes or

<p>Writing & listening: note-taking, restructuring & completing partly written texts</p> <p>Exercises 1 & 17</p>	<p>filling in forms and tables, for example, using my portable. 25% of what I hear will get written. I have no difficulty when talking to others or in comparing my analysis with theirs.</p>
<p>GETTING ENGLISH- LANGUAGE JOBS</p> <p>Writing, reading: Memos, CVs (Europass)</p> <p>Exercise 7</p>	<p>B1: I have little difficulty in completing most of my CV but others will need to revise it for me. I am not entirely independent in this respect.</p> <p>B 2: I have no difficulty in completing most of my CV without further revision by others</p>
<p>PRESENTATION</p> <p>Written & spoken skills: Exam-oriented project work e.g. a PowerPoint mini- lecture</p> <p>Exercise 6, 10 & 13</p>	<p>B1: I have some difficulty with PowerPoint presentations usually limited to a slide-by-slide sequence. I cannot describe what comes later or refer to what went before.</p> <p>B2: I have no difficulty in giving a PowerPoint presentation (e.g. in an exam) without feeling stressed. For example, I can illustrate tables and diagrams with no difficulty and can refer to what went before and what will come after with ease.</p>

Table 3-2. Examples of the author's can-do statements for Political Science students

The next step was to make a further adaptation of the CEFR levels in relation to the interactional skills for the degree in question. This was based on the official prescribed syllabus. The search engine for Offerta Formativa in the MIUR (Italian Education Ministry website: <http://cercauniversita.cineca.it/>) provides access to these prescriptions for all degree courses throughout Italy, including the one for the degree course at the University of Messina that leads to the status of Graduate in Healthcare

Prevention Techniques. It includes the following requirement:

Graduates will have acquired basic and specific communication skills in order to announce dangerous situations to populations and have more advanced skills in the exchange of information and opinions that allows them to interact with other Healthcare Professionals in multidisciplinary groups in order to carry out teamwork. They will be able to communicate ideas and information, solve problems and suggest suitable scientific solutions, both in spoken or written Italian and English, concerning the professional field they will be working in. They will be able to write out reports and prepare presentations by means of ICT devices as well, and will contribute to the training and updating of other personnel.^{vi}

This calls for considerable reflection on the nature of information exchange within a teamwork approach with particular reference to the following GMER requirement on prevention:

42. knowledge of their role and ability to take appropriate action in disease, injury and accident prevention and protecting, maintaining and promoting the health of individuals, families and community;

As already mentioned previously, CLIL, and, Medical CLIL in particular, (Baldry 2012; Loiacono 2012; Maggi 2012) is an innovation that involves the construction of linguistic and communicative competence while developing and acquiring knowledge and disciplinary skills. A CLIL approach by definition refers to situations where subjects, or parts of subjects, are taught through a foreign language with dual-focused aims, namely the learning content, and the simultaneous learning of a foreign language (Marsh 2002). However, when integrating CLIL into university studies, an approach, based on classroom discourse and peer conversation, would certainly

appear to be appropriate as regards realising this potential, insofar as it ensures that interpersonal communication skills and foreign language proficiency will become part of a student's conceptual framework (Dalton-Puffer 2007; Rizzo 2007). As various authors have pointed out, by focusing on reflective practices, CLIL learning environments, present, or rather should present, authentic tasks by linking them with real information sources that facilitate problem-solving and knowledge construction (Jonassen 1994; Baldry, Kantz and Maggi 2014; Coccetta 2012; Kantz 2012).

When we look at Medical CLIL from this perspective, we can see that there are three general issues: receptive processing (reading/ listening of texts), language production (discussion and presentation of texts) and student autonomy that need to be reflected in the type of orienting checklist being developed. Within CLIL, receptive processing not only means reading texts and understanding content, it also includes working with graphs, tables, maps and charts, etc. as mini-genres (Baldry, Thibault 2006; Coccetta 2012) embedded in specific video genres. In this context, there is a need for specific metatextual processing strategies which help learners to process the information contained in these complex texts. So developing receptive processing skills in the CLIL classroom is an issue which entails multimodal processing, i.e. processing that includes language and visual processing on an equal footing (Kantz 2012; Loiacono 2012; Baldry, Kantz and Maggi 2014). Discourse can be analysed as consisting of two sets of skills. On the one hand, there are the typically basic, scientific functions carried out by language where the student has to learn how

to: identify – classify/define – describe – explain – conclude/argue – evaluate. The other set is much more multimodal and metatextual requiring students to reflect on the organisation of texts as texts, which involves learning how to interpret and write about graphs, diagrams and tables, etc. So an important aspect of Medical CLIL that needs to be encouraged at University, is to make learners more aware of their learning and language learning processes; to do this, we need to develop greater student autonomy and to promote study and learning skills so that learners can work independently inside and outside the classroom.

The conviction was that the productive experiment in the social sciences in reformulating can-do statements illustrated in Fig. 3-2 would be repeated in the healthcare sector. This conviction proved to be correct. Table 3-3 is a prototype checklist developed as a result of classroom discussions with students inspired, in addition to requirement 42 on prevention, by GMER requirements n. 22-28 (Loiacono 2103, Appendix VI):

22. listen attentively to elicit and synthesize relevant information about all problems and understanding of their content;
23. apply communication skills to facilitate understanding with patients and their families and to enable them to undertake decisions as equal partners;
24. communicate effectively with colleagues, faculty, the community, other sectors and the media;
25. interact with other professionals involved in patient care through

effective teamwork;

26. demonstrate basic skills and positive attitudes towards teaching others;

27. demonstrate sensitivity to cultural and personal factors that improve interactions with patients and the community;

28. communicate effectively both orally and in writing;

Customizing can-do statements to students' needs as university students encourages self-assessment and self-awareness. Customizing means critiquing and updating CEFR principles to the realities of university education in the medical field. In many ways, it is completely out of step to write, or rather rewrite, can-do statements as can't do statements and perhaps even more heretical to adopt have difficulty statements as is the case in Table 3-2. Yet, this is a consequence of the focus on the heavily contextualized micro-skills that the GMER principles presuppose. That is, whereas CEFR-style statements relate to macro-skills that apply across the board to all EU citizens, GMER principles introduce a higher degree of reflection on personal and professional identity that young people in their twenties need to engage with. In this sense, tinkering with CEFR-inspired can-do statements is more than justified. Considerable effort has, thus, also been made here to make the traditional distinction between the three user types, Basic User, Independent User and Proficient User, clearer and sharper. Hence, wordings such as “with no difficulty” are typically used for the Independent User category but wordings such as “need no support whatsoever” for the Proficient User category. Instead, the rather vague word

“can”, and above all the word “cannot”, have been restricted to the Basic User category. With its contrast between Understanding and Interacting with Other Professionals, the table focuses on the distinction between receptive and productive skills. Table 3.3 does not go into any detail about how the can-do statements are linked specifically to requirements and specific course materials as this issue is discussed in detail in Part IV. However, it should be pointed out that thanks to the rise in online multimedia resources and hence the possibilities for the study of multimodal texts, a checklist can now make specific reference to texts that integrate semiotic resources as visual, linguistic and spatial resources such as film and digital genres, something that would have been impossible a generation ago (Baldry and Thibault 2006; Long and Evers 2009; Mansfield 2005; Mansfield and Taylor 2009; Morgan 2009; Prior 2009; Rizzo 2009; Scott- Monkhouse and West 2009).

INDEPENDENT USER		
U N D E R S T A N D I N G	READING WEB PAGES	I have some difficulty in reading though I understand most pages on general environmental protection or specialized texts relating to my degree course. I have considerable difficulty in understanding the attitudinal force of such texts beyond the generic ‘for’ or ‘against’.
	READING TABLES AND CHARTS	I have some difficulty in understanding the texts indicated as some words are not immediately clear and I have to think about them or look them up in a dictionary.
	LISTENING TO INTERNET FILMS ON ENVIRONMENTA	I have some difficulty in listening to soundtracks of films on environmental protection; the main points of these are clear to me, in particular where the discourse is slow and supported by written text. I often need to

	L PROTECTION	listen a second and a third time.
P R O D U C I N G	WRITTEN INTERACTION: WRITING REPORTS	I have little difficulty in writing in a non-scientific way about environmental protection but others will need to revise for me. I am not entirely independent.
	SPOKEN PRODUCTION: SUMMARISING	I have little difficulty in making a prepared statement in which I explain differences and make comparisons between different experiences and views on environmental protection.
	SPOKEN INTERACTION IN A TEAM CONTEXT	I have little difficulty in summarising an environmental protection meeting carried out in English but have considerable difficulty in sharing my thoughts with others especially when I want to express my disagreement with them. The effort is quite a strain.
U N D E R S T A N D I N G	READING WEB PAGES	I have no difficulty when reading websites and the articles and reports they contain concerned with contemporary medical problems such as those relating to environmental protection in which the writers adopt particular attitudes or viewpoints.
	READING TABLES AND CHARTS	I have no difficulty when reading tables, diagrams or charts provided the information they contain is on a familiar topic; I have no difficulty in deploying various resources to solve problems.
	LISTENING TO INTERNET FILMS ON ENVIRONMENTAL PROTECTION	I have no difficulty in understanding complex lines of argumentation in films on environmental protection, provided the specific topic is reasonably familiar (e.g. laboratory hygiene). I can understand these films if in standard varieties of English.
P R O D U	WRITTEN INTERACTION: WRITING REPORTS	I have difficulty in writing in a scientific way about this genre i.e. including comparisons and cause-effect relations.

C I N G	SPOKEN PRODUCTION: SUMMARISING	I have no difficulty in presenting clear, detailed summaries on a wide range of subjects relating to environmental protection. I have no difficulty when it comes to representing different viewpoints on the advantages and disadvantages of various environmental protection options.
	SPOKEN INTERACTION IN A TEAM CONTEXT	I have no difficulty in interacting with a degree of fluency and spontaneity allowing regular interaction with native speakers. Similarly, I have no difficulty in taking an active part in discussion in familiar contexts, accounting for, and sustaining my views.

Table 3-3. Examples of can-do checklist statements for students concerned with Environmental Protection

The careful linkage between the general and the specific, achieved especially by tailoring CEFR objectives and self-assessment procedures to the needs of university students also entails a shift from teacher-led quality control of students' learning to students' own quality control of their learning and the awareness among students that the learning process is based on the study of meaning-making practices rather than on lexicogrammatical structures, a vital shift if CLIL is to work properly.

2. Observations and next steps

New routes for testing skills in English at University have long been sought in Italy as elsewhere. For example, the volume entitled *Testing in University Language Centres* (Sindoni 2009) questions assumptions about testing, ranging from the introduction of cross-cultural communicative competence assessment (Bilotto 2009) to surveys of teacher attitudes towards academic testing of skills in English (Jimenez and Rizzuti 2009). In this respect, too, the entry test is not the only route that can be

pursued when making contact with students for the first time. The important point to note is that entry tests do not, in themselves, induce critical reflection on the use of language in context. As such, communicative approaches to language have an important but essentially secondary role to play in university text-based studies of English (Whitley 1993). Unlike functional approaches to grammar, and in particular systemic functional linguistics (Halliday 1985), they do not reflect on how language is used as a fundamental resource to build texts. In other words, they do not consider that a text is something more than a set of words, sentences or clauses: to borrow a term from Vygotsky (1978), they do not consider the necessary scaffolding. You cannot consider language without text and vice-versa, even though language and text function on different levels (McCarthy 2001). Checklists of the type described here play an important role in this respect. While some form of placement test might seem appropriate, one of their drawbacks is that there is often, for organisational reasons, no possibility to subdivide students into groups of different linguistic levels, a matter which is theoretically possible within an ESP framework but seems to go against the underlying goals of CLIL. In Italy, and one suspects elsewhere, a CLIL-oriented checklist incorporating specialised can-do statements appropriate to the healthcare sector seems to be more beneficial when encouraging students' co-construction of video- based CLIL courses.

REFERENCES

Baldry A. (2012), *Medical CLIL (Part I): How a medical degree works*, in Cambria M., Arizzi C. and Coccetta F. (eds) “Web Genres and Web Tools. Contributions from the Living Knowledge Project”, pp. 357-368, Como-Pavia: Ibis.

Baldry A., Kantz D. and Maggi F. (2014), *Multimodal Syllabus Construction for Students of Medical Sciences. Do you still need a course in English when the entire degree in Medicine and Surgery is taught in English?* In Iamartino G., Canziani T. and Grego K. (eds), “Perspectives in Medical English”, pp. 181- 218, Monza: Polimetrica International Scientific Publisher.

Baldry A., Thibault P. J. (2006), *Multimodal transcription and text analysis. A multimodal toolkit and coursebook*, London and New York: Equinox.

Bilotto A. F. (2009), *Implementing intercultural communicative competence assessment in the European Language Portfolio: a proposal*, in Sindoni M. G. (a cura di), *Testing in University Language Centres, Quaderni di Ricerca del Centro Linguistico d’Ateneo Messinese*, volume II, anno 2008, pp. 27-36, Soveria Mannelli: Rubbettino Editore.

Coccetta F. (2012), *Medical CLIL. (Part II): How the body works*, in Cambria M., Arizzi C. and Coccetta F. (eds), “Web Genres and Web Tools. Contributions from the Living Knowledge Project”, pp. 369-378, Como-Pavia: Ibis.

Dalton-Puffer C. (2007), *Discourse in Content and Language Integrated Learning (CLIL) classrooms*, Amsterdam, John Benjamins Publishing Company.

Halliday, M. (1985), *An Introduction to Functional Grammar: 2nd edition*, London and Melbourne. Edward Arnold.

Jimenez J., Rizzuti D. (2009), *An investigation into the factors affecting the content and design of achievement tests* in Sindoni M. G. (ed.), “Testing in University Language Centres, Quaderni di Ricerca del

Centro Linguistico d'Ateneo Messinese”, volume II, anno 2008, pp. 83-100, Soveria Mannelli: Rubbettino Editore.

Jonassen D. H. (1994), *Thinking technology: toward a constructivist design model*, Educational Technology 34, (3), pp. 34-37.

Kantz D. (2012), *Medical CLIL (Part III): How the mind works*, in Cambria M., Arizzi C. and Coccetta F. (eds), “Web Genres and Web Tools. Contributions from the Living Knowledge Project”, pp. 379-390, Como-Pavia, Ibis.

Loiacono A. (2013) *The Medical Alphabet. An English Textbook in Healthcare- volume I*, A-F. Andria, Matarrese.

Loiacono A. (2012), *Medical CLIL. (Part IV): How the brain works*, in Cambria M., Arizzi C. and Coccetta F. (eds), “Web Genres and Web Tools. Contributions from the Living Knowledge Project”, pp. 391-402, Como-Pavia, Ibis.

Long E., Robin E. (2009), *Analyzing Intermediate Writing – What students can and can't do*, in Mansfield G., Taylor C. J. (eds) “1997-2007: L'AICLU e la politica linguistica nelle università italiane. V Convegno AICLU, 24-26 maggio 2007”, pp.145-149, Parma: Tipografia Supergrafica.

Maggi F. (2012), *Medical CLIL (Part V): How reflection on texts and genres works*, in Cambria M., Arizzi C. and Coccetta F. (eds), “Web Genres and Web Tools. Contributions from the Living Knowledge Project”, pp. 403-414, Como-Pavia: Ibis.

Mansfield G. (2005), *Integrating On-line and Off-line Language Learning in a Multimedia Environment*, in Torsello T. C., Taylor C., Gotti M. (eds) “I Centri Linguistici: approcci, progetti e strumenti per l'apprendimento e la valutazione”, volume I, pp. 143- 60. Trieste: Dpt Scienze del Linguaggio, dell'Interpretazione e della Traduzione, Centro Linguistico d'Ateneo.

Mansfield G., Taylor, C.J. (a cura di) (2009), *1997-2007: L'AICLU e la politica linguistica nelle università italiane. V Convegno AICLU, 24-26 maggio 2007*, Parma: Tipografia Supergrafica.

Marsh D. (2002), *CLIL/EMILE. The European dimension: Actions, trends and foresight potential*, Bruxelles, The European Union.

McCarthy M. (2001), *Issues in Applied Linguistic.*, Cambridge: Cambridge University Press.

Morgan S. (2009), *The Space Between Yes and No: How Italian students qualify and boost their statements*, in Mansfield G., Taylor C. J. (eds), “1997-2007: L’AICLU e la politica linguistica nelle università italiane. V Convegno AICLU, 24-26 maggio 2007”, pp. 151-159. Parma: Tipografia Supergrafica.

Prior J. (2009), *A Transatlantic e-Tandem – How EFL teaching at the free university of Bozen/Bolzano was supported by a tandem language Exchange through video-conferencing*, in

Mansfield G., Taylor C. J. (eds) “1997-2007: L’AICLU e la politica linguistica nelle università italiane. V Convegno AICLU, 24- 26 maggio 2007”, pp. 119-121. Parma: Tipografia Supergrafica.

Rizzo R. (2007), *Osservazioni sulla sperimentazione del P.E.L. al Centro Linguistico d’Ateneo Messinese,*” in Sindoni M. G. (a cura di), “Presenza e Impatto del Portfolio Europeo delle Lingue sul sistema formativo universitario italiano. Quaderni di Ricerca del Centro Linguistico d’Ateneo Messinese” volume I – anno 2007, pp. 85-91. Soveria Mannelli: Rubbettino Editore.

Rizzo R. (2009) *Multimodal and Multimedia Aspects of English Language Teaching and Studies in Italian Universities. An e-learning approach*, Como-Pavia: Ibis.

Scott-Monkhouse A. R., Halina M.M. West (2009), *From Teacher to Teacher – Primary School Teachers as Learners of English: The experiences in Parma, Reggio Emilia and Salsomaggiore Terme*, in Mansfield G., Taylor C. J. (eds), “1997-2007: L’AICLU e la politica linguistica nelle università italiane. V Convegno AICLU, 24-26 maggio 2007”, pp. 279-290. Parma: Tipografia Supergrafica.

Sindoni M. G. (2009), *Testing English at University. Some reflections on validation*, in Sindoni M. G. (a cura di), “Testing in University Language Centres, Quaderni di Ricerca del Centro Linguistico d’Ateneo Messinese”, volume II, anno 2008, pp. 139-151. Soveria Mannelli: Rubbettino Editore.

Vygotsky L. S. (1978), *Mind in Society: The development of higher psychological processes*, Cambridge, MA: Harvard University Press.

Whitley M. St. (1993), *Communicative Language Teaching: An Incomplete revolution*, in “Foreign Language Annals” 26 (2), pp.137-154

Alfredo Rodríguez López-Vázquez

LAS SOLEDADES ENTRECruzADAS: DE GÓNGORA A YANNIS RITSOS

ABSTRACT. En este artículo se estudian algunos microsistemas poéticos comunes a Góngora y a Yannis Ritsos a partir de la exploración del concepto poético de soledad y su proyección en la antropología de lo imaginario. Se ahonda en algunos conceptos de fonostilística para indagar en los significados de los textos de Ritsos, especialmente el poema inicial del libro *Gestos* (1972) y se exploran las implicaciones filosóficas de ambos poetas y su cosmovisión lírica.

Palabras clave. Góngora, Yannis Ritsos, Poética, Hermenéutica.

Ἐπάρχουν πολλές διασταυρούμενες μοναξιές (Yanis Ritsos)

Hay muchas soledades entrecruzadas, observa Ritsos en el primer poema de su obra maestra, *Χειρονομίες* (*Gestos*). Como el poema es breve y poco transitado entre los estudiosos de la poética, creo necesario ofrecer aquí una traducción personal para abordar en qué medida la indagación estética de Ritsos puede iluminar aspectos de las *Soledades* de Góngora, primera gran aportación de la literatura española al tema poético de la soledad. He tenido dudas, al traducirlo, sobre si se rescata mejor el contenido poético del texto traduciendo la palabra inicial por el impersonal ‘Hay’ o por el verbo en forma personal ‘Existen’. Me ciño a la decisión de X. Prokopaki y

A.Vitez, que escogen ‘Il y a’ para su traducción francesa. Lo mismo me sucede con el adjetivo όμιγλώδες, donde hay que elegir entre ‘neblinoso’, ‘brumoso’, palabras con distintas resonancias y connotaciones. En este caso he preferido ‘neblinoso’ frente a la decisión de Prokopaki y Vitez de traducir ‘brumeuse’. Por lo demás el texto original de Ritsos posee un denso contenido poético que se mantiene incólume por encima de esas dudas profesionales.

LA OTRA CIUDAD

Hay muchas soledades que se entrecruzan – dice – arriba y abajo
y otras en el medio; diferentes o similares, ineluctables, obligadas
o, más bien, escogidas, o libres – entrecruzadas siempre.

Pero en el centro, hondamente, hay una sola soledad – dice;

una ciudad hueca, casi esférica, sin ninguno de esos

multicolores anuncios eléctricos, tiendas, motocicletas,

de luz blanca, vacía, neblinosa, interrumpida

por el centelleo de señales desconocidas. En esta ciudad

viven desde hace años los poetas. Pasan sin hacer ruido, con los brazos

cruzados, rememorando cosas pasadas, imprecisas, palabras, lugares,

ellos, que consuelan al mundo, siempre sin consuelo, perseguidos
por los perros, los hombres, las polillas, los ratones, las estrellas,
perseguidos también por sus propias palabras, las que dijeron y las que
callaron.

Aunque el poema está escrito en verso libre y tiene un total de trece líneas, la estructura se parece mucho a la de un soneto en el que los tres primeros versos ocupan el lugar y la función estructural del primer cuarteto y en el que los casi seis versos finales (desde “En esta ciudad”) cumplen la función de los dos tercetos, perfectamente ensamblados y con una nítida *cauda* final que cierra la reflexión.

Como se sabe, el soneto es la forma poética por excelencia, heredada de la tradición petrarquista y con una fuerte impronta filosófica: una especie de silogismo lírico. En este poema, Ritsos parece haber renunciado a los efectos de rima consonante, pero mantiene todos los demás elementos poéticos, especialmente el ritmo y las sugerencias derivadas de las aliteraciones, los paralelismos y las repeticiones de lexemas con un denso contenido imaginario.

En la poesía europea, desde Góngora hasta Ritsos, hay bastantes escritores que se han ocupado de poetizar su experiencia de la soledad, sin duda un tema poético de primera magnitud, pero la visión de Ritsos aporta una profundidad humana que seguramente tiene que ver con sus experiencias personales de la deportación a distintas islas griegas bajo las dictaduras de Metaxás y de Papadópulos y la Junta de

los coroneles. La soledad, en la poesía de Ritsos, tiene distintas vertientes: una soledad existencial, que actúa en el plano personal, la vivencia de la soledad; una soledad metafísica, de índole filosófica, que transfiere esa vivencia personal al ámbito de la reflexión sobre el lenguaje; una soledad estética, que podemos poner en relación con dos grandes poetas griegos de su generación, Elitis y Seferis y, por último, en un estrato más amplio, más profundo y más universal, una soledad de perfil trágico, que en otros casos de poetas y filósofos europeos de su generación, conduce al suicidio, como en Cesare Pavese y en Ludwig Wittgenstein. Es una acumulación de estratos que dota de profundidad al mundo poético de Ritsos, pero que también permite relacionarlo con el hecho poético en sí, tanto en su generación como en sus referentes inmediatos (la poesía francesa del XIX y XX, de Baudelaire a Valéry) y sus referentes mediatos, dentro del mundo clásico, entre los que sin duda está Luis de Góngora. Hablo de referentes mediatos porque, a diferencia de lo que sucede con Giuseppe Ungaretti, que no sólo había leído detallada y esmeradamente a Góngora, sino que llevó esa experiencia de lectura al terreno del ensayo, exponiendo las vías que conducen de Góngora a Mallarmé, no consta que Ritsos se haya ocupado de Góngora directamente. En cualquier caso, el tema de la soledad, al menos en el ámbito estético y, probablemente, también en el ámbito existencial o vital establece un puente poético muy sólido que une a Góngora con Ritsos a través de distintas vías diacrónicas.

En primer lugar, la vía de la insularidad, que explica los parámetros de composición de las dos *Soledades* de Góngora: la voz poética que explora y cuenta las soledades insulares del poeta cordobés es una voz que responde a una mirada asombrada ante la novedad de los lugares, los espacios, los decorados y los distintos habitantes de esa isla. Probablemente Góngora, enemistado con Lope y con Quevedo, pero también con el mundo político del Madrid que dominan las huestes del todopoderoso Duque de Lerma, tiene conciencia de insularidad psicológica y hacia 1612-13 está proyectando esa conciencia sobre su propio imaginario personal. En el caso de Ritsos, la isla es una realidad vital que se puede resumir en la experiencia del encarcelamiento, la vigilancia y el acoso personal; una experiencia hostil tanto en el plano de lo individual como en el plano de lo social y político, en lo que atañe a la relación del yo íntimo con el mundo exterior. En el ámbito de la reflexión sobre el lenguaje, que permite interpretar el mundo e indagar sobre su relación con el *ego*, las percepción metafísica de Ritsos resulta homóloga de la propuesta de Leibniz: el interior del ser como una mónada solitaria y esférica y el mundo exterior como una agregación de mónadas (la “ciudad hueca, casi esférica”), lo cual conlleva el problema de la comunicabilidad, lo que se dice y lo que se calla.

El poemario *Gestos*, publicado en 1972, en los estertores de la dictadura militar griega, parece organizarse en torno a un entramado de imágenes construidas a partir de varias dicotomías entre las que destaca la que opone lo pleno a lo vacío. En ese primer poema, la ciudad en la que viven los poetas es una κούφια πολιτεία, una

‘ciudad hueca’ en donde la luz es φῶς κενό, ‘luz vacía’. Esta dialéctica entre lo lleno y lo vacío se nos muestra en uno de los poemas iniciales a través de su título: Στο σκοτεῖνα, que seguramente se traduce mejor como “En la tiniebla” que como “Dans le noir”, según la elección de Prokopaki y Vitez. La dicotomía ‘pleno/vacío’ corresponde a otra dicotomía derivada de ella, la que opone la luz a las tinieblas. De esta manera, la imagen del pozo, que asocia la profundidad a lo vacío y que corresponde en la antropología de lo imaginario a un movimiento descensional (el régimen nocturno de la imagen, en la terminología de Gilbert Durand), evoca simplemente una imagen desviada, mitigada del ‘descensus ad inferos’, la experiencia del abismo. Y el abismo, se sobreentiende, es el ámbito imaginario de la Nada, de la privación del Ser. En la filosofía moderna el pensamiento existencialista, y muy especialmente Jean-Paul Sartre, se ha ocupado de desarrollar todo esto; en el ámbito de la poesía la exploración de la Nada tiene su origen más nítido en la obra de Baudelaire.

En este poema de Ritsos se amplía el concepto existencial de la oquedad; el protagonista enciende las luces en la isla “como si abriera agujeros en la tiniebla” (τρύπες στὸ σκοτάδι). En realidad se trata de un tipo de agujeros o de oquedades, con un fuerte componente imaginario: “como si abriera grandes pozos amarillos” (σὰ ν’ ἄνοιγε μεγάλα κίτρινα πηγάδια). ¿Qué connotaciones tiene el color amarillo en este poemario? En primer lugar hay una connotación subyacente de orden fonostilístico: en griego es un trisílabo con el fonema /i/ en posición tónica seguido del mismo

fonema en posición átona, lo que sin duda establece una red de asociaciones sonoras inevitables. No estamos aquí en el contenido semántico, sino en las sugerencias fónicas. En la textura sonora. Fonoestilísticamente estamos en la tonalidad aguda, que establece el contraste máximo con el fonema /a/. La línea entera de este verso está construida sobre ese contraste i/a. En lo que atañe a la semasia del poema los pozos amarillos se oponen a otros dos cromatismos: lo verdoso (χαλκοπράσινοι) y lo rojo, asociado al objeto que simboliza la sangre y la muerte: el gran cuchillo rojo (μεγάλο κόκκινο μαχαίρι). Que el color rojo connota la sangre está avalado por el poema mismo, la sangre premonitoria que gotea por el cartel anunciador de la posada y que conduce al gesto detenido del hombre que blande el gran cuchillo rojo mientras la mujer bate unos huevos en la bandeja. Ahí se detiene el poema, que no es narrativo, sino sugestivo. El pozo, como camino al abismo de la muerte, delegado en ese cuchillo vicario que la sugiere sin proponerla de forma explícita.

El color amarillo es engañoso en su formulación lingüística concreta, ya que, como se sabe, hay varias clases de ‘amarillo’, las que tienden hacia el naranja y las que tienden hacia el verde, colores intermedios en la paleta cromática entre el amarillo y los otros dos colores primarios, el rojo y el azul. El tipo de amarillo que tiende al verde se llama en castellano ‘cetrino’, como deja clara la definición del diccionario: “Cetrino: De color de limón, o entre verdinegro y pálido”. Huelga decir que la referencia al limón y la homofonía κίτρινος/ cetrino no son casuales. En el conjunto del poemario de Ritsos hay varios ejemplos de uso metafórico o imaginario que

explican la función poética de este color. El más evidente, el primer verso del poema
Ετοιμασία (Preparación):

Τὰ λεξικά οἱ ἀσπιρίνες τὰ δέντρα πράσινα κόκκινα κίτρινα φύλλα

Lo que en español viene siendo: “Los diccionarios las aspirinas los árboles hojas verdes rojas amarillas”. No se trata de un propuesta cromática dispersa, sino de una propuesta en la que subyace la idea poética de ‘caducidad’: la dicotomía ‘disperso/concentrado’ (que corresponde en Fonética a la oposición de rasgos distintivos intrínsecos Denso/ Difuso) permite diferenciar el orden ‘verde, rojo, amarillo’, que corresponde al paso del tiempo en las hojas de los árboles de hoja caducifolia: el verde, la primavera, el rojo, el verano y el amarillo cetrino, el otoño, que anuncia la caída de la hoja y en consecuencia, su desaparición de las ramas del árbol. Esta subyacencia lírica no se expresa con el orden disperso ‘verde, amarillo, rojo’, que propone una lectura cromática del texto, cuando el orden concentrado apunta a una interpretación orientada a la caducidad de la naturaleza. Esta idea, que en este verso se limita al universo poético exterior, adquiere en los dos versos finales del poema Απαρίθμηση (Enumeración) una evidencia que corrobora la idea del color amarillo cetrino como antesala de la muerte:

Ὁ τοῖχος κίτρινος, νωπός, μὲ πεσμένους σοβάδες.

Ἕνα κλουβὶ μὲ καναρίνι στὸ παράθυρο τοῦ πεθαμένου.

En la traducción al español: “La pared, amarilla, húmeda, con desconchados caídos./ Una jaula con un canario en la ventana del muerto”. Tanto la pared inerte como el canario vivo refuerzan la connotación mortuoria del color amarillo cetrino como heraldo de la muerte. El decorado mítico es el mismo que vemos en el poema Δευτέρα (Lunes), en cuyos primeros versos encontramos el color como raíz léxica del verbo, es decir, asumido como manifestación del tiempo, en este caso el αόριστο o pasado indefinido:

Στὸ σπίτι ἀντίκρυ καρφώνουν σανίδια· βγαίνουν οἱ χτύποι ἀπ’ τὰ παράθυρα·
μυρίζει ἀσβέστης· χειμωνιάτικη λιακάδα· κιτρίνισαν τ’ ἀμπέλια·

“En la casa frontera clavan listones; salen los martilleos por la ventana,/ se huele la cal; un invernizo sol; amarillean las parras”. Esta imagen se completa en el poema Απο συνήθεια (“Por costumbre”), donde el adjetivo σκοτωμένο (que Prokopaki y Vitez traducen como ‘éteint’) aclara la connotación del color amarillo cetrino como ejemplo del decaimiento, de la caducidad, de la antesala de la muerte:

Πάλι τὰ χρώματα – πὶδ σκοῦρα τώρα · τὰ ξεραμένα ἀμπέλια,
κίτρινο σκοτωμένο, πράσινο λαδί

En la traducción española: “Otra vez los colores – más oscuros ahora, las parras secas,/ el amarillo mate, verde oliva”. Parece claro que el quehacer lírico de Ritsos organiza el material léxico de sus poemas a partir de este tipo de connotaciones, de dicotomías semánticas y de asociaciones o connotaciones que construyen un

entramado conceptual muy denso, en el que las imágenes y las metáforas poseen una notable carga existencial y moral. La imagen del pozo (τὸ πηγάδι, un neutro) se manifiesta como una ausencia, que corresponde al título del poema *Απουσίες* (“Ausencias”) en el que reaparece (“En momento inesperados vuelven el techo, el pozo, la mariposa/ esos tallos de maíz secos”) dentro de un entramado de sugerencias líricas orientadas desde el título mismo: el pozo, a diferencia de la mariposa, que es ascensional y móvil, identificada con la fragilidad y el vuelo, propone un tipo de ausencia dominado por el régimen nocturno: el brocal es el espacio delimitado que lleva a la caída, a la obscuridad, al descenso en un movimiento vertical. Se trata de un vacío diferente al que propone la esfera, que no puede implicar la caída, sino el vacío delimitado dentro de una oquedad. A diferencia de la esfera, el pozo propone la caída vertical, el vértigo y, en cierto modo, la disolución de la conciencia dentro del mundo de la tiniebla, de la ausencia de luminosidad. Todo esto converge, casi al final del poemario, en una pregunta, el título mismo del poema (*Ερώτηση*) en donde se alza la poderosa y decisiva imagen de la luna emergiendo del pozo armada de un cuchillo:

Τὸ φεγγάρι θὰ βγάλει τὸ μαχαίρι τοῦ πάνω ἀπ’ τὸ πηγάδι.

No creo necesario insistir con más ejemplos sobre la existencia de un entramado de imágenes que se potencian líricamente a partir del uso de dicotomías de cuya función poética Ritsos parece muy consciente. La Luna, personificación de la diosa Hécate, utiliza el pozo como una vía de penetración en el mundo real, lo que le permite un doble movimiento, descensional (su reflejo en el pozo) y ascensional, en

representación de la muerte, la última y definitiva ausencia, la oquedad existencial por antonomasia.

Se trata de saber si se pueden aplicar estas categorías críticas a la poética de Góngora, que al igual que Ritsos, deja claro el propósito de su discurso poético: la indagación sobre las *soledades*, en plural, no sobre una soledad abstracta, metafísica, sino sobre el entramado de soledades que el peregrino errante descubre en la isla a la que ha llegado tras un naufragio.

Hay al menos tres ejes conceptuales en el conjunto de las dos *Soledades* de Góngora que lo aproximan y al mismo tiempo lo alejan de Ritsos: el cromatismo, la oquedad y la vivencia del espacio, que en este caso está delimitado por la circularidad; si la esfericidad de las mónadas leibnizianas le proponía al lector la experiencia de la incomunicabilidad, en el caso de las *Soledades* le percepción de un espacio circular le propone unos límites también cerrados, pero en un universo cóncavo. De esto hay suficientes ejemplos en el texto gongorino; desde el comienzo de la primera *Soledad*:

No moderno artificio

borró designios, bosquejó modelos

al cóncavo ajustando de los cielos

el sublime edificio. (I, 77-100)

A diferencia de lo que sucede con Ritsos, lo esférico existe fuera del *ego*, fuera de la experiencia interior: aparece, sobre todo, como símbolo de la libertad a través de la figura del ave, a la que el peregrino de las *Soledades* describe como esférica, tanto en la primera como en la segunda *soledad*. Lo interesante es que este ‘canoro sueño’ que se asocia al vuelo del ave está expresado por primera vez en un fragmento de contenido moral explícito, en donde Góngora asocia la adulación, la soberbia, la Codicia¹ y la Mentira a los Reales Palacios:

Tus umbrales ignora

la *adulación*, Sirena

de Reales Palacios, cuya arena

besó ya tanto leño;

trofeos dulces de un canoro sueño.

No a la *soberbia* está aquí la Mentira

dorándole los pies, en cuanto gira

la esfera de sus plumas (I, 124-132)

La percepción lírica de lo esférico se asocia al vuelo del ave en libertad y reaparece, en una imagen críptica, de un esmerado barroquismo, al final de la segunda soledad,

1 La Codicia aparece como interlocutora en un pasaje muy poco ambiguo: “Tú, Codicia, tú, pues de las profundas/ estigias aguas torpe marinero/ cuantas abre sepulcros el mar fiero” (I, 443-445)

primero en un verso misterioso: “que espejos, aunque esféricos, fieles” (II, 704) y luego en una secuencia de versos en donde se nos propone una imagen aérea que culmina en una expresión inquietante, el ‘fatal acero’, que evoca el ‘ministro de la muerte’: el Sacre tirano, el Halcón, que suele representar la Majestad, aniquilando a su presa, la breve esfera de viento que atraviesa los aires:

Breve esfera de viento

negra, circunvestida piel, al duro

alterno impulso de valientes palas

la avecilla parece

.....

Tirano el Sacre de lo menos puro

de esta primer región, sañudo espera

la desplumada ya, la breve esfera,

que a un bote corvo del fatal acero

dejó el viento, si no restituido,

heredado en el último graznido. (II, 923-936)

Dentro del universo poético de las *Soledades*, esa ‘breve esfera de viento’ condenada a la muerte por el Tirano Sacre, puede entenderse como una imagen de la libertad

indefensa frente a la rapacidad del Poder, manifestada en el vuelo del ave y denunciada en la descripción que hace el peregrino errante de ese ajusticiamiento metafórico. Estos versos, que circularon manuscritos, pero no impresos, en los últimos años de la privanza del Duque de Lerma (“el mayor ladrón de España”, en los conocidos versos populares), permiten una lectura política (conforme al adjetivo que se utiliza varias veces en las *Soledades*), tal y como los poemas de Ritsos tienen, como sabemos, una lectura política. No se trata de lecturas políticas inmediatas, sino de lecturas política mediadas por la producción de textos de un nivel estético muy refinado y exigente, pero perfectamente enraizado en el sustrato humano y social. No hay razón para calificar al Sacre de *Tirano* si no se encuentra una buena explicación para ello; la aplicación de la hermenéutica y la consideración de las prácticas del Poder en el quinquenio 1610-15 avalan esta exégesis.

Volviendo al tercer eje de interpretación, la idea de *concauidad* aparece desde el comienzo, en donde la experiencia lírica del peregrino errante se expresa a través de una imagen compleja, donde, de nuevo, lo cóncavo resulta determinante:

De una encina embebido

en lo cóncavo, el joven mantenía

la vista de hermosura, y el oído

de métrica armonía. (I, 267-270)

Finamente, lo cóncavo y lo hueco, complementarios en la percepción del espacio poético, se integran en un entorno vegetal de encinas, alcornoques y fresnos; nótese que, como sucedía en Ritsos, la idea de ‘caducidad’ es desarrollada a través de este universo vegetal: no se hace explícita la palabra ‘hoja’, pero sí el adjetivo ‘caduco’, con lo que lo ‘oculto’ esconde las palabras que no se dicen, es decir, que se callan o se ocultan, en oposición a las palabras que se dicen:

Cóncavo fresno, a quien gracioso indulto

de su caduco natural permite

que a la encina vivaz robusto imite

y hueco exceda al alcornoque inculto,

verde era pompa de un vallete oculto (II, 283-287)

Las hojas no se mencionan, pero sí se menciona el color asociado a la hoja primaveral: el verde. Todo esto es ya de la segunda Soledad, cuya lectura nos permite ahondar en esa dialéctica entre lo manifiesto y lo oculto, las palabras que se dicen y las que se callan, por acudir a la formulación poética de Ritsos, tan pertinente aquí.

La vivencia de lo circular es también constante en ambas soledades y, curiosamente, en relación con el cuchillo o cuchilla, como sucedía en el poema de Yannis Ritsos:

bien que haciendo círculos perfectos,

escogió, pues, de cuatro o cinco abetos

el de cuchilla más resplandeciente (II, 502-504)

Todo esto nos lleva a plantear la relación entre expresión poética y expresión filosófica; en este caso, al régimen nocturno de la imagen, que cristaliza en esa imagen de la luna surgiendo de las profundidades del pozo armada con un cuchillo, se le opone en Góngora un régimen diurno en donde el vuelo del ave conduce a su muerte a manos de su Tirano aéreo, en donde el ‘corvo acero’ ejerce su función mortal. En este contexto, los versos del penúltimo pasaje de la segunda soledad permiten una lectura no necesariamente de orden estético, dado que en el discurso poético entran voces como ‘piratería’, ‘infantería’ y el equívoco Milano, que corresponde tanto al ámbito de las aves nobles de cetrería, como a la geografía de los dominios españoles:

¡Oh, cuántas cometer piraterías

un corsario intentó y otro volante,

uno y otro rapaz, digo Milano,

bien que todas en vano,

contra la infantería, que pñante

en su madre se esconde, donde halla

voz que es trompeta, pluma que es muralla. (II, 959-965)

El adjetivo ‘rapaz’, que se aplica a las aves de presa o de cetrería, se aplica también en las *Soledades* al Político: “Político rapaz, cuya prudente/ disposición especuló Estadista/ clarísimo ninguno” (II, 654-656). Esta unidad estrófica, culmina en unos versos que desarrollan la misma idea: “Vuela rapaz, y plumas dando a quejas/ los dos reduce al uno y otro leño/ mientras perdona tu rigor al sueño” (II, 674-676). No es cosa de detenernos en una hermenéutica que exigiría la aplicación de modelos críticos muy complejos. Baste con señalar esta anfibología del vocablo ‘rapaz’, que permite la creación de imágenes ambiguas en donde se verifica de forma inequívoca una rigurosa liturgia civil que culmina en el sacrificio de los débiles, del ave que surca libremente los aires.

En cuanto a la experiencia poética y su proyección en el ámbito de la filosofía, así como no es difícil relacionar a Ritsos con la monadología de Leibniz y con el existencialismo de Sartre, en el caso de Góngora, espíritu rigurosamente geométrico y practicante de una ética de la producción literaria, no resulta difícil ponerlo en relación con la filosofía de Baruch de Spinoza, de origen judío como Góngora y creador de una propuesta ética basada en el orden geométrico, ese mismo orden que aparece mencionado en la segunda *Soledad*: “en que la Arquitectura/ a la Geometría se rebela” (II, 669-670). La experiencia poética, como han observado Gadamer, Durand y otros filósofos del siglo XX, es de carácter gnoseológico e implica un uso del lenguaje que opera en distintos niveles de la conciencia. Desentrañar o descifrar sus distintos significados no puede convertirse en un mero ejercicio retórico de

propuestas de tipologías descriptivas. Tanto en el caso de un clásico como Góngora, como en un autor contemporáneo como Ritsos, los modelos de interpretación requieren profundizar en esos distintos niveles. Incluso en el caso de un autor reputado de esteticista; incluso en el caso de un autor reputado de ideológico. La estética y la ideología están también en ese quehacer, pero son elementos parciales de una propuesta antropológica que trasciende a esos ámbitos.

BIBLIOGRAFÍA

Durand, Gilbert, *Les structures anthropologiques de l'Imaginaire*, Paris: Bordas, 1969.

Fónagy. Yvan, *La vive voix: Essais de Psychophonétique*, (préface de Roman Jakobson), Paris, Payot, 1983.

Gadamer, Hans-Georg, *Verdad y Método*, I, Salamanca: Sígueme, 1977.

– *Verdad y Método*, II. Salamanca: Sigueme, 2010.

Góngora, Luis de, *Soledades*, edición de Robert Jammes, Madrid: Castalia, 1993.

Jakobson, Roman, *Questions de Poétique*, Paris : E. du Seuil, 1973.

Ritsos, Yannis, *Gestes*, édition bilingüe, traduit par Chrysa Prokoàki et Antoine Vitez, Paris, Les Éditeurs Français Reunis, 1974.

Ungaretti, Giuseppe, *Da Gongora e da Mallarmé*, Milano, Mondadori, 1961

Sonia Bellavia

**L'ELOQUENZA MUTA –IL SENSO DEL RECITARE AGLI ALBORI DEL
CINEMA**

ABSTRACT. Al volgere del XIX secolo l'apparizione del cinematografo, che segna l'avvento dei mezzi di comunicazione di massa, si colloca sullo sfondo di un panorama culturale contraddittorio e eterogeneo. Il nuovo linguaggio, per quanto ancora rudimentale, sembra acuire – più che provocare - la crisi dei linguaggi “tradizionali”, costringendoli a un ripensamento sul loro statuto e sulla propria essenza. La forza dell'immagine silenziosa veicolata dallo schermo cinematografico, in grado di imporsi ciononostante a una platea sconfinata, ribadisce l'insufficienza comunicativa della parola, già avvertita dai fautori di un moderno che tenta di superare la prospettiva logocentrica. Il teatro tardo ottocentesco, tradizionalmente “di parola”: fondato sulla centralità del testo scritto e la presenza viva, corporea e vocale dell'attore, esperisce la crisi in forma forse più acuta e paradigmatica delle altre espressioni artistiche e letterarie. Diventa, per questo, il perno dell'articolo, che si propone come una riflessione sulle tematiche appena tratteggiate, mostrando come dal confronto con il nuovo mezzo il linguaggio teatrale esca vivificato, nella ricerca di una ridefinizione della propria natura, dei propri scopi e della propria funzione.

Quando sul finire dell'ottocento il cinema fece la propria comparsa, ancora privo di legittimazione artistica e culturale¹, ma capace già di lasciar intravedere tutte le

¹ La vera espansione del cinema, la sperimentazione delle sue possibilità tecniche e insieme la ricerca di una sua legittimazione artistica e culturale hanno inizio a partire dal 1906. In America, addirittura, dalla seconda metà degli anni Dieci, il cinema entra tra le materie di insegnamento

proprie potenzialità di formidabile mezzo di intrattenimento, non solo le singole espressioni artistiche, ma l'Arte tutta fu costretta a prendere atto dell'improcrastinabilità di un ripensamento sostanziale del proprio linguaggio. Il cinema era il *medium* della nuova era, il prodotto del processo di modernizzazione che stava investendo l'intera società e la cultura occidentali, ridefinendole nella loro sostanza; perché l'avvento della modernizzazione – com'è ovvio - implica una messa in discussione continua dell'esistente; l'erosione di strutture, istituzioni e norme tramandate, ma anche” - va da sé - “la costruzione permanente di nuove figurazioni sociali, politiche e culturali”².

La nascita di nuovi mezzi di comunicazione è in fondo l'indicatore e la risultante del fenomeno essenziale che caratterizza il passaggio fra ottocento e novecento: quell'erosione di cui sopra, che mette in crisi la correlazione che fino a quel momento teneva funzioni centrali della vita sociale legate a una struttura unitaria. Ciò significò la necessità, per ogni settore del vivere, del fare e del sapere umani, di trovare la propria linea e un proprio potenziale di sviluppo. “La politica, il diritto, l'economia, la morale [...] la scienza”, e infine – ma non in ultimo – anche l'arte, e l'arte del teatro, devono dispiegarsi sempre più conformemente ai loro principi e possibilità”; e cioè mettere in atto l'esercizio “delle proprie forze innate”³.

universitario (cfr. M. P. Pierini: *Imparare a recitare per la macchina da presa. La manualistica americana degli anni Dieci*, in “Acting Archives Review”, Anno III, N. 6, novembre 2013, pp. 94-116). A questo riguardo è però quasi impossibile mettere a confronto la situazione europea e quella statunitense.

² W. Mantl: *Modernisierung und Dekadenz*, in J. Nautz, R. Vahrenkamp: *Die Wiener Jahrhundertwende*, Böhlau, Wien-Köln-Graz 1996, p. 80.

³ J. Weiß: *Antinomien der Moderne*, in *ibid.*, p. 57. Per quanto riguarda l'arte dell'attore, sintomatiche le parole di Hermann Bahr, che nel 1906 scriveva: “La recitazione deve smetterla di essere letteratura, ma deve anche smetterla – puntualizzò Bahr - di essere scultura, pittura o qualsiasi altra espressione artistica, per poter sviluppare al massimo il suo effetto potenziale. Deve, infine, sentirsi sovrana”. H. Bahr: *Allgemeiner Zustand des deutschen Theaters*, in Id.: *Glossen zum Wiener Theater*, Berlin, S. Fischer Verlag, 1907, p. 469. Il passo tradotto, è in S. Bellavia: *Hermann Bahr e l'evoluzione dell'estetica tedesca della recitazione fra ottocento e*

Qui è la radice dei grandi progressi scientifici e tecnologici che caratterizzano il passaggio fra XIX e XX secolo, da una parte; dall'altra, l'origine del senso di disordine e di frammentazione che accompagna il processo di sviluppo accelerato. Quello che l'uomo *fin de siècle* percepisce con sempre maggiore forza è il senso della perdita dell'unità (l'uomo moderno, diceva Nietzsche, siede tra due sedie, in un solo respiro dice sì e no⁴); e l'urgenza di trovare una ricomposizione forse impossibile, ma necessaria. Una tensione con cui lo stesso discorso estetico è costretto a confrontarsi. Non è un caso che a partire da Wagner e Nietzsche, la cui opera e il cui pensiero costituiscono la vera introduzione al novecento, artisti e scrittori perseguano l'ideale dell'unità della cultura, della natura, della società e dell'individuo.

La consapevolezza della perdita di unità e la conseguente inquietudine esistenziale appartengono alla modernità, tanto quanto l'irrefrenabilità dell'esperienza della separazione⁵. Sono i costi di ogni processo di modernizzazione; quelli che lo storico tedesco Karl Dietrich Bracher chiama "rifrazioni del progresso"⁶ e che sono vissute, nella coscienza umana, come crisi e come decadenza: "i grandi risultati dell'industrializzazione e della tecnologizzazione", sostiene Bracher, sono il contraltare di cadute dolorose"⁷.

Il mondo moderno, come si prepara all'avvento del XX secolo, nel momento in cui il cinematografo fece la propria comparsa, appare dunque contraddittorio e eterogeneo; così come i pensieri, gli stili, le ideologie e le espressioni artistiche,

novecento, in "Acting Archives Review", Anno VI, N. 12, Novembre 2016, p. 6.

⁴ F. Nietzsche: *Nietzsche contra Wagner*, traduz. it. Di F. Masini, in M. Montinari [a cura di], F. Nietzsche: *Scritti su Wagner*, Adelphi, Milano 2013, p. 206.

⁵ J. Weiß: *Antinomien der Moderne*, cit., p. 58.

⁶ K. D. Bracher: *Zeit der Ideologien. Eine Geschichte politisches Denkens im 20. Jahrhundert*, Stuttgart 1982, p. 11.

⁷ Ibid.

che nacquero nel nuovo clima⁸. E' un mondo, avrebbe detto Jaspers, rotto nella molteplicità delle prospettive, ognuna delle quali ha la pretesa di valere assolutamente, ma che tutte sono relative al loro punto di vista⁹. La sola cosa che si può fare è cercare di rimettere insieme i vari frammenti (ma così creando un'altra realtà); operando un po' come il cinema dei primordi: fatto di pezzi di pellicola congiunti assieme e poi fatti scorrere senza interruzione, così da "dare l'idea" del movimento. Un cinema non privo di suoni, ma fino al 1927 senza parole¹⁰; fatto di immagini bidimensionali che sembrano avere la profondità del reale; in cui si muovono figure che sono ombre, ma paiono vere, come quelle degli arazzi nel castello di Blaye illuminato dalla luce lunare di pirandelliana memoria¹¹. D'altronde gli stessi concetti di verità, di realtà ed apparenza nel passaggio tra "vecchio" e "nuovo" secolo, esperiscono un cambiamento radicale.

Si va, propriamente, "nel senso di una perdita progressiva di ciò che si intende con *vero* e di ciò che si indica come *vero*"¹². La modernità intrinseca del cinema, più che nel suo essere una meraviglia tecnologica, è piuttosto nell'essere uno dei risultati di questa nuova ricerca di verità da parte della scienza. Un'indagine che permette, alla fine, non solo la ri-produzione, ma la produzione tecnologica della verità stessa; una verità artificiale, con cui quell'arte eminentemente umana che è il teatro – al cui centro sta l'umana natura dell'attore - si trova a dover fare i conti.

II

⁸ J. Nautz, R. Vahrenkamp: *Einleitung* in: *Die Wiener Jahrhundertwende*, cit., p. 40. Non potrebbe d'altronde essere altrimenti, visto che ormai è tutti gli studi sul moderno lo definiscono come è un concetto strutturalmente antinomico "contrasto tra futuro e passato e al contempo, in un certo senso, termine medio tra questi due poli" (ibidem).

⁹ Cfr. K. Jaspers, in N. Abbagnano: *Storia della Filosofia*, Utet, Torino 1993, vol. IV/2, p. 700.

¹⁰ L'uscita nelle sale di *The Jazz Singer* di Alan Crosland, il 5 ottobre 1927, segna convenzionalmente l'ingresso del sonoro, anche il primo film interamente parlato – *Lights of New York* di Brian Foy, sempre prodotto dalla Warner - fu realizzato l'anno successivo.

¹¹ L. Pirandello: *L'azione parlata*, in "Marzocco", 7 maggio 1899. "Nel castello di Blaye tutte le notti si sente un tremolio, uno scricchiolio, un sussurro: le figure degli arazzi cominciano a un tratto a muoversi. Il trovadore e la dama scuotono le addormentate membra di fantasimi, scendono dal muro e passeggiano su e giù per la sala".

¹² J. Nautz, R. Vahrenkamp: *Einleitung*, cit., p. 60.

Il clima che accompagna il processo di modernizzazione dell'Europa occidentale è caratterizzato dunque dalla compresenza di spinte e contropunte, che si riassume sinteticamente nel contrasto fra tradizione e modernità.

Da una parte il sentimento di fiducia nella produttività del progresso tecnico-scientifico porta alle grandi, importanti acquisizioni nei vari campi del sapere, con la nascita di nuove discipline, che approfondiscono i propri metodi di ricerca grazie agli strumenti forniti dalla nuova tecnologia. Dall'altra, il senso di parcellizzazione della realtà e dello stesso essere umano – indagato e fotografato, adesso, dentro e fuori nelle analisi della fisiologia moderna e della psicofisiologia – porta alla necessità, sentita da molti artisti e intellettuali, di una riconnessione col passato e a un atteggiamento di sospetto e generale sfiducia verso i cambiamenti che procedono a ritmo accelerato. E verso una meccanicizzazione della realtà, che in luogo di un'ottimistica esaltazione produce quel sentimento di decadenza di fronte al proprio tempo e alla propria cultura, che ha contraddistinto molta della più importante produzione artistica e letteraria di primo novecento¹³.

Il discorso è ovviamente assai complesso e qui non può essere che lambito appena, ma tenerlo presente è utile per ribadire come la crisi che nel passaggio fra ottocento e novecento investì il teatro e l'attore, che ne era il centro, non sia stata causata, come a molti poté sembrare allora, dall'avvento del cinematografo. Quello che fece l'arrivo del cinema, fu porre in modo più netto e incisivo il problema del rapporto tra le tecniche artistiche e le nuove tecniche industriali; emerso peraltro già nella prima parte del XIX secolo, quando venne inventata la fotografia¹⁴.

¹³ Quello che in tedesco si chiama *Weltschmerz*, dolore cosmico. Il termine fu coniato dallo scrittore e pedagogista tedesco Johann Paul Friedrich Richter (1763-1825), che fu amico di Herder, Goethe e Schiller.

¹⁴ L'invenzione della fotografia, nel 1839, e il suo rapido progresso tecnico, portarono con sé – com'è noto – l'apertura del dibattito sulla questione del diverso significato e valore delle immagini prodotte dall'arte e di quelle prodotte dal nuovo mezzo tecnico. Come notava Argan nel suo famoso manuale, il diffondersi della fotografia portò alla sparizione dei pittori

Il teatro europeo, in modi e tempi diversi a seconda del grado di sviluppo dei singoli palcoscenici delle varie nazioni, aveva già intrapreso, prima dell'affermazione della “settima arte”, quel ripensamento dei propri codici linguistici e la ricerca dell'essenza dei loro statuti, che sarebbe stato alla base delle grandi linee di rinnovamento che hanno segnato il passaggio dei palcoscenici alla modernità. Lo dimostra il fatto stesso che fino al 1906 il cinema, per quanto già in espansione, non sembrò costituire un pericolo per l'arte antica del teatro, e tantomeno per quella recitativa; visto che il cinema degli esordi puntava su altri elementi di fascinazione e non tanto sulla recitazione degli attori, di cui oltretutto era sprovvisto¹⁵.

Ma neanche quando il cinema cominciò a andare in cerca di una propria legittimazione artistica e culturale, utilizzando come una delle strategie utili allo scopo la trasposizione sullo schermo di grandi opere teatrali, gli attori lo percepirono come una minaccia; piuttosto, come un'occasione: sia di guadagno, che di diffusione della propria notorietà e come possibilità di imprimersi nel tempo, sfuggendo all'effimero della rappresentazione teatrale. Basti pensare al grande attore inglese Beerbohm Tree¹⁶, re Giovanni nel 1899 per una versione cinematografica inglese dell'omonimo dramma shakespeariano; o all'italiano Ermete Novelli¹⁷, che nel 1910, per la Film D'Arte, portò sullo schermo i ruoli di re Lear e di Macbeth.

La reale “concorrenza” con il cinema iniziò nel momento in cui si affermò e si espanse l'industria cinematografica. Adesso sì che l'attore di teatro aveva tutte le

“mestieranti” e spostò la pittura come arte a livello di un'attività elitaria (cfr. G.C. Argan: *Storia dell'arte moderna (1770-1970)*, vol. 4, Sansoni, Firenze 1970).

¹⁵ Inizialmente il cinema fu, un po' ovunque, un esercizio ambulante, o lo si ritrovava mescolato all'interno di altre forme di spettacolo teatrale considerate “minori”, come il caffè concerto o il varietà. La convivenza fu fruttuosa su entrambi i versanti: dal teatro il cinema prese spunti per le prime produzioni e alcuni attori costruirono, grazie all'apporto del cinema, carriere che li resero immortali nella storia dello spettacolo, come accadde a Leopoldo Fregoli.

¹⁶ Herbert Beerbohm Tree (1852-1917).

¹⁷ Ermete Novelli (1851-1919).

ragioni per sentirsi minacciato; non tanto però sul piano estetico, quanto su quello sociale. Perché fu allora che al teatro venne tolto il ruolo che storicamente gli apparteneva di diritto di primo, se non unico, mezzo di comunicazione. Poi, naturalmente, cominciò la concorrenza sul piano economico: dalla metà degli anni dieci, nota Maria Paola Pierini in suo articolo su “Acting Archives Review”, si assiste a una trasformazione dei modi di produzione filmici, alla definizione del ruolo del regista, alla diffusione del lungometraggio. Il cinema si afferma come industria produttiva, come mezzo di comunicazione di massa e si avvia a conquistare, anche grazie al dibattito teorico che ha saputo suscitare, la propria legittimazione artistica e culturale¹⁸. E comincia a richiedere l’apporto e la formazione di professionalità specifiche. L’attore di teatro comincia a trovarsi di fronte l’attore cinematografico.

III

E qui si viene al cuore della riflessione: cercare di capire se, in che modo e misura, lo sviluppo del cinema e la neonata professione dell’attore cinematografico abbiano influito sullo sviluppo della recitazione teatrale nel passaggio fra ottocento e novecento, fino all’avvento del sonoro; senza avere la pretesa di formulare giudizi apodittici.

E’ innegabile che la comparsa del cinema abbia rappresentato per l’attore di teatro una possibilità: tanta parte di essi – inizialmente, va detto, attori minori, mestieranti più che artisti della scena¹⁹ - allettati dal miraggio di lauti guadagni e

¹⁸ M. P. Pierini: *Imparare a recitare per la macchina da presa...* cit., p. 95. La studiosa osserva come “tra la metà degli anni Dieci e l’avvento del sonoro, soprattutto in area europea e sovietica, cineasti e teorici” siano impegnati a legittimare il cinema come arte. All’interno del dibattito, sta naturalmente anche la questione dell’attore cinematografico: ci si “interroga sulla sua identità, la sua autonomia, la sua specificità”. Ibid., p. 96.

¹⁹ E’ quanto sottolinea l’americana Frances Agnew nel suo manuale di recitazione cinematografica: *Motion Picture Acting; How to Prepare for Photoplayng, What QualificationsAare Necessary, How to Secure an Engagement, Slaries Paid to Photoplayers* ,

dalla possibilità di consolidare o costruire la propria fama, si cimentano con il nuovo mezzo; anche qua, con risultati diversi, caso per caso: Asta Nielsen, proveniente da una carriera teatrale non brillantissima, nel 1910 diventa la prima Vamp del cinema, con l'*Abisso* di Urban Gad; Emil Jannings, attore teatrale di tutto rispetto, deve il vero successo a *der letzte Mann* (*L'ultimo Uomo*) di Murnau; e fu in teatro che Francesca Bertini – attrice in varie compagnie, fra cui quella di Scarpetta - venne notata da Lo Savio, il quale le permise, con il passaggio al grande schermo, di diventare la prima Diva del cinematografo e di essere la Cordelia accanto al Lear di Novelli; per il quale invece, come accadde per Eleonora Duse o per Ermete Zacconi, il cinema aggiunse poco o nulla alla sua carriera²⁰.

Dunque, certamente lo sviluppo del cinema ha la sua ripercussione sulla professione dell'attore e pone quest'ultimo, quando entra in contatto col nuovo mezzo, di fronte alla necessità di apprendere un diverso *modus operandi*: non si recita di fronte a una platea viva di spettatori, ma per l'occhio della macchina da presa; la “produttività a comando”, essenza dell'evento teatrale, viene meno, vista la possibilità che dà il cinema di ripetere le scene, anche una grande quantità di

New York, Reliance Newspaper Syndicate Publishers 1913. Si legge a p. 3: “In principio solo attori minori potevano essere indotti a intraprendere questa professione. Era molto al di sotto della dignità di un artista! [...] coloro che approdavano a quest'attività venivano poi condannati dagli impresari teatrali”, secondo i quali “questo mestiere tendeva a rendere gli attori delle figure meccaniche e innaturali”. Come risultato, “molti degli attori cinematografici venivano reclutati tra i dilettanti”. La citazione, tradotta, è in M. P. Pierini: *Imparare a recitare per la macchina da presa...*, cit., pp. 98-99.

²⁰ Asta Nielsen (1881-1972), attrice danese, al suo esordio cinematografico suscitò scalpore con la famosa “danza serpentina” in *The Abyss* (*L'abisso*) di Urban Gad: forse la prima scena apertamente erotica della storia del cinema. Emil Jannings (1884-1950), attore tedesco, lavorò tra le fila della compagnia del grande regista austriaco Max Reinhardt. Esordì al cinema nel 1914 e legò il suo nome alle produzioni più significative della cinematografia tedesca del tempo. Francesca Bertini (1892-1958), proveniente dalla scena vernacolare, conquistò il successo con il passaggio al cinematografo, divenendo una delle maggiori dive del muto, mentre Ermete Novelli, la “divina” Eleonora Duse (1858-1924) e Ermete Zacconi (1857-1948) si cimentarono di fronte alla macchina da presa dopo essersi già imposti sulle scene come i maggiori attori del tempo, non solo in Italia.

volte; ma soprattutto bisogna imparare a concepire diversamente il fattore tempo: quello del cinema spezza il *continuum* della rappresentazione teatrale e lo ricomponde in un tempo secondo e questa “novità” può essere stata vissuta dall’attore, inizialmente, come una parcellizzazione del processo della creazione artistica. Quella crisi dell’unità di cui si è parlato nel preambolo, caratteristica del passaggio alla modernità, l’attore di tradizione la esperisce in concreto, su se stesso, a contatto col mezzo moderno del cinematografo.

Bisogna però chiedersi se sia davvero possibile affermare che ciò sia stato decisivo per l’evoluzione tanto delle tecniche, quanto delle teorie della recitazione. In realtà, sembrerebbe di no. Ciò che davvero influisce sullo sviluppo della recitazione nel passaggio fra otto e novecento sono tutti i mezzi tecnologici – nati prima del cinematografo - che hanno reso possibile lo studio scientifico-sperimentale del movimento, la cui conseguenza sarebbe stata lo spostamento d’attenzione dal registro verbale a quello fisico. Fino ad arrivare a un’ “idea di teatralità che rimpiazza la rappresentazione scenica e l’interpretazione dell’attore con la costruzione di processi fisici”²¹.

Già dalla metà dell’ottocento, a partire dalla *Meccanica dello strumento umano* di Eduard Wilhelm Weber, (1836) si era cominciato a scoprire che il corpo parla “da sé” e a mettere in discussione la sovranità della parola. Fu allora che si formularono le basi dell’idea rivoluzionaria della scena novecentesca (fondata sul movimento fisico, nella piena rimessa al centro della corporeità dell’attore); mentre lo studio empirico-sistematico del movimento giungeva fino alla sperimentazione di “tentativi di riproducibilità tecnica dell’intera gamma di espressioni che erano

²¹ H-C. von Hermann, *Das Archiv der Bühne*, Wilhelm Fink Verlag, München 2005, p. 160. La storia dello studio scientifico-sperimentale del movimento, osserva von Hermann, comincia nel 1836 con lo studio di Eduard Wilhelm Weber: *Mechanik der menschlichen Gehwerkzeuge* (*Meccanica dello strumento umano*), scritto assieme al fratello Eduard Friedrich.

state al centro delle teorie della recitazione fra XVIII e XIX secolo”²². Da qui, con tutte le complesse implicazioni che il discorso portava con sé, cominciò un ripensamento sull'utilizzo dei mezzi espressivi dell'attore, in vista del raggiungimento di una recitazione – cosiddetta - moderna.

La comparsa del cinema, fatto di immagini senza suono, dimostrando che potevano esistere attori in grado di parlare senza voce, in virtù delle risorse espressive della propria corporeità, mise definitivamente in crisi non il teatro – che abbiamo detto essere già impegnato in un ripensamento e un rinnovamento necessari del proprio linguaggio – ma la parola; e con ciò, di conseguenza, il teatro concepito essenzialmente come “di parola”.

“La parola è cosa morta”, scriveva nel 1912 Fausto Maria Martini. “Perciò abbiamo veduto sulla tela candida [...] agitarsi Otello, morire Desdemona, Shylock sbraitare dinanzi al tribunale veneziano o Amleto meditare sul teschio”²³.

I primi, grandi attori che si trovarono di fronte la macchina da presa – ancora immobile e dalle possibilità espressive alquanto limitate – che si sentivano legittimati nel farsi portavoce del “verbo del poeta”, cresciuti in un'idea di teatro in cui – osserva Erika Fischer-Lichte - il drammaturgo era eretto a “istanza di controllo del teatro stesso”²⁴, non poterono che reagire con modalità controverse di fronte alla necessità di doversi confrontare con il nuovo mezzo espressivo; in taluni casi, avvertendone la limitatezza: l'effetto della pantomima senza il suono della voce produceva un effetto che poteva apparire non naturale, e inoltre l'attore sembrava deprivato del mezzo fondamentale che gli consentiva di essere un vero artista. “Secondo i grandi impresari [teatrali]”, scriveva l'americana Frances

²² Ibid., p. 192. Lo studioso tedesco cita, a proposito, l'esperimento del medico Guillaume Benjamin Duchenne, quale, nel 1862, pubblicò una serie di foto che mostravano una messinscena psicologica del *Macbeth*, ottenuta attraverso la faradizzazione dei muscoli facciali.

²³ F. M. Martini: *La morte della parola*, in “La Tribuna”, 16 febbraio 1912.

²⁴ E. Fischer-Lichte [a cura di T. Gusman], *Estetica del performativo. Una teoria del teatro e dell'arte*, Roma, Carocci Editore, 2014, p. 137.

Agnew nel 1913, il mestiere dell'attore cinematografico “tendeva a rendere gli attori delle figure meccaniche e innaturali; sostenevano che la pantomima, senza l'effetto della voce, [lo] rendeva come un albero, tutto arti, piuttosto che un artista col pieno controllo di ogni muscolo e con la mentalità necessaria per essere un vero attore”²⁵.

La stessa Asta Nielsen, ricordata nella storia della “settima arte” come la prima ad avere individuato un registro recitativo cinematografico (in virtù del suo rigore espressivo, della capacità di creare attraverso pochissimi, ma intensissimi gesti, una vera e propria “poetica del corpo”²⁶) e che al grande schermo dovette il suo successo e la sua fortuna, nei proclami manteneva, nei confronti del cinema, un atteggiamento di sospetto e dichiarava di considerarlo un mezzo “riduttivo”, una forma “svilita”.

In altri casi, invece, immaginando le possibilità che esso offriva loro di potenziare i caratteri costitutivi della propria arte.

Spesso, oscillando tra i due poli.

Si pensi al caso dell'Italia, patria del Grande Attore ottocentesco e dei suoi epigoni: sia per la Duse, che per Novelli, il cinema in fondo non fu che un modo per ribadire l'essenza dei propri stili recitativi, già “collaudati” in palcoscenico: la tendenza alla sottrazione e alla rarefazione in un caso (coadiuvate dall'assenza della voce e dall'inconsistenza materiale dell'immagine filmica²⁷)

²⁵ Cfr. Ibid., p. 99.

²⁶ Il rigore espressivo della Nielsen risaltò particolarmente nel suo *Hamlet* del 1920, in cui l'attrice impiegava “un vocabolario di gesti tragici limitato, ripetendo pochissimi movimenti con sottile intensità, per creare una poetica del corpo che rallenta e allunga il momento della perdita”. T. Howard: *Women as Hamlet. Performance and Interpretation in Theatre, Film and Fiction*, Cambridge University Press, Cambridge 2007, p. 147.

²⁷ Già a teatro, al Duse aveva iniziato ad agire “per sottrazione”, togliendo via via, alla sua recitazione, tutto ciò che poteva essere connotato come “teatrale”: enfasi, costumi e trucco, per lasciar emergere, nella dissolvenza della forma esteriore, la verità del profondo. La macchina da presa, che nelle lettere definisce come “un vetro che vede le anime” (cfr. C. Jandelli: *L'attore in primo piano. Nascita della recitazione cinematografica*, Marsilio, Venezia 2016, p. 106), dovette sembrarle una possibilità di completamento della propria ricerca espressiva.

all'estremizzazione delle risorse della mimica nell'altro. E se esiste un'evidente relazione fra il tramonto dei grandi attori di tradizione con l'affermazione e lo sviluppo dell'industria cinematografica – come mostra Cristina Jandelli nel suo *L'attore in primo piano* – pure bisogna notare che altrove i primi grandi interpreti del muto, ricordati come coloro la cui sensibilità li rese consapevoli della necessità di coniare un nuovo stile recitativo, diverso da quello teatrale, non solo venivano dal teatro, ma erano spesso equiparati ai grandi dei palcoscenici. Torna a proposito il nome di Asta Nielsen, soprannominata “la Duse dello schermo”, o “la Bernhardt scandinava”; e che quando lo schermo cessò di essere muto, non resse il passaggio al sonoro e tornò al teatro. Ma anche qua viene da chiedersi se sia possibile affermare che la Nielsen o Emil Jannings – che pure se la cava bene con il cinema sonoro, come testimonia la sua interpretazione nell'*Angelo Azzurro* di Joseph von Sternberg - avessero cominciato a dare forma a quella che si può definire “recitazione cinematografica”; intendendo con la denominazione qualcosa di affine, ma sostanzialmente diverso dalla recitazione teatrale. Anche in questo caso parrebbe di no. Ciò che questi attori (paradigmatici del “dialogo” tra il cinema delle origini e il palcoscenico) in realtà fanno, non è altro che dosare diversamente, rispetto al loro agire in palcoscenico teatro - la forza e l'intensità propri mezzi espressivi.

Per chiarire: non si tratta di coniare una tecnica diversa di recitazione, di impostare diversamente il rapporto con il proprio personaggio nella fase di costruzione del ruolo, ma di adoperare le stesse tecniche e gli stessi mezzi con una coscienza diversa. La coscienza che esiste una “tecnica cinematografica”, e dunque un *modus operandi* affatto diverso di lavorare.

E' la tesi, in fondo, di Claudio Vicentini, quando sostiene che l'attore, sia esso di teatro, cinema o televisione, utilizza in fondo sempre, sostanzialmente, le stesse tecniche recitative. Lo fa, però, tenendo conto della specificità tecnica del mezzo

con cui si confronta, di volta in volta²⁸.

La vera difficoltà per l'interprete teatrale è gestire il mestiere del cinema, quando il cinema diventa un mestiere. Esattamente come per coloro che arrivano sullo schermo senza alcuna esperienza pregressa. Non a caso “i primi manuali di recitazione cinematografica” americani, nota la Pierini nel suo saggio, rispondono principalmente proprio all'esigenza di “offrire le coordinate per addentrarsi in un mondo nuovo”²⁹, per imparare a gestire il rapporto con le case di produzione, con il regista, con la pubblicità, e così via. Pongono l'attenzione sulle doti necessarie al cinema, come la fotogenia: un problema, questo sì, del tutto sconosciuto all'attore di teatro; e poi la necessità di lavorare in modo insistito sulla “naturalità”, poiché l'occhio della macchina da presa non perdona finzione alcuna: la già citata Frances Agnew nel suo manuale del 1913 sottolineava la necessità del ricorso, per l'attore di cinema, al sentimento vero, realmente provato, affinché le espressioni del volto – che in assenza della parola diventa, soprattutto all'altezza degli occhi, il perno della recitazione cinematografica – appaiano autenticamente sincere³⁰. Quando si tratta della “tecnica” non si fa dunque, in sostanza, che tornare sulle antiche problematiche da sempre affrontate nei trattati di recitazione teatrale: su come rendere in modo vero e autentico i sentimenti e le passioni e come gestire il rapporto fra la gestualità del corpo e l'espressività mimico-facciale; tra una verità “esteriore” e una più “intima”, che adesso l'occhio della macchina da presa, come una lente d'ingrandimento, sottolinea.

E qui è forse la vera, sostanziale differenza fra recitazione teatrale e cinematografica: non nella produzione dell'attore, ma nello sguardo in-naturale dell'occhio che la fissa e la ri-produce per uno sguardo secondo. L'attore, che

²⁸ Cfr. C. Vicentini: *L'arte di guardare gli attori*, Marsilio, Venezia 2013.

²⁹ M. P. Pierini: *Imparare a recitare per la macchina da presa...*, cit., p. 96.

³⁰ A proposito, ancora, di Asta Nielsen, Béla Balázs nel 1924 osservò come l'attrice, attraverso gli occhi, sapesse suggerire una nudità oscena; come sapesse sorridere in un modo che avrebbe dovuto obbligare la polizia a censurare il film come “pornografico”. La citazione è riportata in K. Kreimer: *The UFA Story*, p. 41.

provena dal teatro o meno, deve acquisire consapevolezza circa la natura di questo sguardo, immaginarne la resa e calibrare, di conseguenza, la propria recitazione, affinché essa risulti – come sempre – “vera” e credibile allo spettatore.

IV

Concludendo, si potrebbe affermare che l'avvento del cinema muto, lungi dal nuocere all' arte dell'attore, lo abbia aiutato, nel momento in cui era già in discussione il potere della parola, a potenziare la propria eloquenza fisica, sopperendo alla freddezza e alla distanziamento dell'occhio della macchina da presa, che moltiplica in modo esponenziale la tendenza all'oggettivizzazione del senso della vista. Come avrebbe scritto Bertolt Brecht nel 1926 nel suo *l'Espressionismo è morto*, “l'occhio del pubblico, tramite il cinema, si è fatto più sensibile al gesto”. Ed è stato anche grazie al confronto con il cinematografo che l'arte dell'attore si è preparata a essere non più tanto arte di parola, ma visiva; a dispiegarsi – così come tutte le altre forme artistiche coeve – “sempre più conformemente” ai suoi “principi e possibilità”; ovvero, “a mettere in atto l'esercizio delle proprie forze innate”.

Il confronto con il nuovo mezzo, ha costretto l'attore a ripensare il rapporto fra i propri mezzi espressivi, senza rinunciare ad alcuni tratti della teatralità tardo-romantica, che nel momento in cui comincia a imporsi il fenomeno divistico, paiono giovare, piuttosto che nuocere, all'impatto con il pubblico. E se il divismo moderno è un affare del cinema e dunque priva l'attore di teatro dell'aura del divo - che pure proprio in palcoscenico, per primo, si era conquistato - gli dà anche modo di ripensare alla propria collocazione nel contesto estetico e sociale dei nuovi tempi e di ampliare il proprio orizzonte espressivo. E oggi assai più facilmente è possibile trovare un attore di teatro che “funzioni bene” sia al cinema che in televisione e più difficilmente un attore di televisione o di cinema che funzioni altrettanto bene a teatro.

Poi, certo, si potrebbe dire che a fare la differenza è sempre la questione del talento e su cosa sia il talento è complicato disquisire.

Fabrizio Impellizzeri

L'AUTOFABULATION ÉROTIQUE DE ROBERTE DANS L'ŒUVRE DE
PIERRE KLOSSOWSKI

ABSTRACT. Pierre Klossowski (1905-2001), écrivain, peintre, traducteur, philosophe et frère de Balthus, épouse Denise Morin-Sinclair en 1947. Dès lors, Denise devient son modèle conjugal, celle qu'il a choisie entre toutes pour accueillir le corps et l'esprit de sa monomanie : Roberte. Le signe unique du nom de Roberte, nommé et renommé comme une litanie, apparaît ainsi dans l'œuvre klossowskienne comme une véritable révélation d'identités superposées. Elle est d'abord épouse, puis se transforme, au fil des textes et des tableaux, en femme immorale. Roberte est omniprésente dans la trilogie de *Les Lois de l'hospitalité* (Gallimard 1995) qui contient dans l'ordre : *La Révocation de l'édit de Nantes* (Les Éditions de Minuit 1959), *Roberte* (Les Éditions de Minuit 1954) et *Le Souffleur ou le Théâtre de société* (Les Éditions de Minuit 1965). Dans son importante postface, Klossowski explique la raison pour laquelle Roberte est pour lui une véritable obsession : elle véhicule sa pensée et sa peau peut être comparée à son œuvre toute entière. En ce sens, le corps de Roberte est mainte fois réinvesti tout au long des différentes transcriptions, qu'elles soient narratives, picturales ou sculpturales. On la voit surexposée dans tous les tableaux de l'auteur et sous différentes formes : habillée, nue, étreinte ou seule en compagnie de ses fantasmes. On la perçoit également superposée au corps de jeunes

garçons qui se ‘transsexualisent’ dès qu’ils portent sur leur visage le masque pervers de Roberte. Denise se prête ainsi de manière complice à la monomanie de son époux.

MOTS-CLÉS : Pierre Klossowski – autofabulation érotique – sublimation – voyeurisme – intersémiotique.

Pierre Klossowski expose le corps de sa femme Denise pour offrir aux regards des différents personnages et du lecteur-spectateur-voyeur sa monomanie Roberte. C’est elle qui incarne son esprit et ses fantasmes et qui les met en scène dans sa connivence absolue. Exposée, mise à nu, véritable *monnaie vivante*¹ de son art, elle est révélée dans toute son essence spirituelle perverse², traversée par ses multiples fantasmes et contritions. Denise joue le rôle de Roberte et Roberte pactise avec le corps de Denise pour s’exhiber dans l’œuvre. Elle affirme qu’« Il n’y a pas d’ambiguïté, je suis Denise et il m’est arrivé d’interpréter Roberte [...] les réactions

¹ Pierre Klossowski, *La Monnaie vivante*, Éditions Joelle Losfeld, Paris 1971, rééd. 1994.

² « [...] la perversion, n’est rien d’autre que *la première réaction contre l’animalité pure et donc une première manifestation interprétative des impulsions elles-mêmes, propre à décomposer ce que le terme sexualité embrasse de manière générique, soit d’une part, en l’émotion voluptueuse préalable à l’acte de procréation, et d’autre part, en l’instinct de procréation spécifique, deux propensions dont la confusion fonde l’unité de l’individu apte à se reproduire, et dont la séparation prolongée, nonobstant l’achèvement organique de l’individu, met au défi sa propre fonction de vivre. Le terme de perversion ne désigne alors que la fixation de l’émotion voluptueuse à un stade préalable à l’acte de procréation [...] la force pulsionnelle prélevée forme alors la matière d’un phantasme que l’émotion interprète ; et le phantasme tient ici le rôle de l’objet fabriqué. L’usage du phantasme par une force pulsionnelle donne son prix à l’émotion [...] une impulsion que nous disons pervertie du fait qu’elle se refuse à l’accomplissement grégaire de l’unité individuelle, à la fonction procréatrice de l’individu, se propose dans son intensité comme ce qui est inéchangeable, donc hors de prix. » , *Ibidem*, pp. 7-19. En italique par l’auteur.*

et les sentiments dans le jeu pouvaient se mélanger [...] J'étais la femme de Pierre. Pas moi»³. Le corps de Roberte est ainsi un corps que Klossowski souhaite d'abord décrire dans ses métamorphoses érotiques pour le transcrire ensuite dans ses différentes manifestations narratives, figuratives et plastiques.

Roberte signe unique d'une autofabulation érotique

Dans la digression sur le nom de Roberte en tant que signe unique [...] à partir de la contrainte exercée par un nom en tant que signe se suffisant à lui seul – isolé de tout contexte explicite [...], [c'est dans] cette coïncidence de l'intensité avec ce signe [que] se constituait la cohérence de la pensée [...].⁴

Pour Pierre Klossowski, le signe unique de Roberte est universel, il vaut pour tous les signes, qu'ils soient gestes, paroles ou situations. Toujours identique à lui-même, il impose son obstination et son obsession. Le signe unique est résurgent. Sa réitération continue à l'intérieur de l'œuvre est une célébration de la résurrection de l'esprit de Roberte par la révélation de son corps. Ce signe unique est nominal et il s'est formé dans un nom prétexte qui assouvit tous les désirs de l'auteur. Roberte autorise dans l'art ce qui est irréalisable dans la vie. Elle permet à Klossowski de mettre à l'œuvre le fantasme de sa vie de couple. En ce sens, son écriture maintient

³ Isabelle Sobelman, *Denise Klossowski. Le 16 octobre 2002*, La Différence, Paris 2007, pp. 59-63.

⁴ Pierre Klossowski, *La Ressemblance*, Éditions Ryôan-ji, Marseille 1984, p. 12.

une forte relation autobiographique avec soi-même et engendre, de par son côté pervers, « quelque chose d'impossible et qui nécessite d'être truqué »⁵, d'où le caractère inévitablement fictionnel de ses récits. Plus précisément, l'œuvre de Klossowski est une « autofabulation [érotique] qui fonctionne comme une projection de l'auteur dans des situations manifestement imaginaires, [voire] invraisemblables »⁶ qui ont comme personnage principal Roberte, alter ego de sa femme Denise. L'autofabulation de Klossowski « se dessine [ainsi] lorsque la fable manipule et transforme des *realia* biographiques à des fins d'élucidation intime »⁷. C'est pourquoi Roberte nous apparaît comme :

[...] un mythe, une affabulation, une femme pas comme les autres... Roberte, inventée si ressemblante qu'elle se confond – à tort ou à raison – avec son modèle bien réel.
[...] Roberte, capable par son seul prénom d'évoquer ou de résumer une série de situations inimaginables pour une autre femme ...⁸

Roberte est en somme une intensité, elle est marquée par la force, par la violence, par la puissance disruptive du signe. Klossowski va jusqu'à surprendre la pensée de celle qu'il a glorifiée dans son corps, et qui une fois dénudée, se fait *violer* (dans le récit et

⁵ Philippe Gasparini, *Poétiques du je. Du roman autobiographique à l'autofiction*, Presses universitaires de Lyon, Lyon 2016, p. 185.

⁶ *Ibidem*.

⁷ Isabelle Grell, *L'Autofiction*, Armand Colin, Paris 2014, p. 23.

⁸ Isabelle Sobelman, *Denise Klossowski. Le 16 octobre 2002*, cit., pp. 9-11.

par la vue) pour qu'en soit divulguée l'extase. Le signe unique fait coïncider une intensité, un nom et une physionomie ; il traduit une double essence mentale soléciste⁹, un envers et un endroit du corps. Klossowski réussit à incarner la double substance de Roberte, « il opère la transsubstantiation de sa monomanie personnelle en une œuvre spirituelle »¹⁰. L'écriture fait plus que souligner le corps de Roberte par la répétition obsessive du nom ; elle semble paradoxalement en gommer les contours pour nous la révéler spirituellement. C'est surtout dans le dessin que cette surnature fera sa première apparition, grâce au trait éthéré de la mine de plomb qui accomplira l'envoûtante pathophanie. Roberte exhibée emmène son spectateur-voyeur dans un univers pervers qui le laisse coi, comme égaré dans un brouillard fantasmatique. Le corps nommé de Roberte, interprété dans ces conditions, est le lieu d'un désordre, d'un chaos démonique et discontinu. Le nom de Roberte est un valant-pour le signe unique, il s'énonce, produit un énoncé, une figure, un réseau de figures. Roberte est plusieurs femmes à la fois, elle incarne de multiples attitudes, souvent même contradictoires, elle adopte un pragmatisme de nature perverse. Comme nous le précise Daniel Wilhem, dans l'œuvre, elle est construite par :

⁹ Le solécisme, pour Klossowski, définit une contradiction du geste. Dans le cas de Roberte, ce sont ses mains et l'expression de son visage qui trahissent le plaisir qu'elle éprouve à être étreinte. Ces gestes ne repoussent pas l'agresseur, mais au contraire, ils l'accueillent. Le visage de Roberte, au lieu d'exprimer l'effroi, nous apparaît sous des traits de volupté et de satisfaction.

¹⁰ Alain Arnaud, *Pierre Klossowski*, Les Éditions du Seuil, Paris 1990, p. 143.

trois mots, un corps, un sexe, un nom, [qui] sont aux prises avec le récit dans le récit ; trois mots se rencontrent pour faire naître le récit [...] trois mots travaillent mutuellement à se nommer, à se nombrer, à se sexuer [...] la nomination et la sexuation chiffrée d'un corps unique et nombreux, celui de Roberte, non pas de tante Roberte, non pas de mère Roberte, non pas de dame Roberte, mais d'elle qui fait signe, quand on l'interpelle, sous ce nom : Roberte.¹¹

Pierre Klossowski, son créateur, l'être qui l'anime, la métamorphose et la modèle sous ses doigts, nous la représente, surnaturellement et spirituellement, de cette façon :

[...] il y a quelqu'un en ce moment [...] un tiers [...] qui s'interpose entre toi et moi, entre moi et tante Roberte, entre ta tante et toi-même [...]. Et ce tiers est un pur esprit [...]. Je lui ai *nommé* Roberte.

ANTOINE, *interdit*.

Où voulez-vous en venir ?

OCTAVE [Alias de Klossowski]

À combler tes désirs [...] je dénonce mon épouse à un pur esprit. Du coup, Roberte devient *l'objet* d'un pur esprit, lequel devient dès lors mon complice.¹²

¹¹ Daniel Wilhem, *Pierre Klossowski : le corps impie*, Union Générale d'Éditions, Paris 1979, p. 213.

¹² Pierre Klossowski, *Roberte, ce soir* (1954), dans *Les Lois de l'hospitalité*, Gallimard, « L'Imaginaire », Paris 1995, pp. 116-119. En italique par l'auteur.

Le langage chez notre auteur est lié à un cérémonial, les mises en scènes évoquées obéissent à un rituel minutieux qui s'exprime, par excellence, dans le nominalisme. Le Verbe se lie au corps comme dans l'invocation eucharistique, le mot évoque non plus simplement une essence mais dorénavant une présence physique et psychique concrète. Roberte en est l'exemple parfait, elle est ce qu'elle est parce que nommée. Daniel Wilhem, nous en donne une définition encore plus précise car « Lorsque des sèmes identiques traversent à plusieurs reprises le même Nom propre et semblent s'y fixer, il naît un personnage. [...]. Le Nom propre fonctionne comme le champ d'aimantation des sèmes »¹³. Le leitmotiv de toute l'œuvre klossowskienne est ainsi Roberte, elle est incessamment répétée, évoquée, nommée *pro nobis*. Elle incarne pour nous tous les fantasmes, son nom s'érige comme un organe, il éveille une image sexuelle que l'esprit libère. Klossowski avoue : « Je suis un maniaque [...] ce qui peut obséder une âme [...] jouissant du dévouement d'une épouse passionnément docile à ses moindres caprices »¹⁴ et il ajoute encore obstinément que « C'est Roberte même que je veux voir dans le rôle de Roberte »¹⁵. Le corps glorieux de sa femme s'exprime par le simulacre du corps de Roberte qu'il soit fixé sur une toile ou écrit sur une page. L'élévation du corps en sujet absolu du désir passe ainsi par l'acte de nomination, l'opération magnifiante du nom révèle Roberte dans toute son essence,

¹³ Daniel Wilhem, *Pierre Klossowski : le corps impie*, cit., p. 185.

¹⁴ Pierre Klossowski, *Le Souffleur ou le Théâtre de société* (1965), dans *Les Lois de l'hospitalité*, cit., p. 202.

¹⁵ *Ibidem*, p. 284.

physique et spirituelle, faisant de son corps l'icône du désir. Réinvestie continuellement dans la nomination, Denise se métamorphose d'abord érotiquement dans l'imagination de l'époux pour réapparaître, quelques pages plus tard, sous des *signes* bien plus sexualisés qui ne se prêtent plus aux équivoques. Une fois nommé, le corps de Roberte se manifeste. La nomination de Roberte opère ainsi une véritable transsubstantiation qui fait surgir dans l'œuvre bien plus qu'un simple corps, on oserait dire un esprit. Donner un nom, c'est comme tout acte de naissance, une sublimation de la singularité. La nomination chez Klossowski s'apparente au fétichisme puisque « le pervers [...] se comporte essentiellement en maniaque : il subordonne sa jouissance à l'exécution d'un geste [et d'un nom] unique »¹⁶. Roberte est l'emblème même de cet usage émotif, *obscène*, fétichiste, du nom. L'acte du nominalisme, c'est une voix, c'est un visage, un *corps glorieux* fait de sept lettres : Roberte. Comme le souligne Gilles Deleuze :

[...] il ne s'agit pas de parler des corps tels qu'ils sont avant le langage ou hors du langage, mais au contraire, avec les mots, de former un « corps glorieux » pour les purs esprits. Il n'y a pas d'obscène en soi, dit Klossowski ; c'est-à-dire l'obscène n'est pas l'intrusion du corps dans le langage, mais leur commune réflexion, et l'acte du

¹⁶ Pierre Klossowski, *Sade, mon prochain*, Éditions du Seuil, Paris 1967, p. 29.

langage qui fabrique un corps pour l'esprit, l'acte par lequel le langage ainsi se dépasse lui-même en réfléchissant un corps.¹⁷

De toute évidence, l'œuvre de Klossowski est construite presque entièrement sur un parallélisme du corps et du langage, ou plutôt sur une réflexion de l'un dans l'autre. Un double champ de communication entre raisonnement, pour le langage, et pantomime, pour le corps. Chacun son pouvoir d'expression : le premier se base sur les mots et le mutisme ; le deuxième, sur le geste et l'instant de suspens. Malgré l'aspect dichotomique qu'ont les opposés, les formes d'expressions langagières et corporelles se retrouvent et se prolongent les unes dans les autres. Le binôme trouve sa conjonction, comme nous l'avons constaté, dans le nominalisme qui s'exprime par la répétition, du nom *Roberte* dans l'écriture, et du visage de *Roberte* dans la peinture. *Roberte* se dévoile, se dénude, c'est-à-dire qu'elle s'expose par le biais de son épiderme à une lecture érotique de son âme. Simulacre du désir, son corps fait écran, il est un lieu de réception, support et manifestation de l'esprit considéré malin, démonique, pervers. Le corps de *Roberte* est avant tout la trans-cription d'une image obsessive et mentale. Klossowski déclare à cet égard :

[...] la scène de cette comédie mentale, aussitôt m'envahissait la mémoire avec autant de sensations que de fantômes de corps, de spectres que d'appréhensions [...] la

¹⁷ Gilles Deleuze, « Klossowski ou les corps-langage », *La logique du sens*, Les Éditions de Minuit, « Critique », Paris 1989, p. 326.

conspiration du silence [...] forme l'axe sur lequel s'effectue la relation du corps de Roberte [...] cette conspiration se trame sous l'épiderme de Roberte autant que dans ma syntaxe. Elle le dispute donc à mon écriture, elle lui refuse le droit d'en parler, alors que l'épiderme de Roberte ne pourrait seulement pas frissonner sans ma syntaxe qui n'en est que l'envers, quand la conspiration du silence prétend en être l'endroit, soit son caractère exposable, sa promotion au rang d'article, son avènement mercantile...¹⁸

Roberte résume ainsi en elle toute la monomanie de l'auteur. Elle est exorcisée de son âme et libère ses fantasmes par le biais de cette articulation *fabuleuse* qui s'opère entre sa nomination et sa mise en scène charnelle. À l'intérieur de l'œuvre, Roberte est élevée et montrée comme on exhibe l'hostie durant l'office du sacrement et grâce au nominalisme elle devient l'érection du corps dans et par le nom. L'écriture décrypte un épiderme qui se fait syntaxe et les mots se transforment en éclats de corps. Le corps se fait donc signe, excès du langage et la langue se fait chair, lambeau de corps. Sur le corps de Denise s'inscrit et se *tatoue* le désir de Klossowski qui peut finalement exhumer, grâce à leur parfaite entente, le corps et l'esprit de sa monomanie : le personnage de Roberte. De simple modèle, Denise prête son corps à la mise en scène de la monomanie de son époux. Elle porte le *masque* de Roberte pour démasquer un fantôme, et grâce à cet artifice elle joue tous les rôles que

¹⁸ Pierre Klossowski, « Avertissement », *Les Lois de l'hospitalité*, cit., p. 9.

Klossowski lui suggère. Sous le nom glorieux de Roberte, Denise se réinvestit pour libérer et interpréter les obsessions de son mari Pierre.

Le nom-signe fait du corps de Roberte le signe même appelé à vérifier les énoncés, ou plutôt les signifiés, disons l'ensemble des qualités que le nom attribue au signe. Le signe-nom se vide et appelle le corps de Roberte pour le remplir sous le nom. Le signe n'est signe que de l'expropriation du corps de Roberte, que de la dénudation de ce corps dans le réel. Le signe exproprie le corps qui sort de son nom garant, qui oppose un silence à ce nom, qui entre en complicité avec la chambre, la rue, la ville, bref le dehors, qui soudain se fait voir, apprécier, évaluer. Ce corps divulgué, dénudé, exproprié, se comporte non pas en modèle, mais en portrait.¹⁹

Des idiomes corporels à la transposition tactile du corps de Roberte

[...] il n'y a qu'une communication universelle authentique : l'échange des corps par le langage secret des signes corporels.²⁰

Comme nous venons de l'évoquer, le langage, dans son potentiel rhétorique, est utile pour représenter les visions et les constructions mentales qui hantent la

¹⁹ Daniel Wilhem, *Pierre Klossowski : le corps impie*, cit., p. 65.

²⁰ Pierre Klossowski, *La Monnaie vivante*, cit., p. 59.

monomanie de Klossowski et le nom de Roberte révèle cet usage métonymique du nom. Roberte vaut pour toutes ses obsessions, elle vaut pour toutes les femmes. Roberte est, et reste, le signe unique. Chez l'auteur, la métonymie devient incontestablement un élément nécessaire pour communiquer non seulement ses monomanies mais aussi et surtout les idiomes qui sont restés muets et donc incommunicables dans le geste pervers. Les *idiomes corporels*, comme les appelle Klossowski, sont la fusion entre le corps et le langage et ils sont riches en puissance de communication, puisque le geste, en tant que manifestation du corps, va bien au-delà de la parole. Les genoux, les cuisses, les mains, les gants, les souliers, les lambeaux de vêtements de Roberte, à force de s'offrir pour de simples signes extérieurs finissent par traduire et laisser deviner au lecteur-spectateur-voyeur la nature idiosyncrasique qu'ils dissimulent. Les vêtements apparaissent ainsi comme une seconde peau étendue sur le corps, ou plus probablement un corps de choses étendu sur un corps de chair. Pour Klossowski, l'intensité de la peau se révèle surtout lorsqu'elle est dissimulée, cachée, car les vêtements couvrent le corps comme le corps recouvre l'âme et l'âme accueille bien sûr les pulsions de l'être. C'est justement par le biais de ces tissages visibles d'étoffe et d'épiderme que l'être communique²¹. Souvent c'est le même détail qui revient et réapparaît au fil de l'énoncé pour ressurgir gonflé de désir, palpitant comme une partie autonome du corps. Tout comme le nom, chez Roberte, la main est une partie d'elle, et tout comme

²¹ Cfr. Aldo Marroni, *Klossowski e la comunicazione artistica*, "Aesthetica Preprint", centro internazionale studi di estetica, n° 39, Palermo 1993.

le nom, elle vaut pour Roberte dans toute son intégrité. La main est une de ces parties du corps qui sont nommées et dessinées constamment, dans les romans et les tableaux, et Klossowski va jusqu'à lui prêter une dimension surréelle. La main est donc surdimensionnée dans le but de révéler Roberte et d'en évoquer le paradoxe. La main est gantée comme le nom est *ganté* par la syntaxe. Roberte est, elle aussi, gantée, couverte, par ses vêtements et son épiderme. Le dégantement de Roberte est à lire par conséquent comme une métaphore de la révélation du sens caché à l'intérieur duquel l'énoncé du fantasme s'ébauche au gré des dégantements, des dénudations et des dévoilements. Le signe unique se cherche alors un équivalent, il veut valoir pour l'être entier, en devenir la manifestation, la transsubstantiation. Pour se rendre encore plus évident, le signe se réinvestit par l'usage de la métonymie et dévoile un corps, un esprit. Le gant habille une main qui cache le sexe et signale le manque phallique. Cette main, dans l'autofabulation klossowskienne, vaut pour le sexe, il est son équivalent et elle s'érotise au fil des différents épisodes. La main est une métonymie car le désir du violeur, ou plutôt du voyeur, finit toujours par se concentrer sur celle-ci et non pas sur l'objet direct du coït qu'est le vagin de Roberte. C'est bien le dégantement de cette main qui fait surgir de longs doigts et enclenche le désir de l'autre. Le déplacement du sexe de Roberte à sa main à déganter est bel et bien un processus métonymique. C'est un glissement qui se réalise selon de stricts rapports de contiguïté de ce qui est recouvert : le sexe aphallique ; à ce qui recouvre en étant elle-même couverte : la main gantée²². La main, par les attributs utilisés, a les mêmes

²² Hervé Castanet, *La Perversion*, Anthropos, Paris 1999, p. 151.

signes phalliques que le sexe masculin, elle se dénude dans sa longueur éblouissante. Pour nous en donner l'apparence ithyphallique et stupéfiante, Pierre Klossowski procède d'un stratagème macro représentatif qui souligne une disproportion bien visible, une déformation qu'il définit lui-même *gullivérienne*.

L'art de Klossowski est essentiellement dramaturgique, et l'image se cristallise autour d'un geste figé. De cette gestuelle va découler un style, en adéquation avec le sujet : la ligne expressive va se plier au besoin du sens, dans une adaptation originale de la vision gullivérienne, qui marque aussi son style littéraire métonymique. Les corps, surtout le corps de Roberte, s'allongent, se désarticulent. L'érotisme naît, avant même la lecture du geste, de l'importance anatomique donnée aux parties suggestives, particulièrement les cuisses et les mains²³.

Tout comme la main, le vagin de Roberte est surdimensionné pour adopter un processus de focalisation obsessive qui pervertit le regard du lecteur-spectateur-voyeur. Cette main gantée s'autonomise de toute évidence comme substitut du phallus et le sexe de Roberte parvient à des proportions qui l'apparentent au pénis. C'est bien parce qu'elle est dépourvue d'attribut phallique que son *quidest*, en monstrueuse érection, son clitoris, se transforme et se supplée au phallus.

²³ Catherine Grenier, « Créer un poncif », dans Catherine Grenier, Bernard Blistène, Claude Ritschard, Pascal Bonitzer, Marie-Dominique Wicker (dir.), *Pierre Klossowski. Anthologie des écrits de Pierre Klossowski sur l'art*, La Différence, Centre National des Arts Plastiques, Paris 1990, p. 13.

D'un trait le gantelet partageant la toison [...] dégage le quidest de l'inspectrice²⁴ et comme elle veut encore couvrir de sa main cet attribut de sa silencieuse arrogance, de taille insoupçonnée, le colosse saisit le quidest qui s'érige prodigieusement entre les doigts de cuir de l'agresseur. [...] Roberte ne sait si c'est de honte qu'elle frémit [...] ou si c'est de plaisir qu'elle transpire [...] Roberte n'a pu prévenir le geste du gantelet qui sur le quidest de l'inspectrice [elle-même], en monstrueuse érection, enfile l'anneau qu'il vient d'arracher à son doigt.²⁵

Obsédé par Roberte, par ses formes, son visage, son androgynie et son expression, Klossowski la superpose sur tous les corps qui subissent un acte sexuel ou qui évoquent un quelconque plaisir charnel ou spirituel. Même quand il se tourne progressivement vers les formes équivoques de l'éphèbe, celles-ci portent toujours la marque obsessionnelle de Roberte. À cet égard, il est indispensable de souligner que Pierre Klossowski a peint une série de Ganymède aux traits tout à fait masculins mais à l'allure absolument passive et soumise à l'aigle. Leurs visages sont bien sûr identiques à celui de Roberte. Ces œuvres sont : *Ganymède I* (1985) ; *Petit Ganymède* (1985) ; *Ganymède I, (Ganymède survolant le Dôme de Milan)* (1986) ; *Ganymède II* (1986) ; *Ganymède IV* (1986) et *L'apothéose de Ganymède* (1986) ; *Ganymède*.

²⁴ Ce qui fascine encore plus le lecteur, c'est que Roberte est ce symbole vivant de la contradiction. Dans *Les Lois de l'hospitalité*, elle est un personnage multiple. D'abord éducatrice et inspectrice de la Censure, elle se transforme en femme sans gêne qui s'abandonne aux désirs et aux ébats les plus voluptueux. C'est bien cette rigueur puritaine, en apparence, qui excite Klossowski. Il avoue lui-même : « Roberte dans son austère tenue, me semblait encore plus désirable, comme si je ne l'eusse jamais possédée, hostile et lointaine », dans Pierre Klossowski, *Le Souffleur ou le Théâtre de société* (1965), dans *Les Lois de l'hospitalité*, cit., p. 208.

²⁵ Pierre Klossowski, *Roberte, ce soir*, dans *ibidem*, pp. 146-147.

Monts Albins (1986). L'androgynie, chez Klossowski est un mélange d'ambiguïté qui naît dans la figure de l'adolescent, jeune éphèbe impubère, superposée à celle de Roberte. Le corps de l'éphèbe se féminise sous les traits de Roberte et Roberte se transsexualise sous les traits des jeunes garçons. L'auteur choisit la neutralité du corps de l'adolescent puisqu'il traverse dans sa puberté un moment de passage de l'asexualité à la sexualité. Tout comme Roberte, le corps de l'éphèbe cherche à fixer sur lui-même une identité sexuelle. Il est comme un corps qui cherche une âme ; c'est l'ange qui attend sa métamorphose en démon. Klossowski, en vue d'un brouillage maximal, communique à l'impubère une grâce toute féminine (de même qu'à l'inverse il prêtait une rudesse masculine aux traits de Roberte), mais il n'en fait jamais des filles, ni même de purs et simples androgynes au sexe indéfini. L'éphèbe est une toute-puissance dans un corps de femme qui est déjà à l'œuvre dans *Les Lois de l'hospitalité* où le clitoris de Roberte, comme nous venons de voir, appelé *quidest*, est nommé pénis de dimensions rares. Roberte, pour Klossowski, n'est autre qu'une femme-homme qui incarne la projection de l'imagination virile, un *unicum* de sexualité, un *monstre* à capturer par la *monstration* de l'art.

La griffe de Klossowski [dans ses portraits] : est une certaine élongation des visages ; un hiératisme menacé des poses ; une manière de fragiliser les traits mâles et de les infléchir vers un fond de féminité archaïque ; une austérité presque puritaine des expressions que tempèrent parfois l'esquisse d'un sourire, une lueur ironique dans le regard ; le voisinage de parties très travaillées et d'autres subtilement inachevées ;

enfin, faisant pendant au traitement des figures masculines, cette façon de reconduire, dans les tableaux, les expressions de la féminité vers une source de mâle énergie.²⁶

C'est bien dans cette dimension de la *monstruosité* sexuelle et sa *monstrabilité* que Klossowski fait une nette différence entre érotisme physique et érotisme spirituel. Il semble plus attiré par le côté spirituel de l'érotisme, là où le fantasme et la méditation l'emportent sur l'acte en soi (et le sexe en soi) – raison pour laquelle Roberte est double et incarne une double nature. La réalité est ici fabulée, ou plutôt autofabulée, et interprète d'un monde dédoublé de son envers fait de dits et de non-dits, d'envers et de revers de l'âme, de féminin et de masculin, de Denise et de Roberte, de Moi et de Soi au miroir du désir.

Chaque détail sexualisé, renforcé, agrandi, gonflé par la réitération dans l'écriture, ou les coups de crayons répétés et plus prononcés dans les tableaux, ont une valeur métonymique et explicative pour ce qui reste incommunicable dans le roman et diaphane dans l'œuvre d'art. Ce n'est plus l'art qui anime à présent le fantasme mais l'esprit du lecteur-spectateur-voyeur qui grâce à Klossowski peut s'abandonner au miroir de ses fantasmes. La métonymie fonctionne ici comme système d'enclenchement du désir. Pour le monomane, la métonymie représente une force pulsionnelle et son usage permet une sorte de débauche scripturale. L'usage métonymique permet ainsi à Klossowski de faire incarner, et également ressusciter, la

²⁶ Jacques Henric, *Pierre Klossowski*, Adam Biro, Paris 1989, p. 82.

double substance et nature de Roberte, féminine et masculine, chaste et lascive, qui se révèle toutefois très compliquée à montrer par le simple biais de l'écriture. Klossowski avoue être soumis à des limites objectives dans la description des contradictions et du fantasme de Roberte, ce qu'il admet dès son « Avertissement » dans *Les lois de l'hospitalité* : « je n'eusse pu jamais voir Roberte dans les diverses situations où elle s'est déployée, quand une loi obscure m'interdisait de jamais les voir pour seulement arriver à les décrire »²⁷. Petit à petit, l'écriture s'autoaccuse, se fige, et traduit son extrême impuissance à montrer le corps pervers de Roberte. Abandonnant son statut privilégié de décharge scripturale, la narration devient peu à peu frustrante et se révèle une véritable restriction qui l'empêche d'exprimer totalement la perversion qui dicte la volonté du corps de son unique obsession : Roberte. Pour l'auteur, l'âme n'a pas de voix, elle n'a pas de langage, mais en revanche elle possède un métalangage que seul le geste évoque. Les attitudes corporelles parlent et les mots sont une gestic. Le corps écrit et on écrit sur lui. Il fait œuvre scripturaire, il émet des signes, inscrit des traces lisibles. Le corps s'offre à la vue comme véritable palimpseste de désirs et Klossowski commence à se questionner sur le pouvoir évocatoire et *incarnant* des mots. Comment est-il possible de montrer ce que l'on ne peut dire, comment peut-on traduire le frémissement que le corps de Roberte ressent et comment peut-on encore décrire exactement le soupir d'un assouvissement du désir. C'est dans l'élaboration du *tableau vivant* que

²⁷ Pierre Klossowski, « Avertissement », dans *Les Lois de l'hospitalité*, cit., p. 7.

Klossowski résout ce dilemme, dans la fixation du temps suspendu qui donne libre court à une durée bergsonienne qui se prolonge dans le plaisir de l'exécution artistique. Pour Klossowski, « l'inscription du tableau vivant dans le tableau [...] révèle la fonction même de la suspension du geste »²⁸, ce qu'il définit encore plus précisément dans son célèbre essai, « Le geste muet du passage matériel au dessin », tiré de ses *Tableaux vivants – Essais critiques 1936-1983* :

Dans *Roberte ce soir* se démontre l'étroite interdépendance entre (la magie de) l'argumentation et le tableau [...] [dans un] triple rapport (obsession, argumentation, tableau) [...] reproduisant un geste lequel en suggère d'autres possibles et contraires. Que le geste en suspens implique une gesticulation contradictoire, au point de remettre en question le sens de la figure surprise et figée dans son geste, qu'il puisse à lui seul valoir pour une série de situations et d'événements qui donnent matière à un récit [...] [et] développe toujours la fertilité soupçonneuse de l'obsession, voilà peut-être ce qui m'a amené non tant à illustrer mon propre texte qu'à substituer le dessin de l'écriture.²⁹

L'univers fantasmagorique de Klossowski est, quoiqu'il en soit, hanté de visions qu'il a lui-même tenté maintes fois d'exorciser par des mots, des phrases, des concepts. Klossowski recopie ses visions, les métamorphose, les gonfle et les démontre puisque la vision exige de dire tout ce qu'elle donne à voir. Mais l'usage du verbe *dire*, dans

²⁸ Pierre Klossowski, *Tableaux vivants. Essais critiques 1936-1983*, Gallimard, Paris 2001, p. 117.

²⁹ *Ibidem*, p. 137.

cette impossibilité *d'écrire* (ou de décrire), est désormais, pour l'auteur, emblématique du passage absolu au tableau. L'écrivain se rend très vite compte que tout dire n'est plus possible, mais que par contre *montrer* permet la coprésence de la narration et de la vision. Écrire c'est, pour Klossowski, dire les tableaux qu'il avait dans la tête et nulle autre personne, à part sa femme, aurait été capable d'exécuter son propre fantasme. Denise Morin-Sinclair, épouse complice qui participe au réinvestissement continu de son image, nous en fournit ce précieux témoignage :

C'est Balthus qui devait faire ces illustrations [Roberte ce soir], mais Balthus ne comprenait rien à son frère, et encore moins à moi [Denise], il a dit non je ne peux pas faire ces dessins, je ne peux pas rentrer dans ton truc, c'est là que Pierre a fait lui-même les illustrations, c'est là qu'il a commencé.³⁰

Klossowski a toujours avoué que ses dessins obéissaient à une volonté de figurer. C'est pour cette raison qu'il affirme que « La lecture d'un tableau n'est pas celle d'un livre. La parole, l'écriture, expliquent une série de faits qui s'enchaînent apparemment. Mes tableaux reprennent le fait accompli sans explication »³¹. Même si l'écriture fait jaillir Roberte dans et par la page, elle reste contrainte par l'exercice de la représentation du corps et de sa superficie. L'extrait qui suit est une parfaite définition du *passage au tableau*, de cette valeur tactile de la peinture qui ne pouvait

³⁰ Isabelle Sobelman, *Denise Klossowski. Le 16 octobre 2002*, cit., p. 59.

³¹ Pierre Klossowski, *L'Ane. Le Magazine freudien*, n° 28, Paris 1986, p. IV.

en aucun cas être satisfaite, assouvie, par la simple exécution de l'écriture. Le dessin réunit à lui seul la double obsession de Pierre Klossowski, et évoque de même la double nature de Roberte. Le dessin sait faire voir et entendre, il est capable de transmettre et de faire ressentir. Il est bien plus habile que sa *rivale* l'écriture et devient le complice idéal de l'artiste monomane. Pour Klossowski :

le trait (ou la tache de couleur) vaut pour l'artiste ce que la phrase vaut pour l'écrivain [...] la phrase, sinon un seul mot ou le mouvement d'un texte écrit, répondent au mouvement d'une ligne tracée dans un dessin. Pure analogie qui reconnaît la même contrainte d'un motif obsessionnel dans des domaines d'expression totalement différents [...] l'intention de *faire voir*, plutôt que celle de *faire entendre*, suppose, chez l'obsédé, non seulement que son obsession est spatiale spécifiquement, mais que l'espace du *faire voir* la rend proprement étrangère à celui du *faire entendre*, ou bien que la sensation corporelle, par exemple du toucher, suggérée par le *faire voir* apporte à celui qui la projette par son mode d'expression une satisfaction exclusive – dès que lui-même n'a d'autre souci que de faire partager l'évidence incompréhensible de son motif.³²

Pour l'obsédé, dessiner veut dire avant toute autre chose *toucher*. La texture de l'épiderme se manifeste par l'image et sa consistance se réalise durant son exécution. Le dessin révèle la nature tridimensionnelle de la peau et devient un exercice tactile

³² Pierre Klossowski, *Tableaux vivants. Essais critiques 1936-1983*, cit., p. 126. En italique par l'auteur.

qui séduit fortement Klossowski. L'œuvre narrative et ses règles restrictives limitent la monomanie de l'auteur et semblent ne plus suffire à montrer la valeur géométrique de la peau. L'écriture de Klossowski a besoin désormais de saisir, de caresser le corps de Roberte et de se satisfaire différemment, c'est pourquoi il n'a d'autres choix que de le réinvestir sous une autre forme et par un autre langage. Le passage au dessin, à l'image, à l'espace physique concret, témoigne de cette exigence tactile de communion avec le corps du fantasme. Pour ces raisons, Klossowski optera dorénavant pour le dessin et il le fera sans abandonner son outil principal de travail, le crayon, qu'il n'utilise à présent que pour dessiner. En d'autres termes, Klossowski change tout simplement de superficie et choisit la toile ou les grandes feuilles de papier pour raconter sa monomanie. Sa graphie change elle aussi car il décide d'adopter un nouveau signe qui caresse mieux, et de plus près, ses désirs : le trait.³³

Réinvestir Denise par le simulacre de Roberte de l'écriture au tableau

Ayant opté d'abord pour l'écriture, Klossowski n'en est pas moins resté plongé dans l'univers de l'image, image qui dans son processus de création anticipe l'écriture même. Klossowski, qui avoue être soumis depuis toujours au culte de l'image, rapporte dans son travail littéraire la description, l'argumentation et le récit.

³³ « Le trait pervers permet donc de convertir un “sujet anonyme” en “objet spécifié” d'un certain “brillant” (= *agalma* dit le grec) qui attire et cause le désir sexuel : il a une fonction d'isolement et d'élection. », Hervé Castanet, *Le Regard à la lettre*, Anthropos, Paris 1996, p. 112.

C'est bien ce qu'il confirme quand il avoue : « Mes tableaux existaient dans mon esprit en tant que tels avant que j'en vienne à les décrire dans mes romans »³⁴. Le texte klossowskien se donne ainsi à voir, il est avant tout une vision, une image mentale, et il ne devient que par la suite une représentation narrative. La vision du monomane se partage ainsi entre deux modes d'expression, deux langages interdépendants qui sont premièrement complices mais qui deviennent par la suite rivaux. L'artiste se trouve devant un dilemme qui naît de l'opposition existant entre le texte et le tableau, l'écriture et le dessin. Pour Pierre Klossowski, artisan du langage et du métalangage, il est tout à fait possible de traduire un texte mais il est absolument impossible de traduire un tableau. Partant de ce fait, le dessin semble le seul langage authentique capable d'interpréter les fantasmes de l'auteur sans pour autant les trahir par une quelconque autre traduction ou transcription.

Il en va du tableau comme du poème : on ne saurait les reproduire dans un idiome différent de celui de leur conception première. Traduit dans l'idiome du traducteur c'est un nouveau poème. En quel idiome traduirait-on un tableau ?³⁵

Dans un autre ordre, on prend conscience petit à petit que toute la théorie artistique de Klossowski se joue sur le dessiner ce qui ne peut se dire, et écrire ce qui ne peut se

³⁴ Pierre Klossowski, *L'Ane. Le Magazine freudien*, cit., p. II.

³⁵ Pierre Klossowski, *Pierre Klossowski*, Éditions de la Différence, « L'État des lieux », Paris 1992, pp. 180-181.

peindre. Devant cette impuissance du signe, et surtout de l'écriture, l'écrivain-peintre souligne :

Je traite la peinture comme une hiéroglyphie [...]. Il y a eu rupture absolue avec l'écriture. Passant de la spéculation au spéculaire, je me trouve en fait sous la dictée de l'image. C'est la vision qui exige que je dise tout ce que me donne la vision.³⁶

Sous l'emprise des visions, soumis désormais à la *dictée de l'image*, Klossowski ne peut que constater que le tableau est la seule et unique superficie apte à recevoir *l'écriture de l'image*, sa propre monomanie, c'est-à-dire la transcription du corps de Roberte. Renonçant à l'écriture, qui prêtait constamment au malentendu, Klossowski consent à présent, à ne plus se prononcer autrement que par le tableau. Cette écriture qui naît de l'image, se révèle assez tôt, comme nous avons pu le constater, incapable d'exprimer entièrement la *perversion* du corps de Roberte. Une femme dont l'apparence est austère, silencieuse et fortement imagique, et dont l'essence spirituelle et charnelle démontre sa double nature, sa double substance et son double langage. Le corps de Roberte abrite ainsi une voix aphone, spirituelle et perverse, que Klossowski doit à tout prix libérer de son mutisme. L'épiderme de Roberte, aussitôt que la syntaxe de l'auteur la frôle, se transforme en un parchemin qui s'expose à la

³⁶ Pierre Klossowski, *L'Ane. Le Magazine freudien*, cit., p. II.

révélation de l'image du fantasme, avant que son corps ne trouve finalement une expression *animée* dans le tableau. Le style est ainsi soumis à la nature de l'image. Chaque trait est un mot de l'esprit, une obsession réitérée par les différents passages du crayon. Dans ses tableaux, la volonté de l'esprit de Roberte est représentée par des mains diaphanes qui effleurent son corps en exhibition. Ces mains, qui appartiennent à des fantômes à peine esquissés par le crayon aux doigts invisibles qui la palpent, traduisent la nature perverse du fantasme qui la hante. L'œuvre de Klossowski a ainsi une fonction pathophanique puisque « le tableau reproduit un stratagème démoniaque et par là exorcise et communique l'obsession du peintre »³⁷. La transparence des dessins, des visages et des épidermes, nous invite à aller au-delà du corps, d'où l'ambiguïté des personnages dont on ne sait jamais s'ils sont dans leur corps ou hors de lui. Ces êtres mystérieux sont essentiellement figurés de manière transparente, c'est-à-dire *trans-apparente* et donc trans-formable.

[...] je voulus exploiter ce silence du portrait pour en faire un tableau [...] cela en attaquant le portrait par des figures qui l'environneraient, interposées entre la physionomie et cette appréciation extérieure à laquelle faisait appel son silence, donc à la complicité publique. Ainsi, ce portrait, soudain peuplé d'autres figures, devint un tableau destiné à la leçon par l'image.³⁸

³⁷ Cfr. Pierre Klossowski, « Les crayons de couleurs » (7mn), dans Pierre Coulibeuf, *Klossowski, peintre exorciste*, Regards productions, France 1986. (film documentaire)

³⁸ Pierre Klossowski, « Postface », dans *Les Lois de l'hospitalité*, cit., p. 349.

Chez Klossowski, les fantasmes sont toujours représentés dans leur dualité : visibles-invisibles et dicibles-indicibles. Ces personnages vaporeux, insaisissables, impalpables et démoniques, semblent être ceux qui hantent les rêves érotiques. Ils n'ont jamais de visages bien précis, ils ne sont là que pour satisfaire, par leurs actes, ce que nous désirons. C'est ainsi que le spectateur-voyeur découvre que le désir réside aussi en lui. Le contemplateur, tout comme Roberte, participe à la mise en scène de son fantasme. Il fait palpiter les corps et *anime* les esprits de son regard complice. Le tableau est ainsi animé, dans le sens qu'il est investi d'une *anima*. La violence exercée par les sujets sur Roberte pour exhiber sa nudité n'est donc rien d'autre qu'un prétexte qui révèle une complicité muette du contemplateur et de Roberte même. De contemplateur passif, le spectateur-voyeur se transforme en acteur du tableau vivant. Le dessin signe ainsi les contours du corps et ressuscite de ce fait cet épiderme, cette enveloppe du corps, ce fameux simulacre dont parlait Lucrece.³⁹ C'est donc sur la toile que va *prendre corps* le simulacre de Roberte, car chez notre auteur, les corps ne sont décrits qu'en qualité de simulacres⁴⁰, d'épidermes reflétant le

³⁹ Dans le *De rerum natura* de Lucrece, le simulacre est l'enveloppe des corps atomistiques détachés des corps qui s'offrent à la vision.

⁴⁰ « Le *simulacrum*, chez les Romains, désignait la statue d'un dieu. Le *simulacrum* est donc un objet construit, réalisé pour représenter une divinité. Dans la Rome tardive, ces statues balisaient les cheminements de la ville, mais surtout, point important, elles "déterminaient sexuellement les divinités qu'elles représentaient. À l'indétermination de leur essence, elles substituaient une matérialisation qui était celle d'une sexualisation". C'est par la représentation, par la description qu'elles peuvent avoir les marques d'une sexualisation. Leur essence, elle, quant au sexe, est indéterminée. En cela, elle échappe au jeu signifiant – elle demeure, malgré les multitudes de ses représentations possibles, inviolée et inviolable. Le simulacre romain fixe cette tension inéliminable entre le besoin de communiquer et son impossibilité, posée là comme structurale et non contingente.

désir de l'Autre, du sujet désirant, d'objets sur lesquels on réinvestit une identité autre. Le simulacre acquiert ainsi, pour Klossowski, une fonction religieuse et bien précise puisqu'il est miroir et support de l'artiste, lieu de la résurrection du corps et de son esprit, image matérielle et spirituelle de Roberte. Le simulacre dans l'art permet ici une incontestable matérialisation du fantasme, par laquelle Roberte est réinvestie intégralement, corps et âme.

L'art libère le corps et la catharsis qu'entraîne l'exercice pictural est non seulement une libération du Moi et de son langage, mais vu son implication physique dans l'acte de peindre ou de dessiner, également une véritable décharge corporelle sur la matière lisse et plate du tableau ou de la feuille de papier. Jean Dubuffet⁴¹, dans ses *Notes* de 1946, met l'accent sur la pratique du peintre, en parlant du rôle de l'outil et du pouvoir de la matière qui sert à peindre. C'est ici une façon d'insister sur les valeurs tactiles du tableau. L'acte de peindre est un acte corporel qui se réalise par la matière sur une autre matière. La rencontre des deux corps est une *copulation* qui

Il inscrit cette contradiction entre l'invisibilité et l'inaccessibilité de l'essence divine et le souhait insistant de ses adorateurs de lui donner, pour le culte, une forme concrète, palpable, représentable. », Hervé Castanet, *La Manipulation des images. Klossowski et la peinture*, Palimpsestes, Paris 2001, pp. 41-42.

⁴¹ Jean Dubuffet (1901-1985) nous invite à réfléchir sur le sens du geste plutôt que sur celui de l'inscription. La matière a son langage et elle est elle-même un langage qui s'inscrit par le geste. L'expérience que nous livre la peinture est celle de la fusion et de l'identification. Grâce au geste de peindre ou de dessiner, on assiste au miracle du toucher, à la fusion du Moi et de son miroir. Une communion complice entre le Moi et l'objet choisi pour supporter le corps désiré. Une union créatrice entre artiste et simulacre qui s'offre comme miroir du dedans, image révélée du fantasme. La peinture, loin d'appartenir à la seule émotion sensorielle et sensuelle, aborde la dimension des absences et des dédoublements. Cfr. Jean Dubuffet, « Notes pour les fins-lettrés », dans *Prospectus aux amateurs de tout genre*, Gallimard, Paris 1946.

symbolise la naissance d'un être sur la toile. Klossowski *anime* donc la toile par le simulacre du corps mis en volume par la mine du crayon qui fait naître dans sa luxure-texture une nouvelle peau. L'érotisation de l'acte de transcrire le corps est un transfert de l'écrivain et de l'artiste pour *se sentir dans la peau* de l'Autre. Chaque passage sur la toile tendue devient de la sorte l'évocation épidermique du corps de Roberte. Toute l'attention, toute la tension, est principalement portée par l'artiste sur l'épiderme, et elle s'exprime dans sa technique par le lent et interminable travail du trait de crayon. Dessiner au crayon sur une feuille de papier à grandeur humaine requiert inévitablement une durée extrêmement longue. Pigment par pigment, la mine trace et anime la peau, avec une délectation qui se révèle stratégique dans la mise en image du fantasme. Une technique pointilliste qui s'érotise au fur et à mesure que le corps jaillit de son support.

On doit donc penser que la patience, l'attente, la lenteur jouent ici un rôle essentiel [...] [car] la minutie [...] [a] pour lui la valeur de manie. Tout se met lentement en place, comme dans une patience, pour que quelque chose apparaisse [...] la scène est donnée comme suspendue, immobilisée. L'obstination artisanale retarde le geste final de l'œuvre, qui ne peut être que jouissance.⁴²

L'usage du crayon de couleur comporte la lenteur et aussi l'assemblage par teintes délicates et minuscules de pigments de couleurs pour faire naître les corps et ses

⁴² Jean Roudaut, *Les simulacres selon Klossowski*, « La Nouvelle Revue française », n° 350, 1982, p. 90.

volumes. Le dessin va exhumer le corps de Roberte, petit à petit, trait après trait, en repassant et répétant sans cesse ses contours, ses volumes. L'œuvre se définit comme un pointillisme construit par les milliers de grains qui remplissent l'aspérité de la superficie de la toile ou du papier. Chaque grain est un mot innommable, chaque trait est mot de l'esprit. Chez Klossowski, la toile devient vivante au fur et à mesure que l'être émerge de ses coups de crayon. C'est la raison pour laquelle le tableau devient un passage obligatoire à la *mise en chair* du corps de Roberte, et le dessin ne peut qu'en former les bords, c'est-à-dire exhumer la peau. Dans la transparence des dessins, des visages et des épidermes, Klossowski nous invite à aller au-delà du corps pour rejoindre le pathos et ses impulsions.

Ce n'est jamais la nature corporelle de son modèle que Klossowski représente, mais la « surnature » dont il est le lieu d'expression. Le corps est pour lui l'instrument d'une exégèse allégorique et tropologique.⁴³

C'est donc sur la toile que va prendre « corps » le simulacre de Roberte. Klossowski emploie à cette fin la technique du grand format qui accentue ce phénomène de suggestions à travers les détails du corps. Le dessin est *semblable* à son corps. Le corps est mis en scène dans sa dimension réelle et les personnages s'inscrivent de plain-pied dans l'espace du spectateur-voyeur. Le format introduit ainsi le spectateur dans une complicité qui permet de capter la vérité psychologique des personnages par

⁴³ Alain Arnaud, *Pierre Klossowski*, cit., p. 129.

leur physionomie. Roberte est offerte *violable* à la vue et *inviolable* dans son étreinte, on peut *la voir* mais on ne peut *l'avoir*. Elle est bien ce que Diane est pour Actéon dans le mythe, un corps qui se révèle et qui s'élabore dans l'imagination de son voyeur⁴⁴. Le désir est en nous et parfois il est l'étoffe même d'une chemisette qui dénonce, par quelques regonflements, la présence de doigts qui s'animent à fleur de peau. Le désir naît donc de l'intérieur du corps et le crayon de l'artiste révèle cette envie de plaisir par un exorcisme pictural de présences démoniques et d'obsessions. Une sorte d'aura érotique entoure la figure de Roberte et Klossowski se prête, en silencieux complice, à exaucer *ses-ces* fantasmes.

[...] ces tableaux [...] réalisent précisément, sous le prétexte de l'art, ce que je ne puis pratiquement pas dans la vie [...]. Ces peintures font renaître à la faveur de mille regards l'émotion que suscite telle physionomie de femme, elles font revivre de façon toujours inédite cette physionomie.⁴⁵

⁴⁴ « Par son corps aérien, le démon simule Diane dans sa théophanie, et inspire à Actéon le désir et l'espoir insensé de posséder la déesse. Il devient l'imagination d'Actéon et le miroir de Diane. C'est ce démon de Diane qui s'insinue dans l'âme d'Actéon, qui l'oppose à son ombre, qui le détache de sa légende, et lui enseigne la notion de l'impassibilité [...] les démons sont ou bien médiateurs entre les dieux et les hommes, ou bien – et c'est le cas le plus fréquent – ils ne sont que les masques, les mimes qui jouent leur rôle. Dans les deux cas ils simulent les dieux, et parfois, quand ces derniers se sont retirés dans leur impassibilité [...] indifférents à ces êtres qui se confondaient un instant avec eux, ces histrions démoniaques continuent à les contrefaire [...]. En fait les démons n'ont pas de sexe défini : ils peuvent grâce à un corps d'une souplesse, d'une subtilité infinies, donner leurs formes à des dieux très divers, et leur corps est d'une morbidesse si merveilleuse qu'il convient admirablement aux déesses. », Pierre Klossowski, *Le Bain de Diane* (1956), Gallimard, Paris 1980, pp. 46-48.

⁴⁵ Pierre Klossowski, *La Révocation de l'édit de Nantes*, dans *Les Lois de l'hospitalité*, cit., p. 27.

La monomanie pour le corps de Roberte désormais n'a qu'un lieu : l'œuvre d'art. Le tableau est à concevoir, en ce sens, comme un véritable espace du désir, un miroir psychique qui exorcise le fantasme. Klossowski parle du tableau comme un dehors qui capte au-dedans la femme, une peinture qui adopte un processus *endoscopique* de l'âme perverse pour nous la retourner toute nue à son envers. Car pour l'écrivain-peintre, « Fantasme/espace/tableau/perversion sont inséparables »⁴⁶.

En conséquence, le corps dans l'univers klossowskien se transforme essentiellement en scène où tout se joue et tout se *(dé)voile*. Un lieu où Denise se livre finalement toute entière à son mari sous le simulacre du nom et du corps Roberte, exposés à une multitude d'interprétations. Denise s'anime dans l'œuvre comme une divinité par son simulacre, elle y est vénérée mais insaisissable, elle y est révélée pour s'y dissimuler encore mieux. La double nature contradictoire de Denise, physique et spirituelle, austère et voluptueuse, se dévoile davantage encore dans l'entretien où elle affirme avoir été un simple modèle pour son mari, n'étant pas présente personnellement et psychologiquement dans toutes ses œuvres. Mais, juste après la virgule, comme piégée par un lapsus, elle avoue être une transposition absolue, celle qui vaut pour tout et tous, le signe unique : « les garçons c'est souvent moi aussi »⁴⁷.

⁴⁶ Hervé Castanet, *La Perversion*, cit., p. 109.

⁴⁷ Isabelle Sobelman, *Denise Klossowski. Le 16 octobre 2002*, cit., p. 74.

ISABELLE SOBELMAN : Le fait d'être représentée par Pierre, en Lucrèce, en Diane, en Roberte, en Juliette, en Belle Versaillaise... est-ce que ça occupait vos pensées, votre imagination, vos fantasmes ?

DENISE KLOSSOWSKI : Tout le monde était toujours très étonné de ça, moi pas. Pierre a choisi mon portrait, ma physionomie comme modèle, mais ce n'est pas moi personnellement, psychologiquement, les garçons c'est souvent moi aussi [...].⁴⁸

Sémiotisé d'abord dans l'écriture, le corps de Denise-Roberte *se sémantise* définitivement en tableau, il s'y théâtralise en tant qu'objet inaccessible et incommunicable. Pour maîtriser et satisfaire sa monomanie, pour réunir le corps et l'âme de leur double nature perverse, Klossowski réinvestit sa propre femme à l'intérieur du corps de Roberte, dans et par le *tableau vivant*. Grâce au tableau vivant, Roberte peut finalement *prendre corps* et devenir une présence réelle, une image vivante qui se réalise en tant que chair à étreindre par les signes de l'écriture et les griffes du trait de dessin. L'autofabulation de la vie conjugale du peintre-écrivain se réalise finalement dans cet inévitable réinvestissement du simulacre de l'art.

⁴⁸ *Ibidem*.

Mario Pesce

**PAESAGGI CULTURALI E SOCIALI.
NUOVI PANORAMI SOCIALI E LORO SPECIFICITÀ**

ABSTRACT. In questo breve saggio vorrei presentare un diverso tipo di paesaggio che è collegato ad un bene particolare: il bene demo-etno-antropologico che si interseca con i panorami culturali e sociali. Ho ritenuto utile seguire, per questa presentazione, il pensiero dell'antropologo e architetto di origine palermitana, Franco La Cecla, che ha teorizzato alcune categorie interessanti che vorrei portare alla vostra attenzione per proporre il mio discorso.

Le categorie che seguirò, *mente locale*, *perdersi* e il *fuor di luogo*, si inseriscono nella società attuale che oggi chiamiamo complessa, e possono essere funzionali per una analisi dei nuovi panorami culturali presenti nelle nostre città e dei diversi paesaggi sociali di cui si compongono.

I beni demo-etno-antropologici, oggi parte integrante dei beni culturali, racchiudono, conservano e portano in evidenza ovvero fanno emergere quella che potremmo definire una memoria condivisa. Raccolgono, anche, tutte quelle espressioni materiali, come gli ex voto considerate dagli storici dell'arte arte minore, e quelle espressioni immateriali, come feste, processioni, pellegrinaggi, canti, saperi e tecniche, che senza una catalogazione, una tutela, una attenta valorizzazione e una consapevole conservazione si perderebbero al semplice passaggio di una generazione.

Parole Chiave: Panorami Culturali, Beni DemoEtnoAntropologici, Inclusione Sociale, Lista Beni Culturali Immateriali Transculturali.

ABSTRACT. In this short paper I would like to present a different kind of landscape: the demo-ethno-anthropological good that intersects with cultural and social views. Franco La Cecla, parlermitans anthropology, theorized some interesting categories that I would like to bring to your attention to propose my speech.

The following categories, local mind, lost in out of place and to get lost into today's complex society can be functional to analyze new cultural and social landscapes in our cities which they are composed .

The demo-ethno-anthropological goods, nowadays integral to the cultural heritage, enclose, preserve, and highlight or emerge what we could call a shared memory. They also gather all those material expressions, such as the ex voto considered by the historians of art as a minor art, and those intangible expressions such as festivals, processions, pilgrimages, songs, knowledge and techniques that without cataloging, protecting, careful valorisation and a conscious conservation would be lost to the simple passage of a generation.

Key Word: Cultural Landscapes, DemoEthnoAthnropological Goods, Social Equality, Intangible Cultural Heritage Transcultural Lists.

Introduzione

In questa breve scritto vorrei presentare un diverso tipo di paesaggio che è collegato ad un bene particolare: il bene demo-etno-antropologico. Questo bene, a mio avviso, si interseca con i panorami culturali e sociali in modo pregnante con la società complessa in cui viviamo.

Si ritenuto utile seguire, in questo breve saggio, il pensiero dell'antropologo e architetto di origine palermitana, Franco La Cecla, che ha teorizzato alcune categorie interessanti che vorrei portare alla vostra attenzione per proporre e portare avanti il mio discorso.

Le categorie che seguirò, seguendo il pensiero di La Cecla, sono: *mente locale*, *perdersi* e *il fuor di luogo*. Esse si inseriscono nella società attuale che oggi chiamiamo complessa e possono essere funzionali per un'analisi dei nuovi panorami culturali presenti nelle nostre città e dei diversi paesaggi sociali di cui si compongono.

I beni demo-etno-antropologici, oggi parte integrante dei beni culturali, racchiudono, conservano e portano in evidenza ovvero fanno emergere quella che potremmo definire una memoria condivisa. Raccolgono, anche, tutte quelle espressioni materiali, come gli ex voto, considerate dagli storici dell'arte arte minore e quelle manifestazioni immateriali, come feste, processioni, pellegrinaggi, canti, saperi e tecniche, che senza una catalogazione, una tutela, una attenta valorizzazione e una consapevole conservazione si perderebbero al semplice passaggio di una generazione.

I Beni Immateriali: la ricchezza di una comunità e di un territorio

Una definizione dei beni immateriali demo-etno-antropologici si deve ad Alberto Mario Cirese:

«[...] In Italia i beni demologici sono di tre tipi perché ai beni immobili (edifici e simili) ed a quelli mobili (ex voto o aratri, per esempio) si aggiungono i beni che ho proposto di chiamare volatili: canti o fiabe, feste o spettacoli, cerimonie e riti che non sono né mobili né immobili in quanto, per essere fruiti più volte, devono essere rieseguiti o rifatti, ben diversamente da case o cassepanche o zappe la cui fruizione ulteriore [...] non ne esige il ri-facimento. [...] I beni volatili sono insieme identici e mutevoli e vanno perduti per sempre se non vengono fissati su memorie durevoli.»¹

I beni materiali ed immateriali compongono il patrimonio demo-etno-antropologico che gli antropologi cencano, con grande fatica e poca considerazione delle professionalità espresse, di far emergere dando un senso storico e sociale e, soprattutto, conservare e valorizzare. In particolare i beni immateriali antropologici li possiamo definire, seguendo la convenzione dell'UNESCO per la salvaguardia del patrimonio culturale immateriale, come un sistema eterogeneo e multiforme. Infatti per patrimonio culturale immateriale si intendono:

«le prassi, le rappresentazioni, le espressioni, le conoscenze, il know-how – come pure gli strumenti, gli oggetti, i manufatti e gli spazi culturali associati agli stessi – che le comunità, i gruppi e in alcuni casi gli individui riconoscono in quanto parte del loro patrimonio culturale. Questo patrimonio culturale immateriale, trasmesso di generazione in generazione, è costantemente ricreato dalle comunità e dai gruppi in risposta al loro ambiente, alla loro interazione con la natura e alla loro storia e dà loro un senso d'identità e di continuità, promuovendo in tal modo il rispetto per la diversità culturale e la creatività umana.»²

1 A. M. Cirese, *I beni demologici in Italia e la loro museografia*, in P. Clemente, a cura di, *Graffiti di museografia antropologica italiana*, Protagon, Siena 1996, pag. 251.

2 Convenzione UNESCO per la salvaguardia del patrimonio culturale immateriale (17 ottobre 2003) Art. 2 Definizione, Ai fini della presente Convenzione:

1. per “patrimonio culturale immateriale” s’intendono le prassi, le rappresentazioni, le espressioni, le conoscenze, il know-how – come pure gli strumenti, gli oggetti, i manufatti e gli spazi culturali associati agli stessi – che le comunità, i gruppi e in alcuni casi gli individui

Un bene antropologico immateriale è sempre collegato ad un territorio. Territorio che è luogo di creazione di una identità condivisa e rappresenta la possibilità di fondare e di ri-fondare tessuti comuni.

Seguendo la stretta correlazione tra beni immateriali e territorio che li esprime ci sembra interessante esporre una esperienza di ricerca con una comunità migrante presente nella zona di Roma, ovvero la comunità peruviana, e della loro capacità di creare mente locale con un territorio, quello di Roma in generale e del quartiere Trastevere in particolare, attraverso una festa particolare e identitaria per questa comunità: La festa del Señor de los Milagros.

Per mente locale si intende la capacità di un individuo o di un gruppo di vivere ed agire un luogo. *Mente locale* ovvero la capacità di rendere familiare lo spazio attraverso la propria presenza e di viverlo socialmente. «la città diviene sempre di più

riconoscono in quanto parte del loro patrimonio culturale. Questo patrimonio culturale immateriale, trasmesso di generazione in generazione, e? costantemente ricreato dalle comunita? e dai gruppi in risposta al loro ambiente, alla loro interazione con la natura e alla loro storia e da? loro un senso d'identita? e di continuita?, promuovendo in tal modo il rispetto per la diversita? culturale e la creativita? umana. Ai fini della presente Convenzione, si terra? conto di tale patrimonio culturale immateriale unicamente nella misura in cui e? compatibile con gli strumenti esistenti in materia di diritti umani e con le esigenze di rispetto reciproco fra comunita?, gruppi e individui nonche? di sviluppo sostenibile. 2. Il “patrimonio culturale immateriale” come definito nel paragrafo 1 di cui sopra, si manifesta tra l’altro nei seguenti settori:

- 1 a) tradizioni ed espressioni orali, ivi compreso il linguaggio, in quanto veicolo del patrimonio culturale immateriale;
- 2 b) le arti dello spettacolo;
- 3 c) le consuetudini sociali, gli eventi rituali e festivi;
- 4 d) le cognizioni e le prassi relative alla natura e all’universo;
- 5 e) l’artigianato tradizionale.

http://unesco.blob.core.windows.net/documenti/5934dd11-74de-483c-89d5-328a69157f10/Convenzione%20Patrimonio%20Immateriale_ITA%202.pdf

la mappa della propria vita»³ non solo in senso del vissuto sociale degli attori ma anche, e soprattutto, per un progetto migratorio che investe sogni, speranze, istanze e capacità⁴.

Nel caso contrario «quando l'attività di creazione di luoghi non è consentita e la sua traccia distrutta, quando gli abitanti sono assegnati a spazi che non possono modellare, la mente locale viene lobotomizzata»⁵

Possiamo considerare la processione del *Señor de los Milagros*, per la comunità peruviana che vi partecipa, un mezzo per la conservazione e trasmissione dell'identità culturale e religiosa ma, anche, un mezzo di allargamento di un panorama condiviso e la creazione, almeno in fieri, di un patrimonio comune con la comunità di approdo unendo diverse paesaggi sociali.

Bisogna perdersi in questi nuovi tipi di panorami culturali, per poi ritrovarsi in un nuovo panorama condiviso.

In questo caso il «perdersi può avere un altro esito diverso dal disorientamento. Può consentire quel “fuor-di-luogo” per cui siamo costretti a ricostruire i nostri punti di riferimento, a misurarci e a ridefinirci rispetto ad un altro contesto.»⁶

3 F. La Cecla, *Mente Locale*, Elèthera, Milano 2011, p. 63.

4 *Ivi*.

5 *Ibidem*, pag. 4.

6 *Ibidem*, pag. 92

Come ‘il perdersi’, per altre culture era la condizione fondamentale durante i riti di passaggio per “ritornare”, avendo superato la prova, in seno alla comunità di appartenenza ed in quel momento quell’uomo o quella donna erano capace di vivere ed agire culturalmente nella propria società, oggi il ri-trovarsi, dopo l’iniziale stato che si delinea senza precisi punti di riferimento significa: agire e vivere in un panorama culturale che si svela in diversi paesaggi sociali che possono divenire condivisi. Paesaggi sociali dove i confini e le soglie sono minime. Paesaggi sociali dove la relazione è la condizione primaria alla condivisione di spazi e luoghi antropologici.

Luoghi antropologici, in questo senso utilizzando il pensiero di Marc Augé: «innanzitutto come i luoghi del *chez soi*, “a casa propria”, i luoghi dell’identità condivisa, i luoghi comuni a coloro i quali, abitandoli insieme, sono identificati come tali da chi non li abita.»⁷

Abitare in questo senso significa, per lo più, modificare la propria psicologia sia personale che di gruppo attraverso un complesso sistema di ri-organizzazione che va a ri-negoziare la propria identità per mezzo dei tratti culturali di appartenenza. Identità dei migranti che si esprime per mezzo di una capacità adattiva, in un dato territorio, che dimostra che al termine di un percorso o itinerario personale e sociale

7 M. Augé, *Tra i confini: città, luoghi, integrazioni*, Bruno Mondadori, Milano 2007, pag. 42.

«c'è un tipo di perdersi del tutto nuovo: ci si perde nello stesso ambiente in cui si vive.»⁸

Identità e cultura restano, nelle scienze sociali *tout court*, categorie primarie per l'analisi dei fenomeni sociali. Sono categorie importanti, ma quali identità e culture studiare oggi? E quale è il contesto che lo scienziato sociale intende analizzare? Il luogo di approdo o di partenza? Oggi i flussi globali e lo spostamento delle masse di migranti, da quei 'luoghi' una volta chiamati 'terzo mondo' e poi 'paesi in via di sviluppo' e oggi per un finto buonismo 'sud del mondo', non possono che portare le ricerche in due direzioni. Da una parte esse si indirizzano verso quell'occidente che viene definito complesso e ad industrializzazione avanzata. Dall'altra verso la complessa rete di contatti che i migranti tessono tra loro ed i parenti ed amici che restano in patria e i parenti ed amici che migrano in altri 'luoghi'. L'aspetto transnazionale rappresenta un mezzo necessario per analizzare e comprendere un fenomeno, come quello migratorio che, secondo Amalia Signorelli e Mauro Ceruti⁹, durerà ancora per almeno cento anni. Migrazioni che oggi prendono la più chiara definizione di diaspora.

⁸ F. La Cecla, *Mente Locale*, cit., pag. 4

⁹ Cfr. A. Signorelli, *Migrazioni e Incontri Etnografici*, Selleria, Palermo 2006; Cfr. M. Ceruti, F. Cambi, M. Callari Galli, *Formare alla Complessità. Prospettive dell'educazione nelle società globali*, Carocci, Roma 2003.

La diaspora migratori: campi di indagine globalizzati.

Robin Cohen, riportando il termine all'esperienza ebraica, ovvero frutto di una dispersione dovuta ad un «traumatic event in the homeland»¹⁰, ci dimostra, non soltanto teoricamente, ma anche con casi concreti, come la categoria di diaspora sia comune ad un numero elevato di culture ed a fattori scatenanti diversi. Cohen suddivide le fuoriuscite di larga parte di popolazioni dalle proprie patrie in diversi tipi di diaspora. Le forme, da lui elaborate, si distinguono in diaspore economiche, di chi migra in cerca di un lavoro, diaspore dovute alla colonizzazione, diaspore culturali, diaspore per motivi inerenti a fenomeni di segregazione razziale o etnica e infine in diaspore di tipo economico, dovute allo spostamento di operai e dirigenti in un'epoca di globalizzazione economica.

Cohen elabora alcuni elementi ricorrenti che supportano la tesi che consente di individuare quando il migrare di un gruppo umano può definirsi diaspora e cosa sia una diaspora. Questi elementi, oltre il già citato evento traumatico nella terra di provenienza, si delineano nella progettazione di una vita al di fuori della propria patria per motivi lavorativi, nella 'costruzione' di una 'memoria collettiva' rivolta al mito e ad una idealizzazione della patria, al ritorno nella propria terra per il ricongiungimento delle catene migratorie e per una legittimazione sociale nel gruppo di appartenenza, una forte coesione identitaria mediata dalla lingua, dalla religione e

10 R. Cohen, *Global Diasporas: An Introduction*, University of Washington Press, Seattle, 1997, pag. 2.

da tratti culturali comuni, la coesione transnazionale tra i gruppi della diaspora in paesi diversi e una «troubled relationship with host societies, suggesting a lack of acceptance or the possibility that another calamity might befall the group.»¹¹

Ma lo scopo della conoscenza del fenomeno migratorio in una prospettiva diasporica, è quello di creare una cultura dell'accoglienza diretta alla comprensione delle culture migranti preparando i contesti di approdo all'arrivo dell'*altro*. Cercando, il più possibile, di non far sorgere 'attriti culturali' tra autoctoni e migranti. Spesso, però, interazioni sociali conflittuali portano a esclusione sociale e forti attriti tra i gruppi.

Quello che Abdelmalek Sayad, sociologo di origine algerina, indica con precisione come 'doppia assenza'¹² è il paradosso che 'colpisce' il migrante, 'inglobato' ed escluso al tempo stesso nel paese di approdo e assente dalla propria patria. La "doppia assenza" può essere rivista, in una prospettiva multiculturale, in una 'doppia presenza' e può divenire un punto di forza e non di debolezza del migrante.

Quest'ultimo, in una prospettiva inclusiva, è portatore di una cultura *altra* che può trasformarsi, attraverso il superamento della dicotomia *noi/loro* e al confronto tra culture, in un arricchimento per la cultura di approdo, in una risorsa e non in una

¹¹ *Ibidem*, pag. 17

¹² Cfr. A. Sayad, *La doppia assenza: dalle illusioni dell'emigrato alle sofferenze dell'immigrato*, Raffaello Cortina, Milano 2002.

‘assenza’. L’opportunità, per il migrante, è quella di mantenere la propria cultura e le relazioni transnazionali e di creare legami relazionali e inclusivi nel paese di approdo.

L’antropologia, e l’antropologo in questa prospettiva, può divenire ponte tra i gruppi e giocare un ruolo essenziale per connettere le culture, metterle in comunicazione in una prospettiva conoscitiva del fenomeno migratorio come ‘fatto sociale totale’ e come mediatore transculturale. La prospettiva è quella di superare il pensiero contrastivo oppositivo figlio della cultura occidentale, sostituendolo, in un mondo globalizzato e complesso, con il pensiero relazionale¹³.

La globalizzazione, concetto economico poi trasformato in categoria culturale, ci presenta un mondo dove tradizione ed innovazione si intersecano in un continuo mutamento: un «termine che solo qualche decennio fa era quasi sconosciuto e che oggi invece è una parola chiave.»¹⁴

La globalizzazione ci presenta un mondo ben definito complesso. In questa complessità culturale e sociale il locale, come luogo della continuità e della particolarità, si confronta con il globale, luogo delle interconnessioni e del cambiamento¹⁵ che si intersecano evidenziando tratti culturali tradizionali i quali si

13 Cfr. B. Tortolici, *Appartenenza, paura, vergogna. L’Io e l’Altro antropologico*, Monolite Editore, Roma 2003.

14 U. Hannerz, *La diversità culturale*, Il Mulino, Bologna 2001, p. 7.

15 *Ivi*.

mescolano con tratti culturali globalizzati. La globalizzazione è categoria utile per analizzare e comprendere la realtà sociale che ci circonda.

Fino agli anni settanta i problemi che si potevano ricondurre ai processi di globalizzazione erano inseriti nella contrapposizione tra centro e periferia. Oggi, con i flussi di persone, idee, beni materiali ed economici e l'attestarsi delle nuove tecnologie e della rete, il centro e la periferia hanno cambiato la propria definizione. I paesi che sino alla fine degli anni ottanta erano considerati periferia, mi riferisco principalmente a India, Cina e Brasile, si sono presi una rivincita sulle nazione del vecchio mondo divenendo essi stessi centro di un diverso ordine mondiale. Questo perché

«... sono tre miliardi e mezzo. Sono più giovani di noi, lavorano di più di noi, studiano più di noi. Hanno più risparmi e più capitali di noi da investire. Hanno schiere di premi nobel della scienza¹⁶. Guadagnano stipendi con uno zero meno dei nostri. Hanno arsenali nucleari ed eserciti di poveri. Sono Cina, India e dintorni. Cindia non indica solo l'aggregato delle due nazioni più popolate del pianeta: è il nuovo centro del mondo, dove si decide il futuro dell'umanità. Tutto il meglio e tutto il peggio (oggi NdR) dipende da loro. Le speranze di progresso così come i rischi di

16 Per non parlare dei premi Nobel per l'economia come Muhammad Yunus e Amartya Sen.

catastrofi, il riscatto della miseria e la guerra all'inquinamento, la libertà o la repressione, la salvezza o l'orrore: la partita del XXI secolo si gioca qui.»¹⁷

Ma questi nuovi centri sono ancora luogo di emigrazione. Vi sono donne e uomini che portano nel loro 'progetto migratorio' un bagaglio di conoscenze, stili di vita e tratti culturali.

Assistiamo ad un traffico di culture sempre più deterritorializzato¹⁸. Culture, e non più cultura al singolare che definiva fino a una trentina di anni fa l'unica e vera cultura, ovvero quella Occidentale. Culture, non più soggetti passivi e statici, come si definivano in passato, ma soggetti dinamici e frutto di realtà storiche, in costante evoluzione e cambiamento in un mondo complesso. La forma più evidente, nel mondo attuale di questa complessità, è la presenza nelle città dei gruppi migranti che attuano modalità inclusive dirette alla visualizzazione dei propri tratti culturali e alla conservazione della propria identità culturale.

In questo 'Pianetta Culturale', riprendendo una felice intuizione di Gilberto Mazzoleni¹⁹, è utile elaborare nuove categorie conoscitive per nuove realtà. Ibridismo, globale, traffico di culture, centro e periferia sembrano essere funzionali alle esigenze delle scienze sociali di leggere una realtà sociale e culturale che muta.

17 F. Rampini, *L'Impero di Cindia. Cina, India e dintorni: la superpotenza asiatica da tre miliardi e mezzo di persone*, Mondadori, Milano 2007, pag. 3.

18 Cfr. A. Appadurai, *Modernità in polvere*, Meltemi, Roma 2003.

19 Cfr. G. Mazzoleni, *Il Pianeta culturale*, Bulzoni, Roma 1991.

Per questo sarebbe meglio parlare di culture e non più di cultura.

Nel *villaggio globale*²⁰ il fenomeno della migrazione rappresenta uno stimolo superiore per lo scienziato sociale che deve produrre inevitabilmente innovazioni metodologiche²¹ e «cogliere le nuove modalità con cui il mondo trova una coesione nell'attuale, nuova organizzazione del significato e dell'agire che è chiaramente una sfida sempre più importante per l'antropologia che cambia, intesa come esperienza intellettuale e come professione...»²²

I beni immateriali come mezzo di inclusione sociale.

Le riflessioni precedentemente espresse sui beni immateriali, in relazione alla diaspora migratoria, servono come punto di partenza per una concezione della cultura di tipo: partecipativo e non esclusivo, riflessivo e responsabile. Cultura, nel senso più ampio del termine, mezzo democratico di relazione tra pari. Il senso è quello di portare al centro del dibattito politico la condivisione delle responsabilità nelle scelte politiche e un tipo di partecipazione dove si ritorna di nuovo ad ascoltare tutte le voci.

20 G. Mazzoleni, *Da Erodoto al globale*, Bulzoni, Roma 2007, pag. 66.

21 A. Signorelli, *Migrazioni e incontri etnografici*, cit., pag. 40

22 Cfr. U. Hannerz, *La diversità culturale*, cit., 2001.

In questo senso i beni immateriali sono metafora di un nuovo tipo di politica attenta e di nuovo luogo di confronto e non di scontro.

Come le comunità si prendono l'onere e l'onore di scegliere i beni immateriali da patrimonializzare, ovvero da mettere a valore e trasmetterli, è un obbligo morale e civico, di chi vuole cercare di cambiare l'imbarbarimento culturale e politico di oggi, far intervenire i cittadini, come “esperti consapevoli”, nei processi, più condivisi possibili, di azione sulle decisioni. Ma, soprattutto, indicare in modo chiaro che tipo di futuro si vuole proporre.

In questo senso, ovvero in una proposta di un futuro sostenibile, la parola chiave è la condivisione. Come si condivide un sapere o un canto (tipici beni immateriali) così le idee per un futuro sostenibile, diremmo ecologico, vanno con-divise.

Conclusioni: Proporre una lista di beni immateriali transnazionali

La parola chiave è, dunque, condivisione. Come avviene per un sapere o un canto, o le feste patronali - tipici beni immateriali - così può avvenire per un futuro sostenibile, diremmo ecologico.

Prendiamo, per esempio, ancora una volta in prestito il concetto di bene culturale immateriale nella prospettiva di bene volatile che se non supportato vola via, e a cui è

la società stessa a fare filtro. Dobbiamo pensare a costruire un futuro dove la cultura e i beni culturali, si distacchino dal valore economico, seppur importante, e acquistino il loro vero ruolo: traino della democrazia partecipativa. Democrazia e partecipazione che possono essere individuate nella capacità delle popolazioni migranti presenti sul territorio di poter esprimere i propri tratti culturali, come nelle feste tradizionali, in una modalità condivisa con il gruppo di approdo. Un mezzo di questa interazione sociale, definizione più precisa e multiculturale del concetto di inclusione sociale, potrebbe essere quella di proporre una lista particolare del Patrimonio Orale e Immateriale dell'Umanità UNESCO: il Patrimonio Orale e Immateriale UNESCO Transculturale. Un bene immateriale, pensiamo alla citata festa della comunità peruviana o alla festa del Vaisakhi della comunità Sikh o alla festa per la Virgen del Quince della comunità ecuadoregna, che diviene patrimonio del paese dove viene portata in scena, quindi messo a valore da tutta una comunità sia essa migrante che autoctona tanto da essere tramandata e vissuta da tutti. I beni immateriali transculturali, in questo senso, divengono mezzo di inclusione sociale e di lotta, visto che sono patrimonio di tutti, ai nuovi tipi di razzismi.

Possiamo utilizzare i beni immateriali per combattere quei populismi, che parlano alla pancia delle persone e quindi solo al presente.

Il patrimonio culturale immateriale è quell'insieme di 'capitale' che tutti noi abbiamo dalla nascita, che condividiamo con amici e parenti, che amici e parenti

condividono con noi, che restano nella nostra memoria ma che senza la nostra memoria sarebbero persi.

I beni immateriali sono quel sentimento profondo di gioia e bellezza che ognuno di noi ha. Sono come quel senso di felicità, di cui parla Albert Camus, che è dentro di noi con tante altre capacità e che, nobile tra i più nobili dei sentimenti, bisogna cercarlo e attenderlo da noi stessi.

Tutte le idee hanno un senso nel quotidiano e una proiezione nel futuro. Il nostro lavoro sarà creare questo terreno per il Paese e anche per onorare al meglio il 2018, anno europeo dei beni immateriali.

BIBLIOGRAFIA

Appadurai A., (2003), *Modernità in polvere*, Roma, Meltemi.

Augé M., (2007), *Tra i confini: città, luoghi, integrazioni*, Milano, Bruno Mondadori.

Ceruti M., Cambi F., Callari Galli M., (2003), *Formare alla Complessità. Prospettive dell'educazione nelle società globali*, Roma, Carocci.

Cirese, A. M., (1996), *I beni demologici in Italia e la loro museografia*, in P. Clemente, a cura di, *Graffiti di museografia antropologica italiana*, Siena, Protagon, pp. 249-62.

Cohen R., (1997), *Global Diasporas: An Introduction*, Seattle, University of Washington Press.

Hannerz U., (2001), *La diversità culturale*, Bologna, Il Mulino.

La Cecla F., (2011), *Mente Locale*, Milano, Elèthera.

Mazzoleni G., (1991), *Il Pianeta culturale*, Roma, Bulzoni.

Mazzoleni G., (2007), *Da Erodoto al globale*, Roma, Bulzoni

Rampini F., (2007), *L'Impero di Cindia. Cina, India e dintorni: la superpotenza asiatica da tre miliardi e mezzo di persone*, Milano, Mondadori.

Sayad A., (2002), *La doppia assenza: dalle illusioni dell'emigrato alle sofferenze dell'immigrato*, Milano, Raffaello Cortina.

«Illuminazioni» (ISSN: 2037-609X), n. 43, gennaio-marzo 2018

Signorelli A., (2006), *Migrazioni e Incontri Etnografici*, Palermo, Selleria.

Tortolici B., (2003), *Appartenenza, paura, vergogna. L'Io e l'Altro antropologico*,
Roma, Monolite Editore

Teresa Manuela Lussone

**COMME PAR HASARD. LAPSUS ET ACTES MANQUÉS DANS LE ROMAN
AU TOURNANT DES ANNÉES VINGT**

ABSTRACT. L'article se propose d'analyser le nouveau rôle que vont revêtir les lapsus et les actes manqués dans le roman après l'avènement de la psychanalyse. Bien que Freud se serve d'exemples tirés de romans ou d'autres ouvrages pour expliquer la nature de ce genre de phénomènes, c'est à partir des années Vingt que leur valeur et leur fonction dans le roman, ainsi que leur récurrence, subissent des modifications significatives, comme le montre l'échantillon d'exemples proposé dans ces pages. Traduite en français en 1922 par Samuel Jankélévitch, *La Psychopathologie de la vie quotidienne* fut l'œuvre de Freud qui reçut le plus d'approbation, mais surtout celle qui exerça une influence majeure sur les œuvres littéraires pendant les années suivantes, même si cette influence ne se fit pas toujours sentir de manière directe sur les auteurs. Ce phénomène ne peut cependant pas être étudié sans passer par Proust. En effet, la *Recherche* contribua sans doute à porter l'attention sur la valeur cachée des gestes involontaires ou des *faits de langage*, bien que cet effort théorique autour des phénomènes psychologiques ne coïncide évidemment pas avec le système élaboré par Freud. Par leur influence, Proust et Freud contribuèrent sans le savoir à la naissance d'un nouveau code de représentation de l'intériorité.

ABSTRACT. L'articolo mira ad analizzare il nuovo ruolo ricoperto nel romanzo, in seguito alla diffusione della psicoanalisi, da lapsus e atti mancati. Per spiegare la natura di queste manifestazioni Freud si serve proprio di esempi tratti da romanzi o da altre opere. Eppure, a partire dagli anni Venti il valore di questi fenomeni, la loro funzione nel romanzo, e la loro frequenza, cambiano in maniera significativa, come si

evince dagli esempi qui proposti. La *Psicopatologia della vita quotidiana*, tradotta in francese nel 1922 da Samuel Jankélévitch, fu l'opera di Freud che ebbe il maggior numero di consensi, ma soprattutto, fu quella che esercitò maggiormente la sua influenza sulla letteratura degli anni successivi, sebbene non sempre in modo diretto. Tale cambiamento, tuttavia, non può essere analizzato senza passare per Proust. La *Recherche*, infatti, contribuì senza dubbio a portare l'attenzione sul valore nascosto dei gesti involontari o degli errori di linguaggio, sebbene questo sforzo teorico di Proust non coincida sempre con il sistema elaborato da Freud. Dunque, Proust e Freud contribuirono congiuntamente, senza saperlo, all'affermazione di un nuovo modo di rappresentare l'interiorità.

1. Bredouillement comique ou secret de la destinée

Pour comprendre la conduite d'un personnage, il faut, d'après Genette, qu'on soit en mesure de la reconduire à une « maxime admise » et qu'il existe « un rapport d'implication entre la conduite particulière attribuée à tel personnage, et telle maxime générale implicite et reçue »¹. Ce postulat peut s'appliquer aux deux niveaux de la communication : au niveau du narrateur-lecteur et au niveau du personnage-personnage. Quand son mari commence à bredouiller, après avoir rencontré l'amant de sa femme chez lui, Anna Karénine en est amusée. Sa réaction est moins due à son sentiment de supériorité qu'à sa surprise : l'erreur de son mari lui paraît tout simplement ridicule car elle ne s'y attendait pas. En effet, le « système de

¹ G. Genette, *Figures II*, Seuil, Paris 1969, pp. 74-75.

vraisemblance »², qui pourrait soumettre ce bredouillement à un « principe d'explication »³ et le rendre ainsi moins inattendu en apparence, est encore loin de s'imposer. La compréhension de l'épisode de la part d'Anna reste donc fragmentaire :

– Vous ne pensez jamais qu'à vous-même ! Les souffrances de celui qui a été votre mari ne vous touchent pas. Qu'importe que sa vie soit bouleversée, qu'il soute... souvr... souttre »

Dans son émotion, Alexis Alexandrovitch parlait si vite qu'il bredouillait, et, dans son bredouillement il prononça : « souttre ». Le fait amusa Anna ; mais tout de suite après elle se reprocha d'avoir trouvé du ridicule dans un moment pareil. Pour la première fois, et pendant un instant, elle comprit la souffrance de son mari⁴ [...]

Alexis n'arrive pas à prononcer le mot *перестрадал*, c'est-à-dire à avouer sa souffrance : son bégaiement est l'indice de son incapacité à exprimer ses sentiments⁵. Il se trompe par trois fois, en butant toujours sur la troisième syllabe: « пеле... пеле... пелестрадал »⁶. Anna n'aurait pas ri si elle avait remarqué que chez cet homme froid et orgueilleux la difficulté à parler ne se manifeste qu'au moment où il cherche à avouer son angoisse, alors que quelques instants auparavant il avait réussi à lui adresser des menaces sans le moindre souci. Anna ignore que le fait qu'il n'arrive

² *Ibidem*, p. 76.

³ *Ibidem*, p. 75. Selon Genette l'existence d'un « principe d'explication » fait que « le général détermine et donc explique le particulier » et que cette référence à une maxime admise « est reçue comme une remontée de l'effet à la cause » (*ibidem*).

⁴ L. N. Tolstoj, *Polnoe sobranie sočinenij*, Gosudarstvennoe Izdatel'stvo Chudožestvennoj Literatury, Moskva-Leningrad, 1928-1964, Tom VIII : *Anna Karenina. Časti I-IV*, p. 384. Nous proposons notre version traduite de cet extrait, car les traductions françaises que nous avons pu consulter ne semblent pas rendre compte d'une manière adéquate de l'erreur.

⁵ Sur la valeur du bredouillement, voir S. Freud, *La Psychopathologie de la vie quotidienne*, Payot, Paris 1922, p. 115.

⁶ L. N. Tolstoj, *Anna Karenina. Časti I-IV*, cit., p. 384.

pas à prononcer le verbe « перестрадать », « souffrir », puisse avoir un sens particulier. Pourtant, elle s'aperçoit bien que l'attitude d'Alexis révèle son trouble, au point qu'elle se demande s'il est possible qu'il soit ému : « Est-ce qu'il est possible que cet homme aux yeux mornes, si plein de lui-même, puisse sentir quelque chose ? »⁷. Elle nie donc que son mari puisse éprouver des émotions et elle est incapable d'apercevoir l'*intention* et la *tendance*⁸ qui se cachent derrière l'impossibilité de prononcer ce mot. Elle reconnaît le lapsus mais n'en saisit la valeur que partiellement : Freud n'a pas encore fourni les instruments pour l'interpréter.

Pourtant, écrit Freud, rien d'étonnant si, à propos des lapsus, et plus en général des actes manqués – catégorie dont les lapsus font partie – on pourrait être mieux renseigné par les poètes que par les psychiatres⁹. Et pour expliquer la nature des actes manqués, il cite un lapsus tiré du drame de Schiller *Wallenstein*, qu'il commente ainsi : l'erreur a pour but « moins de souligner l'aveu de celui qui parle, que d'orienter l'auditeur qui se trouve hors de la scène »¹⁰. Freud fait ensuite référence au commentaire d'Otto Rank sur des lapsus repérés dans *Le Marchand de Venise* et dans le roman de George Meredith *The Egoist*. En particulier, à propos du premier

⁷ *Ibidem*.

⁸ S. Freud, *Introduction à la psychanalyse*, Payot, Paris 1922, p. 38.

⁹ *Ibidem*, p. 47.

¹⁰ S. Freud, *La Psychopathologie de la vie quotidienne*, cit., p. 110. « Ce petit lapsus : “vers elle”, au lieu de “vers lui”, est fait pour nous révéler que le père a deviné la raison du parti pris par son fils » (*ibidem*) : Octavio a compris les mobiles de son fils, dont le comportement s'explique par le fait qu'il est amoureux. En disant « vers elle » il fait référence, sans le vouloir, justement à la femme dont son fils est amoureux.

exemple, Otto Rank écrit : « l'auteur, avec une admirable finesse psychologique, la [il se réfère à la passion de Porzia pour Bassanio] laisse se révéler dans le lapsus et sait par cet artifice calmer l'intolérable incertitude de l'amant, ainsi que l'angoisse également intense des spectateurs quant à l'issue du choix »¹¹. Si l'on s'en tient aux commentaires de Freud et d'Otto Rank on dirait que, quoique les auteurs maîtrisent assez bien le sens que ces erreurs cachent, ce n'est pas précisément (ou seulement) dans le but de le révéler qu'ils s'en servent.

Les explications données sur la nature des lapsus, écrit Freud, peuvent être étendues « aux autres variétés d'actes manqués »¹², si l'on considère un acte manqué comme « une action tout à fait correcte, qui ne fait que se substituer à l'action attendue ou voulue »¹³ ou une action dans laquelle il est possible de reconnaître l'interférence entre une intention troublée et une tendance perturbatrice inconsciente. Il est ainsi licite de classer en tant qu'actes manqués les oublis, les lapsus, les erreurs d'écriture et de lecture, les méprises et les maladresses, les actes symptomatiques et accidentels... Il est possible par conséquent d'étendre les mots d'Otto Rank sur les lapsus à ce genre de manifestations et d'affirmer que les

¹¹ *Ibidem*, p. 112.

¹² S. Freud, *Introduction à la psychanalyse*, cit., p. 54.

¹³ *Ibidem*, p. 45.

romanciers connaissent ces mécanismes et qu'ils supposent que les lecteurs les comprennent¹⁴.

Madame de Staël le montrait déjà dans *Corinne* (1807) où, après la mise en scène de *Roméo et Juliette*, jouée par l'héroïne, Oswald se rend le premier dans sa chambre :

Dans l'excès de son trouble, il ne savait pas distinguer si c'était la vérité ou la fiction ; et se jetant aux pieds de Corinne, il lui dit en anglais ces paroles de Roméo :

« Oh ! mes yeux, regardez-la pour la dernière fois ! oh, mes bras, serrez-la pour la dernière fois contre mon cœur ».¹⁵

Tout comme dans *Anna Karénine* et tout comme Freud le prévoit, le *fait de langage* se manifeste dans un moment d'excitation. Corinne est frappée par ces vers, qu'elle interprète justement comme l'expression de la volonté de son amant : « Corinne, encore égarée, s'écria : – Grand Dieu ! que dites-vous ? Voudriez-vous me quitter, le voudriez-vous ? – Non, non, interrompit Oswald, non, je jure... À l'instant la foule des amis et des admirateurs de Corinne força sa porte pour la voir »¹⁶. Cette foule empêche Oswald de terminer sa phrase, alors que Corinne continue de réfléchir sur les vers qu'il a prononcés, auxquels elle attribue une valeur prophétique :

¹⁴ S. Freud, *La Psychopathologie de la vie quotidienne*, cit., p. 111.

¹⁵ Madame de Staël, *Corinne ou l'Italie*, Gallimard, « folio classiques », Paris 1985, p. 200.

¹⁶ *Ibidem*.

« Corinne recevait tous ces éloges avec un air de douceur et de bienveillance ; mais son âme était restée suspendue à ce mot *je jure...* [...] ce mot pouvait en effet contenir le secret de sa destinée »¹⁷.

Corinne ne se trompe pas et cet épisode est bel et bien un présage funeste. D'ailleurs, cette tendance prémonitoire se retrouve dans *The Egoist* ou même dans *Le Marchand de Venise*. Avant Freud, donc, le lapsus est employé moins pour révéler une vérité intérieure que comme incident à valeur de présage.

Un siècle plus tard, Gide, dans *La Porte étroite* (1909), fait apparemment le même usage du lapsus : si d'un côté, l'erreur dévoile des pensées ou des désirs, de l'autre, elle anticipe les événements. Mais dans ce cas, on a plutôt l'impression que le personnage se sert de l'erreur – au moins dans le premier des deux lapsus qu'on analysera – pour faire passer une idée qu'on ne pourrait pas exprimer sans détours :

– Tu sais que, chez moi comme à Fongueusemare, tu seras toujours le bienvenu. Tu feras plaisir à ton oncle et à Juliette en allant là-bas...

– Vous voulez dire à Alissa.

– C'est vrai ! Pardon... Croirais-tu que je m'étais figuré que c'était Juliette que tu aimais ! jusqu'à ce que ton oncle m'eût parlé...¹⁸

¹⁷ *Ibidem*.

¹⁸ A. Gide, *La Porte étroite*, in *Romans, Récits et soties, Œuvres lyriques*, Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », Paris 1958, p. 513.

La tante, s'adressant à Jérôme, fait un lapsus en lui disant que par sa visite il aurait fait plaisir à Juliette. Quand il la corrige, la tante avoue avoir déjà commis la même erreur : observant son neveu avec ses cousines, elle avait cru que c'était de la cadette qu'il était amoureux. Elle est de mauvaise foi, car peu avant elle montrera bien avoir une « prédilection très marquée »¹⁹ pour Juliette. Quoi qu'il en soit, à travers ce lapsus (qu'il soit innocent ou pas), elle révèle à Jérôme ce qu'il n'avait pas encore compris, c'est-à-dire l'amour que lui porte Juliette. Mais elle anticipe aussi la fin de l'histoire. Quand elle comprend que sa sœur Juliette est elle aussi amoureuse de Jérôme, Alissa, qui s'était promise au jeune homme et s'était engagée à franchir avec lui la « porte étroite » qui mène à Dieu, se dérobe à l'improviste, sous prétexte que l'on ne peut poursuivre la vertu qu'en étant seul. Dans la suite de la conversation entre la tante et Jérôme, on repère encore une autre altération de langage qui est pourvue de signification. Devant la revendication du jeune homme de son amour pour Alissa, la tante affirme: « Ne te fâche pas, Jérôme [...] Je pense, bien entendu, que tout cela finira par un mariage... »²⁰. Pour tenter d'encourager Jérôme, elle aurait dû faire référence à *son* mariage. Mais sa tante a semble-t-il un véritable pouvoir divinatoire, dont elle est d'ailleurs consciente. Il y aura en effet un mariage, mais ni Jérôme ni sa bien-aimée Alissa n'y seront impliqués : ce sera celui de Juliette.

¹⁹ *Ibidem*, p. 514.

²⁰ *Ibidem*.

L'acte manqué peut toutefois assumer des déclinaisons bien différentes : si dans ces exemples – dans *Corinne* surtout – il assume une allure tragique, dans d'autres circonstances l'acte manqué se charge plutôt d'une portée ironique. C'est le cas du célèbre épisode des éperons dans *Le Rouge et le Noir* (1830). À l'occasion de la visite du roi à Verrière, Julien Sorel a deux tâches : après avoir fait partie de la garde d'honneur, il doit participer à la cérémonie religieuse en qualité de sous-diacre. Dans ses changements de vêtement, « si rapides qui paraissent plutôt des déguisements »²¹, Julien Sorel oublie d'enlever ses éperons : « par un oubli [...] sous le long pli de sa soutane on pouvait apercevoir les éperons du garde d'honneur »²². Plus encore que son soupir au moment de quitter « son bel habit bleu de ciel »²³, écrit Francesco Orlando, cet oubli, qu'on appellerait aujourd'hui un acte manqué, révèle le regret et la réticence de Julien Sorel à quitter l'uniforme militaire pour l'aube du prêtre, « donnant lieu à une combinaison symbolique qui a une énorme portée ironique »²⁴. L'ironie est due à son aspect visiblement déplacé, circonstance qui cependant ne produit que de la honte chez Julien Sorel: « il eut honte de ses éperons »²⁵.

²¹ J'emprunte le mot « déguisement » à Francesco Orlando qui s'en sert pour décrire l'expérience dans la garde d'honneur : « questa trasfigurazione non sarebbe mai stata sperimentabile senza un cambiamento d'abito, e sia pure fuggevole come un travestimento », F. Orlando, *Le costanti e le varianti*, Il Mulino, Bologna 1983, p. 142.

²² Stendhal, *Le Rouge et le Noir*, Larousse, Paris 2011, p. 115.

²³ *Ibidem*, p. 114.

²⁴ F. Orlando, *Le costanti e le varianti*, cit., p. 142.

²⁵ Stendhal, *Le Rouge et le Noir*, cit., p. 116.

L'année où paraît *Le Rouge et le Noir*, Balzac publie *Étude de femme*, une brève nouvelle qui se joue justement autour d'un *lapsus calami* : par erreur, Eugène de Rastignac adresse une lettre fervente, qui aurait dû être destinée à Delphine de Nucingen, à la marquise de Listomère, femme « ni laide ni jolie », « vertueuse par calcul, ou par goût peut-être »²⁶. Rastignac avoue la méprise à la marquise, certain du fait qu'elle en aurait ri avec lui. Mais la confession provoque tout autre effet : la marquise lui reproche une trop longue fidélité à Delphine. Puis, pendant la période qui s'ensuit, elle se retire de la société, se plaignant d'une gastrite. Dans ce cas, le lapsus ne révèle aucune vérité intérieure, mais apparaît plutôt comme un artifice narratif qui produit une situation tragi-comique.

Dans *Colomba* (1840) on retrouve un tout autre usage du lapsus : « Malheureusement, ou plutôt heureusement, l'effet qu'elle s'était promis de sa cruauté envers le pauvre cheval était perdu en grande partie pour Orso »²⁷. La *correctio*, la fausse erreur du narrateur, qui écrit « malheureusement » au lieu d'« heureusement », est employée pour représenter l'interférence entre deux logiques et deux morales : le « malheureusement » est dicté par la coutume corse et barbare de Colomba qui veut convaincre son frère Orso d'accomplir sa vengeance ; « heureusement » renvoie en revanche au point de vue français et moderne du narrateur qui devrait prendre le parti de la loi. Le narrateur avait la possibilité

²⁶ H. de Balzac, *Étude de femme*, in *La Fausse Maîtresse*, Calman Lévy, Paris 1892, p. 123.

²⁷ P. Mérimée, *Colomba*, in *Romans et nouvelles*, Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », Paris 1951, p. 526.

d'escamoter le premier adverbe : s'il le laisse, en avouant ainsi son lapsus, c'est pour montrer combien la narration et lui-même partagent une identification dangereuse avec le personnage de Colomba²⁸.

2. Fragments de théorie et vérités coupées en herbe

Si l'on veut analyser le changement que subit l'emploi des actes manqués dans le genre romanesque, il faut forcément passer par Proust. Il est notoire que grâce, selon Genette, à « un exceptionnel don d'observation et d'imitation verbale »²⁹, Proust prête une grande attention aux menus « faits de langage »³⁰. Le narrateur de la *Recherche* met en scène toute une gamme d'erreurs : erreurs relatives aux noms propres, erreurs d'écoute, erreurs de lecture³¹. On pourrait prendre en considération beaucoup de cas, dont par exemple un lapsus d'Albertine :

Je me souviens qu'une fois Albertine, comme Françoise, que nous n'avions pas entendue, entraît au moment où mon amie était toute nue contre moi, dit malgré elle, voulant me prévenir : « Tiens, voilà la belle Françoise. » Françoise, qui n'y voyait pas très clair et ne faisait que traverser la pièce assez loin de nous, ne se fût sans doute aperçue de rien. Mais les mots si anormaux de « belle Françoise », qu'Albertine n'avait jamais prononcés de sa vie, montrèrent d'eux-mêmes leur origine ; elle les sentit cueillis au hasard par

²⁸ F. Fiorentino, *I gendarmi e la macchia*, Liviana, Padova 1978, p. 92.

²⁹ G. Genette, *Figures II*, cit., p. 223.

³⁰ *Ibidem*.

³¹ Pour une étude approfondie de la « phénoménologie de l'erreur » chez Proust, voir A. Beretta Anguissola, De l'erreur chez Proust, "Elephant & Castle", 13, 2016 [online].

l'émotion, n'eut pas besoin de regarder rien pour comprendre tout, et s'en alla en murmurant dans son patois le mot de « poutana ».³²

Dans ce cas, la fonction du lapsus s'exerce au niveau des personnages : l'erreur d'Albertine permet à Françoise de comprendre sans rien voir ce qui est en train de passer. Tadié reconnaît, dans l'erreur d'Albertine, le « lapsus inversé » décrit par Freud : « Albertine projette-t-elle, par une tendance perturbatrice ayant à voir avec l'acte sexuel, sa propre beauté sur la laideur de l'intruse ? »³³. Ou peut-être, selon le critique, pourrait-on y voir le souvenir soudain d'une chanson : « *C'est la belle Françoise, Longué, C'est la belle Françoise Qui va se marier ?* »³⁴. Mais dans la *Recherche* on repère même un « faux » lapsus :

« D'autant plus, répondait la Patronne [...] que chez Mme de Crécy vous n'êtes pas près de chez vous. Oh ! mon Dieu, je n'arriverai jamais à dire Madame Swann. » C'était une plaisanterie dans le petit clan, pour des gens qui n'avaient pas beaucoup d'esprit, de faire semblant de ne pas pouvoir s'habituer à dire Mme Swann : « J'avais tellement l'habitude de dire Madame de Crécy, j'ai encore failli de me tromper. » Seule, Mme Verdurin, quand elle parlait à Odette, ne faisait pas que faillir et se trompait exprès.³⁵

Si les habitués du clan font semblant de « ne pas pouvoir s'habituer à dire Mme Swann », c'est parce qu'ils refusent consciemment ce mariage.

³² M. Proust, *Le Temps retrouvé*, in *À la Recherche du temps perdu*, vol. III, Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », Paris 1954, p. 822-823.

³³ J.-Y. Tadié, *Le Lac inconnu. Entre Proust et Freud*, Gallimard, Paris 2012, p. 148.

³⁴ *Ibidem*.

³⁵ M. Proust, *À l'ombre des jeunes filles en fleurs*, in *À la Recherche du temps perdu*, vol. 1, cit., p. 602. vol. 1, Gallimard, « Nouvelle Revue Française », Paris 1920, p. 160.

Dans d'autres cas étudiés par Tadié, Proust construit de « véritables nouvelles policières » autour de certains oublis, tel que l'oubli du nom de Signorelli : dans ce cas le narrateur « décrit le processus de recherche, non la raison de l'oubli, qui est le refoulement »³⁶.

Toutefois, comme Pierre Bayard l'a souligné, l'effort théorique proustien dans son rapport aux phénomènes psychologiques n'est certainement pas comparable aux théories freudiennes. Non seulement les considérations exposées par Proust ne coïncident que partiellement avec les explications données par Freud, mais il faudrait même affirmer qu'on ne repère dans la *Recherche* que des « fragments de théorie », qui souvent sont même « contradictoires »³⁷. Pourtant, la représentation de l'erreur, qu'on peut attribuer à une tendance au « mimétisme »³⁸ ou à un effort pour représenter la vie dans sa totalité³⁹, contribua à porter l'attention vers de menus actes et à souligner que ceux-ci pouvaient être considérés comme pourvus de signification.

Pour revenir aux mots de Freud, s'il n'y a rien d'étonnant dans le fait que les poètes puissent nous renseigner sur les lapsus et les actes manqués, il n'est pas non plus surprenant que l'emploi de ces manifestations dans le roman subisse des

³⁶ J.-Y. Tadié, *Le lac inconnu. Entre Proust et Freud*, cit., p. 145.

³⁷ P. Bayard, *Lire Freud avec Proust*, in *Marcel Proust visiteur des psychanalystes*, "Revue Française de Psychanalyse", LXIII, 1999, pp. 393-406 : 404.

³⁸ G. Genette, *Figures II*, cit., p. 223.

³⁹ A. Beretta Anguissola, *De l'erreur chez Proust*, cit., p. 6.

modifications après la publication de la *Recherche* et après la diffusion des théories freudiennes. D'autant plus que la *Psychopathologie de la vie quotidienne*, paru en France en 1922, fut probablement l'ouvrage de Freud accueilli avec le plus de faveur. Les raisons de ce succès résident dans le fait que cette étude attirait l'attention sur des manifestations psychiques communément repérables, qui étaient sous les yeux de tous et qui n'avaient pas forcément un caractère « pathologique » ni un lien avec la sexualité (aspect qui souvent avait suscité de la méfiance envers d'autres ouvrages de Freud).

Tout d'abord, il semble que dans les romans des années Vingt et Trente le recours dans l'intrigue aux phénomènes étudiés par Freud augmente de manière considérable. Dans *Paulina 1880* (1925), de Jouve, on repère un oubli bien significatif. L'héroïne, afin d'échapper aux remords qu'elle éprouve à cause de sa relation coupable avec le comte Michele Cantarini, entre au couvent. Mais elle continue de penser au comte, au point qu'elle décide de lui envoyer une photo :

Dans le tiroir secret que l'on manœuvrait par un ressort de bois, elle prit une photographie pâle et charmante, elle à quinze ans, en crinoline blanche, appuyée sur un faux arbre, sa jolie figure d'animal sauvage [...] Elle écrivit sur le carton : Florence, Il Gioiello, juin 1880, glissa la photographie dans une enveloppe, mit l'adresse : Al Signor Conte Cantarini, Milano. Via... Elle avait oublié la rue.⁴⁰

⁴⁰ P. J. Jouve, *Paulina 1880*, in *Œuvres*, vol. 2, Mercure de France, Paris 1987, p. 189.

Le projet d'écrire à Michele est troublé par une autre intention, celle de rompre définitivement avec lui (ou même de l'anéantir), ce qui fait que l'adresse reste écrite à moitié. Par la suite, c'est cette deuxième intention qui l'emporte : déchirée par son sentiment de culpabilité, Paulina tuera le comte, ce qui est pour elle le seul moyen de mettre fin à leur liaison.

On pourrait encore prendre en considération *L'Ordre* (1929), de Marcel Arland, où l'on retrouve de nombreux lapsus et erreurs. À un moment donné, le héros Gilbert se trouve en train d'écrire des mots sans le vouloir : « Il traça, au hasard : *Ma chère Renée.....*, surpris, s'arrêta, et déchira la feuille »⁴¹. Il est ébahi car il ne sait pas encore être amoureux de sa belle-sœur. Dans le même roman, un « *vous* inconscient »⁴² entre une femme et son mari, ainsi que l'« effort »⁴³ de son mari pour la tutoyer, deviennent l'indice d'un manque de familiarité entre eux. À l'inverse, dans *Le Perce-oreille du Luxembourg* (1928), tutoyer sans le faire exprès devient le signe d'une intimité grandissante : « Je la tutoyai sans savoir »⁴⁴. On peut même considérer un cas d'oubli dans *Le Vin de solitude* (1935) d'Irène Némirovsky. La jeune Hélène, au moment de ses prières du soir se souvient de son père et de sa nourrice, tandis qu'elle oublie sa mère :

⁴¹ M. Arland, *L'Ordre*, Gallimard, Paris 1929, p. 167.

⁴² *Ibidem*, p. 460.

⁴³ *Ibidem*, p. 501.

⁴⁴ A. Baillon, *Le Perce-oreille du Luxembourg*, Éditions Sillage, Paris 2009, p. 171.

« Mon Dieu, protégez papa... »

Une omission mentale pour le nom de sa mère.

« Mon Dieu, protégez Mlle Rose... »⁴⁵

Cet oubli est clairement l'indice des mauvais rapports qu'Hélène entretient avec sa mère. Rien d'étonnant non plus dans la confusion de nom qu'on repère dans *Climats* (1928) de Maurois : le héros, Philippe, désormais à l'agonie, appelle sa femme du nom de sa maîtresse, qu'il voudrait avoir à son chevet.

Dans certains cas, les erreurs sont accompagnées de la recherche des mobiles, comme dans *Quand le navire* (1929) de Jules Romains, dernier volume de la trilogie qui s'intitule (ce qui n'est pas un hasard) *Psyché* :

Quand le navire eut « levé l'ancre », et qu'on sentit se propager la vibration des machines, je fis halte assez brusquement dans un couloir du pont D où je passais. Mon arrêt n'avait pas de raison apparente. Il me surprit, et pour un peu m'eût angoissé. Je n'aime pas constater chez moi des gestes inexplicables. Je ne les favorise en aucune façon ; et j'en garde une certaine inquiétude, comme d'une douleur fulgurante ou d'un faux pas du cœur.

[...] Je feignis de croire que mon arrêt s'expliquait tout simplement par l'envie de fumer.⁴⁶

Pour la première fois après son mariage avec Lucienne, Pierre, qui travaille dans la marine marchande, s'embarque. Son arrêt soudain, dès que le navire se met en

⁴⁵ I. Némirovsky, *Le Vin de solitude*, in *Œuvres complètes*, t. I, Librairie Générale Française, Paris 2011, p. 1251.

⁴⁶ J. Romains, *Quand le navire...*, Gallimard, Paris 1929, p. 7.

mouvement, peut être interprété comme le refus de partir ou d'accomplir ce que sa femme lui avait demandé de faire aussitôt après l'appareillage (c'est-à-dire de lire le journal intime qu'elle lui avait confié). L'interprétation reste incertaine, mais il est intéressant de noter que le personnage est troublé par la valeur que ses gestes peuvent avoir, au point de vouloir leur donner une explication fictive et de chercher à refouler la possibilité d'autres significations. Cette même tentative de refoulement était présente dans le premier roman de la trilogie, *Lucienne*, qui paraît pourtant la même année que la traduction de la *Psychopathologie de la vie quotidienne* : « À dix heures, le lendemain, j'achevais à peine ma toilette. Je ne parvenais pas à m'en vouloir sérieusement de ce retard inaccoutumé, tout en évitant de lui attribuer aucune signification »⁴⁷ (c'est Lucienne qui parle). Dans le même roman, Pierre, réfléchissant sur ses gestes, dit : « Une erreur n'est souvent qu'une vérité coupée en herbe »⁴⁸. Dans *Le Cavalier seul* d'Herman Closson, on retrouve ces mêmes « fragments de théories » : « Le geste est l'expression directe d'un désir »⁴⁹.

⁴⁷ J. Romain, *Lucienne*, Gallimard, Paris 1922, p. 174.

⁴⁸ *Ibidem*, p. 157.

⁴⁹ H. Closson, *Le Cavalier seul*, in *Œuvres*, J. Antoine, Bruxelles 1972, p. 36.

3. Des gestes qui libèrent et asservissent

À côté de ces exemples, il faudra en considérer d'autres dans lesquels l'acte manqué prend un poids bien plus déterminant, au point qu'il semble amorcer le « dénouement ». Dans *l'Autre Sommeil* (1931) de Julien Green, cette fonction est assumée par des mots prononcés sans le vouloir. Denis, le narrateur, est amoureux de son cousin Claude, mais n'est même pas conscient de cet amour refoulé. Quand il apprend que Claude se trouve à Paris mais qu'il n'est pas allé le chercher, Denis demande à son oncle la raison de ce comportement. Successivement, quand ce dernier lui explique que c'est à cause des problèmes qu'il a eus avec sa mère, Denis, blessé, répond : « Et moi ? ». Tout de suite après, comme s'il comprenait que ses paroles valaient « un aveu »⁵⁰, il s'interroge : « Pourquoi avais-je dit cela ? »⁵¹. Puis il se retire dans sa chambre :

Je glissai ma main dans la poche de mon veston posé sur une chaise, et j'en tirai le portrait que je n'avais pas voulu brûler tout à l'heure. C'était celui de Claude. Il y eut une seconde pendant laquelle tout ce qui hésitait en moi depuis des années céda tout d'un coup. Puis au comble de mon angoisse, je posai les lèvres sur ce visage boudeur et hautain qui tremblait devant mes yeux.⁵²

⁵⁰ S. Freud, *La Psychopathologie de la vie quotidienne*, cit., p. 239.

⁵¹ J. Green, *L'Autre Sommeil*, Fayard, Paris 1994, p. 106.

⁵² *Ibidem*, p. 108.

Ces mots prononcés sans le vouloir déclenchent le parcours de connaissance de soi-même. Après son deuxième geste, le baiser, il n'a plus aucun doute : « Toute une partie de ma vie prenait fin avec ce geste qui me libérait et m'asservissait à la fois. Je n'avais pas d'autre but que la connaissance de moi-même, et ce but je l'avais atteint »⁵³. L'action se déroule clairement en deux temps : 1) le premier acte, commis sans le vouloir, fait découvrir au personnage une intention qui jusqu'à ce moment-là était inconnue pour lui ; 2) après avoir découvert sa propre intention, le personnage s'y livre à travers un deuxième acte bien plus éclatant.

Cette logique suit d'assez près celle de l'« association de plusieurs actes manqués »⁵⁴, comme Freud la dénomme. Green se sert du même mécanisme dans *Adrienne Mesurat* (1927) :

Elle choisit une vue de l'église et, sans hésiter, comme elle eût accompli un geste naturel et presque inconscient, elle écrivit l'adresse du docteur au verso de la carte. C'était la première fois qu'elle traçait ce nom et lorsqu'elle eut fini l'adresse elle s'arrêta, étonnée de ce qu'elle lisait.

L'idée lui vint d'écrire au docteur, de lui envoyer cette carte, mais sans la signer. De cette façon, elle pourrait lui dire n'importe quoi [...] Que n'y avait-elle songé plus tôt !⁵⁵

⁵³ *Ibidem*.

⁵⁴ S. Freud, *La Psychopathologie de la vie quotidienne*, cit., p. 266.

⁵⁵ J. Green, *Adrienne Mesurat*, Fayard, Paris 1994, p. 247.

L'acte inconscient révèle une détermination inconnue à l'auteur même de l'action, car Adrienne, après avoir écrit sans le vouloir le nom de l'homme qu'elle aime, découvre son intention et trouve un moyen de la mettre en pratique.

La même construction est employée dans *Le Bal* (1929) par Irène Némirovsky. Le roman raconte l'histoire d'Antoinette, une jeune fille de treize ans qui déteste sa mère, Rosine, qui de son côté ne fait rien pour se faire aimer. Les circonstances font que la jeune fille détienne les invitations au bal que sa mère est en train d'organiser et dans lequel elle place toutes ses espérances de revanche sociale. Une petite maladresse offre à Antoinette l'occasion de se venger de Rosine : « une enveloppe s'échappa et tomba à terre. Elle eut peur et la ramassa à la hâte, et, au même instant, elle eut honte de cette peur : quoi ? toujours trembler comme une petite fille ? Elle n'était pas digne d'être une femme »⁵⁶. Pouvoir se considérer comme une femme est sans doute la raison d'agir la plus séduisante pour Antoinette, désireuse de grandir : « Une espèce de vertige s'empara d'elle, un besoin sauvage de bravade et de mal. Les dents serrées, elle saisit toutes les enveloppes, les froissa dans ses mains, les déchira et les lança toutes ensemble dans la Seine »⁵⁷. C'est seulement grâce à la petite erreur initiale qu'Antoinette donne libre cours à des pulsions de vengeance que jusqu'alors elle avait réprimées : le bal n'aura pas lieu, car personne ne s'y rendra, et Rosine sera dévastée par l'humiliation.

⁵⁶ I. Némirovsky, *Le Bal*, in *Œuvres complètes*, t. I, cit., p. 380.

⁵⁷ *Ibidem*, p. 380.

Bien que les retombées prennent moins d'ampleur, cette même logique se retrouve dans *Le Toutounier* (1939) de Colette (il s'agit de la suite de *Duo*). La scène se déroule au début du roman, quand Alice, après la mort de son mari, s'est installée chez ses sœurs : « Sans avoir besoin d'y penser, elle fit “ventre creux” pour passer entre la demi-queue du piano et le mur [...] le petit étendard de crêpe qui pavoisait son chapeau de deuil s'accrocha à l'angle d'une partition et resta en route »⁵⁸. À la suite de la petite gaucherie, Alice décide de se libérer de son voile :

Alice fronça le nez et le front d'un air excédé et se releva. Dans un placard-penderie aménagé sous la partie mansardée du studio, elle trouva tout de suite ce qu'elle cherchait : un deux-pièces couleur moutarde, jupe unie et blouson en jersey imprimé de vert [...]

« C'est moche, ce noir ! »⁵⁹

On repère encore une fois la même construction mi-partie. L'acte manqué est suivi par la découverte d'une tendance qui était restée cachée jusqu'à ce moment : ses gestes révèlent qu'Alice supporte mal son deuil. Mais le refus du deuil cache celui de la mort de Michel, ce maladroit à qui elle en veut d'être mort si bêtement : « Alice lui gardait presque autant de sévérité que de regret »⁶⁰. Tout comme dans *L'Autre Sommeil* de Green l'acte inconscient a pour fonction de produire une déchirure qui permet tout d'un coup d'observer l'intériorité du personnage.

⁵⁸ Colette, *Le Toutounier*, in *Romans*, Librairie Générale Française, Paris 2004, p. 1379.

⁵⁹ *Ibidem*, pp. 1379-1380.

⁶⁰ *Ibidem*, p. 1381.

Pour revenir au *Toutounier*, il faut signaler aussi la récurrence de plusieurs actes manqués. Hermine, une des sœurs d’Alice, échoue dans sa tentative de tirer sur la femme de son amant. Grâce à une autre de ses sœurs, on comprend qu’Hermine n’a aucune raison d’en vouloir à cette femme, qui n’est pas le véritable obstacle à sa relation : en effet, c’est plutôt l’homme qui lui « résiste »⁶¹. Hermine devient la protagoniste d’un « lapsus à répétition »⁶², car elle s’obstine à appeler la femme de son amant de son nom de jeune fille. Puis, on décèle aussi une « confusion de nom »⁶³ dont l’interprétation est également transparente. Pendant la nuit, alors que les sœurs dorment toutes ensemble sur le même sofa, Alice dit : « C’est toi, Bizoute ? Bizoute, tu es là ? »⁶⁴. Hermine, indulgente, répond « oui ». Ces mots trahissent le désir d’Alice de revoir Bizoute, qui vit de l’autre côté de la planète. Mais ce voisinage sur le même *toutounier* donne aussi l’occasion à d’autres observations :

Le vivant voisinage ne lui rappelait aucun souvenir conjugal. Mariée à Michel, elle n’avait jamais admis, en dehors des heures amoureuses, que les lits jumeaux. Quelquefois, assoupie par surprise aux côtés de Michel, il lui était arrivé d’oublier le lieu de son sommeil, et de parler à quelqu’une de la horde : « Pousse-toi, Colombe... Bizoute, quelle heure est-il ?... » Mais sur le *toutounier* natal, quand un grand bras féminin tombait en travers de son repos, jamais Alice n’avait soupiré : « Laisse-moi, Michel... »⁶⁵

⁶¹ *Ibidem*, p. 1425.

⁶² S. Freud, *La Psychopathologie de la vie quotidienne*, cit., p. 140.

⁶³ *Ibidem*, p. 259.

⁶⁴ Colette, *Le Toutounier*, cit., p. 1438.

⁶⁵ *Ibidem*, p. 1437.

Cette « confusion de nom » en négatif constitue la contre-épreuve de l'usage d'une logique de l'inconscient comme instrument d'accès à l'intériorité du personnage. Si le fait d'appeler *Bizoute* au lieu d'*Hermine* laisse entrevoir le désir d'avoir sa sœur à son côté, alors l'absence d'erreur, le fait de ne jamais confondre ses sœurs avec son mari, devient un indice, non seulement du manque d'habitude de dormir avec Michel, mais surtout d'un manque de désir pour ce dernier.

4. « Un nouveau continent de l'esprit »

Dans sa lettre à Freud daté du 22 février 1923, Romain Rolland écrit : « Vous avez été le Christophe Colomb d'un nouveau continent de l'esprit [...] plus d'un aujourd'hui dans la littérature, profite de vos conquêtes sans le dire et sans trop le savoir »⁶⁶. Apparemment, Romain Rolland avait très bien compris que l'impact de la psychanalyse sur la littérature aurait touché même les auteurs qui n'en eurent qu'une connaissance indirecte.

Déceler la portée du phénomène exige en premier lieu la prise en compte tant de romans écrits par des auteurs qui connaissaient parfaitement la psychanalyse, que d'autres écrits par ceux qui n'en avaient qu'une idée très vague. En deuxième lieu,

⁶⁶ H. Vermorel, M. Vermorel, *Sigmund Freud et Romain Rolland, Correspondance 1923-1936*, Puf, Paris 1993, p. 216.

des aspects quantitatifs, tel que la récurrence des actes manqués dans les romans de ces années, doivent être aussi évalués. Ces deux approches permettent de postuler que pour qu'on puisse parler de la mise en scène d'une logique de l'inconscient, il faut nécessairement que trois conditions soient réunies :

1. l'acte manqué se manifeste de manière fortuite : il ne s'agit pas d'un signe du destin, mais plutôt de l'indice d'une vérité intérieure qui se produit accidentellement, ou « comme par hasard »⁶⁷, ainsi que Freud le décrit ;

2. l'acte manqué doit déteindre sur les deux niveaux de communication : a) la compréhension du phénomène de la part du lecteur peut être donnée pour acquise ; b) l'acte manqué doit avoir des conséquences : il suscite une réflexion (le personnage s'interroge sur ses intentions) ou une suite d'autres comportements admis consciemment par le héros ;

3. l'acte manqué n'est jamais un cas isolé, mais il s'insère à l'intérieur d'un système de représentation qui prévoit la présence d'autres phénomènes semblables.

On voit bien, par exemple, que dans *Corinne* l'acte manqué n'est pas attribuable à un hasard, car il est plutôt interprété comme un signe de la destinée. Dans *Le Rouge et le Noir*, où on peut pourtant attribuer le fait à un hasard, celui-ci a une valeur seulement au niveau de la communication narrateur-lecteur : Julien Sorel ne comprend pas le sens de cet acte manqué qui reste d'ailleurs sans conséquence. Pour

⁶⁷ S. Freud, *La Psychopathologie de la vie quotidienne*, cit., p. 40.

ce qui concerne le troisième aspect, *Le Toutounier* est certainement l'exemple le plus approprié. Toutefois, dans tous les romans qu'on vient d'analyser, on repère plusieurs actes manqués qui laissent percer cette logique de l'inconscient affleurant régulièrement sous les gestes des personnages.

Pour conclure, il est donc possible d'affirmer que la théorie de Freud, que l'on pourrait assimiler, selon la dénomination de Francesco Orlando, à un « référent extralittéraire »⁶⁸, jouit d'une compréhension et d'une réélaboration presque immédiate, comme le prouve la présence dans les romans de cette époque tant de certaines notions (comme on peut le voir dans la recherche des mobiles et dans les « fragments de théories » éparpillés dans les romans), que de certaines images (tel que les lapsus et les actes manqués). À partir des années Vingt déjà, peu après la parution de la *Psychopathologie de la vie quotidienne*, certains mécanismes, dont on trouve pourtant des représentations bien antérieures, prennent, également grâce à Freud et à Proust, une nouvelle signification et assument surtout un nouveau rôle dans la narration. En effet, le véritable changement dans l'emploi des actes manqués ne s'inscrit pas tant dans la compréhension de leur valeur (dont on peut repérer des antécédents illustres), que dans la fonction qui leur est attribuée. Freud avait fourni des interprétations scientifiques aux menues manifestations de l'inconscient : ce nouveau système de « maximes », « implicites et reçues », qui déterminent et expliquent le particulier à travers le général, s'impose comme le nouveau système de

⁶⁸ F. Orlando, *Dodici regole per la costruzione di un paradigma testuale*, in *Per una teoria freudiana della letteratura*, Einaudi, Torino 1992, p. 232.

vraisemblance⁶⁹. De son côté, sans le savoir, Proust avait donné une représentation aux phénomènes étudiés par Freud⁷⁰, favorisant de cette manière la compréhension de sa doctrine. En quelques années, ce nouveau « système de vraisemblance »⁷¹ s'impose comme le moyen privilégié pour accéder à l'intériorité des héros et pour en fournir une représentation. S'en passer devient bientôt impossible pour toute une génération de romanciers, qui, comme le dit Mauriac, « écrit sous le signe de Proust et de Freud »⁷²

⁶⁹ Genette, *Figures II*, cit., p. 75.

⁷⁰ J.-Y. Tadié, *Le Lac inconnu. Entre Proust et Freud*, cit., p. 143.

⁷¹ G. Genette, *Figures II*, cit., p. 76.

⁷² F. Lefèvre, *Une heure avec M. François Mauriac*, “Les Nouvelles littéraires”, 26 mai 1923, pp. 1-2 : 1.

Cristiano Tallè

**VOCI DA UNA TERRA INQUIETA. NOMI DI LUOGO E DIRITTI NATIVI
AI TEMPI DELL'ANTROPOCENE**

ABSTRACT. Le toponimie native sono state un tema assai poco frequentato dall'etnografica classica, nonostante la riflessione sulle terminologie native (etno-tassonomie, termini di parentela etc.) sia stato un asse fondamentale del pensiero antropologico del novecento. In questo saggio si ripercorrono le ragioni di questo relativo disinteresse, riconducibili, a posteriori, al posizionamento geo-politico coloniale implicito nella nozione stessa di indigenità. Alla luce dei risultati degli studi accumulati nell'ultimo trentennio, e di una comparazione fra i sistemi toponimici amerindiani ed australiani, le etno-toponimie si rivelano invece un dato di primaria importanza per indagare e mappare etnograficamente un rapporto nativo con i luoghi dato troppo spesso per scontato dietro le metafore del “radicamento” e dell’“ancestralità” e riconoscere, oltre la nozione stessa di indigenità, la vigenza di diverse “geontologie” native. Le rivendicazioni dei diritti territoriali nativi hanno fatto emergere nell'ultimo trentennio la valenza politica che tali parole rivestono in contesti giuridici nazionali ed internazionali in cui si negoziano tali diritti. Da questa prospettiva, l'accresciuta *agency* politico-giuridica dei popoli nativi in seno alle nazioni post-coloniali si rivela strategica in una congiuntura di crisi ecologica conclamata dove l'agentività della terra (terremoti, alluvioni, cambiamenti climatici

etc.) pretende una voce ed un ascolto politico che sembrano latitare del tutto a livello di *governance* internazionale. I diritti nativi possono diventare in tal senso cruciali per l'elaborazione di nuove frontiere di diritto orientate a promuovere e garantire nuove forme di convivenza fra umani e non umani (compresi gli enti geologici e meteorologici "inanimati"), spostando i confini della soggettività politica e giuridica.

Parole chiave: nomi di luogo, paesaggio, popoli nativi, diritti nativi, antropocene

ABSTRACT. The native toponymies has been a theme rarely attended by classic ethnography, despite discussion on native terminologies (ethno-taxonomies, kinship terminology etc.) has been a fundamental axis of twentieth century anthropological thought. In this paper we explore the reasons for this relative lack of interest, which can be traced back to the colonial geo-political positioning implicit in the very notion of indigeneity.

In the light of the results of studies accumulated over the last thirty years, and on the basis of a comparison between native Americans and Australian toponymic systems, the ethno-toponymies turn out instead a matter of primary importance for ethnographically investigating the native relationship with the places taken for granted behind the metaphors of "rootedness" and "ancestral" and for recognizing, beyond the very notion of indigeneity, the existence of different native "geontologies". The Native territorial claims highlighted in the last thirty years the political value that these words have in national and international legal contexts where these rights are negotiated.

From this perspective, the increased political-juridical agency of the native peoples within the post-colonial nations, proves to be strategic in a conjuncture of overt ecological crisis where the geo-agency (earthquakes, floods, climatic changes, etc.) demands a political voice that seem to be completely lacking in the contexts of international governance. Native rights can become crucial in this respect for the elaboration of new legal frontiers aimed to promote and ensure new forms of coexistence between humans and non-humans (including inanimate “geological and meteorological agents”), moving beyond the boundaries of political and legal subjectivity.

Key words: place names, landscape, native people, native rights, anthropocene

*1. Tracce per un'antropologia dei nomi di luogo*¹

Il geografo Wilbur Zelinsky ha affermato che la toponimia è un’“orfana accademica”: malgrado la grande mole di dati accumulati lungo tutto l’arco delle discipline umanistiche, in nessuna ha mai veramente trovato una sua collocazione legittima e rimane a tutt’oggi un campo con relativamente scarsa elaborazione teorica (2002). L’antropologia culturale non ha fatto eccezione in tal senso. Se pensiamo ad

¹ Questo lavoro è il risultato di ricerche condotte nell’ambito del progetto *Minoranze linguistiche non-romanze in osmosi diseguale con lingue romanze dominanti: equilibri e sopraffazioni nascosti nelle strategie discorsive*, diretto da Maurizio Gnerre (Università degli Studi di Napoli “L’Orientale”) per cui sono titolare di assegno di ricerca. Tali ricerche si collocano all’interno del più generale programma PRIN 2015 *Eco-frizioni dell’antropocene*.

esempio al grande rilievo che le etno-tassonomie hanno avuto per l'antropologia linguistica e cognitiva degli anni '60/'70 o ancor più alla centralità delle terminologie di parentela per l'antropologia sociale novecentesca, dobbiamo certamente concludere che le etno-toponimie non hanno avuto alcuna risonanza teorica generale per l'antropologia *mainstream*.

Ovviamente non sono mancate delle eccezioni a questo generale disinteresse, che assumono, a posteriori, un particolare rilievo. Il vero atto di nascita di un'antropologia (mancata) dei nomi di luogo deve essere considerato lo studio etno-geografico di Boas fra gli Inuit della terra di Baffin ('01-'07) sulla cui scia i nomi di luogo nord-amerindiani godranno di una piccola fortuna nell'ambito dell'antropologia americana linguisticamente orientata; se ne occuperanno, fra gli altri, Sapir (1912), Kroeber (1916), Waterman (1920, 1922), lo stesso Boas (1938), Hallowell (1955), Lounsbury (1960) e, più recentemente, Kari e Fall (1987), Kari (1989), Cruikshank (1990), Hunn (1996), Basso (1996) e Thornton (1997, 2008). Un'altra consistente tradizione areale che ha segnato la piccola storia dell'antropologia dei nomi di luogo, è senz'altro quella australiana, a partire dal tema classico delle "geografie totemiche" e del nesso fra parentela e territorio, tratto comune a tutte le società aborigene su scala continentale (Berndt 1970, Munn 1970, Doolan 1979, Peterson 1976, Stanner 1965, Strehlow 1970, 1971, Tindale 1974). Tali interessi di area sono rimasti tuttavia etnograficamente circoscritti dando luogo ad una sotto-letteratura, fra antropologia e linguistica, quasi del tutto ancillare rispetto ai grandi temi dell'antropologia novecentesca.

A posteriori la scarsa attenzione che gli antropologi hanno riservato ai nomi di luogo dei loro campi di ricerca risulta veramente sorprendente, se si pensa a quanto la lingua da una parte e lo spazio ed il viaggio dall'altra siano stati coordinate essenziali dell'impresa etnografica nel Novecento. Le ragioni di tale relativo disinteresse sono difficili da definire e chiamano in causa tanto motivi di ordine tecnico, quanto, più profondamente, di ordine epistemologico, a cui in questa sede posso solo accennare. Le tecnicità della documentazione toponimica (cartografiche, linguistiche e naturalistiche fra le altre) hanno sicuramente contribuito a rendere la toponimia un dato "ostico" da trattare etnograficamente; ancor più i nomi di luogo, ed in generale i termini geografici, si sono rivelati particolarmente refrattari all'approccio essenzialmente classificatorio ai fatti linguistici che ha guidato l'attenzione dell'antropologia alle "parole degli altri" per buona parte del Novecento (Tallè 2016: 23-59). Ma tale "miopia" etnografica chiama in causa, a mio avviso, anche un'altra ragione di carattere politico o, più propriamente in questo caso, geo-politico. L'invisibilità delle toponimie native allo sguardo antropologico novecentesco riflette infatti a mio avviso un suo preciso posizionamento geo-politico rispetto a quelle società umane tradizionalmente oggetto d'interesse etnografico, figlio della "situazione coloniale" in cui gli antropologi hanno svolto le loro ricerche sul campo per buona parte del secolo scorso: le società native, indigene, aborigene o autoctone che dir si voglia, sono tali agli occhi del colonizzatore rispetto alle terre, "selvagge" ed "incontaminate", che esse abitano.

2. *Società native, “società della terra”*

Indigeno, nativo, aborigeno, autoctono, originario, sono tutti aggettivi che definiscono, al di là delle diverse connotazioni in diverse tradizioni nazionali, la condizione di quei popoli che, pur nella loro grande diversità linguistico-culturale, condividono una posizione di subalternità rispetto ad un colonizzatore. Come afferma Amselle: “l’autoctonia, lungi dall’essere una qualità insita, è la risultante di un rapporto di forza (...) (70). In realtà, si è autoctoni soltanto rispetto a qualcuno.” (2012: 71). La nozione di indigeno esprime in effetti sempre un posizionamento coloniale di un gruppo umano dominato agli occhi di un dominatore, cui corrisponde - attraverso l’interiorizzazione, la naturalizzazione e l’istituzionalizzazione dei rapporti di potere - una identificazione sociale collettiva e quindi, il più delle volte, un’identità reificata. Tale posizionamento sociale tuttavia nasconde sempre anche uno sguardo rispetto alla terra: gli indigeni sono i “primi abitanti” agli occhi dei “nuovi arrivati” rispetto ad una terra oggetto esclusivo del loro interesse economico. Nel 1690 Locke, in qualità di consigliere del governo britannico per il commercio nelle Colonie Americane, scriveva:

«Né è così strano, come forse a prima vista può sembrare, che la proprietà del lavoro sia in grado di superare in importanza la comunità della terra, perché è proprio il lavoro che crea la differenza di valore in ogni cosa [...]. Non vi può essere una dimostrazione più chiara di ciò di quella offerta dai diversi popoli d'America, che sono ricchi di terra e poveri di tutti i beni di conforto della vita, che la natura ha fornito generosamente come ogni altro popolo della materia prima della ricchezza, cioè di un suolo fertile [...] e, tuttavia, per la mancanza delle migliorie prodotte dal lavoro, non ha la centesima parte dei beni di cui noi godiamo [...] la terra lasciata interamente alla natura, che non riceve nessuna miglioria dalla pastorizia, dalla coltivazione e dalla semina, è detta, ed è, terra di nessuno; e vediamo che la sua utilità è pressoché nulla.» [Locke (a c. di Casalini) 2007: 212-213].

Tale brano è a mio avviso assai rivelatore di come l'indigenità (degli umani) sia il risultato indiretto di uno sguardo coloniale rivolto alla terra, figlio della percezione delle nuove terre come spazi sconfinati ed inutilizzati (*empty land* o *terra nullius*) da riempire di coloni e mettere a profitto attraverso il loro lavoro. Gli autoctoni sono, da tale punto di vista “geo-focalizzato”, “popoli della terra”, parte della terra che abitano senza esserne i padroni, in quanto incapaci di lavorarla. Prendendo spunto dalla nozione foucaultiana di bio-potere, Elizabeth Povinelli ha recentemente coniato la nozione di *geontopower* o *geontological power* per analizzare la condizione di “aborigenità” in Australia, una condizione politicamente definita più dal discorso della terra (gli aborigeni “fossilizzati” nelle loro terre) che da quello, complementare, della razza (2016: 4-5, 20-21 *passim*). In tale prospettiva potremmo dire che l'indigenità, in quanto classificazione sociale, esprime sempre anche il

posizionamento dei dominati rispetto alle risorse “senza vita” della terra, agli occhi dei dominatori mossi da un interesse esclusivamente economico per essa. Tale posizionamento è però ovviamente un posizionamento a “geometria variabile”. A seconda degli specifici contesti storici locali e dei differenti modi in cui si è strutturato e riprodotto in essi il potere coloniale (colonialismo di popolamento o di sfruttamento, colonialismo di sfruttamento delle risorse o della forza lavoro etc.), ha occupato la posizione di indigeno il gruppo umano che, rispetto ad un oppressore, ha assunto al meglio il ruolo di “popolo originario” e di “popolo della terra”. In Africa, in America del nord o del sud, in Asia o in Australia tale identico schema ha prodotto “situazioni coloniali” alquanto differenziate (Cammarata 2012). Inoltre tale posizionamento non è mai fisso, ma storicamente stratificato e a sua volta riposizionabile: un *aymara* nella Bolivia di Evo Morales non è certo nella posizione di un *aymara* nella Bolivia dell’ottocento, né in quella di un *dakota* negli Stati Uniti di Trump.

L’antropologia classica novecentesca ha ereditato in molti casi, insieme alla nozione di indigeno, anche tale posizionamento geo-politico, dando per scontato un “rapporto nativo” con la terra, dietro le metafore dell’ancestralità, dell’appartenenza e del radicamento. Non è forse un caso che, solo a partire dagli anni settanta del secolo scorso - nel quadro di un più generale riposizionamento politico dei popoli indigeni - le etno-toponimie siano uscite dal cono d’ombra della teoria del linguaggio dominante nell’antropologia classica e si siano imposte all’interesse degli etnografi sul campo.

3. *Toponimia ed indigenità*

Fra gli anni settanta e novanta del Novecento si assiste, in diverse Nazioni ex-coloniali, ad una radicale riscrittura della cornice politico-giuridica che definisce i rapporti fra Stati e popolazioni native. Negli Stati ex colonie britanniche basati su un sistema giuridico *Common Law*, come l'Australia, il Canada ed in parte gli USA, una serie di sentenze giuridiche, in parte recepite dai rispettivi parlamenti, ha riconosciuto ai gruppi nativi un titolo giuridico sulle terre sulla base della continuità dimostrabile delle forme tradizionali di proprietà (*native titles*), rovesciando di fatto il principio della *terra nullius*². In America Latina, dove vige l'ordinamento giuridico del *Civil Law*, il diritto territoriale indigeno è stato invece storicamente subordinato all'adozione di leggi da parte degli Stati, prima nel quadro delle politiche indigeniste post indipendentiste, poi, a partire dagli anni ottanta, a seguito dell'emergere di movimenti indigeni, nel quadro delle riforme dei rispettivi ordinamenti giuridico-costituzionali (Colajanni 1998, 2010, García Hierro, Surralés, 2009). Tale mutato orientamento degli assetti giuridico-legislativi nazionali è andato di pari passo con un generale riallineamento del diritto internazionale. La Convenzione 169 sui popoli indigeni e tribali in Stati indipendenti, adottata dall'ILO nel 1989, con valore

² Del 1971 è l'*Alaska Native Claims Settlement*, del 1973 la sentenza della corte suprema canadese *Calder v British Columbia*, del 1976 l'*Aboriginal Land Rights Act* nel Northern Territory a cui seguirà nel 1992 la storica sentenza *Mabo Vs. Queensland* e, nel 1993, la ratifica del *Native Title Act* da parte del parlamento Australiano.

vincolante di legge per i paesi che la ratificano³, e la successiva Dichiarazione delle Nazioni Unite sui popoli indigeni del 2007, costituiscono ad oggi i principali standard giuridici internazionali per le rivendicazioni di circa 370 milioni di persone che nel mondo si riconoscono come indigene (Cammarata cit., Marcelli 2009, Tauli-Corpuz 2012).

È proprio in questa nuova cornice politico-giuridica che un consistente numero di studi ha cominciato a documentare l'uso e l'occupazione delle terre da parte di popolazioni native con l'obiettivo di negoziarne i diritti nelle sedi giuridiche (Freeman 1976, Sutton 2003, Tindale 1974, Weinstein 1993, Wilmsen 1989) e che, parallelamente, le toponimie native sono divenute oggetto di uno specifico interesse antro-po-linguistico tanto in Australia (Clark, Hercus, Kostanski 2014, Hercus, Hodges, Simpson 2002, Koch, Hercus 2009, Tunbridge 1987) quanto in America (Hunn cit., Thornton cit., Kari, Fall cit., Kari cit.). Intorno agli anni novanta, in netta controtendenza rispetto alle proposte teoriche dell'antropologia della contemporaneità globale che invitano a rivolgere lo sguardo ai fenomeni della "de-territorializzazione", dei "flussi" e delle "reti" (Appadurai 1996, Hannerz 1996), il rapporto nativo con i luoghi ed i paesaggi diviene oggetto di una specifica attenzione etnografica, a partire dalla dimensione sensoria, espressiva e discorsiva in cui i nomi di luogo giocano un ruolo fondamentale (Basso 1996, Feld, Basso 1996, Meyers, 1986, Weiner 1991).

³ Ratificata da 20 paesi, fra cui la maggior parte dei paesi latino americani e solo 4 paesi europei (Spagna, Danimarca, Norvegia e Paesi Bassi).

Gli studi etnografici ed etnolinguistici sino ad oggi accumulati - con particolare intensità nell'ultimo trentennio - hanno rivelato la valenza strategica che i nomi di luogo giocano presso le società native, in genere società di piccola scala, agrafe e parlanti lingue fortemente minoritarie. Presso di esse i nomi di luogo, al di là del loro uso quotidiano funzionale in locuzioni direzionali o locative, costituiscono nel loro insieme un "corpus di parole" specificamente tramandato ed un sapere verbale molto apprezzato e coltivato (Basso cit., Kari cit., Hunn cit.). Un'osservazione piuttosto comune fra etnografi ed etnolinguisti che si sono occupati a vario titolo di toponimie native, è la capacità riscontrata nei propri collaboratori nativi di enumerare senza sforzo centinaia di luoghi denominati, descrivendone meticolosamente i dettagli topografici, elencando piante ed animali presenti in loco e raccontando le storie, gli eventi o le attività a cui immancabilmente rimandano. Il libro di James Kari e James A. Fall, *Shem Pete's Alaska: The Territory of the Upper Cook Inlet Dena'ina* (1987) è, in tal senso, una testimonianza esemplare. Shem Pete (1896-98/1989), cacciatore e pescatore Athabaska, nella sua gioventù aveva percorso a piedi o in barca l'intera regione dell'Upper Cook Inlet, nel Golfo dell'Alaska. Quando, ultranovantenne, conobbe il linguista James Kari, fu in grado di ricostruire una mappa mnemonica di oltre 13000 miglia quadrate enumerando circa 650 nomi di luogo *Dena'ina*. La sua straordinaria memoria toponimica non era solo il risultato di una conoscenza meticolosa ed esperta dell'ambiente in cui aveva cacciato e pescato per tutta la sua vita, ma era il frutto di una memoria del territorio "coltivata" e trasmessa nella società *Dena'ina*.

Presso tutti i popoli nativi, specialmente quelli ad economia d'acquisizione ed altamente mobili, il territorio è in effetti un *topos* discorsivo assai presente nelle conversazioni quotidiane in cui i nomi di luogo assolvono una funzione sociolinguistica e narrativa fondamentale. In alcuni casi, nel continente americano ma non solo, la recita di una litania di nomi di luogo assurge a genere discorsivo a sé state, dotato di una propria performatività ed esteticità. Nel nord America le testimonianze risalgono alle prime descrizioni etnolinguistiche (Harrington 1916) ed arrivano fino ai nostri giorni. Basso ha recentemente descritto in maniera assai vivida tale passione per il “discorso toponimico” presente presso gli Apache ma evidentemente diffusa in tutto il nord America:

«Several years ago, for example, when I was stringing a barbed-wire fence with two Apache cowboys from Cibecue, I noticed that one of them was talking quietly to himself. When I listened carefully, I discovered that he was reciting a list of place-names - a long list, punctuated only by spurts of tobacco juice, that went on for nearly ten minutes. Later, when I ventured to ask him about it, he said he “talked names” all the time. Why? “I like to” he said. “I ride that way in my mind.” And on dozens of other occasions when I have been working or traveling with Apaches, they have taken satisfaction in pointing out particular locations and pronouncing their names - once, twice, three times or more. Why? “Because we like to,” or “Because those names are good to say.”» (cit: 45-46 passim)

In generale possiamo affermare che tanto per le società amerindiane, come per quelle australiane (e probabilmente anche per molte altre società del mondo “native”

nel senso generico del termine), i nomi di luogo hanno una fondamentale valenza “cronotopica”, nel senso Bakthiniano del termine [Bakthin 1979 (1937)]: ancorando topograficamente le parole ad un ente o a una forma del paesaggio, essi sono al tempo stesso formidabili accumulatori della memoria e potenti strumenti mnemotecnici, in grado non solo di cristallizzare nel nome un evento, una presenza, una forma, ma anche di moltiplicare i rimandi ad una serie aperta di eventi, incontri, attività, esperienze, presenze e storie associabili ad un luogo. Tale capacità evocativa, condensata nella loro funzione referenziale, è il risultato di una grande plurifunzionalità discorsiva: i nomi di luogo sono elementi discorsivamente cruciali e ricorrenti non solo nelle locuzioni locative quotidiane o nei resoconti di viaggio, ma anche nei discorsi relativi alle attività economiche, nei discorsi politici, nei discorsi rituali e, soprattutto, nei discorsi narrativi. La funzione narrativa dei nomi di luogo è infatti documentata da un’ampissima letteratura etnografica: miti e storie relative ad un passato più o meno lontano, sono assai spesso punteggiati da riferimenti toponimici riconoscibili dal parlante nativo ed anzi, a volte, sono costruiti sulla falsariga di un itinerario attraverso luoghi denominati. Le storie del passato sono anche sempre storie di luoghi e, attraverso i nomi, la memoria del passato (mitico o storico) rimane ancorata ad essi (Basso cit., Berndt cit., Cuikshank cit., Hill 1993, Morphy 1995, Munn cit., Rumsey 1994, Rumsey, Weiner, 2001, Santos-Granero 1998, Strehlow 1970, 1971).

D’altra parte la rimemorazione di una lista di nomi di luogo è una tecnica della parola indispensabile alla costruzione di una mappa orale del territorio, in assenza di

sistemi esterni d'archiviazione delle informazioni paesaggistiche. Tale valenza mnemotecnica dei “discorsi toponimici” si ricollega ad una qualità formale e semantica riscontrata assai diffusamente nei sistemi toponimici di molte popolazioni native e fortemente in contrasto coi sistemi europei, cartograficamente sovrimposti al momento della colonizzazione; ovvero la predilezione per nomi trasparenti e motivati. Su un piano generale è possibile affermare che per molte società native di piccola scala le toponimie opache siano socio-ambientalmente anti-economiche. Come nota Gnerre (2003), nel caso degli Shuar cacciatori dell'Amazzonia ecuadoriana:

«Come constatazione generale possiamo notare che nella pratica linguistica di piccoli gruppi locali, come gli shuar e molte altre società amazzoniche, quando la mobilità territoriale ha un ruolo importante, è più probabile trovare in uso nomi di luoghi trasparenti, comprensibili cioè ai parlanti sulla semplice base della loro conoscenza della lingua (ivi: 91-92) [...] Non solo la “cristallizzazione” di nomi di luoghi in “toponimi” veri e propri non è necessaria, ma a volte è del tutto ingombrante, e gli abitanti di una certa regione non sono affatto interessati a portarsi dietro, generazione dopo generazione, un fardello lessicale di nomi propri divenuti “opachi” e quindi appresi così come il resto del lessico comune.» (ivi: 114)

Per gruppi umani dispersi ed altamente mobili attraverso grandi estensioni di territorio, la trasparenza dei nomi di luogo è infatti prima di tutto una esigenza legata alla memorabilità del nome e del luogo, a distanza di tempo e di spazio, ovvero alla

necessità fondamentale di poter rappresentare (rendere presente) il luogo “a distanza” in un dialogo con terze persone, e quindi all’esigenza di rendere il nome facilmente memorabile ed il luogo facilmente riconoscibile a partire dal nome.

La trasparenza dei nomi di luogo si iscrive d’altra parte in una più generale tendenza alla trasparenza propria di molte lingue amerindiane ed australiane. Tali lingue infatti, per motivi morfologici intrinseci, tendono ad opporre una maggiore resistenza all’opacizzazione della parola. In esse infatti le parole sono tendenzialmente segmentabili in un numero elevato di morfemi e di affissi con significato unitario e relativamente concreto. Ad esempio, quella che in italiano sarebbe una complessa frase, suona in Fox, lingua algonchina del Mississippi, come un’unica complessa parola (Sapir 1921: 74):

eh-kiwi-n-a-m-oht-ati-wa-ch(i)

/dopo-vagare-(connettivo fonetico)-volare-causativo (in riferimento ad un ente animato)-attività-reciproco-3Pl(loro)-animato/

“dopo essi (animati) li (animati) fecero allontanare in volo l’uno dall’altro”.

Le parole conservano dunque, nella concatenazione delle loro componenti morfologiche, una precisa forza descrittiva che non si estingue neanche attraverso il processo di onomatizzazione, ovvero il processo attraverso cui una parola, cristallizzandosi in un nome, si differenzia dal repertorio lessicale generico di una lingua. Tale predilezione così accentuata per la trasparenza iconica non deve far

pensare, ingenuamente, ad una correlabilità diretta fra morfologia del paesaggio e morfologia della lingua, ovvero fra le forme geografiche da un lato ed il modo in cui una lingua le categorizza dall'altro. Gli studi etnolinguistici in questo campo hanno oramai dimostrato in modo inequivocabile che la morfologia del paesaggio non è un buon predittore della modalità di segmentazione semantica del paesaggio o di “formattazione grammaticale”. Piuttosto è vero il contrario: sono le caratteristiche morfosintattiche di una lingua che determineranno il modo in cui il paesaggio verrà categorizzato (Boas 1934, Burenhult 2008, Mark, Turk, Burenhult, Stea 2011). Già Sapir, in un articolo del 1912, aveva chiarito ogni dubbio a riguardo: “*Properly speaking, of course, the physical environment is reflected in language only in so far as it has been influenced by social factors. [...] In other words, so far as language is concerned, all environmental influence reduces at last analysis to the influence of social environment.*” (ivi: 227-28)

La ragione dell'intrinseca trasparenza di molte toponimie native non va ricercata dunque sul piano della “materialità non-umana” delle forme geomorfiche, ovvero sul piano di un paesaggio *etic*, ma sul piano della socializzazione nativa e dell'appropriazione locale di tali forme geomorfiche, ovvero sul piano di un paesaggio *emic*: ogni sistema toponimico nativo riflette dunque non tanto il paesaggio “com'è la fuori”, da un punto di vista geologico, quanto un punto di vista situato, socialmente e localmente, su una morfologia paesaggistica variabile. Al porre un'attenzione etnografica ed etnolinguistica specifica alle toponimie native, la loro trasparenza sfida allora in maniera radicale un'assunzione teorica fondamentale del

pensiero e dell'ideologia linguistica occidentale, alla radice dell'arbitrarietà del segno linguistico saussuriano: ovvero la separazione fra un ente-referente esterno alla lingua - precedente ed indipendente l'azione dell'uomo - e la parola che lo descrive, rappresenta, classifica e significa, in cui la seconda aderiscono al primo come un'etichetta al suo oggetto nella bacheca di un museo.

3.1. Toponimie amerindiane ed australiane a confronto

Trasparenza, motivazione e “cronotopia” costituiscono dunque il comun denominatore di molti sistemi toponimici nativi, se contrapposti ad esempio ai sistemi toponimici imposti al momento della colonizzazione (in genere arbitrari, spesso opachi ed “eso-cronici”), ma anche il motivo della loro divergenza relativa. A partire da questi tre aspetti strettamente interrelati, tenterò di tracciare di seguito il profilo della differenza relativa fra toponimie amerindiane e toponimie aborigene, ampiamente descritte nella letteratura specialistica.

La predilezione per nomi di luogo trasparenti ed iconici è una caratteristica osservata presso moltissime società native amerindiane, tanto da costituire il motivo di una specifica “ideologia toponimica amerindiana” generalizzata a tutto il continente, e particolarmente marcata presso le popolazioni native del Nord America. Tale peculiarità colpì tanto Boas, nel suo pionieristico lavoro presso i Kwakiutl, da fargli affermare che presso di loro “*a large number of terms are descriptive of form or appearance, so much so, that from the topographical features the name might*

often be guessed” (1934: 10). L’unico limite alle possibilità di descrizione di un luogo è dato, secondo l’autore, dall’interesse culturale specifico di un popolo per quell’ambiente, che orienta l’attenzione onomastica su una caratteristica topografica piuttosto che su un’altra, e dalla struttura stessa della lingua che condiziona la “formattazione grammaticale” della descrizione. Così, ad esempio, i nomi di luogo kwakiutl differiscono da quelli inuit più che in virtù della differenza morfologica dei rispettivi territori, in virtù della diversa morfologia della parola, ovvero del numero e del significato degli affissi che la compongono. Presso i Kwakiutl sono molto più frequenti che presso gli inuit i nomi che descrivono i luoghi in termini di posizione, disponendo la loro lingua di affissi “posizionali” piuttosto rari nelle lingue inuit; in queste la stessa idea di posizione è resa invece da morfemi lessicali indipendenti. Viceversa presso gli Inuit è molto frequente incontrare nomi che descrivono le “forme” dei luoghi, essendo queste grammaticalizzate in differenti affissi “attributivi”. Così uno stesso luogo denominato da un kwakiutl “stagno-nel mezzo” (*q!ō’-’yEwē’*: “stagno-nel mezzo”) potrebbe essere rinominato da un inuit “piccolo-stagno” (ivi: 18-19). La morfologia del nome, ovvero la particolare combinazione dei morfemi grammaticali e lessicali che costituisce la parola, determina dunque quella che Hunn ha definito la “forza descrittiva” dei toponimi amerindiani (Hunn cit.: 4-5). Tanto più è alto l’indice di sintesi, ovvero tanto più è accentuata la tendenza a combinare in una stessa parola più radici e tratti grammaticali, tanto più la forza descrittiva del nome sarà concentrata in una sola parola che combina insieme tratti descrittivi, posizionali, locativi ed attributivi. Ad esempio (Boas cit.: 19-20):

-a'-t'i-wulapna-kwin /roccia-sparso-attorno-in/ “dove le rocce sono sparse intorno” (zuni)

-huey-xal-tepe-c /grande-sabbia-montagna-in/ “dove sta la grande montagna di sabbia” (nahuatl)

-pim-pije-tsi-weki-'iη-kwage /montagna-verso nord-canyon-stretto-in-altipiano/ “l'altipiano sul versante nord della montagna dove il canyon si restringe” (tewa)

In molti casi nord-amerindiani i nomi di luogo sono vere e proprie frasi nominalizzate che incorporano una o più radici verbali, conferendo al nome una descrittività che potremmo definire “cinestetica”. È questo il caso di molti nomi di luogo dakota (Boas cit.: 20) come:

- wakpi'pa'ksq (fiume che si piega su se stesso)

- i'yq c'q ag.na' hq' (alberi in piedi sulle rocce)

Ma gli esempi potrebbero essere moltiplicati per tutto il Nord America (Kari cit., Hunn cit.). Basso, nel suo libro sui nomi di luogo Apache, ci fornisce alcuni esempi particolarmente vividi di tale trasparenza toponomastica che può spingersi ad un grado molto particolareggiato di focalizzazione iconica. Ad esempio (cit.: 46, 88):

Tséé Biká' Tú Yaa-hi-lí-né:

Tséé (‘roccia’, ‘pietra’) *Biká'* (‘sulla cima di’ detto di oggetto piatto) *Tú* (‘acqua’) *Yaa-* (‘verso il basso’) *-hi-* (‘successione lineare di movimenti regolari’) *-lí-* (‘scorre’) *-né* (una)

“dove l’acqua scorre verso il basso sopra una successione regolare di rocce piatte”

Nelle lingue dove l'indice di sintesi è più basso, la forza descrittiva del nome si distribuisce invece su più parole che assolvono per lo meno tre funzioni linguistiche di base: un lessema topografico generico che descrive la forma del luogo (tp), un termine locativo che articola la posizione spaziale del luogo rispetto ad un referente (lc), ed un lessema 'esterno' (animale, vegetale, minerale etc.) che specifica ed individua il luogo in questione in riferimento ad un ente, essere o evento (le). Ad esempio nell'*ombeayüts* parlato nell'Istmo di Tehuantepec (Messico) (Tallè 2016: 106-121):

-ndorrop mbas najküil /pozza di fronte all'iris d'acqua/ (tp+lc+le)

-ti-patiür /nel-mezquite(albero)/ (lc-le) "dove sta il mezquite"

In Australia non mancano casi di sistemi toponimici prevalentemente descrittivi (Hercus 2009). Questo è il caso ad esempio dei toponimi *adnyamathanha* delle Filders Ranges nel South Australia composti da un elemento lessicale che descrive il tratto topografico (come "collina", "fiume", "roccia" etc.) più un lessema comune (animale o vegetale) e/o un locativo (Tunbridge 1987). Ad esempio:

-arlku vari /quercia torrente/, "torrente della quercia"

-idhi-awi /fringuello-acqua/, "lo specchio d'acqua del fringuello"

Tuttavia è stata da più parti sottolineata nei sistemi toponimici aborigeni la relativa scarsità o addirittura assenza di classificatori topografici generici. In molte zone dell'Australia, un rilevante numero di nomi di luogo è composto esclusivamente da

un lessema comune (vegetale, animale, minerale, artefatto etc.) modificato da affissi locativi, comitativi, genitivo-possessivi, ed omette del tutto il termine topografico. Ad esempio:

-muying-ki /prugno nero-loc/ “dov’è il prugno nero” (stagno) (*Jaminjungan*)

(McConvell 2009: 379)

-jilarnboo-goon /pesce porcospino-loc/ “dove sta il pesce porcospino” (*Bardi*) (ivi: 362)

-manaji-riji /patata selvatica-associato a/ (*Warumungu*) (Hercus, Simpson 2009: 12, 19)

In alcuni casi un nome comune diventa toponimo per l’aggiunta di un termine classificatore che lo riferisce ad un luogo. È il caso dell’*Arrernte* dove il termine *pmere* classifica il nome come toponimo (Foley 1997: 324, Wilkins 2009: 30-36). Ad esempio *pmere arlkerrke* /luogo formica/ indica la formica come referente di un luogo conosciuto, mentre *awelye arlkerrke* /medicina formica/ indica la formica come rimedio medicinale (Foley cit.: 234).

In moltissimi casi l’omissione del termine geografico generico risulta particolarmente enigmatica, là dove il lessema comune fa riferimento ad enti o eventi disparati senza alcun riscontro topografico palese. Ad esempio:

-jarrug-ja /uovo-loc/ “dov’è l’uovo” (*Wardaman*) (McConvell cit.: 361)

-pmere nthurrke /luogo interiora (del bruco)/ (*Arrernte*) (Wilkins cit.: 36)

-giyarrk-ngoji-kgah /dente-suo-loc/ “dov’è il suo dente” (*Ngalakgan*) (Baker 2009: 109-110)

All’interno di un ideale *continuum* che va dal massimo della trasparenza al massimo dell’opacità i nomi di luogo amerindiani ed aborigeni occupano dunque due

diverse posizioni: in generale possiamo descrivere i primi come “trasparenti iconici” ed i secondi “trasparenti ermetici”. Le toponimie amerindiane sono tendenzialmente fortemente trasparenti e paesaggisticamente iconiche, ovvero la loro motivazione rimanda evidentemente alle forme del paesaggio che descrivono in maniera molto dettagliata e focalizzata. Le toponimie australiane invece, pur prevalentemente e basicamente trasparenti, presentano una più spiccata tendenza all’opacizzazione ed una motivazione in genere più nascosta e “schermata”: pur rimandando basicamente ad elementi del paesaggio, un *outsider* non ne riconoscerebbe il motivo dell’associazione referenziale. Tale diversa “economia semantica” del nome non è riducibile a ragioni intra-linguistiche né a ragioni paesaggistiche. Essa riflette piuttosto diversi usi situati delle parole in rapporto ai diversi posizionamenti che gli umani possono assumere rispetto ai geo-enti; ovvero diverse ideologie delle lingue in riferimento a diverse geontologie.

3.2. Geontologie amerindiane ed australiane

A proposito dei toponimi nordamerindiani è stato da più parte osservato (Basso cit., Waterman 1922: 182, Kari cit.: 143-144) come alla generalizzata predilezione per la trasparenza iconica del nome non sia estranea una certa qualità estetica, una certa intrinseca “poeticità” che i parlanti nativi attribuiscono ai nomi di luogo, e ad alcuni più di altri, e che Sapir paragonò a quella di “minuscole poesie imagiste”

(Sapir 1921: 228).⁴ Anche in questo caso Basso ci riporta testimonianze Apache particolarmente esplicite:

«More often, however, Apaches account for their enthusiastic use of placenames by commenting on the precision with which the names depict their referents. “That place looks just like its name” someone will explain, or “That name makes me see that place like it really is.” Or, as Benson Lewis stated so succinctly, “Its name is like a picture.”» (Basso cit.: 45-46)

Tale intreccio di iconicità e poeticità conferisce al nome la sua specifica efficacia “cronotopica”, ovvero la sua capacità di evocare, al pronunciarlo e all’ascoltarlo, una memoria ancorata al luogo. Nel caso degli Apache tale efficacia è espressa emicamente attraverso un’articolata metafora venatoria, evidentemente idiomatica del senso comune locale: le memorie del paesaggio “colpiscono come frecce” le persone, ed i luoghi, tramite i loro nomi, le “braccano” a distanza di tempo e di spazio.

«Maybe you've not been acting right. ... Maybe you've been trying to act like a Whiteman. People don't like it! So someone goes hunting for you - maybe your grandmother, your grandfather, your uncle. It doesn't matter. Anyone can do it. So someone stalks you and tells a story about what happened long ago. (...) All of a sudden it hits you! It's like an arrow, they say. (...) That story is working on you now. You keep thinking about it. (...) You're going to see the place where it happened, maybe every day if it's nearby and close to Cibecue. If you

⁴ Corrente letteraria diffusasi nel Nord America all’inizio del Novecento che sosteneva la necessità di un linguaggio conciso e chiaro che restituisse un’immagine precisa delle cose.

don't see it, you're going to hear its name and see it in your mind. It doesn't matter if you get old-that place will keep on stalking you like the one who shot you with the story. Maybe that person will die. Even so, that place will keep on stalking you. (...) Even if we go far away from here to some big city, places around here keep stalking us. If you live wrong, you will hear the names and see the places in your mind. They keep on stalking you, even if you go across oceans. The names of all these places are good. They make you remember how to live right, so you want to replace yourself again.» (ivi: 58-59) (intervista a Nick Thompson)

In tale prospettiva i nomi di luogo non sono solo parole riferite al paesaggio ma, potremmo dire, sono le parole con cui i luoghi parlano agli umani (li braccano e li colpiscono), attraverso l'intermediazione di altri umani. La forza poetica-descrittiva è in tal senso, per un parlante nativo, una forza "morale" geo-centrata che sembra partire dai luoghi, capace di colpire (come una freccia) chi li ascolta e "risituare" la sua mente, riancorandola ai luoghi: "la saggezza sta nei luoghi" per questo "conoscere molti luoghi (e molti nomi) rende saggi" afferma Duddley Patterson, collaboratore Apache di Basso (cit.:121-123). Il "parlare per nomi di luoghi" (*speaking with names*) diventa così, presso gli Apache, una routine discorsiva, emicamente riconosciuta, attraverso la quale il parlante ricerca uno stato di "benessere mentale" in condizioni di forte stress emozionale o con l'esplicita funzione edificante di ridare un orientamento esistenziale a chi "ha perso la terra" (ivi: 62) e "si comporta come un bianco" (ivi: 80-90 *passim*).

Fatti i dovuti rilevanti distinguo etnografici, possiamo ritrovare le tracce di un'ideologia toponomastica in qualche modo paragonabile anche nelle basse terre

amazzoniche. Ce ne dà un esempio Gnerre nel suo studio sulla denominazione dei corsi d'acqua amazzonici presso gli Shuar dell'Ecuador. I nomi che gli Shuar attribuiscono ai fiumi delle loro terre sono anch'essi in gran parte trasparenti, pur senza raggiungere l'efficacia descrittiva dei toponimi nordamerindiani. Essi sono per lo più nomi etero-referenziali composti dall'associazione di un lessema comune che fa riferimento ad un ente non umano (animali o piante) con un lessema che fa riferimento all'acqua. Ad esempio *panki-ntsa* /anaconda-acqua/ (fiume dell'anaconda) o *maikiua éntsa* /pianta (allucinogena) acqua/ (cit.: 90). In numerosi casi il nome comune che compone il nome di luogo è un riferimento condiviso con un nome di persona come in *kunki-ntsa* /uccello (*ave flautero*)-acqua/ (fiume dell'*ave flautero*) (ivi: 80) o *chiki yaku* /tubero fiume/ (ivi: 89) in cui *kunki* e *chiki* sono anche rispettivamente un nome maschile e femminile. Tale circolarità semantica fra diversi referenti del mondo (fiumi, animali, vegetali ed umani), favorita dalla trasparenza dei loro nomi, nasconde la condivisibilità del *wakán*, l'attributo "animico-soggettivo", che "transita" fra ogni ente del mondo (umano, non umano, fluido o 'inerte') attraverso l'attività onomastica degli umani (ivi: 127-142 *passim*):

« [...] nel caso degli shuar, e sicuramente in quelli di numerose altre tradizioni (forse incluse quelle occidentali), non possiamo in alcun modo assumere mai come "dato" il referente dei nomi delle persone, né quello dei nomi dei luoghi, né, ancor meno, quello dei fiumi. La predilezione della trasparenza dei nomi propri, e in particolare per quelli di luoghi, da un lato evita "sprechi" ed inutili accumuli onomastici, dall'altro rende forse più fluida la circolazione dei significati. La trasparenza è un segnale di continuità fra gli umani, il mondo

dei viventi non umani e i luoghi dove tutti, umani e non umani vivono, a cominciare dai corsi d'acqua.» (ivi: 141)

A tale attività onomastica Gnerre dà il nome di “nominalismo predatorio” (ivi: 139). L'attività onomastica è, come la caccia, un'attività predatoria in un regime di “scarsità vitale” che comprende tutti gli enti del mondo; vi è un numero limitato di nomi che corrisponde ad un numero limitato di *wakán* e l'attribuzione di un nome corrisponde ad un atto di “soggettivazione” che comporta sempre la sottrazione dell'attributo vitale alla disponibilità di un altro.

Nel caso Shuar dunque l'atto onomastico coinvolge umani, non umani e luoghi in una relazione “venatorio-predatoria” in cui gli umani sono al tempo stesso predatori di nomi e prede della denominazione altrui. Nel caso Apache invece l'atto onomastico coinvolge umani e geo-enti in una relazione “venatorio-elargitrice” in cui l'umano è al tempo stesso l'agente (le persone “si cacciano” a vicenda raccontandosi storie di luogo) ed il paziente (i luoghi “braccano” gli umani e li “colpiscono” con i loro nomi, attraverso le storie che gli umani si raccontano). Se tale ideologia “venatoria” della denominazione non è certamente universalmente diffusa su scala continentale, la trasparenza iconica è invece un tratto comune a molti sistemi toponomastici amerindiani e sembra poter rimandare sempre ad un implicito “realismo nominalista” che considera il nome un attributo “consustanziale” al geo-ente (fiume, sorgente, monte, roccia etc.) (Gnerre cit.: 99-105, 133-135, Brown 1985: 169 *passim*), “parlato” dagli agenti umani senza che essi ne siano i depositari ultimi,

ma solo gli agenti intermediari e secondari, i veicolatori: grazie alla loro facoltà di parola attiva, gli umani smistano, distribuiscono, direzionano la parola, la fanno circolare fra diversi enti del mondo, umani e non umani, diversamente materiali e diversamente agenti, comprese le forme solide del paesaggio, moltiplicando fra di essi i legami sociali. Da questa prospettiva i nomi di luogo, lungi dall'essere convenzioni arbitrarie umane, sono sempre vissuti come eredità attiva degli antenati (Hunn cit.: 18, Kari cit.142), ed i paesaggi, lungi dall'essere "enti naturali", sono costantemente "presenze" ed "agenti" sociali.

La trasparenza ermetica dei nomi di luogo australiani sembra invece puntare in altra direzione. Come è largamente attestato nella letteratura etnografica, ogni nome di luogo in lingua aborigena àncora ad un accidente del paesaggio la memoria di un'azione di un essere ancestrale avvenuta nel *dreamtime*. In quel tempo, narrano i miti, antenati dalla forma animale o ibrida, viaggiarono per il territorio dando ad esso la forma riconoscibile del paesaggio e disseminandolo al contempo di parole, le stesse usate dagli umani per denominare i luoghi dei loro territori (Strehlow 1970, Morphy cit., Munn cit., Rumsey cit., Rumsey, Weiner cit.). In tale prospettiva cronotopica il nome risulta consustanziale al luogo nella misura in cui l'atto del nominare è intrinsecamente connesso all'azione geomorfica ancestrale (Tamisari 2009, Munn cit.). Nei miti Aranda, ad esempio, l'antenato nomina e descrive i luoghi che prendono forma attraverso le sue azioni e le sue parole (Strehlow 1971: 126). Alcune lingue aborigene sono particolarmente esplicite nell'identificare l'atto del nominare con l'atto del dare forma o del lasciare l'impronta nel paesaggio. In *walbiri*

il termine *jiri* significa sia “segno, impronta” (fisica, visibile) sia “nome, canto” (Munn cit.: 142). Analogamente in *pitjantjatjara* la parola *ini* copre entrambi i significati; la frase *ini djunu*, riferita alla metamorfosi di un essere ancestrale, vuol dire sia “egli diede il nome” sia “egli lasciò l’impronta” (*ibidem*). Nel caso dell’*adnyamathanha* la parola *yarta*, a seconda dei contesti discorsivi, può significare sia “storia” che “terra”; così la frase *yarta wanda* “raccontare (a qualcuno) una storia”, può significare, in determinati contesti, qualcosa di simile a “mettere (qualcuno) sulla terra” (Tunbridge cit.: 3).

In tale prospettiva, come è stato universalmente osservato, ogni luogo denominato in una lingua aborigena, anche quando utilitaristicamente o percettivamente motivato da una pianta o da un animale, nasconde sempre, ad un qualche livello, una qualche motivazione mitologica legata all’azione di un agente ancestrale (dove dormì, dove mangiò, dove urinò, dove uccise questo o quell’altro essere etc.) o alla metamorfosi di una parte del suo corpo. In tal senso ogni toponimo aborigeno, per quanto ermetico possa apparire ad un *outsider*, risulterà *a posteriori* motivato e percettivamente focalizzato, solo per chi conosce le storie del *dreamtime*. Ogni toponimo genericamente formato da un nome comune di animale e modificato da un elemento locativo, avrà così come riferimento l’antenato che diede la forma al luogo e non la forma del luogo stesso. Ad esempio:

-*wungung-ki-yung* /gufi-loc-ex/ (proprio li gufo) (luogo associato al “sogno” del gufo) (*Jaminjungan*) (McConvell 2009: 383)

In altri casi invece il nome, pur descrittivo del luogo, tradisce il riferimento implicito all'antenato che lo plasmò, pur omettendone l'identità, attraverso un affisso possessivo, come nei seguenti casi *ngalakgan* (Backer 2009: 109-110):

-*mirnitjja-ngaji-kgah* /ombra di alberi-sua-loc/ “dov'è la sua ombra degli alberi”

-*gu-jambay-ngoji-kgah* /roccia piatta-sua-loc/ “dov'è la sua roccia piatta”

In altri casi il riferimento alla forma del paesaggio è totalmente mediato dalla parte del corpo dell'antenato metamorfizzata in essa, senza alcun riferimento esplicito alla sua identità. Ad esempio (Backer cit.: *ibidem*):

-*berre-ngoji-kgah* /punta di petto-sua-loc/ “dov'è la sua punta di petto” (*Ngalakgan*)

-*bolkgotj-ngoji-kgah* /colonna vertebrale-sua-loc/ “dov'è la sua colonna vertebrale” (*Ngalakgan*)

In altri casi ancora il nome omette sia la forma del luogo sia l'identità dell'antenato, facendo riferimento esplicito alla sua azione geomorfica ancestrale. Ad esempio:

-*warrirdila wayi-wu-yi* /boomerang abbandonare-3s-P/ “dove abbandonò il boomerang” (*Marra*)

(Backer cit.: 116)

-*klldlla-tyllra-apllkallha* /essi ebbero la diarrea molto tempo fa/ (una collina rocciosa dove vi sono molte pietre verdi) (*Arabana*) (Hercus, Simpson 2009: 20)

In molti casi il riferimento all'antenato può essere metaforico o metonimico. Ad esempio (Tunbridge cit.: 4):

-*warturli-pi-nha* /pappagallo-uovo-loc/ (una collina la cui forma ricorda quella delle uova di un pappagallo) (*Adnyamathanha*)

-*adnya udna mukurit*: roccia sterco duro /una roccia che ricorda la forma di uno sterco solidificatosi in pietra, là dove un antenato defecò/ (*Adnyamathanha*)

In molti altri casi ancora invece, il riferimento all'antenato può avvenire attraverso un oggetto ad esso associato. Ad esempio:

-*manaji-riji*: patata selvatica-associato a (un luogo dove l'antenato piantò delle patate selvatiche) (*Warumungu*) (Hercus, Simpson cit.: 12, 19)

McConvell (2009), alla luce di tale ideologia denominatrice, prova a comprendere il disorientamento socio-spaziale ed esistenziale che seguì il reinsediamento delle bande *gurindji*, nel *Northern Territory*, presso alcune fattorie di allevatori europei e l'appropriazione da parte dei coloni europei di alcuni toponimi aborigeni. Agli occhi di un *gurindji* doveva apparire alquanto insensato il comportamento dei coloni europei di portate con sé i nomi di luogo ovunque essi si spostassero. Per essi i nomi appartenevano ai luoghi e gli spostamenti degli umani erano ristretti da ben precise “leggi totemiche” inscritte nel paesaggio (ivi: 51-52).

Come hanno notato Tamisari e Bradley, sebbene le lingue aborigene spesso marchino grammaticalmente la differenza fra enti viventi e non viventi, questa si iscrive sempre all'interno di una più generale differenza: “*they talk of places, plants, animals and other people in terms of having and non-having Law, of relating and being related to them as kin, and in terms of sharing essence and identity*” (Tamisari,

Bradley 2005: 421). È l'itinerario del viaggio ancestrale il legame che stringe in un rapporto di "coesistenza" e di "solidarietà sociale" alcuni "esseri viventi" (umani e non) con alcuni "enti non viventi" (come geo-enti o artefatti). In tal senso l'affiliazione totemica non avviene tanto a partire da un rapporto di filiazione genealogica con un antenato progenitore, quanto a partire da un rapporto di solidarietà-consustanzialità con i luoghi in cui è solidificata la presenza dell'antenato. Il legame sociale è, in tal senso, sempre "luogo-specifico". Il cosiddetto "totemismo concezionale" ben esemplifica una tale genealogia totemica geo-centrata che sembra emanare dai luoghi: l'affiliazione totemica del nuovo nato è, in questo caso, letteralmente in funzione del luogo in cui la madre "è rimasta" incinta (per averlo sognato, per esserci stata fisicamente, per un evento particolare ivi accadute o altro); il nuovo nato condividerà con il luogo del suo concepimento lo stesso antenato che, in casi limite, potrà essere differente da quello materno [Elkin 1933, Descola 2014 (2005): 267-270]. Un *pitjantjatjara* potrà riferirsi al suo luogo di concepimento, come all'essere del Sogno ivi dimorante, parlandone in "prima persona" (Munn cit.: 146). A volte l'identificazione parentale con un luogo è esplicita, come nel caso degli *Arrernte* dove ogni nome di luogo è associato a 4 diverse sezioni patrilineari: due luoghi aventi la stessa affiliazione totemica saranno detti *kenhenge therre* "due fratelli fra loro" ed ogni individuo umano potrà riferirsi ad un luogo posizionandosi in termini parentali rispetto ad esso a seconda della reciproca posizione nel sistema (chiamando ad esempio un luogo come "fratello") (Wilkins 2009: 33).

In tale prospettiva i nomi di luogo sono “personali” alla stregua degli antroponimi ed è assai comune un certo grado di co-referenzialità fra nomi di luogo e di persona. Come nota Stanner, il nome personale “*is like an intimate part of the body, with which another person does not take liberties*” (Stanner 1979: 25). In generale non solo i nomi personali sono inalienabili ai corpi ma anche i nomi di luogo lo sono ai luoghi, e la loro co-referenzialità segna un legame indissolubile fra umani e luoghi (Tamisari, Bradley cit.: 430-434 *passim*). Tamisari riporta come in *Yanyuwa* si dica che i nomi personali “vengono dalla terra” (2009: 89-90 *passim*). La stretta relazione fra nome personale e nome di luogo è suggerita dalle seguenti espressioni in *Yolnguwal*: una frase come “questo è un nome di persona” è espressa in tale lingua della Terra di Arnhem con una frase traducibile come “questo nome sta in una persona”, mentre la frase “le ho dato questo nome” è resa nella stessa lingua da una frase che significa letteralmente: “le ho piantato questo nome” o “l’ho perforata con questo nome” (2009: 94-95 *passim*).

La co-referenzialità fra un nome proprio ed un nome di luogo può essere così precisa che il proferire un nome può rivelare, alle orecchie di donne e uomini anziani ed esperti, l'affiliazione della persona nominata e i suoi diritti su determinati luoghi. Prima dell’arrivo degli europei, la conoscenza dei nomi di luogo costituiva così una mappa orale del territorio che non solo permetteva agli abitanti di viaggiare attraverso il paese lungo rotte definite *ad-origine*, ma ne attestava al tempo stesso diritti e responsabilità rispetto alla terra e alla discendenza umana e non umana. Ereditato lungo linee patri o matrilineari, ed acquisito attraverso vari gradi iniziatici, il diritto

esclusivo di trasmissione dei nomi di luogo andava di pari passo con il diritto di proprietà di un luogo denominato (Davis, Prescott 1992, Hercus, Simpson cit.: 10-11, Munn cit., Tamisari, Bradley cit.).

In tale sistema dunque la trasparenza del nome di luogo è funzionale alla trasmissione dei diritti ad esso associati ma, al contempo, allarga pericolosamente la platea dei potenziali aventi diritto a chiunque sia in grado di parlare la lingua nativa. Si spiegano così le precauzioni rituali, le interdizioni, le evitazioni o gli “occultamenti” a cui è spesso soggetto l’uso dei nomi di luogo (Tamisari 2009: 91), e con essi la significativa tendenza all’opacizzazione osservata da vari autori (Walsh 2009, Wilkins 2009). Tali restrizioni nell’uso possono passare tanto attraverso una serie di schermature metaforiche, quanto attraverso vere e proprie manipolazioni e proscrizioni fonologiche. Strehlow (1970) affermò che nei contesti rituali i cambiamenti fonetici erano intenzionalmente utilizzati “*in order to make even ordinary words less easily intelligible to those who had not yet been admitted to full knowledge*” (cit.: 70).

Tale tendenza all’opacizzazione e all’interdizione contrasta fortemente con quanto osservato in America. Se entrambi i sistemi toponimici nativi sono di base trasparenti - sostenuti da lingue che tendenzialmente preservano morfo-sintatticamente una maggiore trasparenza semantica della parola - tuttavia i sistemi amerindiani sembrano perseguire attivamente ed intenzionalmente tale trasparenza, mantenendo il più possibile aperta la sfida dell’interpretazione e della ricerca della motivazione (Gnerre cit.: 119-120 *passim*), mentre quelli australiani sembrano tendere a manometterla,

introducendo l'enigmaticità o al limite l'opacità come strategia esoterica per restringere l'uso ed il significato del nome ad una platea di iniziati.

3.3. *Quadro di sintesi comparativo*

Nancy Munn, nel suo celebre articolo del 1970, ha sostenuto che la “trasformazione del soggetto in oggetto” costituisce il prototipo di *agency* sociale esemplificato dalle mitologie australiane del *dreamtime* su scala continentale. Esse ci mostrano infatti sempre un soggetto agente prototipico (l'antenato del tempo del sogno) trasformarsi (per metamorfosi, impronta o esternalizzazione) in un oggetto materiale inerte (geo-enti, oggetti inanimati, artefatti). Tale oggettificazione *ab origine* del soggetto comporta, a posteriori, un legame di identificazione e consustanzialità fra il soggetto e la sua oggettificazione: l'oggetto materiale (sia esso un geo-ente, una pietra o un artefatto) rimanderà implicitamente ad una soggettività “quiescente”, “congelata”, “solidificata”, “cristallizzata”, matrice dell'identità individuale e dell'eredità di un gruppo di discendenza (cit.: 144-145,151-156, Descola cit.: 295-296). Viveiros de Castro, rendendo esplicitamente omaggio a Munn, in un articolo del 2000, ha affermato che, piuttosto, nelle ontologie amerindiane il prototipo di *agency* sociale è invertito: nelle mitologie e nelle pratiche sciamaniche amerindiane si può leggere a suo avviso una generalizzata “trasformazione dell'oggetto in soggetto”. Nelle cosmologie amerindiane ogni evento

è un'azione, "l'espressione di una volontà, il predicato di qualche soggetto" (cit.: 49) ed ogni "oggetto è un soggetto insufficientemente interpretato" (ivi: 50). In tal senso, a posteriori, ogni oggetto inerte (artefatto o geo-ente) è un "altro" potenzialmente dotato di soggettività e di agentività. Santos-Granero, spingendosi oltre le stesse intenzioni di Viveiros de Castro, ha affermato che tale "soggettivazione dell'oggetto" debba essere intesa non solo a posteriori, ovvero come attivazione di un oggetto inerte da parte di agenti animati (sciamani o spiriti), ma in senso primario, ovvero nel senso di oggetti dotati di vita soggettiva *ab origine* (2009: 1-23 *passim*). Lo dimostrerebbero quei miti, diffusi un po' in tutto il continente, in cui gli umani sono "costruiti" a partire dall'esistenza di oggetti ed artefatti preesistenti (il caso delle cosiddette "anatomie artefattuali") o quelli in cui oggetti non artefatti (i geo-enti) assumono la loro forma a seguito di "auto-trasformazione" (Mancuso 2014). Nella cornice di questo quadro di fondo, possiamo provare ad abbozzare un profilo delle geontologie australiane e amerindiane, coerente con la relativa diversità dei sistemi toponimici sopra descritti.

Su un piano molto generale direi che in nessuno dei due casi i geo-enti possono essere considerati "oggetti naturali" o "risorse naturali" nel senso naturalista o economicista del termine. In entrambi i casi essi sono enti, pur se non propriamente animati allo stesso titolo di umani e non umani, certamente pienamente sociali. Nei casi australiani essi sono "soggetti oggettivati", solidificazione di un'agentività *ab origine* di soggetti ibridi primordiali. Nei casi amerindiani essi sono "oggetti soggettivati" *ab origine* o quanto meno "soggettivabili", ovvero "corpi altri" (Tallè

2017), diversamente materiali e solidi, dotati di agentività sociale primaria o derivata. Da questo punto di vista la trasparenza ermetica delle toponimie australiane, è espressione di un realismo nominalista che persegue una consustanzialità fra la parola e l'azione geomorfica dell'agente ancestrale (e non la forma della sua oggettificazione); i nomi di luogo cristallizzano nel presente la forza dell'agentività *ab origine*. In cambio la trasparenza iconica delle toponimie amerindiane, attivamente perseguita dai parlanti nativi, è l'espressione di un realismo nominalista che persegue una consustanzialità fra parole e forma del paesaggio; i nomi di luogo cristallizzano nel presente la presenza sociale *ab origine* del geo-ente.

Tale differenza di fondo va collocata nel quadro di una divergenza fra le *cronotopie* aborigene ed amerindiane. Nei casi aborigeni vi è una continuità metamorfica fra geo-enti, soggetti umani e non umani: la genealogia umana e non umana si fondono in una più lunga agentività geomorfica "soggettiva". Le forme del paesaggio sono dunque, a posteriori, "identificatori" genealogici e parentali da cui scaturisce l'identità e la genealogia dei suoi abitanti. Nei casi amerindiani vi è invece una discontinuità fra la metamorfosi dei geo-enti e la genealogia dei soggetti umani e non: l'agentività lunga della geomorfogenesi interseca la genealogia umana e non, senza tuttavia fondersi con esse. Il paesaggio è dunque sempre un *alter*, diversamente solido ed agente, testimone di generazioni umane e non umane, con cui gli umani interagiscono e negoziano, senza tuttavia discendere da esso.

Da questo punto di vista la trasparenza dei nomi propri ed il grado di coreferenzialità fra umani e luoghi è un indizio importante del posizionamento

geontologico degli umani. Da una prospettiva comparata molto generale dobbiamo notare come i sistemi amerindiani tendono a mantenere una separazione fra antroponimi e nomi di luogo più netta di quanto non facciano i sistemi aborigeni. In Australia è usuale infatti una coreferenzialità e contiguità semantica fra geo-enti ed umani, indizio di una certa continuità genealogica o solidarietà parentale; tale coreferenzialità è però sempre geo-centrata, ovvero il nome transita sempre dalla terra alla persona umana, mai viceversa. In America invece la coreferenzialità più tipica è quella fra umani e non umani viventi (animali o piante) [Lévi-Strauss 1990 (1962): 179-237], la quale a sua volta può mediare una coreferenzialità con i luoghi (come nel caso Shuar). In generale entrambi i sistemi tenderanno comunque ad evitare la denominazione di un luogo attraverso un antroponimo, strategia toponomastica frequente invece nei sistemi europei (ad es.: Adelaide).

4. *Società native, società “face to landscape”*

Abbiamo sin qui sostenuto, e cercato di dimostrare, come le toponimie native costituiscano degli indizi linguistici di primaria importanza per indagare etnograficamente l'interfaccia fra umano e geologico, il variabile confine fra “sociabile” ed inerte dal punto di vista nativo, decentrandosi da una nozione troppo naturalista di terra. Se infatti è impossibile pensare l'indigenità al di là di una relazione stretta, intima e vitale con il territorio, è necessario (e possibile) pensare questa relazione al di là della lente deformante del radicamento in una terra inerte.

In generale possiamo dire, pur con un notevole grado di approssimazione, che le società native, a prescindere dalla loro scala geografica, morfologia sociale e consistenza demografica⁵, sono società fondate su rapporti *face-to-face*, ovvero su una trama di interazioni sociali quotidiane, dense e ripetitive che gli umani intrecciano fra di loro in situazioni focalizzate e attraverso cui condividono rappresentazioni sociali sui sé e sugli altri da sé. Se è vero questo, è altrettanto vero che esse sono società storicamente fondate su rapporti *face-to-landscape*, ovvero su una trama di interazioni senso-motorie e pratiche, durature e ripetitive che gli umani intrecciano con i paesaggi ed i loro abitanti non umani, attraverso cui condividono rappresentazioni e percezioni dell'umano e del non umano. Presso molte società definite indigene e che si autoriconoscono tali, sarebbe infatti forzato tentare di “scorporare” la densità (comunicativa) delle relazioni *face-to-face* dalla focalizzazione (sensoriale) delle relazioni *face-to-landscape*; per esse il rapporto sensoriale e pratico con il paesaggio (prima che con la terra) è una dimensione essenziale della stessa “socializzazione nativa”.

Il concetto di paesaggio è, da questa prospettiva, un potente strumento teorico per operare quel decentramento rispetto al posizionamento geontologico coloniale che la nozione di indigeno comporta. Nella “*dwelling perspective*” di Ingold il paesaggio non è sinonimo né di terra, né di natura, né di spazio, né d'ambiente (Ingold 2000:

⁵ Si va da popolazioni di milioni di persone, distribuiti su una grande scala geografica fra più Stati, fra piccoli centri rurali e grandi centri urbani (come gli oltre 10 milioni di parlanti *quechua* fra Perù, Bolivia, Ecuador, Colombia, Cile ed Argentina), a gruppi di poche migliaia o centinaia di persone fortemente localizzate e puntuali, come nel caso delle società native dell'Amazzonia.

189-208). Se la terra è un concetto quantitativo (si può dire della terra “quanta ne è”), il paesaggio è un concetto solo qualitativo (si può dire di un paesaggio “com’è”, ma non “quanto ne è”) (ivi: 190-191); se la natura è “fuori di noi”, è ciò “in cui” viviamo, il paesaggio è “parte di noi”, è “incorporato”, nella misura in cui lo abitiamo con i nostri sensi e le nostre azioni (*ibidem*); se lo spazio è discontinuo e segmentabile, il paesaggio è continuo ed avvolgente (ivi: 191-193); se l’ambiente è una “nicchia di risorse limitate” in funzione di organismi in competizione fra loro, il paesaggio è una serie di forme che si dispiega attraverso l’interazione esperta di corpi viventi (ivi: 193 *passim*)⁶. Sintetizzando la prospettiva ingoldiana, diremmo che il paesaggio è la “forma solidificata” delle pratiche dell’abitare in cui gli enti inanimati ed animati, umani e non umani, sono vicendevolmente coinvolti (ivi: 198-201). È solo la differenza relativa di velocità ed agentività dei processi metamorfici del primo rispetto ai cicli di azione e trasformazione delle forme di vita che lo abitano (umane, animali e vegetali, per restare nell’ambito di una cosmovisione “naturalista”) a creare l’illusione della sua immobilità e permanenza che accompagna ovunque il “senso dello stare in un luogo”.

Riconsiderato in tal senso fenomenologico il paesaggio può essere riconosciuto etnograficamente dentro l’esperienza e le pratiche sociali umane (e non umane) e non solo al loro esterno come loro “contenitore” o “sfondo”. Se la nozione di paesaggio può essere un concetto “etico” utile per decentrarsi da una nozione troppo occidentale

⁶ Il concetto di *affordance* coniato dallo psicologo Gibson nella sua teoria ecologica della percezione [1999 (1979)], è fondamentale per intendere il reciproco *engagement* che si instaura fra corpi e forme del paesaggio nell’esperienza senso-motoria dei luoghi.

di terra-territorio su cui sono schiacciate le società indigene, i nomi di luogo, nella variegata gamma delle loro morfologie linguistiche e dei loro usi e contesti d'uso, possono essere utili spunti “emici” per indagare etnograficamente e mappare comparativamente tale sfuggente e variabile rapporto fra morfologie sociali e morfologie paesaggistiche, fra agentività umana (le pratiche d'appropriazione dell'ambiente) ed agentività geologica (i cambiamenti ciclici stagionali, le maree, l'erosione, le frane, i sismi, le alluvioni, gli incendi, le fluttuazioni della copertura vegetale etc.). D'altra parte, quel senso di “appaesamento”⁷, espresso spesso attraverso le metafore del “radicamento” e dell’“appartenenza” e connotato implicito della nozione stessa di indigenità, è il risultato di un processo di socializzazione e interiorizzazione che avviene attraverso la frequentazione e la pratica esperta dei luoghi, fatta di un'attenzione senso-motoria specifica alla morfologia e all'agentività dei geo-enti, altrimenti costantemente fuori scala (Ingold 2000, 2010). In tal senso, per molti popoli nativi, la metafora del radicamento (e dell'appartenenza) andrebbe rovesciata: per loro la terra non è una estensione accidentata ed inerte su cui abitare ancorati come alberi, ma è una componente diversamente materiale ed agente della loro socializzazione, un'interfaccia senso-motoria inalienabile delle loro relazioni sociali. La socialità delle società native è in tal senso sempre luogo-specifica ed ideolocale, pur senza essere “radicata”.

⁷ *Sense of place* o *emplacement* in Feld e Basso (1996) o *placeness* in Weiner (1991).

Da questo punto di vista la trasparenza dei nomi di luogo sembra essere una necessità sociolinguistica fondamentale per società *face-to-face* e *face-to-landscape*. Nella misura in cui tendono a mantenere una trasparenza relativa, i nomi di luogo sono indizi attivi nel quotidiano della memoria e dell'agentività dei luoghi, che interpella ed interroga continuamente chi li usa (Povinelli 2016: 59-69, 77-79), invitando a “guardare attraverso” di essi, a porre un'attenzione specifica alla fenomenologia del luogo, alle memorie che evoca, alle azioni che invita a compiere o ad evitare, alle esperienze e alle presenze in esso depositate, nel guado fra la scala dell'agentività umana e della geo-agentività.

5. I diritti dei popoli indigeni ai tempi dell'antropocene

Potremmo così sintetizzare una delle conseguenze fondamentali del posizionamento geo-ontologico nativo: l'agentività della terra, pur nella sua autonomia d'azione, è un'agentività sociale che interpella le azioni umane e, di conseguenza, è continuamente interpellata da esse. Si potrebbe dire, da questa prospettiva, che ciò che le scienze naturali e sociali eurodiscendenti hanno scoperto solo negli ultimi decenni - ovvero la sinergia fra l'umano capace di agentività geomorfica e i geo-enti capaci di agentività sociale - sia in realtà un patrimonio ancestrale per le società native.

La nozione di antropocene, recentemente coniata e dibattuta nell'ambito delle scienze geologiche per definire l'avvento di una nuova era nella storia del pianeta, ha

posto in effetti l'*agency* umana sulla stessa scala dell'*agency* geologica (Latour 2014a, 2014b): le attività economiche umane, per l'energia che richiedono e l'esubero colossale di oggetti che producono, sono diventate una forza in grado di plasmare la faccia della terra al pari dell'*agency* geologica o meteorologica (terremoti, erosione, alluvioni, siccità, eruzioni vulcaniche etc.); queste, a loro volta, hanno conseguenze sempre più impattanti sulle società umane. Dal punto di vista della storia dell'umanità, e dell'assunzione del concetto da parte delle scienze sociali, l'antropocene definisce però una congiuntura storico-geograficamente ben precisa: ovvero l'avvento della società urbano-industriale fondata su un'economia liberista ed estrattivista, ovvero al contempo "libera dai luoghi" ma "affamata" di risorse fossili del sottosuolo (Mitchell 2011)⁸. Effettivamente l'avvento dell'antropocene può essere visto come l'effetto geologico "collaterale" dell'espansione, su scala planetaria, di un'economia progressivamente sempre più "de-territorializzata" e "de-localizzata" (mossa dalla "mano invisibile" di Adam Smith...), in grado però di lasciare un'impronta indelebile in paesaggi remoti. Paesaggi "selvaggi", "naturali" ed "incontaminati" (foreste, deserti, mari, montagne) sono, da questa prospettiva, riserve strategiche in potenza per un'economia "senza luoghi": essi rimangono tali finché

⁸ Jason W. Moore ha ridefinito, da un punto di vista storicamente più situato, il cambiamento di scala della sinergia fra attività economiche umane e equilibri ambientali, con il termine di "capitalocene" inteso come organizzazione economica della natura costitutiva il sistema capitalista che ha preso piede, su scala planetaria, a partire dall'espansione mercantile nell'Atlantico nel XV secolo [Moore 2017 (2016)].

non rientrano negli interessi strategici degli Stati-Nazione o di qualche multinazionale.

Le popolazioni native che colà hanno costruito i loro *oikoi* (e per le quali tali paesaggi sono tutt'altro che naturali) sono oggi le più esposte all'impatto di tale economia "senza luogo" e dei suoi disastrosi effetti geologici (deforestazione, desertificazione, cambiamenti climatici etc.). L'accoppiamento rovinoso di *geo-agency* ed *agency*-industriale su scala locale è per esse la ragione di una vulnerabilità unica che ne può mettere in gioco l'esistenza collettiva nel giro di poche generazioni. D'altra parte la letteratura ha messo in rilievo, accanto alla loro estrema vulnerabilità, anche la loro grande capacità di resilienza e di resistenza politica (Crate 2008, 2011, Crate, Nuttall 2009, Cruikshank 2005, Salick, Byg 2007, Rhoades et al. 2008). L'emergere un po' ovunque nei mondi indigeni di movimenti di resistenza allo sfruttamento estrattivista dei territori ancestrali, così come le forme dell'attivismo eco-politico che essi spesso assumono, sembra chiamare in causa direttamente il posizionamento geo-politico nativo. Per società native di piccola scala infatti, una relazione fra *geo-agency* e *agency* tecnologica come quella instaurata dai grandi impianti industriali estrattivisti - siano essi di tipo carbon-fossile (miniere, pozzi petroliferi etc.) o rinnovabile (parchi eolici, solari o geotermici), siano essi puntuali (dighe o centrali elettriche) o di rete (gasdotti, oleodotti o strade) - resta del tutto "insostenibile", nella misura in cui sovverte i rapporti d'agentività cosmologicamente fondati fra gli enti del mondo, minacciando "dall'interno" la loro forma di vita (Zanotelli, Tallè 2018). Di qui l'elaborazione di un discorso di resistenza incentrato

sulla terra come “corpo sacro” delle società native, dimensione inalienabile della loro stessa identità sociale. Da questo punto di vista, l’attivismo ecologista ed anti-estrattivista di molti motiventi etno-politici va letto, a mio avviso, come una forma di “resistenza ontologica” e “cosmo-politica” (de la Cadena 2010) prima che economico-politica, che scavalca, come afferma Povinelli nel caso della lotta per la terra dei popoli aborigeni d’Australia (1995), le ragioni classiche dell’economia-politica novecentesca come la “lotta per le risorse” ed “i rapporti di produzione” in un sistema capitalistico, così come le ragioni di un ambientalismo volto alla tutela e alla conservazione dell’ambiente naturale come ente “a-sociale”.

È proprio in una congiuntura di crisi ecologica conclamata che si è assistito, negli ultimi decenni, ad un generalizzato riposizionamento geo-politico dei popoli indigeni in contesti nazionali ed internazionali che è andato di pari passo alla codificazione giuridica di una serie di diritti, differenziata da paese a paese, culminata con la Convenzione 169 dell’ILO del 1989 e con la Dichiarazione universale dei diritti dei popoli indigeni, adottata nel 2007 dall’ONU. Tali riferimenti giuridici internazionali identificano i popoli indigeni come particolari soggetti collettivi di diritto e la terra come specifico “oggetto” dei loro diritti collettivi.

In tale cornice giuridica i nomi di luogo in lingua indigena si sono rivelati spesso oggetti linguistici dall’inaspettata valenza politico-giuridica. Fra tutti i “saperi indigeni” utili al riconoscimento di diritti collettivi sulla terra, le etno-toponimie rappresentano infatti uno degli indicatori più espliciti e diretti dell’evidenza di un “controllo consuetudinario” del territorio ed in quanto tali possono costituire

un'importante prova da poter impugnare nelle arene giuridiche a fronte di contenziosi o di rivendicazioni territoriali: in Australia, nei processi per il riconoscimento dei titoli nativi sulle terre (*native climes*) (Sutton 2003), come in Brasile nei processi di demarcazione delle terre indigene (Lenzi Grillini 2010, Pacheco de Oliveira 1995), o nei tribunali agrari del Messico, dove è richiesta la presentazione di *títulos primordiales*⁹, averli o non averli più, averli tramandati o abbandonati, rivendicarli o negarli, può segnare le sorti di un conflitto fondiario o di una pretesa territoriale. Parallelamente è cresciuta l'esigenza di rappresentare ed "oggettivare" cartograficamente tale rapporto nativo col territorio, un'esigenza letteralmente proliferata negli ultimi 20 anni con la diffusione delle tecnologie GIS. Le etno-toponimie, adeguatamente georeferenziate, costituiscono i principali riscontri di tali progetti di mappatura "dal basso" (più o meno partecipate, più o meno tecnologicamente avanzate, su supporti cartacei, informatici o su web), spesso legati ai processi di demarcazione delle terre indigene o al riconoscimento di diritti sulle risorse naturali (Chapin, Lamb, Threlkeld 2005).

In una prospettiva pragmatico-linguistica, che intende il parlare come azione sociale che definisce e modella a sua volta l'agentività degli attori sociali coinvolti (ovvero il loro margine e la loro capacità d'azione), i nomi di luogo nativi, appaiono oggi, in un certo senso, parole buone non solo per ri-pensare l'indigenità, ma anche per ri-agirla. Da una parte, esse sono "parole sulla terra" necessarie per mappare e

⁹ Sono definiti *títulos primordiales* alcune rappresentazioni cartografiche risalenti al periodo coloniale o - raramente - pre-coloniale, presentate davanti ai tribunali agrari per attestare la proprietà di una terra da parte di una comunità rurale o indigena.

riconoscere un rapporto stabile e continuo nel tempo fra una società umana ed un territorio. Dall'altra, nella prospettiva nativa, esse sono "parole della terra" che riflettono e tramandano un'agentività sociale dei geo-enti con cui gli umani si trovano a negoziare e che li interpella di continuo. Infine tali parole sono anche "parole per la terra", ovvero prove linguistiche di primaria importanza per il riconoscimento del possesso nativo del territorio di fronte ai tribunali. Nella sovrapposizione di queste tre funzioni sociolinguistiche, i nomi di luogo riflettono dunque, in situazioni di conflittualità territoriale, un'immediata valenza politica. Da questa prospettiva il loro oblio rischia di essere, per molte popolazioni indigene, l'inizio di una rimozione della memoria del paesaggio che può consumarsi nel giro di poche generazioni, preludio della perdita del controllo della terra e delle sue risorse. Allo stesso titolo il loro riscatto - al pari o forse più di quello di altri saperi ambientali nativi - può significare l'inizio di un'assunzione collettiva di consapevolezza della propria "soggettività politica" a cui antropologi e linguisti, al di là di ogni pretesa "distanza scientifica", possono essere chiamati a contribuire in prima persona. Non è un caso che l'interesse degli antropologi per i nomi nativi dei loro terreni di ricerca sia cresciuto di pari passo alle rivendicazioni territoriali delle comunità di cui erano ospiti. In molti contesti giuridici nazionali, in Australia come in Brasile, l'iter legale di riconoscimento del titolo nativo della terra richiede esplicitamente una "*expertise* antro-po-linguistica" in appoggio e sostegno delle rivendicazioni native.

Elizabeth Povinelli, sulla scorta della sua esperienza di ricerca in appoggio alle rivendicazioni di una comunità aborigena *Belyuen* della Penisola di Cox, nel

Northern Territory, ha sottolineato tuttavia come tale riconoscimento legale possa nascondere “un’astuzia” perversa (2002): forzando l’indigenità (sostanziale) a definirsi in termini legali, il sistema politico-giuridico australiano schiaccia le comunità aborigene in un pericoloso “doppio vincolo”, fra l’impossibile desiderio di identificarsi in un “sé fossile” e il costante sospetto dell’inautenticità. Il riconoscimento e la rivendicazione dei diritti sulla terra, in base a leggi nazionali ed internazionali, impone certamente un notevole grado di assoggettamento ad una “geontologia naturalista” e nasconde costantemente un equivoco, su cui Povinelli ci invita a riflettere. La rivendicazione di diritti territoriali da parte dei popoli indigeni nasconde forse un’indicibile rivendicazione dei diritti delle terre nei quali essi vivono, mentre il loro conferimento non mette mai in discussione una concezione produttivista del lavoro e della terra, in cui nessun diritto può essere conferito alla terra ma solo a chi la lavora e ne trae beneficio economico (Povinelli 1995). Per le corti “le parole della terra” sono e restano insomma “parole sulla terra”.

Tuttavia, a fronte di un’agentività geologica che rivendica sempre più la propria politica a livello planetario (e non solo per gli Apache o per gli Shuar o per i Pintupi), l’accrescimento degli spazi di riconoscimento politico e giuridico dei popoli nativi - frutto di un lungo percorso di rivendicazioni e di appropriazione dei diritti e del linguaggio dei diritti - può diventare cruciale per l’elaborazione delle politiche dell’antropocene. Come afferma efficacemente Latour, “*to claim that human agency has become the main geological force shaping the face of the earth, is to immediately raise the question of “responsibility”, or as Donna Haraway is fond of saying,*

“*response ability*” (2014b: 4). Movimenti tellurici ed oceanici, piogge sregolate ed uragani, ondate di caldo e siccità senza precedenti, sembrano oggi interpellare politicamente le azioni dell’uomo su scala globale senza che a tale urgenza corrisponda un’altrettanto chiara ed efficace risposta politica a livello di *governance* mondiale; il crescente impatto delle attività economiche sugli equilibri del pianeta e dei cambiamenti climatici sugli equilibri sociali umani, sembra accadere in un generale immobilismo politico della comunità internazionale, incapace di prendere decisioni vincolanti ed intraprendere azioni collettive. Ai negoziati internazionali sul Cambiamento Climatico sembra mancare sempre un invitato, senza del quale nessuna decisione può essere presa; tale grande assente sembra essere sempre la voce dei grandi “agenti non umani”. Povinelli, insieme ad un numero oramai crescente di studiosi (Holbraad 2011, Kohn 2013), si chiede in quale forma la voce e la testimonianza (non linguistica) degli agenti non umani possa essere raccolta ed ascoltata nelle arene politiche internazionali (2016: 123-143). Latour propone la creazione di “un parlamento delle cose” di cui gli scienziati sarebbero i rappresentanti [2009 (1991)]. Molti antropologi, con esperienze di ricerca nei mondi indigeni, come Eduardo Viveiros de Castro (Danowski, Viveiros de Castro 2017) ed Eduardo Kohn (2013, 2014), sono più inclini a candidare i nativi, con i loro oggetti, a portavoce privilegiati del non umano. Di fatto, come testimoniano i discorsi di molti *leaders* indigeni in difesa delle terre ancestrali, i nativi hanno già assunto da tempo, in molti consessi nazionali ed internazionali, la posizione di testimoni privilegiati, di

portavoce dell'agentività geologica (Albert 1993, Colayanni, Mancuso 2008: 143-341).

Il riposizionamento geo-politico delle popolazioni indigene nell'ambito delle nazioni post-coloniali, se ha portato dunque ad accrescere la loro *agency* politica, ha portato anche parallelamente all'emergere di “attori politici inusuali” nelle arene politico-giuridiche di questi paesi, per citare Marisol de la Cadena (2010). Esempio in tal senso è il caso della costituzione boliviana, riformata da Evo Morales nel 2009, e di quella Ecuatoriana, riformata da Rafael Correa nel 2008, che assumono come dato fondante della società nazionale la pluralità culturale e biologica, e promuovono come principi ispiratori alcuni principi etici propri delle cosmovisioni dei popoli nativi che ospitano (Baldin 2014). Nell'articolo 8 della costituzione Boliviana si legge:

«El Estado asume y promueve como principios ético-morales de la sociedad plural: ama qhilla, ama llulla, ama suwa (no seas flojo, no seas mentiroso ni seas ladrón), suma qamaña (vivir bien), ñandereko (vida armoniosa), teko kavi (vida buena), ivi maraei (tierra sin mal) y qhapaj ñan (camino o vida noble).»

La nozione del *buon vivir*, che traduce e sintetizza diverse concezioni “etico-esistenziali” native incentrate sulla convivenza reciproca ed armoniosa fra umani e non umani¹⁰, in combinazione con altri disposti costituzionali, apre la strada al

¹⁰ Il termine è emerso, negli anni novanta del secolo scorso, in “contesti di sviluppo” in area andina come rielaborazione critica nativa della parola-concetto “*desarrollo*” che accompagna e promuove

riconoscimento dei diritti della Natura come soggetto collettivo. Nel 2010, è stata emanata in Bolivia la “*Ley de derechos de la Madre Tierra*” che sembra rendere effettiva, a livello di legge ordinaria, la soggettività giuridica della Natura. In tale legge, la tipica impostazione del diritto ambientale come diritto degli umani ad un ambiente salubre, viene rovesciata e la “Madre Terra assume il carattere di soggetto collettivo di interesse pubblico” (art. 5). I suoi diritti sono: il diritto “alla vita”, “alla diversità della vita”, “all’acqua”, “all’aria pura”, “all’equilibrio”, “al ripristino” e “alla vita libera da contaminazioni” (art. 7).

Se nel linguaggio giuridico del riconoscimento dei diritti nativi può annidarsi l’“astuzia perversa” di un “multiculturalismo tardo liberale”, come afferma Povinelli (2002), in esso - nelle sue innovazioni come nelle sue ambiguità - possono annidarsi anche altri tipi di astuzie che possono contribuire a dar voce agli agenti geologici e meteorologici accanto a quelle dei loro sostenitori indigeni. In tale prospettiva i diritti nativi possono costituire un laboratorio giuridico strategico per elaborare nuove forme di diritto orientate a promuovere e garantire nuove forme di convivenza fra umani e non umani, e a “rinativizzare”, in un certo senso, le attività economiche.¹¹

immancabilmente la progettazione di attività economiche in aree abitate da società native (Colayanni, Mancuso 2008: 1-88, Medina 2001).

¹¹ Non mancano ovviamente macroscopiche contraddizioni. Basti ricordare come la riforma della costituzione non abbia impedito al presidente dell’Ecuador Rafael Correa - in assenza di qualsiasi legge attuativa - di vendere a compagnie petrolifere cinesi tre milioni di ettari di Foresta Amazzonica primaria per far fronte al vertiginoso debito nazionale, aprendo la strada a nuove deportazioni di popolazioni native.

BIBLIOGRAFIA

- Albert B. (1993), *L'or cannibale et la chute du ciel. Une critique chamanique de l'économie politique de la nature*, L'Homme, 126-128, pp. 53-65.
- Amselle J.-L. (2012), *Contro il primitivismo*, Torino, Bollati Boringhieri; [ed. orig.] *Retrovolutions. Essais sur les primitivismes contemporains*, Paris, Editions Stock, 2010.
- Appadurai A. (2001), *Modernità in polvere. Dimensioni culturali della globalizzazione*, Roma, Meltemi; [ed. orig.] *Modernity at Large. Cultural Dimensions of Globalization*, Minneapolis-London, University of Minnesota Press, 1996.
- Bachtin M. (1979), *Le forme del tempo e del cronotopo nel romanzo*, in *Estetica e romanzo*, (a cura di Clara Strada Janovic), Torino, Einaudi, pp.231-405; [ed. orig.] *Formy vremeni i chronotopa v romane*, 1937.
- Baker B. (2009), *'I'm going to where-her-brisket-is': placenames in the Roper*, in Hercus L., Hodges F., Simpson J. (eds.), pp. 103-130.
- Baldin S. (2014), *I diritti della natura nelle costituzioni di Ecuador e Bolivia*, *Visioni LatinoAmericane*, 10, pp. 25-39.
- Basso K.H. (1996), *Wisdom Sits in Places. Landscape and Language Among the Western Apache*, Albuquerque, University of New Mexico Press.
- Berndt R.M. (ed.) (1970), *Australian Aboriginal Anthropology. Modern Studies in the Social Anthropology of the Australian Aborigines* Nedlands, University of Western Australia Press.
- Boas F. (1901-07), *The Eskimo of Baffin Land and Hudson Bay*, *Bulletin of the American Museum of Natural History*, 15, pp. 1-370.
- , (1934), *Geographical Names of the Kwakiutl Indians*, New York, Columbia University Contributions to Anthropology.

- Brown M. (1985), *Tsewa's Gift. Magic and Meaning in an Amazonian Society*, Washington D.C., Smithsonian Institution Press.
- Burenhult N. (ed.) (2008), *Language and landscape. Geographical ontology in cross-linguistic perspective*, Language Sciences (Special Issue), 30 (2/3), pp. 135–382.
- Cammarata R. (2012), *Indigeno a chi? Diritti e discriminazioni allo specchio*, Torino, Giappichelli Editore.
- Chapin M., Lamb Z., Threlkeld B. (2005), *Mapping Indigenous Land*, Annual Reviews of Anthropology, 34, pp. 619-638.
- Clark I.D., Hercus L., Kostanski L. (eds.) (2014), *Indigenous and Minority Placenames. Australian and International Perspectives*, Canberra, ANU Press.
- Colajanni A. (a cura di) (1998), *Le piume di cristallo. Indigeni, nazioni e Stato in America Latina*, Roma, Meltemi.
- (2010), *Terra, territorio, territorialità. I diritti fondiari presso i popoli indigeni contemporanei, nel quadro dell'antropologia giuridica e del nuovo diritto internazionale*, documento inedito presentata alla tavola rotonda su *Populações indígenas, territorialidades e pós-colonialismo*, in occasione del «VIII Congresso Latinoamericano de Sociologia Rural», Porto de Galinhas, 15-19 Novembre 2010.
- Colajanni A., Mancuso A. (2008), *Un futuro incerto. Processi di sviluppo e popoli indigeni in America Latina*, Roma, CISU.
- Crate S.A. (2008), *Gone the bull of winter: grappling with the cultural implications of and anthropology's role(s) in global climate change*, Current Anthropology, 49(4), pp. 359–95.
- (2011), *Climate and Culture: Anthropology in the Era of Contemporary Climate Change*, Annual Review of Anthropology, 40, pp.175-194.
- Crate S.A., Nuttall. M. (eds.) (2009), *Anthropology and Climate Change: From Encounters to Actions*, Walnut Creek, CA, Left Coast Press.

- Cruikshank J. (1990), *Getting the Words Right: Perspectives on Naming and Places in Athapaskan Oral History*, *Arctic Anthropology*, 27(1), pp. 52-65.
- (2005), *Do Glaciers Listen? Local Knowledge, Colonial Encounters, and Social Imagination*, Vancouver, UBC Press.
- Danowski D., Viveiros de Castro E., 2017, *Esiste un mondo a venire? Saggio sulle paure della fine*, Milano, Nottetempo; [ed. orig.] *Há mundo por venir? Esaio sobre os medos e os fins*, Florianópolis, Cultura e Barbárie, Instituto Socioambiental, 2014.
- Davis S., Prescott. V. (1992), *Aboriginal Frontiers and Boundaries in Australia*, Melbourne, Melbourne University Press.
- de la Cadena, M. (2010), *Indigenous cosmopolitics in the Andes: Conceptual reflections beyond 'politics'*, *Cultural Anthropology*, 25(2), pp. 334-370.
- Descola P. (2014), *Oltre natura e cultura*, Firenze, SEID Editori; [ed. orig.] *Par-delà nature et culture*, Paris, Gallimard, 2005.
- Doolan J.K. (1979), *Aboriginal Concept of Boundary: How do Aboriginals conceive "Easements" - How do they grant them?*, *Oceania*, 49(3), pp. 161-168.
- Elkin A.P. (1933), *Studies in Australian Totemism. The nature of Australian Totemism*, *Oceania*, 4(2), pp.113-131.
- Feld S., Basso K.H. (eds.) (1996), *Senses of Place*, Santa Fe, New Mexico, School of American Research Press.
- Foley W.A. (1997), *Anthropological Linguistics: an introduction*, Oxford, Basil Blackwell.
- Freeman M. (1976), *The Inuit Land Use and Occupancy Project: Report*, Ottawa, Minister of Supply and Services, Department of Indian and Northern Affairs.
- García Hierro P., Surrallés A. (2009), *Antropología de un derecho. Libre determinación territorial de los pueblos indígenas como derecho humano*, Copenhagen, IWGIA.

- Gibson J. (1999), *Un approccio ecologico alla percezione visiva*, Bologna, Il Mulino; [ed. orig.] *The ecological approach to visual perception*, Boston Houghton Mifflin, 1979.
- Gnerre M., (2003), *La saggezza dei fiumi. Miti, nomi e figure dei corsi d'acqua amazzonici*, Roma, Meltemi.
- Hallowell A.I. (1955), *Culture and Experience*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press.
- Hannerz U. (2001), *La diversità culturale*, Bologna, Il Mulino; [ed. orig.] *Transnational Connections. Culture, People, Places*, London-New York, Routledge, 1996.
- Harrington J. (1916), *The Ethnogeography of the Tewa Indians*, Washington, DC, Annual Report of the Bureau of American Ethnology, 29.
- Hercus L. (2009), *Is it Really a Placename?*, in Hercus L., Hodges F., Simpson J. (eds.), pp. 63-72.
- Hercus L., Simpson J. (2009), *Indigenous Placenames: an Introduction*, in Hercus L., Hodges F., Simpson J. (eds.), pp. 1-23.
- Hercus L., Hodges F., Simpson J. (eds.) (2009), *The Land Is a Map: Placenames of Indigenous Origin in Australia*, Canberra, ANU Press.
- Hill J.D. (1993), *Keepers of Sacred Chants. The Poetics of Ritual Power in an Amazonian Society*, Tucson, University of Arizona Press.
- Holbraad M. (2011), *Can the Thing Speak?* Working Papers Series N°7, Open Anthropology Cooperative Press.
- Hunn E.S. (1996), *Columbia plateau Indian place names. What can they teach us?*, *Journal of Linguistic Anthropology*, 6(1), pp. 3-26.
- Ingold, T. (2000), *The Perception of Environment. Essays on livelihood, dwelling and skill*, London-New York, Routledge.
- Ingold T. (2010), *Footprints through the weather-world: walking, breathing, knowing*, *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 16, pp.121-139.

- Kari J. (1989), *Some principles of Alaskan Athabaskan Toponymic knowledge*, in Key M.R., Hoenigswald H.M. (eds), *General and Amerindian Ethnolinguistics. In Remembrance of Stanley Newman*, Berlin-New York, Mouton de Gruyter, pp. 129-149.
- Kari J., Fall J.A. (eds) (2003), *Shem Pete's Alaska. The Territory of the Upper Cook Inlet Dena'ina*, Fairbanks, University of Alaska Press; [ed. orig. 1986].
- Koch H., Hercus L., (eds) (2009), *Aboriginal Placenames. Naming and Re-naming the Australian Landscape*, Canberra, ANU Press.
- Kohn E. (2013), *How Forests Think: Toward an anthropology beyond the human*, Berkeley, University of California Press.
- (2014), *Toward an ethical practice in the Anthropocene*, HAU Journal of Ethnographic Theory, 4(1), pp. 459-464.
- Kroeber A. (1916), *California Place Names of Indian Origin*, University of California Publications in American Archaeology and Ethnology, 12(2), pp. 31-69.
- Latour B. (2009), *Non siamo mai stati moderni*, Milano, Elèuthera; [ed. orig.] *Nous n'avons jamais été modernes*, Paris, Editions La Découverte, 1991.
- (2014a), *Agency at the time of the Anthropocene*, New Literary History, 45, pp. 1-18.
- (2014b), *Anthropology at the Time of the Anthropocene. A personal view of what is to be studied*, Washington, Distinguished lecture, American Association of Anthropologists.
- Lenzi Grillini F. (2010), *I confine delle terre indigene in Brasile*, Roma, CISU.
- Lévi-Strauss C. (1990), *Il pensiero selvaggio*, Il Saggiatore, Milano; [ed. orig.] *La pensée sauvage*, Paris, Librairie Plon, 1962.
- Locke J., (a cura di Casalini B.) (2007), *Due trattati sul governo*, Pisa, Pisa University Press (<http://bfp.sp.unipi.it/ebooks/>).

- Lounsbury F.G. (1960), *Iroquois Place-names in the Champlain Valley*, in *Report of the New York-Vermont interstate Commission on the Lake Champlain Basin*, New York Legislative Document 9, Albany, pp. 21-66.
- Mancuso A. (2014), *L'agency delle entità non umane nella recente antropologia dell'Indigenous Lowland South America*, ANUAC, 3(2), pp.77-89.
- Marcelli F., (2009), *I diritti dei popoli indigeni*, Roma, Aracne.
- Mark D.M., Turk A.G., Burenhult N., Stea D. (eds.) (2011), *Landscape in Language. Transdisciplinary perspectives*, Amsterdam-Philadelphia, John Benjamins Publishing Co.
- McConvell P. (2009), 'Where the spear sticks up'. *The variety of locatives in placenames in the Victoria River District, Northern Territory*, in Koch H., Hercus L. (eds.), pp: 359-402.
- Medina J. (ed.) (2001), *Suma Qamaña. La comprensión indígena de la Buena Vida*, La Paz, GTZ-FAM.
- Meyers F.R. (1986), *Pintupi Country, Pintupy Self. Sentiment, Place and Politics among Western Desert Aborigenes*, Berkeley, University of California Press.
- Mitchell T. (2011), *Carbon Democracy: Political Power in the Age of Oil*, London, Verso.
- Moore J.W. (2017), *Antropocene o capitalocene? Scenari di ecologia-mondo nella crisi planetaria*, Verona, Ombre Corte; [ed. orig.] *Anthropocene or Capitalocene? Nature, History, and the Crisis of Capitalism*, Oakland, CA, PM Press, 2016.
- Munn D.N. (1970), *The Transformation of Subjects into Objects in Walbiri and Pitjantjara Myth*, in Berndt R.M. (ed.), pp. 141-163.
- Pacheco de Oliveira J. (1995), *Muita Terra para pouco índio? Uma introdução (crítica) ao indigenismo e à atualização do preconceito*, in Silva A.L., Grupini L.D.B (org.), *A temática indígena na escola*, Brasília, MEC-MARI-UNESCO.
- Peterson N. (ed.) (1976), *Tribes and Boundaries in Australia*, Canberra, Australian Institute of Aboriginal Studies.

- Povinelli E.A. (1995), *Do Roks Listen? The Cultural Politics of Apprehending Australian Aboriginal Labor*, *American Anthropologist*, 97(3), pp. 505-518.
- (2002), *The Cunning of Recognition. Indigenous Alterities and the Making of Australian Multiculturalism*, Durham, N.C., Duke University Press.
- (2016), *Geontologies. A Requiem to Late Liberalism*, Durham-London, Duke University Press.
- Rhoades R., Rios X., Ochoa J. (2008), *Mama Cotacachi: local perceptions and societal implications of climate change, glacier retreat, and water availability*, in Orlove, B. Wiegandt E., Luckman B. (eds.) (2008), *Darkening Peaks: Mountain Glacier Retreat in Social and Biological Contexts*, Berkeley, University of California Press, pp. 218–27.
- Rumsey A. (1994), *The Dreaming, Human Agency and Inscriptive Practice*, *Oceania*, 65, pp. 116-130.
- Rumsey A., Weiner J. (eds.) (2001), *Emplaced Myth. Space, Narrative and Knowledge in Aboriginal Australia and Papua New Guinea*, Honolulu, University of Hawai'i Press.
- Salick J., Byg A. (eds.) (2007), *Indigenous People and Climate Change*, Oxford, Tyndall Center Clim. Change Res.
- Santos-Granero F. (1998), *Writing History into the Landscape: Space, Myth and Ritual in Contemporary Amazonia*, *American Ethnologist*, 25(2), pp. 128-148.
- (ed.) (2009), *The Occult Life of Things. Native Amazonian theories of materiality and personhood*, Tucson, University of Arizona Press.
- Sapir E. (1912), *Language and Environment*, *American Anthropologist*, 14(2), pp. 226-242.
- (1921), *Language. An Introduction to the Study of Speech*, New York, Harcourt, Brace and Company.
- Stanner W.E.H. (1965), *Aboriginal Territorial Organisation: Estate, Range, Domain and Regime*, *Oceania*, 36(1), pp. 1-26.

- (1979), *White Man Got No Dreaming. Essays 1938-1973*, Canberra, Australian National University Press.
- Strehlow T.G.H. (1970), *Geography and the Totemic Landscape in Central Australia: a Functional Study*, in Berndt R.M. (ed.), pp. 92-140.
- (1971), *Songs of Central Australia*, Sydney, Angus & Robertson.
- Sutton P. (2003), *Native Title in Australia. An Ethnographic Perspective*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Tallè C. (2016), *Sentieri di Parole. Lingua, paesaggio e senso del luogo in una comunità indigena di pescatori nel Messico del Sud*, Firenze, SEID.
- (2017), *L'anatomia del paesaggio fuor di metafora. L'uso dei termini anatomici negli enunciati locativi in ombeayiüts (Oaxaca, Messico)*, Lares, 2, pp. 235-268.
- Tamisari F. (2009), *Names and Naming: Speaking Forms into Place*, in Hercus L., Hodges F., Simpson J. (eds.), pp. 98-102.
- Tamisari F., Bradley J. (2005), *To Have and to Give the Law. Animal Names, Place and Event*, in Minelli A., Ortalli G., Sanga G., (a cura di) (2005), *Animal Names*, Venezia, Istituto Veneto di Scienze, Lettere ed Arti, pp. 419-438.
- Tauli-Corpuz V. (a cura di Cossigna, A.M.) (2012), *I popoli indigeni alle soglie del terzo millennio. Quale modello di sviluppo?*, Roma, Eurilink; [ed. orig.] *Indigenous People's Self-determined Development*, Banguio City, Tebtebba Foundation, 2010.
- Thornton T.F. (1997), *Anthropological Studies of Native American Place Naming*, *American Indian Quarterly*, 21(2), pp. 209-228.
- (2008), *Being and Place among the Tlingit*, University of Washington Press, Seattle.
- Tindale, N.B. (1974), *The Aboriginal Tribes of Australia: Their Terrain, Environments, Controls, Limits and Proper Names*, Canberra, The Australian National University Press.
- Tunbridge D. (1987), *Aboriginal Place Names*, *Australian Aboriginal Studies*, 2, pp. 2-13.

- Viveiros de Castro E. (2000), *La trasformazione degli oggetti in soggetti nelle ontologie amerindiane*, *Etnosistemi*, 7(7), pp. 47–58.
- Waterman T.T. (1920), *Yurok Geography*, University of California Publications in American Archaeology and Ethnology, 6, pp. 177-314.
- (1922), *The Geographic Names used by the Indians of the Pacific Coast*, *Geographical Review*, 12(2), pp. 175-194.
- Weiner K. (1991), *The Empty Place. Poetry, Space, and Being among the Foi of Papua New Guinea*, Bloomington, Indiana University Press.
- Weinstein M. (1993), *Aboriginal land use and occupancy studies in Canada*, Prepared for Workshop Spatial Aspects Soc. For. Syst., Chiang Mai, Thailand.
- Wilkins D. (2009), *The Concept of Place among the Arrernte*, in Hercus L., Hodges F., Simpson J. (eds.), pp. 24-41.
- Wilmsen E.N. (ed.) (1989), *We Are Here. Politics of Aboriginal Land Tenure*, Berkeley-Los Angeles, University of California Press.
- Zanotelli F., Tallè C., (2018) *The political side of the landscape: environmental and cosmological conflicts from the Huave point of view* (saggio in uscita negli atti della Sessione “Landscape ontologies in collision: food, politics and (non)human transformations in the neoliberal era” tenutasi alla Conferenza Biennale della Finnish Anthropological Society, ad Helsinki il 21-22 Ottobre 2015)
- Zelinsky W. (2002), *Slouching toward a Theory of Names: A Tentative Taxonomic Fix*, *Names*, 50, pp. 243-62

Luigi De Blasi, Gabriele Bastianutti

L'ESSERE E IL NON ESSERE DELL'ANIMA

NELL'INTERPRETAZIONE PLATONICA DI MARTIN HEIDEGGER

Introduzione

L'anima, senza una guida ideale, deve recuperare l'unità non più con la morte, la vita *come esercizio della morte*, ma con l'ammissione delle *apparenze sensibili*, l'idealità, persa nella molteplicità, recupera l'avventura della differenza esistenziale, che si autoregola con l'alterazione del *me stesso* per il suo essere anche *fuor di sé*. Per Heidegger, l'idea guida dello svolgimento dialogico di Platone s'incentra sulle correlazioni di essere-apparire, luce-ombra e giorno-notte, dualità che hanno origine dalla relazione della verità con la non-verità, anzi la verità si segna con la non-verità e con il *non essere* dell'anima per il suo protendere *dentro e fuori*. Il dominio, assegnato alle cose, per il trattenersi dello *schivo* tra gli *enti* (*Mito della caverna*) è un prendersi cura dell'apparire che non è parvenza, pertanto l'aldiquà è un'eventualità credibile per i dimoranti della spelonca. Il Platone di Heidegger, scorgendo il "non uno" lungo il sentiero della *notte*, recupera l'*alterità* dell'essere con l'apparire delle *ombre*, una proiezione non riflessa del *chiarore*, una visione che fa vedere anche in assenza della luce (*bagliore*). Il correttivo della *terza via* e del *non*

platonico, secondo Heidegger, riproducono la verità dell'apparire e dell'identità che è anche differenza.

Il problema della conoscenza come apparizione

Nel *Teeteto* sono presenti alcuni aspetti interessanti e inediti che riguardano il significato d'idea, intesa non più come *misura*, ma come una *sensazione* intersoggettiva, anziché, meramente soggettiva come per Protagora. Il sentire comune attraverso la sensazione espone l'ente al *noi* che fa vedere un'altra verità. La considerazione di *Teeteto*, per il quale la *conoscenza* è *sensazione* di una cosa in un determinato *momento* (di volta in volta), a *Socrate* non sembra *spregevole* «quale ciascuna cosa apparisce a me, tale codesta cosa è per me, quale apparisce a te, tale è per te; e uomini siamo tu e io?»¹. L'intersoggettività, come comunanza di ciò che appare, ancor prima delle essenze ideali, ha prodotto una trasformazione radicale: l'identità del me stesso accetta ciò che appare all'altro io. L'apparire a noi, rispetto alla stessa cosa, porta al riscatto del *non essere*, anche se Platone non nasconde la difficoltà di correlare l'è con il “non è” ed è proprio l'incombenza del *non essere* a procurargli, nell'età della vecchiaia, l'adattamento *logico e dialettico*, che per Heidegger rappresenta una distorsione dell'autentico pensiero greco.

¹PLATONE, *Teeteto*, 151, 152 a, trad. it. di M. Valgimigli, Biblioteca universale Laterza, Bari, 1982, p. 93.

L'abbandono dell'essenza del pensiero inizia con la filosofia platonica, che tramuta il pensiero in *logica*, pertanto con l'«interpretazione tecnica, l'essere, come elemento del pensiero, è abbandonato. La *logica* è la sanzione di questa interpretazione che prende l'avvio dalla sofistica e da Platone»².

Per Giovanni Reale, l'essere a cui mira il pensiero quando pensa, dipende dalla *forma interiore*, ossia dall'*occhio dell'anima*³ cui compete il vedere in sé e fuor di sé che non è assoluta separazione, ma la parvenza della separazione stessa. L'occhio spirituale è la visione dell'essere esistenziale che coglie ciò che *partecipa* delle modificazioni degli enti attraverso l'identità. Husserl, con l'esempio della 'colorazione' (*colore normativo*), scorge con la declinazione dei livelli di luminosità il flusso degli *adombramenti*. Nel *Sofista* di Platone, si recuperano i cambiamenti dello stesso ente o della singola idea: l'anima è in grado di cogliere non solo l'unità dell'ente, ma anche le sue modificazioni, riconducibili all'unità dell'ente stesso. Husserl (delle "Idee II"), come per Platone, valutando il *colore oggettivo (normativo)* unitamente agli *adombramenti*, intende rivalutare l'estensione del colore attraverso il rapporto tra *colore* e *colorazione*, per tale aspetto con Platone, Kant e Husserl, l'apparenza si trasforma in *dottrina dell'apparire*. Per il *Teeteto* di Platone, l'apparire è sequenza di eventi, un passaggio di essenti che testimoniano più presenze, infatti

² M. HEIDEGGER, *Lettera sull'umanismo*, a cura di F. Volpi, Adelphi, Milano 1995, p. 33.

³ G. REALE, *Platone. Tutti gli scritti, Introduzione*, Bompiani, Milano 2001, p. XXV.

nella «stessa bianchezza c'è un fluire e quindi un mutamento in altro colore»⁴, anche se è impossibile attribuire il «nome di un colore [...] se è vero che la cosa, come quella che fluisce perennemente ci scappa sempre»⁵. L'alterità del passaggio è colta dall'*anima* che «discerne ciò che di tutte le cose è comune, altre invece mediante le facoltà del corpo»⁶, ma se l'anima è in grado di cogliere da se stessa, perché *Socrate* aggiunge che *altre* sono colte mediante le *facoltà del corpo*? L'altro (il corpo) non è, forse, l'ente che coglie il mostrarsi delle apparizioni dentro lo stesso insieme? La differenza tra Protagora e Platone dipende dall'essente fluttuante, ossia dal flusso dell'apparizione che produce due *pathos* differenti, pertanto l'errore di Protagora trae origine dal non aver ammesso *qualche cosa di identico* tra il «passaggio dallo stato del *pathos A* allo stato del *pathos B*, il contrario da se stesso e [...] questi aspetti sono dati dall'anima prima della sensazione, cioè per dirla in maniera moderna: *a priori*»⁷. Gli essenti, mostrandosi di volta in volta, appaiono come eventi isolati, cosicché ogni essente è un *non* rispetto agli altri, il *filosofo sofista* non considera che il passaggio degli essenti mutevoli è un accadere all'interno di un'identità, di conseguenza il cambiamento non implica il nulla o la dispersione. Contro Protagora, l'anima è raffigurabile alla stregua di una tavoletta di *cera*, che per *Socrate* somiglia a un:

⁴PLATONE, *Teeteto*, 183 d, *Opere Complete*, cit., p. 135.

⁵*Ivi*, 183 d, p. 135.

⁶*Ivi*, 186 e, p. 139.

⁷K. HELD, *La critica platonica al relativismo di Protagora e il suo significato per la filosofia politica*, in *Idee*, Rivista filosofica, 1/86, Gennaio-Aprile, Milella, Lecce 1986, pp. 12,13.

«blocco di cera da improntare [...] e che codesta cera è dono di Mnemòsine, la madre delle Muse; e che in essa esponendola appunto alle nostre sensazioni e ai nostri pensieri [...] e quel che ivi è impresso noi lo ricordiamo e conosciamo finché l'immagine sua rimane; quello invece che [...] sia impossibile imprimerlo [...] non lo conosciamo»⁸.

Anche per Aristotele, l'anima è simile alla *tavoletta di cera* in cui non c'è nulla di scritto, la cera ha la capacità di ricevere le forme sensibili e l'impronta delle cose. Tale similitudine è riferibile, ancor prima di Platone, a Democrito, tuttavia non si comprende come l'anima possa trattenere le sensazioni e come queste possano essere oggetto di attenzione. Se il blocco di cera è un atto donativo di Mnemòsine e delle Muse, allora la cera è già preliminarmente disposta a trattenere il sigillo degli enti, mediante una pre-formazione. La considerazione di *Socrate* secondo il quale la cera è «nei singoli uomini, ora più pura, ora più impura, ora più dura, ora più molle»⁹ fa comprendere che gli uomini dispongono di una stessa natura (massa di cera), l'impurità o la purezza dipende da conoscenze malferme oppure costanti, la parola *ora* sottende le possibili modificazioni per ogni attività conoscitiva. Per l'interpretazione heideggeriana, il *dono di Mnemòsine* è una qualità originaria dell'essenza stessa dell'anima cui non compete, semplicemente la qualità mnemonica, il trattenere col ricordo, invece significa *tenere-davanti-a-sé* l'ente, anche in sua assenza, per lo stare dentro una *visione*, proveniente dall'anima stessa.

⁸PLATONE, *Teeteto*, 191 c, d, e, cit., p. 147.

⁹M. HEIDEGGER, *L'essenza della verità. Sul mito della Caverna e sul Teeteto di Platone*, ed. italiana a cura di F. Volpi, Adelphi, Milano 1997, p. 328.

La *ri-presentazione* di un qualcosa non consiste nel semplice ricordo, perché la produzione di un determinato contenuto sottende, preliminarmente, una forma di raffigurazione produttiva, una sorta d'immaginazione trascendentale (secondo l'accezione kantiana) che permette alle acquisizioni di essere rievocate. La *cera* è la visione o l'orizzonte entro cui l'ente si presenta, infatti «se noi impariamo a conoscere qualcosa, un ente, ciò significa che lo assumiamo nell'orizzonte di ciò che noi teniamo presente nel senso più ampio»¹⁰, senza la visione, quale scaturigine dell'anima, l'argomentazione di Platone si riduce ad una mnemotecnica, l'apparizione di alcunché si svolge dentro una visione (*occhio dell'anima* per Platone) che permette la presenza, al di là delle variazioni subite nel tempo. L'orizzonte indica lo stare in mezzo tra ciò che *non è* e ciò che *è* per l'apparire dell'ente, unitamente al rimando al suo essere altro. Visione, orizzonte sono assimilabili al concetto dell'apparizione, quindi l'apparire è da intendere come il germogliare dell'essere-diveniente. L'apparire, secondo l'interpretazione heideggeriana, appartiene all'essere come l'*apparire schiudentesi nell'autonascondimento*, l'apparire è l'essere stesso nella sua manifestazione, tuttavia tale esposizione può incorrere al rischio di alterarsi in simulazione, alla stregua di una semplice parvenza. L'essere, di conseguenza si degrada nella *più superficiale finzione e dissimulazione* e nel *grande occultamento*¹¹, l'apparire indica, ugualmente, il *sottrarsi al non del nascondimento*. L'apparire, nella sua originaria comprensione, è

¹⁰Ivi, p. 335.

¹¹M. HEIDEGGER, *Introduzione alla metafisica*, trad. it. di G. Masi, Mursia, Milano 1979, p. 123.

l'essere «come apparire [...] l'apparire conduce fuori del nascondimento [...] (tanto che) i Greci, all'essere compete l'apparire»¹² ma con la sofistica e con Platone *l'apparenza viene intesa come mera apparenza e così declassata*¹³, l'essere è innalzato e snaturato nell'al di là. L'apparire non è un accadimento casuale: ciò che appare si manifesta con il *non*, tuttavia per essersi mostrato in sé e per se stesso si consuma in parvenza e assoggettato alla *misura umana* da cui trae origine lo smarrimento dell'originario concetto di apparenza. La posizione filosofica di Platone (come per Kant e per il *Nietzsche* di Heidegger) non ha oltrepassato il 'malinteso' della metafisica tradizionale, perché concepisce l'essere alla maniera di ente sostanziale, tuttavia, nel filosofare platonico sono presenti alcuni indizi, magari impliciti, che fanno pensare ad un intendimento dell'essere, perlopiù concepito nella sua originarietà ed ascosità. Ma Platone, non riconoscendo alcuna realtà a ciò che appare, avrebbe *innalzato l'essere in un luogo ultrasensibile*:

«Viene a delinearsi così la separazione tra l'essente meramente apparente, quaggiù, e l'essere reale situato in qualche luogo, lassù [...]. Dovrebbe ora risultare maggiormente chiaro che l'apparenza compete all'essere inteso come apparire lassù [...]. L'apparenza si verifica nell'essente stesso e si produce assieme ad esso. Ma l'apparenza non si limita a far sì che l'essente appaia quello che propriamente non è, esso non si contenta di dissimulare l'essente di cui è apparenza, ma occulta, come tale, se stessa, in quanto si mostra come essere. Dato che l'apparenza dissimula, così, essenzialmente se stessa, occultando e travisando, diciamo giustamente, che l'apparenza inganna [...]. Siccome essere e apparenza si implicano vicendevolmente [...] di continuo si possono scambiare l'uno nell'altro [...] lo sforzo principale del pensiero è stato quello di cercare di dominare il rischio (*Not*) dell'essere insito nell'apparenza e di cercare di distinguere l'essere dall'apparenza»¹⁴.

¹²*Ivi*, pp. 111 - 113.

¹³*Ivi*, p. 115.

¹⁴*Ivi*, pp. 115, 118.

La mancata correlazione tra l'apparire e l'essere porta Platone a risolvere tale problema nel *Parmenide*, in cui le diverse *ipotesi* di lavoro analizzano il modo attraverso cui l'idea compartecipa degli oggetti senza consumarsi nella molteplicità. *Socrate* fa l'esempio del *giorno*¹⁵ che rende possibile il chiarore e la visibilità delle cose, senza che la luce possa ritenersi divisa. *Parmenide* rimprovera *Socrate* di risolvere «agevolmente la difficoltà di porre una stessa unità simultaneamente in più luoghi; come se tu, coprendo di un velo molti uomini, affermassi che esso è uno e nella sua totalità sta sui molti»¹⁶.

Il problema delle idee e la compartecipazione come facoltà dell'anima

La comune interpretazione, che concepisce le idee come archetipi originari, non considera adeguatamente lo spunto platonico, volto a invalidare i presupposti della cultura sofistica, per tale aspetto, Francesco Adorno è dell'avviso che:

¹⁵ «come il giorno che è uno, identico, presente simultaneamente in più luoghi senza che ciò comporti per nulla che sia separato da se stesso, analogamente anche ciascuno dei generi sarà compresente nella sua unità e nella sua identità in tutte le cose che ne partecipano» (PLATONE, *Parmenide*, 130, 131, b, trad. it. di A. Zadro, *Opere Complete 3*, Laterza, Bari, 1982, p.13).

¹⁶ *Ivi*, p.13.

«Esse (le idee) almeno in principio, sono state poste da Platone di contro il metodo dei fisici e dei sofisti, come condizione perché sia possibile la scienza [...] (con) un rintraccio di termini universali»¹⁷.

Rimane la natura, fortemente, problematica delle idee, per Adorno la questione delle idee «è molto complessa ed è soprattutto complessa per lo stesso Platone»¹⁸, innanzitutto in riferimento alla loro autentica interpretazione¹⁹, che rimane ancora *aperta*:

«non perché la risposta non sia stata ancora trovata, ma perché non è stata mai stata posta seriamente nel modo e all'altezza in cui la posero gli antichi, cioè non è stata sufficientemente esaminata nella sua impostazione. Anziché farsi carico di ciò, si decide precipitosamente per l'una o per l'altra delle due uniche possibilità conosciute: o le idee sono qualcosa di oggettivo [...] oppure sono qualcosa di soggettivo»²⁰.

La posizione di Heidegger, per quanto attiene alla questione delle idee, s'incentra soprattutto sul rapporto problematico *alétheia-idéa-omoïosis*. Una relazione che inficia l'autentica visione di verità, tramutata in essenza o in ente ideale. Il rapporto *alétheia-omoïosis* altera il significato di essere in essenza ideale sussistente,

¹⁷F. ADORNO, *Introduzione a Platone*, Laterza, Bari 1978, p. 76.

¹⁸ *Ivi*, p. 76.

¹⁹Per tale aspetto, Heidegger, infatti, afferma «che cosa esse siano, come esse siano, anzi, se esse in generale 'siano' è fino ad oggi una questione aperta» (M. HEIDEGGER, *L'essenza della verità. Sul Mito della caverna e sul Teeteto di Platone*, cit., p. 97).

²⁰*Ivi*, p. 97.

istituendo, in questo modo, il *veduto*, l'ente come oggetto del *vedere si conforma a ciò che deve essere veduto*, anziché al *vedere*, di conseguenza Platone:

«rinvia a qualcosa di non detto, e cioè [...] l'essenza della verità [...] si trasferisce nell'essenza dell'*idéa*. L'essenza della verità abbandona il tratto fondamentale della sveltezza [...] questo adeguarsi dell'apprensione in quanto *ideîn* all'*idéa*, si costituisce una *omoïosis*, una concordanza del conoscere con la cosa stessa. In questo modo dal primato dell'*idéa* e dell'*ideîn sull'alétheia* nasce un mutamento dell'essenza della verità. La verità diventa *óρθotes*, correttezza dell'apprensione e dell'asserzione»²¹.

A-lètheia, che coincide con l'essere e con la verità, sottende l'uso *privativo* di *alpha* e *lathein* da intendere come non-nascondimento: la verità è quindi non-velatezza che si correla con la stessa velatezza, il «fondamento, l'origine e la genuinità della domanda sulla sveltezza riposa nelle modalità della domanda sulla velatezza»²². Il *negativo*, quindi, anticipa il positivo, il '*non*' è originario quanto l'essere: tra verità e non-verità esiste uno stretto rapporto e il non-vero si rende effettivo per essere posto ininterrottamente al cospetto della verità, la «domanda sull'essenza della verità è *in sé* la domanda sull'essenza della *non-verità*, poiché questa appartiene all'essenza della verità»²³. L'*oblio dell'essere*, con la sua *equivocazione* con l'ente, traendo origine dalla filosofia platonica e pre-platonica, è inteso da Heidegger sia come *dimenticanza dell'essere* (frutto di un *errore*), sia alla maniera di un abbandono, che rivelandosi si sottrae al recondito. Nell'opera

²¹M. HEIDEGGER, *La dottrina platonica della verità*, in Segnavia, Adelphi, Milano 1987p.185.

²²M. HEIDEGGER, *L'Essenza della verità*, cit., p. 152.

²³*Ivi*, 159.

Sentieri interrotti, è l'essere che si sottrae, ossia si nasconde nel custodirsi, di conseguenza la metafisica non è la semplice *dimenticanza* e nemmeno un *errore*, perché *la metafisica è un'epoca [Epoche] della storia dell'essere stesso*²⁴:

«L'uomo greco è in quanto percepisce l'ente, di conseguenza, nella Grecità il mondo non può divenire immagine. Per contro, il fatto che in Platone l'entità dell'ente si definisca come [...] aspetto veduta è il presupposto storico remoto, operante una lunga e nascosta mediazione, perché il mondo divenga immagine»²⁵.

Platone, anticipando i grandi pensatori come Cartesio, Kant e Nietzsche, è l'antesignano di un *identico* destino per il modo di pensare l'essere, a partire dall'ente che si fa immagine, e nonostante la tematizzazione della trascendenza, si sarebbe collocato nella non-verità. Di conseguenza se il pensiero dell'Occidente *da Platone in poi è metafisica*, allora bisogna ammettere che la filosofia platonica è, per di più, interpretata come il punto di *nascosta mediazione* tra il genuino modo di sentire all'interno dei *fondamenti della comprensione greca dell'ente* e il *mutamento* che altera il pensiero occidentale (compresa l'età post-moderna) in *rappresentazione* e in soggettività:

«porre-innanzitutto [...] portare innanzitutto a sé la semplice-presenza come qualcosa di contrapposto [...] al rappresentante e, in questo rapporto ricondurla al soggetto come al principio di ogni misura»²⁶.

²⁴M. HEIDEGGER, *Sentieri interrotti*, trad. it. di P. Chiodi, La Nuova Italia, Firenze, 1973, pp. 243, 244.

²⁵*Ivi*, p. 90.

²⁶*Ivi*, pp. 91-93.

La *semplice-presenza* soggiace nell'ambito dell'inautenticità, una presenzialità dovuta all'irruenza dell'entità e al trattenimento, a sé, dell'essente, sperso e svuotato del *recondito* e del mistero e l'uomo, come misura di tutte le cose, appartiene all'equivoco fondamentale. L'interpretazione di Reale si differenzia da quella prospettata da Martin Heidegger, per la semplice considerazione che l'idea platonica, pur discostandosi dall'ambito della filosofia moderna che l'ha intesa alla maniera di *rappresentazione mentale* o *psicologica*, è una *forma* intellegibile che è colta dagli *occhi dell'anima*. L'idea quindi è «*un essere*, tanto che (Platone) la indica espressamente con il termine *ousia*, e la qualifica come *essere che veramente è* [...]. Platone intende con idea la *forma ontologica*»²⁷.

Il riscatto del *non* dell'anima tra identità e differenza e i dimoranti della spelonca

Il superamento della dicotomia ontologica, tra gli enti e l'essere, non ha mai pienamente convinto Platone, nemmeno in età della vecchiaia, nonostante lo sforzo teoretico di mediare il dualismo, attraverso la *mimèsi* (*imitazione*), *metèssi* (*partecipazione*) e *parusìa* (*presenza*). Un'approfondita riflessione sull'anima invece permette di chiarire il concetto di *pro-tensione*, da intendere come la capacità di cogliere la molteplicità nell'unità e viceversa, tale disposizione spirituale è presente

²⁷G. REALE, *Platone. Tutti gli scritti, Introduzione*, cit., p. XXV.

nel *Teeteto*, in cui le idee si conciliano con le cose. Nel *Fedro*, invece è esposto il *metodo scientifico* che consiste nel *tagliare* (analisi) e *ricucire* (sintesi) al fine di «cogliere scientificamente il significato di due procedimenti»²⁸. Platone fa dire a *Socrate* che bisogna *abbracciare in uno sguardo d'insieme e ricondurre ad un'unica forma ciò che è molteplice*, anche se il concetto di *sguardo di insieme* non viene sufficientemente spiegato se non in termini prettamente tecnico-scientifici e dialettici. Nel *Fedone*, nonostante l'ammissione dei concetti che hanno a che fare con la *relazione*, tale mediazione è intesa solo come piano di ricerca, di fatto, Platone non sviluppa un adeguato esame sulla genesi delle diverse *relazioni* che risultano poco o per niente approfondite. Eppure, per essere *dentro e fuori*, sospesa tra l'essere e il non essere, l'anima, con il suo *distendersi*, si trova nella condizione di com-partecipare con il non essere, segnandosi nel passaggio verso l'alterità. A prescindere dalla componente orfico-pitagorica, raccontata attraverso l'aspetto mitologico, l'anima, muovendo da se stessa, può *trarre da sé per andare via da sé*, per cogliere la parte ideale, nonostante la caduta nella direzione opposta.

Nel *Parmenide*, *Socrate* è in disaccordo con *Zenone* secondo il quale è *impossibile che ciò che è simile sia dissimile ed è impossibile anche che siano molte le cose che*

²⁸«fra le altre cose che abbiamo dette casualmente non sarebbe affatto privo di ricompensa cogliere scientificamente il significato di due procedimenti [...]. Uno abbracciare in uno sguardo di insieme e ricondurre ad un'unica forma ciò che è molteplice e disseminato affinché definendo ciascun aspetto si attinga chiarezza [...]. Fedro. E qual è l'altro procedimento che dici, o Socrate? Socrate. Consiste nella capacità di smembrare l'oggetto in specie, seguendo le nervature naturali, guardandosi dal lasciarne alcuna parte come potrebbe fare un cattivo macellaio» (PLATONE, *Fedro*, trad. it. di P. Pucci, *Opere Complete* 3, Laterza, Bari 1982, XLIX, 266 d, p. 262).

sono, la sua difesa è volta a difendere la tesi *che tutto è uno* e che la *molteplicità* è quindi del tutto impraticabile (*Parmenide*, 127, 128, e-b, p.9). Gli assunti di Zenone sono invalidati da Socrate con riflessioni che mettono in risalto tesi inedite, con dichiarazioni del tipo *che c'è di straordinario?* oppure *non mi pare per nulla strano ...; non è assurdo*²⁹. I concetti di *strano* e *assurdo*, per Socrate segnano la rottura con la filosofia dell'essere, almeno nella sua purezza e unità estatica. L'impresa è difficoltosa, perché il non essere, totalmente negato negli scritti precedenti, deve riscattarsi con la *partecipazione* senza che quest'ultima si alteri fino a perdere l'*insieme*. La tesi fondamentale, che si evince dal *Parmenide*, può essere sintetizzata nel modo seguente: essere e non essere sono correlati con il diverso; *l'uno che è*, anche *non è* e, per essere nelle *diverse* parti, ogni parte è in sé e per altro. Un intendimento diverso spinge all'ipotesi per la quale l'essere-uno-in-sé è l'altra faccia del non-essere, quindi essere e non essere sono la stessa cosa ed entrambi non sono, perché «il non essere ha gli stessi 'caratteri' dell'*uno in sé* del *Parmenide*, perché entrambi non sono, né sono uno né sono molteplicità, né hanno qualità, né ad essi si può unire qualcosa che è»³⁰. L'in sé dell'essere coincide con il nulla perché da se stesso non produce alcunché, né alcun rapporto con il non essere, la pienezza dell'essere e il vuoto del nulla sono la stessa cosa, viceversa *la domanda sull'essenza*

²⁹PLATONE, *Parmenide*, 128 -130, b,c, cit., pp.10,11.

³⁰R. LI VOLSI, *Il sentiero platonico della verità e dell'essere*, in *Giornale della Metafisica*, Tilgher, Genova 2001, p. 140.

dell'essere, nella sua originaria accezione, pone *l'è*, per se stesso, comprensivo dell'*altro*, quindi il *non*, nel senso di *apparire* possiede una:

«intima connessione di essere e apparenza [...] per i Greci *Essere* significa *apparire*. Quest'ultimo non è qualcosa di accidentale, qualcosa che abbia che fare qualche volta con l'essere. L'essere è (west) come apparire»³¹.

In questo senso, si può affermare che il *non* dell'essere è apparire, un manifestarsi, ossia *entrare e uscire fuori da ...*, l'essere viene a *disperdersi* nella complessità delle apparenze. L'anima, senza una guida ideale, deve recuperare unità e felicità non più con la *vita come esercizio della morte*, ma con il desiderio di vivere nel mondo del molteplice, in questo modo rivive l'*ideale* sperso nella differenza, all'anima spetta di completarsi con il passaggio verso l'altro. Se nei primi dialoghi platonici domina l'infelicità, perché l'uomo si avverte come coscienza infelice, per non poter raggiungere l'*in sé* (Fedone) se non quando il suo corpo non è lasciato dall'anima, con il *Parmenide* e con il *Sofista* subentra la coscienza della possibilità dell'impossibile dell'uno, mediato con il non-uno. Il *Parmenide* e il *Sofista* rappresentano uno sforzo teoretico teso a recuperare la *notte* non più intesa alla maniera di un "non uno"; dal momento che l'alterità appartiene all'essere, l'esito del cosiddetto *parricidio* si caratterizza con la conciliazione ontologica e con il declinarsi del discendente-ascendente e viceversa. La *notte* rimanda al *giorno*, la dimensione *umbratile*, che si delinea lungo il percorso del crepuscolo, produce il *pensare*

³¹ M. HEIDEGGER, *Introduzione alla metafisica*, cit., pp. 110,111.

l'apparire, che rievoca la presenza-assenza della verità dell'essere. L'essere partecipativo, che converte il *non* in essere, chiarifica la possibile relazione delle idee con le cose: il passaggio per partecipazione rappresenta la luce che fa vedere ciò che *non è*. Se l'identità dell'essere può mostrarsi anche con il particolare sensibile, allora il concetto di verità testimonia l'alterità con l'apparire dell'essere. Il *mito della caverna* esemplifica il gioco paradossale tra l'ombra e la luce: vedere le ombre (le apparenze) come parte della luce. L'ombra e le cose non rappresentano il niente, l'uomo che si scioglie dalle catene riproduce il pensiero occidentale in cui coesistono due domande fondamentali: è più reale l'al di qua o l'oltre-passamento? L'al-di-qua (la caverna) non indica soltanto il buio e\o la possibilità di discernere la realtà degli enti, ma anche l'eventualità di poter accogliere nell'ombra: il *chiarore*, nella condizione umbratile, può rappresentare la possibilità del *bagliore* che è sempre anticipato dalla luce artificiale, dentro la spelonca, l'ombra è una sorta di propedeutica alla verità. Il rivolgersi alle cose rappresenta il primo atto liberatorio, specie se comparato alle *ombre* le quali non rappresentano la negazione della verità perché riproducono la condizione dell'immediatezza, della spontaneità per tutto ciò che si ritiene credibile. Il *secondo stadio*, riferibile alla liberazione *dell'uomo all'interno della caverna*, considera alcuni passaggi che chiariscono il significato delle *cose*. Al venir meno delle ombre subentrano le cose³² gli enti appaiono *più veri*.

³²«e che così facendo provasse dolore e il barbaglio lo rendesse incapace di scorgere quegli oggetti di cui prima vedeva le ombre. Che cosa credi che risponderebbe, se gli dicesse che prima vedeva vacuità prive di senso, ma che ora, essendo più vicino verso oggetti aventi più essere, può vedere meglio? E se, mostrandogli anche ciascuno degli oggetti che passano, gli si domandasse e lo si

La verità non dipende dalla volontà del soggetto, l'uomo, che assegna più verità alle *cose che vedeva prima* (le ombre) rispetto a quelle reali³³, dimostra l'incapacità di stabilire la differenza tra la verità e la sua intrinseca equivocità. Ciò che si presenta nel secondo stadio (il mondo degli enti) si mostra di più, le *cose* si presentano con *più essere*, perché sono più esposte alla *luce*, tuttavia, ciò che precede il regno degli enti non può essere considerato un errore in rapporto agli stadi successivi. Se da una parte il cammino verso lo stadio successivo può ammettere il ritorno a quello precedente, dall'altra il *più-svelato* non indica l'opposizione tra l'essere della verità e il nulla. Il *prigioniero delle ombre non ha il dolore* (negli occhi), non si affatica (non rivolge lo sguardo alla luce) non è colpito dal *bagliore*. L'uomo nella caverna può esercitare il suo potere su tutto, perché ogni cosa gli sembra più facile e tangibile. Nel *secondo stadio*, l'uomo non riesce, tuttavia, ad aggiungere nulla riguardo all'autentica comprensione della verità. L'uomo può assurgere anche al *terzo stadio*, tuttavia non è in grado di comprendere la natura della liberazione. Qual è il movente che spinge il prigioniero a intraprendere il cammino verso la luce? Nella situazione in cui si trova prima dell'ascesa, l'uomo è l'ombra di se stesso e scambia gli oggetti con le immagini, ma l'ombra è tale in considerazione del chiarore, prodotto dal fuoco che, in ogni modo, permette il primo discernimento all'interno della caverna, si può parlare di ombra in presenza della luce seppur fioca. L'esistenza normale che non

costringesse a rispondere che cosa è? Non credi che rimarrebbe dubbioso e giudicherebbe più vere le cose che vedeva prima di quelle che gli fossero mostrate adesso? Certo rispose» (PLATONE, *La Repubblica*, Opere Complete, trad. it. di F. Sartori, Laterza, Bari 1983, p. 230).

³³*Ivi*, p.250

accetta l'atto *violento* della liberazione «se ora uno lo trascinasse per forza su per l'ascesa», convalida l'idea secondo cui l'essere lontano dalla luce (terzo stadio) non comporta una condizione innaturale.

Nell'ambito in cui regnano le ombre, gli incatenati attribuiscono più realtà senza prendere coscienza che tutto ciò che è svelato (nel primo e nel secondo stadio) ha solo un valore provvisorio o transeunte. L'errore degli *schiaivi* non consiste nel permanere tra le ombre, ma nell'ignorare la possibilità dell'oltre, cioè del *fuor di sé*. Ciò che si dà *spontaneamente* è l'ombra, ciò che si svela è l'ente, per il secondo stadio considerare l'ente equivale a pensare il non-ancora-essere, il più svelato libero dalle catene, produce più libertà, ma l'essenza della disvelatezza non appartiene all'uomo.

La visione umbratile rappresenta gli erramenti che, nello svolgimento della storia dell'Occidente, hanno determinato il flusso delle *verità*, secondo le concezioni dei filosofi e delle varie scuole di pensiero, dopo Platone non è possibile pensare senza la tematizzazione della verità, da sempre avvolta dal mistero, anche se, solitamente, ci si mostra propensi ad sostenere il non-senso o il nulla quando si è in presenza dell'enigma. Le ombre rappresentano l'evento oscuro: un accadimento fondamentale per lo svolgimento della verità. L'uomo, che cerca il vero, non riesce a liberarsi nel *primo*, né nel *secondo* e nemmeno nel *terzo* stadio, tuttavia ha un'unica certezza: c'è qualcosa oltre le ombre e solo questo è dato da considerare. La possibilità che *qualcosa* possa mostrarsi è sempre, misteriosamente connesso al nascondimento,

pertanto il buio e il dirigersi verso la luce rappresentano, unitamente, l'aspetto sconcertante e l'autentica condizione della verità. Soltanto nel *quarto stadio* (il ritorno alla caverna) l'uomo, dopo aver contemplato la luce, si sente *felice*, perché conosce il significato dell'ombra in base alla luce che non può essere vista, anche se fa vedere. Il via da sé, correlato con il ritorno a sé, rappresenta il punto di partenza del non-essere dell'anima. Nel quarto stadio è possibile stabilire soltanto il significato della limitazione pregressa dei precedenti stadi. È sbagliato pensare che nel primo stadio regni l'assoluto nulla: l'essere velato è l'altra parte della verità perché «alla parvenza e il falso appartiene la verità»³⁴. Nella dimensione umbratile, il 'non' è aperto ad una visione più profonda, il 'non' senso (*vacuità*) o la parte 'non' *illuminata* è l'indizio di un rimando alla luce.

La verità e la non verità sono tali per il costituirsi dell'assenza dell'essere, assenza è comunque presenza per *non-essere-ancora*, il *non* trae origine dalla condizione sospensiva dell'essere, che può manifestarsi con l'ombra la quale, non avendo un determinato contenuto, si colloca, provvisoriamente, nell'essere un niente. Accanto al sentiero che porta alla verità, c'è l'altro percorso della notte che rievoca le *opinioni dei mortali* e la *doxa plausibile*, nello stesso percorso s'incontrano anche le opinioni fallaci (*doxa fallace*), tuttavia l'errore, come non-verità, è riscattato lungo il sentiero della notte che non è più impercorribile per il *giovane, compagno delle immortali guidatrici*, giunto alla *dimora con le cavalle* (Parmenide). La via oscura che si

³⁴M. HEIDEGGER, *L'essenza della verità. Sul Mito della caverna e sul Teeteto di Platone*, cit. p.118.

tramuta in essere o in luce-ombra è un evento che introduce la *terza via*. Probabilmente, la terza via è da intendere come un percorso che rimpiazza le prime due? Oppure essa è il collegamento dei due sentieri? La terza via è il cammino dell'essere della *possibilità* che concilia luce-ombra, essere-non essere, essere-apparire, cosicché:

«con nessuna delle due c'è il nulla, ossia che ambedue sono essere [...]. Sappiamo, in effetti, che Parmenide attribuiva sensibilità al cadavere e precisamente «sensibilità per il freddo, per il silenzio e per gli elementi contrari». Il che significa che il cadavere non è, in realtà, tale. L'oscura “notte” (il freddo) in cui si risolve il cadavere non è il non essere ossia il nulla, e, perciò, il cadavere permane nell'essere, e, in qualche modo, continua a sentire e dunque a vivere»³⁵.

Per l'interpretazione di Martin Heidegger, il non essere rimane il non detto e impercorribile e la terza via, coincidendo con l'*apparenza*, appartiene all'essere e al contempo *non gli appartiene*. La non appartenenza è una condizione dell'essere per il suo sottrarsi all'apertura: nel *divenire* si fa vedere l'apparire e il divenire è *dischiudimento* «il divenire è l'apparenza dell'essere, così l'apparenza (è) intesa come apparire [...] è un divenire dell'essere»³⁶. Per tutto ciò, si evince che la terza via deve essere intesa secondo un *triplice* percorso *unitario* che include *la via dell'essere* (che è *indispensabile*); *la via del nulla* (che è *impercorsibile*); *la via dell'apparenza*

³⁵G. REALE, *Storia del pensiero filosofico e scientifico*, ed. La Scuola, Milano 2012, p. 55.

³⁶M. HEIDEGGER, *Introduzione alla metafisica*, cit., p. 124.

(che è *sempre accessibile e seguita, ma eludibile*)³⁷. La *triplice via unitaria*, implicitamente, dovrebbe racchiudere il problema dell'essere in generale, da intendere come l'apparire sbocciante, dell'essere, tuttavia competono sia «l'occultamento e silenzio sia (la) più superficiale finzione e dissimulazione»³⁸.

³⁷*Ivi*, p. 122.

³⁸*Ivi*, p. 123.

BIBLIOGRAFIA

- F. ADORNO, *Introduzione a Platone*, Laterza, Bari 1978
- M. HEIDEGGER, *Lettera sull'umanesimo*, a cura di F. Volpi, Adelphi, Milano 1995, p. 33.
- M. HEIDEGGER, *L'essenza della verità. Sul mito della Caverna e sul Teeteto di Platone*, ed. italiana a cura di F. Volpi, Adelphi, Milano 1997
- M. HEIDEGGER, *Introduzione alla metafisica*, trad. it. di G. Masi, Mursia, Milano 1979
- M. HEIDEGGER, *La dottrina platonica della verità*, in Segnavia, Adelphi, Milano 1987
- M. HEIDEGGER, *Sentieri interrotti*, trad. it. di P. Chiodi, La Nuova Italia, Firenze, 1973
- K. HELD, *La critica platonica al relativismo di Protagora e il suo significato per la filosofia politica*, in *Idee*, Rivista filosofica, 1/86, Gennaio-Aprile, Milella, Lecce 1986
- R. LI VOLSI, *Il sentiero platonico della verità e dell'essere*, in *Giornale della Metafisica*, Tilgher, Genova 2001
- PLATONE, *Teeteto*, trad. it. di M. Valgimigli, Biblioteca universale Laterza, Bari, 1982
- PLATONE, *Fedro*, trad. it. di P. Pucci, Opere Complete 3, Laterza, Bari 1982
- PLATONE, *Parmenide*, trad. it. DiA. Zadro, Opere Complete 3, Laterza, Bari, 1982
- PLATONE, *La Repubblica*, Opere Complete, trad. it. di F. Sartori, Laterza, Bari 1983
- G. REALE, *Platone. Tutti gli scritti, Introduzione*, Bompiani, Milano 2001
- G. REALE, *Storia del pensiero filosofico e scientifico*, ed. La Scuola, Milano 2012

Andrea Velardi

MONDO, AMBITI LINGUISTICO-DISCORSIVI, CAMPI DI SENSO.

L'INTEGRAZIONE TRA COSTRUTTIVISMO E REALISMO IN MARKUS

GABRIEL

ABSTRACT. La critica del nuovo realismo alla tradizione ermeneutica e decostruzionista precedente si è costituita attorno ad una radicale dicotomia tra realismo e testualismo radicale di cui sarebbero fautori principalmente Nietzsche e Derrida (Ferraris 1984, 2001, 2005, 2009). Essa inoltre impone il carattere irrevocabile di idealismo a qualsiasi filosofia che privilegi l'epistemologia a scapito dell'ontologia. Qualsiasi valorizzazione univoca dell'epistemologia è afflitta dalla *fallacia trascendentale* il cui padre principale è Kant. Secondo un'altra plausibile versione del nuovo realismo il problema principale per la teoria è il crearsi di quella che De Caro (2012, 2015) ha chiamato *duplicità del realismo* e cioè l'integrarsi dentro il corpo del realismo di aspetti e prospettive antirealiste.

Di recente abbiamo problematizzato l'enfasi troppo oggettivista del realismo di Ferraris (Velardi 2017d, 2018) riconoscendogli il grande merito storico-speculativo del superamento del testualismo e delle derive dell'ermeneutica e mantenendolo come punto di partenza e sfondo della riflessione ontologica, che rimane realista, la sua nozione centrale di inemendabilità (Ferraris 2012b), tentando di inserire elementi costruzionisti e valorizzando il ruolo del concettuale, delle rappresentazioni, degli

ambiti linguistico-discorsivi, dei campi di senso, di quella che in Velardi (2012) abbiamo chiamato, seguendo Bonomi (1979), L-esistenza cioè esistenza all'interno dei mondi possibili generati dal linguaggio e dalla immaginazione umana. In questa sede integriamo la nostra prospettiva con le analisi di Markus Gabriel (2013) che propone un nuovo realismo particolare in grado di salvare la ricchezza del contributo degli ambiti linguistico-discorsivi e dei campi di senso, mettendo in luce una nuova nozione di esistenza. Il riconoscimento della esistenza della cosa in sé accanto ai punti di vista e di osservazione dell'oggetto portano alla definizione di un nuovo realismo che va al di là di un semplicistico oggettivismo per il quale esiste solo “un mondo senza spettatore” e di un semplicistico costruttivismo per il quale esisto solo “il mondo dello spettatore”, la cui realtà in sé dipende dallo sguardo del soggetto.

Indice

1. L'integrazione fra costruttivismo e realismo
2. Mondo, ambiti discorsivi e campi di senso
3. I livelli di esistenza

1. L'integrazione fra costruttivismo e realismo

Il fatto che gli aspetti antirealistici non rendano il realismo una forma di relativismo concettuale e di interpretazionismo radicale è mostrato dal sorgere di forme di realismo più aperte alle dimensioni del dominio linguistico-discorsivo e alla integrazione degli aspetti costruzionisti presenti nella nostra elaborazione del reale. Uno di questi tentativi è quello di Gabriel (2013) che considera il nuovo realismo inaugurato da Ferraris come “il nome per l'epoca che succede al postmoderno” (ivi, 6) che viene interpretato come una ulteriore espressione della metafisica tradizionale da cui né la decostruzione heideggeriana, né quella derridiana sono riuscite a far venire fuori la tradizione del pensiero filosofico. Ferraris ha articolato l'architrave su cui poggia tutta l'impalcatura del nuovo realismo attorno ad una radicale dicotomia tra realismo e testualismo radicale di cui sarebbero fautori principalmente Nietzsche e Foucault (Ferraris 1984, 2001, 2005, 2009) e da cui si distingue il testualismo debole di Derrida (Ferraris 2005, 213) “che passa per un postmoderno ma ... non lo è (o almeno lo è in minima parte)”. Esso inoltre impone il carattere irrevocabile di idealismo a qualsiasi filosofia che privilegi l'epistemologia a scapito dell'ontologia, ma anche a qualsiasi filosofia faccia balenare la necessità di una integrazione dell'ontologia con l'epistemologia o della importanza che la conoscenza e i suoi processi hanno per la descrizione e spiegazione del mondo esterno. Qualsiasi valorizzazione univoca dell'epistemologia viene bollata come afflitta dalla *fallacia trascendentale* il cui padre principale è Kant, origine di ogni deriva antirealista della

filosofia contemporanea e quindi autore di una filosofia da abbandonare (Ferraris 2004).

Di recente Velardi (2017d, 2018) abbiamo già problematizzato l'enfasi troppo oggettivista del realismo di Ferraris, riconoscendogli il grande merito storico-speculativo del superamento del testualismo e delle derive dell'ermeneutica e mantenendolo come punto di partenza e sfondo della nostra riflessione ontologica (Velardi 2012) che rimane realista anche se inserisce elementi di antirealismo e valorizza il ruolo del concettuale, delle rappresentazioni, degli ambiti linguistico-discorsivi, dei campi di senso, di quella che in abbiamo chiamato L-esistenza cioè esistenza all'interno dei mondi possibili generati dal linguaggio e dalla immaginazione umana (Bonomi 1979). Abbiamo anche ricordato come la sua proposta di realismo positivo includa comunque il dominio della ontologia sociale, nel quale l'intenzionalità e la rappresentazione giocano un ruolo, seppure ridefinite attraverso le nozioni più oggettiviste e materialiste di iscrizione, traccia, di relativizzazione del ruolo della memoria (Ferraris 2009, 2011, 2013). Il realismo di Ferraris tende comunque a privilegiare la positività e materialità del dato e della iscrizione favorendo soprattutto la facoltà conoscitiva della percezione (2012b, 2016) fornendo una strana combinazione di positivismo oggettivista e pragmatismo del fatto (Ferraris 2017). Nella nostra riflessione critica sul nuovo realismo abbiamo articolato la nostra tesi secondo cui: non ogni valorizzazione dell'epistemologia è *ipso facto* una forma di idealismo e la fallacia trascendentale non riguarda il tentativo di integrare la descrizione e spiegazione del reale attraverso la mediazione delle

rappresentazioni e dei processi cognitivi umani, in una prospettiva di interazione e transazione tra epistemologia e ontologia e non di autonomia e indipendenza della prima sulla seconda o di subordinazione della seconda alla prima.

Oltre a questo quadro antitetico si potrebbe invece considerare quella che De Caro (2012, 2015) ha chiamato “duplicità del realismo” cioè la necessità, che emerge all’interno del realismo, di dare spazio agli aspetti antirealisti della conoscenza, fatta salva l’inemendabilità del mondo. Su questa strada il realismo di Gabriel, in consonanza con quanto proponiamo in Velardi (2012), si apre alla dimensione della concettualità, della testualità, degli ambiti discorsivi e dei campi di senso. Esso tende così invece a dare una spiegazione diversa e più positiva della tesi di Derrida (1967, 182) secondo cui “Non c’è fuori testo”, slogan da “molti frainteso (e certamente formulato con l’intenzione di generare tale fraintendimento)” (Gabriel 2013, 77), strettamente legato all’altro bersaglio critico privilegiato del nuovo realismo di Ferraris cioè al brano di Friedrich Nietzsche dei *Frammenti postumi* secondo cui: “No, proprio i fatti non ci sono, bensì solo interpretazioni. Noi non possiamo constatare nessun fatto ‘in sé’; è forse un’assurdità voler qualcosa del genere. ‘Tutto è soggettivo’, dite voi; ma già questa è un’interpretazione, il soggetto non è niente di dato, è solo qualcosa di aggiunto con qualcosa di appiccicato dopo” (ivi, 299).

I frammenti furono elaborati da Nietzsche tra l’autunno del 1885 e quello del 1887, periodo in cui vengono alla luce opere decisive come *Al di là del bene e del male* e la *Genealogia della morale* e viene cominciata la stesura della grande opera, poi risultata controversa, perché non realizzata e oggetto delle operazioni manipolatorie

della sorella, ovvero la *Volontà di potenza*. La teoria contenuta nel brano citato viene difesa da molti autori che fanno capo alla tradizione decostruzionista o ermeneutica come esempio di critica alla dittatura dei fatti rispetto alla libertà critica delle interpretazioni. In linea con la rivalutazione della testualità, Gabriel ne coglie gli aspetti negativi e falsi, ma anche quelli positivi fornendo una chiara definizione di costruttivismo e una riflessione sugli aspetti antirealisti della nostra scienza e dei nostri processi di conoscenza: “La tesi contenuta in questa citazione è in buona parte falsa, per quanto Nietzsche esponga un ragionamento che ha oggi importanti sostenitori in tutte le scienze. Chiamiamo questo pensiero ... “costruttivismo”. Per COSTRUTTIVISMO intendo l'assunto secondo cui non possiamo ravvisare alcun fatto “in sé”, essendo tutti costruiti da noi. Se qualcosa in generale parla a favore di tale assunto, è, in effetti, il ragionamento secondo il quale noi ricaviamo, più o meno consapevolmente, le nostre convinzioni scientifiche dai nostri apparati, strumenti o teorie: facciamo esperimenti, formuliamo risultati con formule ed equazioni matematiche, vivisezioniamo rane, osserviamo particelle subatomiche con l'aiuto di acceleratori di particelle, conduciamo sondaggi, compariamo all'interno di tesi di dottorato Schiller e Goethe o scriviamo la storia delle leggi per il welfare da Bismarck alla fine della Repubblica di Weimar. In ognuno di questi casi ci serviamo di vari metodi e partiamo da determinati presupposti. Una tale scelta di premesse, strumenti, metodi e materiali si può denominare una REGISTRATURA. Ogni indagine specifica presuppone che noi ci serviamo di una determinata registratura, per mezzo della quale produciamo conoscenze scientifiche. Proprio per questo, non ci

sarebbero tante registrazioni se non fossero state costruite dagli uomini per degli scopi ben precisi. Prendiamo l'esempio del microscopio, grazie al quale possiamo osservare il vettore della peste, il batterio *Yersina pestis*. Il *know-how* tecnico-scientifico necessario per la costruzione di un microscopio è immenso, e l'annesso processo di osservazione non avrebbe luogo senza l'intervento cognitivo dell'uomo. L'ambito oggettivo che delimitiamo con esso potrebbe essere osservato anche diversamente - a occhio nudo, oppure annusando nei pressi del microscopio o redigendo una poesia sul fluido che contiene il batterio - ma il risultato non sarebbe lo stesso. I costruttivisti ne concludono, ingiustamente, che ciò che noi osserviamo, i fatti, sono costruiti. Dato che lo stesso si lascia descrivere in maniere differenti, e siccome noi riteniamo vere molte di queste descrizioni, essi sostengono che noi "conosciamo" non i fatti in sé, ma solo quelli che ci appaiono attraverso la mediazione delle nostre registrazioni. Tuttavia, solo perché noi registriamo qualcosa in maniere differenti, non consegue che ne siamo i produttori" (ivi, 50-51).

La congettura costruzionista può trovare terreno fertile all'interno delle scienze umanistiche che si predispongono a essere le maggiori alleate del decostruzionismo, del testualismo e dell'interpretazionismo. E anche del facile e scorretto rimprovero alle scienze naturali di interpretare il mondo attraverso dei modelli e non così come esso è. Questo atteggiamento è sbagliato e infondato. Così come ricordato anche da noi (Velardi 2017d) nessuna concessione alle ragioni del costruttivismo e degli aspetti antirealisti può portare alla sconfessione e alla critica della validità della scienza e della verità delle sue evidenze, seguendo in questo le note tesi di Putnam

sulla scienza che non fa miracoli (1975c) e sui rapporti tra realismo scientifico e realismo del senso comune (2012a, 2013b, 2014c).

Coerentemente all'idea che un dominio discorsivo ha una sua realtà e determina la realtà degli oggetti di cui esso parla, vincolato dalle regole della sua generazione e della sua coerenza testuale che, a loro volta, vincolano la interpretazione del testo (Eco 1980, 2012), Gabriel vede i limiti delle derive del costruttivismo e il fatto indiscutibile che esso permette di pensare alla costruzione di ambiti logico-discorsivi in cui hanno la loro realtà relativa oggetti e personaggi cui possiamo attribuire stati intenzionali, atteggiamenti proposizionali e una realtà che ha condizioni di esistenza e di permanenza simili a quelli degli esseri umani in carne e ossa: "Ipotizziamo di essere seduti in treno e di accorgerci che dei passeggeri stanno salendo. In questo caso, il fatto è che i passeggeri stanno salendo. Supponendo di non esser soggetti a un'illusione ottica, cosa possibile, ma eccezionale, la nostra registratura (i nostri occhi) ci trasmette un'immagine calzante dei fatti. Il fatto, così conosciuto, consiste in sé di ciò che significa in questo contesto: i passeggeri sarebbero saliti sul treno anche se nessuno in carrozza li avesse osservati. Allo stesso modo, il Faust di Goethe si sarebbe innamorato di Margherita, anche se nessun germanista avesse mai avuto fra le mani quell'opera. La presentazione della figura chiamata "Albertine Simonet" in *Alla ricerca del tempo perduto* di Proust è un complesso confronto letterario con l'impressionismo di Monet (Si-Monet), e non importa che se ne discuta o meno in un corso base di letteratura comparata. Lo stesso vale per l'invenzione proustiana di un pittore dal nome "Elstir", messo a confronto, nel suo romanzo, con Monet. Se un

giorno l'umanità dovesse dimenticare Monet, ciò nonostante resterebbe vero che il pittore visse nella stessa Parigi di Proust, mentre Elstir solo nella sua e nella nostra immaginazione. Ci si può domandare quali figure o avvenimenti sono il parto delle allucinazioni di Gustav von Aschenbach in *La morte a Venezia* di Thomas Mann, ma ciò non significa che s'interpreta in modo il racconto, se si sostiene che *tutto* ciò che Gustav van Aschenbach percepisce è un'allucinazione mentre in realtà lui siede nel suo appartamento di Amburgo, dove ha assunto una dose eccessiva di LSD. Anche all'interno di romanzi, racconti, film e via dicendo, definiti generalmente come "fittizi", ci sono fatti e finzioni. Persino i personaggi di un romanzo possono immaginarsi fatti reali. Lo stesso confine fra mondo fittizio e reale, spesso considerato come qualcosa di stabile, viene messo in dubbio da molte opere d'arte - ad esempio, da finti documentari come *The Office* o *Parks and Recreation*. Film come *Inception* minano, appunto, la distinzione fra "finzione" e "realtà". Incentrato su una tecnica capace di trasportarci in mondi onirici che riteniamo reali, gioca con il topos secondo cui i film sarebbero mondi onirici visualizzati e animati" (Gabriel 2013, 52-53).

Secondo Gabriel il postmoderno non è solo espressione di una deriva ermeneutica e testualista, ma di una ripresa profonda di uno dei dilemmi principali della metafisica: quello tra apparenza ed essere, tra fenomeno e noumeno. Portati all'estreme conseguenze il criticismo kantiano e la tesi della inconoscibilità e inattingibilità della cosa in sé, del dominio dell'essere vero oggetto della metafisica, allora si può affermare che il postmoderno ha voluto ribadire un disinteresse per il noumeno

focalizzando tutta la sua attenzione speculativa sull'apparire. Le cose esistono solo fenomenicamente, così come esse appaiono e non c'è nessun retaggio o sostrato noumenico-metafisico dietro al mondo che appare. Non è data nessuna realtà in sé dietro al mondo fenomenico. In questo panorama spiccherebbe la riflessione di Richard Rorty (1978), il cui postmodernismo è considerato moderato e secondo cui la questione del noumeno va ripensata in termini assai meno impegnati e fondazionali del criticismo kantiano, in una prospettiva in cui lo stesso kantismo è portato alle estreme conseguenze e rovesciato di segno, per cui il problema non è determinare speculativamente l'inconoscibilità della realtà in sé in sede di ragione teoretica, ma esibire una indifferenza postmoderna al problema stesso della realtà in sé. Che questa esista o non esista o che essa svolga un ruolo dietro il mondo che appare non ha alcuna importanza per i soggetti e per il filosofo. La posizione di Rorty in effetti si configura come un antirealismo epistemico e non come un antirealismo ontologico. Per Rorty non è dato negare la esistenza di una realtà e di una realtà metafisica in sé, è dato negare però la possibilità di conoscere quest'ultima e di attingere alle verità che la riguardano. Nonostante il suo criticismo e i limiti intrinseci esibiti dalla ragion pura in sede di dialettica trascendentale, lo stesso Kant è stato espressione di una filosofia dalla pretesa fondazionale vittima del presupposto secondo cui la mente umana può fungere da *specchio della natura*, da sguardo rappresentazionale della realtà. A questa filosofia fondazionale e sistematica si può solo sostituire una filosofia post-metafisica dal carattere edificante che deve avere di mira, come per un Socrate meno platonico ma più dialogico, una *paidéia* degli esseri umani basata sul dialogo,

sulla dialettica democratica, sui discorsi plurali che si possono fare sulla realtà in termini congetturali, nei confronti dei quali occorre un atteggiamento di benevolenza, solidarietà e di ironia, tutte espressioni della umiltà filosofica con cui occorre esplorare il mondo nell'epoca della consapevolezza post-metafisica, della rinuncia a qualsiasi compito fondativo, di *commitment* ontologico e di impegno gnoseologico.

Gabriel nota che in Rorty c'è ancora un residuo di metafisica proprio per il suo utilizzo della dicotomia tra essere e apparire. Il costruttivismo ha le sue radici in quel Kant che lo stesso Rorty voleva circoscrivere entro l'alveo remoto della metafisica fondazionale e sistematica. Lungi dal liberare le possibilità della filosofia, questo atteggiamento può essere il più favorevole all'imperversare della immagine scientifica del mondo sulla immagine manifesta (Sellars 1956) aprendo quel fossato insanabile a cui abbiamo dedicato alcune riflessioni recenti (Velardi 2016, 2017a, 2017b) nella speranza di potere trovare una strada per risolvere l'antitesi delle due immagini o versioni del mondo all'interno di una *metafisica riconduttiva* che integri e intrecci le prospettive della *metafisica descrittiva* (la cui base di partenza è irriducibile e ineliminabile) e quelle della *metafisica riflessiva/revisionista* (le cui ragioni sono altrettanto irrinunciabili), cui abbiamo già fornito alcuni esempi per quanto riguarda l'ontologia rivendicando l'utilizzo di una mediazione cognitivo-rappresentazionale per assicurarne il successo (Velardi 2012, 2017c) e una maggiore aderenza alla realtà, confermando il realismo integrato, interno ed esterno, che stiamo discutendo in queste pagine.

Nella tesi del costruttivismo, e cioè che la realtà è prodotta da noi, è in agguato il predominio di una scienza fisico-naturale che pretende di dirci quale sia la vera realtà in sé. Per Kant la realtà viene fornita dalle lenti con cui noi osserviamo la realtà. Ora queste lenti sono quelli della scienza esatta. Il caso dei colori sarebbe emblematico perché la scienza ci mostra che il mondo sarebbe di per sé privo di colori e che solo la nostra retina produce i colori sintetizzando lunghezze d'onda la cui esistenza è rivelata dai modelli fisici e dagli strumenti dell'ottica. Questa è una tesi metafisica perché ci dice che il mondo da noi osservato è totalmente diverso da quello che appare alla nostra percezione, ma è quello che viene descritto e spiegato dalla scienza con le sue osservazioni più precise. Alla tesi monistica per cui la scienza è l'unico sguardo con cui si costruisce il mondo, il postmoderno sostituisce una tesi plurale secondo cui questi sguardi sono molteplici: alla scienza si aggiungono la politica, le lingue naturali, le convenzioni sociali. Il postmoderno è dunque una variante della vecchia metafisica e mutua tutte le caratteristiche più negative del costruttivismo.

A differenza del postmoderno, il nuovo realismo crede che la realtà in sé sia conoscibile. Ma proprio per questo occorre riconoscere uno statuto di realtà anche al mondo dei pensieri e degli ambiti linguistico-discorsivi. Il realismo non deve negare spazio ai punti di vista e alle prospettive che hanno una dimensione necessariamente soggettivo-psicologico-rappresentazionale e linguistica. Esso non deve negare statuto di realtà all'oggetto in sé e alla possibilità di una conoscenza ed esperienza della realtà oggettiva legata alle strutture della coscienza, ma non può nemmeno misconoscere il modo contingentemente relativo e condizionato con cui il nostro

sguardo percettivo e mentale media questa conoscenza oggettiva e ne permette il progressivo svilupparsi e assestarsi.

Per spiegare questa tesi possiamo fare un esempio legato alla percezione visiva, molto semplice, ma rivelativo (a ben ‘vedere’ esso non riguarda solo la percezione brutta, aprendo la prospettiva al fatto che la percezione ha una sua pregnanza rappresentazionale spia di un possibile contenuto concettuale): “ipotizziamo che Astrid si trovi in questo momento a Sorrento e che guardi il Vesuvio, mentre noi (dunque tu, caro lettore, e io) ci troviamo a Napoli e parimenti osserviamo il vulcano. In questo scenario ci sono, dunque, il Vesuvio, il Vesuvio guardato da Astrid (da Sorrento) e il Vesuvio guardato da noi (da Napoli). La metafisica afferma che in questo scenario esiste un unico oggetto reale, vale a dire il Vesuvio. Quest'ultimo viene accidentalmente osservato nel primo caso da Sorrento e nel secondo da Napoli. Circostanze che non producono su di lui alcun effetto. Al Vesuvio non importa di chi s'interessa a lui. Questa è la metafisica.

Il costruttivismo ammette, al contrario, che in questo scenario ci siano tre oggetti: il Vesuvio per Astrid, il Vesuvio per te e il Vesuvio per me. Dietro di questi non vi sarebbe in generale alcun oggetto, o perlomeno alcun oggetto che noi potremmo mai sperare di conoscere.

Diversamente da tali posizioni, il nuovo realismo ammette che qui gli oggetti in gioco siano come minimo quattro: 1. Il Vesuvio. 2. Il Vesuvio osservato da Sorrento

(prospettiva di Astrid). 3. Il Vesuvio osservato da Napoli (la tua prospettiva). 4. Il Vesuvio osservato da Napoli (la mia prospettiva)” (Gabriel 2013, 10).

Il riconoscimento della esistenza della cosa in sé accanto ai punti di vista e di osservazione dell’oggetto portano alla definizione di un nuovo realismo che va al di là di un semplicistico oggettivismo per il quale esiste solo “un mondo senza spettatore” e di un semplicistico costruttivismo per il quale esisto solo “il mondo dello spettatore”, la cui realtà in sé dipende dallo sguardo del soggetto. Solo il nuovo realismo focalizza la giusta prospettiva per definire il rapporto tra oggetto e soggetto, mentre “al contrario, sia la metafisica che il costruttivismo falliscono a causa di un’infondata semplificazione della realtà, comprendendola unilateralmente come il mondo senza spettatore o, altrettanto unilateralmente, come il mondo dello spettatore. Il mondo che io conosco è però sempre un mondo con spettatore, nel quale fatti che non si interessano a me esistono insieme ai miei interessi (percezioni, sensazioni, e così via). Il mondo non è né esclusivamente il mondo senza spettatore né esclusivamente il mondo dello spettatore. Questo è il nuovo realismo. Il vecchio, vale a dire la metafisica, s’interessa solo al mondo senza spettatore, mentre il costruttivismo, ben più narcisisticamente, fonda il mondo, e tutto ciò che accade, sulla nostra immaginazione. Entrambe queste teorie non portano a nulla” (ivi, 11).

2. Mondo, ambiti discorsivi e campi di senso

Per Gabriel il mondo non esiste, non esiste il superoggetto che contiene tutti gli oggetti, in contrasto con quanto pensato da molti filosofi e di recente da Terence E. Horgan che teorizza l'esistenza del *blobgetto*, nozione derivata dalla fiction *Blob* e da un suo remake del 1988, secondo cui esiste un unico e onnicomprensivo ambito oggettuale che è esso stesso un oggetto, un *blobgetto* per l'appunto (Horgan, Potrc 2000). Al contrario per Gabriel questo superoggetto non esiste, ma esiste una molteplicità di mondi fatta da ambiti logici, da domini linguistici e campi di senso entro i quali sono dati gli oggetti di un peculiare mondo. Il mondo è in realtà un insieme di mondi, ma non esiste un unico mondo onnicomprensivo che possa dare senso univoco a tutti i domini con cui abbiamo a che fare e che compongono la realtà che conosciamo. Il mondo è molto più ampio dei singoli universi forniti dai campi di senso. Perfino l'UNIVERSO delle scienze è un ambito oggettuale che non assorbe la nostra nozione di mondo.

La tesi che il mondo non esiste non vuole decostruire la ricchezza della realtà e delle nostre possibilità conoscitive. Al contrario, scardinare l'illusione che il mondo non esiste, deve portare ad una conclusione positiva: all'infuori del mondo esiste tutto. Cioè esiste tutta la varietà e molteplicità di domini e ambiti entro cui esistono i più variegati oggetti, anche quelli di finzione e ideali che una ontologia riduzionista avrebbe voluto mettere ai margini o addirittura annullare come entità del nostro mondo, degne di entrare nel nostro catalogo ontologico. Nella prospettiva di Gabriel,

assumono valore anche quegli oggetti come Pegaso e addirittura il fiume che, ad esempio, il deserto fisicalista e naturalista di Quine voleva estromettere dalla realtà. Ne *La barba di Platone* (Velardi 2012) abbiamo proposto una ontologia ricca che, riprendendo una metafora utilizzata dallo stesso Quine, oppone appunto la proliferazione e ricchezza della *barba* metafisica platonica, *alias* della realtà ontologica, ai tentativi ripetuti di spuntarla e ingabbiarla in un ordine secco e perfetto attraverso un ostinato e rigido rasoio di Occam nominalista-empirista, che viene sempre però smentito e messo sotto scacco dalla rigogliosità insopprimibile della barba metafisica. I punti di contatto tra la nostra ontologia cognitiva e il nuovo realismo di Gabriel sono molti, anche se è differente la nostra tesi sul mondo. Noi sosteniamo infatti che il mondo esiste dal punto di vista ontologico, ma come un qualcosa di onnicomprensivo che, dal punto di vista epistemico, non possiamo raggiungere e attingere se no in modo tensionale, attraverso una concettualizzazione che porti progressivamente ad una sempre maggiore adeguazione alla sua complessità. All'interno di un' ideale teleologico di razionalizzazione che ha qualcosa di simile alla razionalizzazione della natura della terza *Critica* kantiana. Tensione questa che non ha nulla di antirealista, né dal punto di vista della ontologia, né dal punto di vista della verità. La verità sul mondo è infatti accessibile, ma non sempre disponibile pienamente, perché occorre uno sforzo per raggiungerla e articolarla. In questo senso noi interpretiamo la massima di Tommaso d'Aquino secondo cui la verità o la conoscenza sono *adaequatio rei et intellectus*, non nel senso di corrispondenza o copia, come la tesi dunque di un realismo ingenuo o

veterorealismo, come la definisce Eco (2012) o come la interpreta il Rorty (1979) dello *specchio della natura* o i filosofi neotomisti (Mondin 1999, Possenti 2016), ma come un *adaequatio* nel senso tensionale e progressivo del termine. L'interpretazione della *adaequatio* come *corrispondenza* è diffusa in molti interpreti e non ci sembra aderire al pensiero di Tommaso che integrava questa formulazione con l'idea di un ruolo cruciale nella adeguazione delle capacità conoscitive del soggetto conoscente secondo gli altrettanti famosi adagi “*quidquid recipitur ad modum recipientis recipitur*” (*Summa Theologiae*, 1a, q. 75, a. 5; 3a, q. 5) e “*cognitum est in cognoscente secundum modum cognoscentis*” (*Summa Theologiae*, 1a, q. 12, a. 4, per altri luoghi cfr. *Summa Theologiae*, q. 14, a. 1, ad 3; q. 16, a. 1; q. 19, a. 6, ad 2; *Summa Contra Gentiles*, 2, 79, 7; *De Veritate*, q. 2, a. 3). Non c'è dubbio che questi principi impongono una relativizzazione della conoscenza della verità alle capacità cognitive dei soggetti, integrandosi bene con una idea di *adaequatio* non statica ma dinamica.

Questa interpretazione è suffragata anche dalla teoria con cui Tommaso che differenzia radicalmente il modo in cui gli angeli o sostanze separate conoscono rispetto agli esseri umani i quali, essendo incorporati e incarnati, hanno bisogno di astrazione dai sensi anche per quanto riguarda l'intuizione fondamentale dell'essere che è appunto una intuizione astrattiva, intuizione veramente peculiare che non ha nulla a che fare né con la *cognitio* o *notitia intuitiva in presentia objecti* di Duns Scoto, (Velardi 2013, §3.5), né con la intuizione intellettuale (ivi, §3.7, 3.8) criticata da Kant, centrale nell'idealismo e ripresa nella teoria della conoscenza di Antonio Rosmini. Lo stesso Possenti (1996, 43-75), seguendo Maritain (1924, 273 ss.; 1939,

171 e ss.), ha ricordato la peculiarità di questa intuizione, senza però derivarne le adeguate conseguenze rispetto ad una più complessa interpretazione della *adaequatio*. Egli si però mantiene fedele ad un realismo diretto che ha secondo noi delle criticità teoriche (Possenti 2013, 2016) alla ricerca di una *Seinsphilosophie* in cui si distingua nettamente la dimensione logica da quella metafisica e si mantenga chiaro il nesso tra pensiero e essere. Marco Ivaldo sintetizza il realismo diretto di Possenti (2016) legandolo fortemente alla nozione corrispondentista di *adaequatio*. Egli “ si pronuncia per un “realismo diretto” e lo comprende come quell’approccio alla realtà che muove dall’assunto “che le nostre facoltà conoscitive sono in presa diretta sul mondo e l’essere e ci consentono di conoscerli” (p. 25). Precisa che il realismo diretto va inteso come un realismo ontologico e gnoseologico.

Il realismo ontologico viene caratterizzato come un “realismo esterno”, secondo il quale là fuori ... c’è un mondo, ci sono oggetti che esistono in modo ontologicamente indipendente da ogni tipo di descrizione. Altrimenti detto: gli oggetti ci sono, anche se non si riesce a descriverli; si tratta di un qualcosa “là fuori” che vale la pena di conoscere. Ma non si tratta solo di questo. Al realismo diretto si aggiunge in maniera decisiva la tesi che la verità dei nostri asserti “è misurata dalla realtà delle cose” (p. 28). Riprendendo la dottrina della verità come “adeguazione” (*adaequatio intellectus ad rem*) Possenti spiega che “la verità è una relazione in cui l’intelletto cerca di conformarsi alle cose” (p. 29), ovvero all’essere.

Quanto al realismo gnoseologico l’autore argomenta che esso è basato sull’idea che le cose posseggono una loro essenza e intelligibilità che la nostra mente può cogliere.

Oltre che un realismo esterno (realismo ontologico), il realismo gnoseologico è allora un realismo diretto, che sostiene 1) che la natura dell'oggetto non viene modificata dal fatto di venire conosciuta; 2) che conosciamo l'oggetto attraverso un segno mentale, cioè il concetto, che è come "il vicario dell'oggetto nella mente"; 3) che la mente intenziona direttamente l'oggetto e ha come riferimento non l'idea o la rappresentazione della cosa, ma la cosa stessa. "Nel realismo diretto il concetto non *rappresenta*, ma *presenta* direttamente l'oggetto, la sua essenza o forma, per cui tale realismo non introduce alcuna interfaccia tra mente e oggetto" (*ibid.*)" (Ivaldo, 2018, 28)

Come si vede il realismo diretto di stampo metafisico tradizionale ribadisce l'inemendabilità del mondo e la esistenza e costituzione esterna degli oggetti, ma senza prevedere mediazioni conoscitive peculiari. Il realismo aperto al costruttivismo non nega affatto però nessuna delle premesse del realismo diretto. Non si vede perciò perché non si possa integrare lo scenario troppo oggettivista del vetero-realismo con una mediazione cognitiva e linguistica più elastica che esprima il dinamismo della *adaequatio*.

Lo stesso Heidegger è stato vittima dell' equivoco tomista che ha portato ad una interpretazione della *adaequatio* come corrispondenza che in lui è sorretta e giustificata da una interpretazione onto-teologica della teoria tomista della verità : "veritas come *adaequatio rei et intellectus* non si riferisce a quello che in seguito sarà il possibile pensiero trascendentale di Kant, fondato sulla soggettività dell'essenza umana, e per il quale "gli oggetti si conformano alla nostra coscienza", ma si riferisce

alla fede teologica cristiana, per la quale le cose, in ciò che sono e se sono, sono solo in quanto essendo create (*ens creatum*) corrispondono all'idea precedentemente pensata nell'intelletto divino, vale a dire nello spirito di Dio, per cui, essendo conformi alle idee-norma, in questo senso sono "vere". (...) La *veritas*, come *adaequatio rei (creandae) ad intellectum (divinum)* garantisce la *veritas* come *adaequatio intellectus (humani) ad rem (creatam)*. La *veritas* esprime in ogni caso ed essenzialmente la *convenientia*, la concordanza dell'ente coll'ente, dell'ente creato con l'ente creatore, esprime cioè un' «armonia» determinata dall'ordine della creazione. Ma quest'ordine, una volta sciolto dal pensiero della creazione, può esser presentato in generale, come ordine del mondo" (Heidegger, 1943, 9-11).

A ben vedere invece Tommaso è molto meno onto-teologico di quanto possa apparire e lui per primo relativizza la nozione di verità in relazione all'intelletto dell'essere umano: "La verità che è nell'intelletto divino è dunque una soltanto, dalla quale però derivano nell'intelletto umano molteplici verità (...). Le verità che sono nelle cose sono, infatti, molteplici quanto le loro entità (...). Se pertanto prendiamo la verità propriamente detta secondo la quale tutte le cose sono principalmente vere, allora tutte sono vere di un'unica verità, cioè della verità dell'intelletto divino. Ma se prendiamo la verità propriamente detta secondo la quale le cose sono dette secondariamente vere (in relazione all'intelletto umano n.d.a), allora di molteplici cose vere avremo altrettante verità, ma anche della medesima cosa vera avremo molteplici verità in anime diverse" (*Questiones de Veritate*, I, 4c)

In Velardi (2007) abbiamo mostrato come perfino nel neopositivismo di Carnap ci sia una oscillazione forte tra versante dei fatti bruti e versante delle percezioni e dei vissuti e come la teoria della verità oscilli tra un ideale corrispondentista e un ideale coerentista che non danno conto di una complessità che necessita una loro integrazione e il ripensamento e l'abbandono della semplice corrispondenza. La nozione di corrispondenza non basta da sola a fondare una teoria della verità. Inoltre nello stesso positivismo c'è una crisi della dicotomia tra osservativo e teorico che ha molto a che fare con l'inefficacia della corrispondenza e la necessità di modelli più aperti al contributo della teoria alla osservazione conducendo ad una visione più interattiva della conoscenza scientifica e della relazione tra oggetti e modelli scientifici (Lanfredini 1988). Si pensi anche a quanto il realismo diretto possa portare a un forte riduzionismo metafisico che investe anche la semantica come nella teoria causale del riferimento di Putnam (1975a) e a quanto la categorizzazione e la mediazione del *Sinn* si rendano necessari per pervenire alla designazione e comprensione degli oggetti al di là di una determinazione materialista e diretta della *Bedeutung* (Velardi 2007).

Dopo questo intermezzo sulla nozione di *adaequatio* torniamo allora alla teoria della molteplicità dei mondi di Gabriel. La tesi centrale è che il mondo non esiste, ma esiste una molteplicità di ambiti irriducibili uno con l'altro. Il dominio politico delle nazioni e delle città, la sociologia, quello estetico delle opere d'arte, i nostri pensieri sul mondo, non sono riducibili alla fisica e alla biologia. In questo senso Gabriel è sulla linea del naturalismo liberalizzato e della teoria della pluralità e irriducibilità dei

livelli ontologici di Hilary Putnam (2012c) e John Duprè (2004). Il dominio estetico non è riducibile a quelle delle particelle atomiche, né avrebbe senso un programma di ricerca che volesse scomporre in laboratorio la *Monna Lisa* di Leonardo. A questa irriducibilità dei livelli si aggiunge la loro incorniciabilità in un mondo onnicomprensivo che si presenti come *l'ambito di tutti gli ambiti*. Un esempio banale che viene fornito è quello della impossibilità di definire ambiti comprensivi anche più piccoli del mondo come quello del ristorante dove stiamo mangiando. Esso è pieno di ambiti oggettuali, di piccoli mondi isolati che non per forza debbono trovare una connessione fra di loro. Gli altri ospiti ai tavoli, il ragno che sta sul muro, i batteri che popolano il locale e oggetti di vario tipo costituiscono molti mondo che non si incontrano formando un unico mondo. Certamente si pone così il problema dell'aggancio con la realtà dei nostri discorsi e dei nostri testi in riferimento al contesto che raggruppa tutti questi mondi in qualche modo entro un orizzonte categoriale di riferimento che per Gabriel non ha alcuna realtà concreta. Un altro problema è che, posta l'inesistenza del mondo, è impossibile fornire una immagine di esso e quindi anche pensare di potere discutere la dicotomia tra immagine scientifica e immagine manifesta del mondo nel modo in cui l'abbiamo impostata noi sopra. Certamente questo si potrà fare relativamente ai singoli e isolati mondi molteplici, nonché ai livelli ontologici e discorsivi che permettono a questi mondi di emergere e di costituirsi nella loro irriducibilità. Ma non c'è nulla che possa essere considerata una immagine unitaria di questi mondi. Anzi il “mondo non può esistere perché esso non si dà nel mondo” (ivi, 18). In compenso esiste tutto quello che non esiste, ma

all'interno del proprio ambito discorsivo, del proprio contesto testuale. Si sostiene infatti “che esiste considerevolmente di più di quanto ci si aspetti, appunto tutto ciò che non è il mondo”, “che esistono unicorni in uniformi della polizia sul lato oscuro della Luna. Questo perché tale pensiero esiste nel mondo e, con esso, unicorni che indossano uniformi della polizia. Mentre, a quanto ne so, essi non si danno nell'universo. I suddetti unicorni non sono rintracciabili prenotando alla NASA un viaggio sulla Luna per poterli fotografare. Ma come fa mettiamo con tutte le altre cose che presumibilmente non esistono, vale a dire con gli elfi, le streghe, le armi di distruzione di massa in Lussemburgo, e così via? Queste si presentano nel mondo, per esempio, in false convinzioni, favole e psicosi. La mia risposta è la seguente: esiste anche tutto ciò che non esiste - solo che tutto questo non esiste nello stesso ambito. Gli elfi esistono nelle favole, ma non ad Amburgo. Armi di distruzione di massa si trovano negli Stati Uniti ma, a quanto ne so, non in Lussemburgo. La domanda non è dunque mai, semplicemente, se qualcosa esiste oppure, bensì sempre *dove* qualcosa esiste. Giacché tutto quello che esiste, esiste da qualche parte - fosse anche solo nella nostra immaginazione. L'unica eccezione è, lo ripeto, il mondo. Quest'ultimo non possiamo immaginarcelo” (ivi, 18-19). Il mondo è "meno di niente" dice Gabriel richiamando un libro di Slavoj Žižek (2013).

3. I livelli di esistenza

Tutti gli oggetti si presentano all'interno di ambiti oggettuali ben precisi. Un esempio di ambito oggettuale è il ristorante cui abbiamo accennato sopra, i salotti che ospitano televisori, poltrone, lampade; i municipi che ospitano impiegati, archivi, registri, bilanci e molti altri oggetti materiali e sociali. Una visita in un salotto o in un municipio avrà poco a che fare con la fisica delle particelle e la biologia delle cellule. Le cose che esistono sono anche oggetti sociali, oggetti estetici e di finzione. Esistono infatti più cose dell'universo inteso nel senso materialista e questo è uno degli aspetti più liberanti della ontologia di Gabriel. L'importante è evitare la ipostatizzazione del mondo che ha molto a che fare con la ontoteologia secondo quella tendenza denunciata da Nietzsche (1886) per cui siamo portati a pensare un ideatore e creatore del mondo, cioè Dio, e, in riferimento a Dio, immaginiamo l'esistenza di un mondo onnicomprensivo.

L'esistenza di molteplici ambiti oggettuali e concettuali mostra come ci siano più cose di quanto l'universo materiale possa contenere. Questa tesi si intreccia con la infondatezza del fisicalismo e con la indimostrabilità del materialismo. Infatti l'espressione stessa secondo cui "ci sono solo stati materiali" non può essere verificata tramite una ricognizione di tutti gli oggetti e non consente di provare che i pensieri siano materiali. Il materialismo è anche falso per due ordini di problemi: quello della identificazione e quello della verità. Per il primo aspetto il materialismo riduce la mia rappresentazione agli oggetti fisici. La mia rappresentazione del

tavolino macchiato di caffè è dunque riconducibile al fatto che tavolini e macchie consistono in ulteriori oggetti fisici in cui sono scomponibili ovvero le particelle atomiche. Per estrarre le particelle noi dobbiamo presupporre l'esistenza del tavolino cioè di un oggetto di cui ho la rappresentazione o l'immagine. Questa esiste dunque e il materialismo deve presupporre le rappresentazioni riconoscendone l'esistenza prima di eliminarle nel passaggio successivo. Tutto il materialismo consiste dunque nel porre come necessario per il suo discorso quello che poi esso andrà a negare. In questo porre come presupposto e negare al contempo Gabriel scorge il profilarsi di una contraddizione (ivi, 41).

Il secondo ordine di problemi riguarda la verità. Anche la tesi del materialismo, secondo cui esistono solo oggetti materiali, emerge come configurazione di particelle atomiche o stati neuronali. Ma “la verità di un pensiero non può essere identica con il fatto che qualcuno si trovi in quel determinato stato neuronale. Detto più in generale: resta totalmente oscuro come ci si possa in generale rappresentare un concetto materialistico di verità o conoscenza, poiché la verità stessa non è certamente una particella elementare o ,un composto di particelle elementari” (ibid.).

Il mondo è qualcosa di più complesso di quanto il materialismo voglia fare apparire. Posto che il mondo non esiste, quello che chiamiamo mondo o meglio quelli che chiamiamo mondi sono ambiti complessi che non si esauriscono soltanto in una totalità degli oggetti, ma nei rapporti tra entità che sono presenti in quei mondi. Il mondo degli antichi romani non si esaurisce in una collezione o lista di oggetti del mondo di quell'epoca, ma nella serie dei reciproci rapporti con cui i romani

interagivano fra di loro e anche con gli oggetti stessi, ovvero quel mondo consiste anche con quella che chiamiamo cultura, *ethos*, usi e costumi dell'antica Roma. Sarebbe stato Wittgenstein nel *Tractatus logico-philosophicus* a porre il problema in questi termini quando scrive:

“1. Il mondo è tutto ciò che accade

1.1 Il mondo è la totalità dei fatti, non delle cose”.

L'esistenza dei fatti riguarda l'esistenza di relazioni. Pensiamo ad un mondo in cui esistono solo queste tre cose: 1. La mela 2. La fruttiera 3. Lo spazio che esse occupano.

Posti questi tre elementi “il mondo non sarebbe il mondo che è, se la mela fosse più grande della fruttiera o se non si trovasse in essa. Giacché tale mondo consiste, appunto, in una mela *dentro* una fruttiera. Di conseguenza, accanto alle cose stesse ci sono anche fatti che concernono il loro reciproco rapporto. Un FATTO è qualcosa di vero a proposito di qualcosa. È vero, a proposito della mela, che questa si trova nella fruttiera. I fatti sono per il mondo, come minimo, altrettanto importanti quanto le cose o gli oggetti. Lo si può capire con un facile esperimento mentale. Supponiamo che ci siano solo cose e nessun fatto. In tal caso, non ci sarebbe nulla di vero su queste cose. E ciò costituirebbe già un fatto. Di conseguenza, sarebbe vero, a proposito di queste cose, che non ci sarebbe nulla di vero a proposito delle stesse. Questa è una contraddizione piuttosto evidente. Dunque, in ogni scenario pensabile esiste come minimo un fatto, anche se in alcuni scenari pensabili non c'è nessuna cosa. Ciò si

mostra tramite un altro semplice esperimento mentale. Immaginatoci che non ci sia nulla in generale: nessuno spazio-tempo, niente calze, pianeti, soli, suricati, assolutamente nulla. In questa sconsolata e propriamente eremitica situazione, ci sarebbe il fatto che non c'è nulla, e il pensiero secondo cui, in questo caso, non ci sarebbe nulla, sembrerebbe essere vero. Ne consegue che anche nel nulla più desolato, c'è come minimo un fatto, ovvero che si sta trattando di un nulla desolato. Questo fatto non sarebbe, però, propriamente nulla. Al contrario, sarebbe la verità sull'eremo assoluto. Dunque, anche nel caso del più desolato nulla, c'è qualcosa, ossia qualcosa di vero su di esso. Se ne conclude che è impossibile che ci possa essere il nulla più assoluto. Poiché, perché non esista nient'altro, deve darsi come minimo un fatto. Un mondo senza fatti non esiste. Il nulla si presenta indissolubilmente con il fatto che nulla si presenta. Che non ci sia nulla a pranzo è un fatto e, in certe circostanze, un evento oltremodo fastidioso. Il nulla non esiste. Qualcosa accade sempre, e sempre un qualcosa è vero a proposito di un certo qualcosa d'altro. Ai fatti non si può sfuggire” (ivi, 43-44).

Seguendo Wittgenstein sappiamo che c'è una totalità di fatti attraverso la quale definiamo cosa è il mondo. Il mondo non è solo una totalità di oggetti e di cose, ma di fatti. Oltre ai fatti ci sono anche gli ambiti oggettuali, i quali si configurano come *provincie ontologiche* in cui è suddiviso ciò che chiamiamo il territorio dei fatti. A ben guardare queste *provincie* sono in realtà ambiti discorsivi, testi e contesti di oggetti di cui noi parliamo e su cui formuliamo teorie. Questi ambiti sono sottoposti ad una fatale propensione umana a ridurre questi ambiti in oggetti più elementari

mostrando come questi siano illusioni, proiezioni che vanno sfatate o falsificate. Così accade per miti o credenze che vengono poi abiurate o accantonate. Una riduzione eccessiva si scaglia spesso contro i generi naturali che vengono scomposti nelle loro componenti. E' il caso dell'acqua che è in realtà una molecola di idrogeno e ossigeno. Sappiamo quanto la teoria del riferimento diretto di Putnam (1975a) abbia portato questa riduzione alle estreme conseguenze, ma anche quanto essa deve fare i conti con una teoria della categorizzazione e della mediazione del *Sinn* che fa da complemento alla determinazione materialista e diretta della *Bedeutung* (Velardi 2007). Se guardiamo a livelli ontologici più alti di quello della fisica e della biologia e ci rivolgiamo a oggetti di finzione o opere d'arte o miti e credenze spirituali-religiose, allora possiamo vedere come questo atteggiamento di riduzione dimostra però *a fortiori* quanto sia valida la tesi per cui gli oggetti esistono perché esistono i contesti e gli ambiti discorsivi entro cui sono pensati. Eliminare la stregoneria dal nostro orizzonte concettuale, non toglie che orchi e streghe siano materiale buono per le favole dei fratelli Grimm e che esistano all'interno di quell'ambito discorsivo.

Gabriel valorizza questi livelli ontologici e questi ambiti linguistici, anzi tutta la vitalità ontologica del linguaggio e dei testi e contesti che esso genera producendo di conseguenza oggetti e relazioni legati a questi testi e contesti. Occorre solo avere la cautela di non cadere nell'errore del costruttivismo che vuole negare l'esistenza dei fatti. La conoscenza è un processo di costruzione che però non elimina la cogenza del fatto. Occorre infatti distinguere tra *condizioni del processo conoscitivo* e *condizioni del conosciuto*. Infatti "l'errore fondamentale del costruttivismo consiste nel non

considerare che non c'è nessun problema nel conoscere fatti in sé. La mia vicina di posto in treno vede precisamente la stessa cosa che vedo io, cioè riconosce che dei passeggeri stanno salendo in carrozza. Che io o lei riconosciamo o meno questo fatto, non gioca per esso alcun ruolo decisivo (...) Che io sbirci dal finestrino e non tenga chiusi gli occhi è una condizione perché io possa vedere i passeggeri salire. Che il treno si sia fermato e le porte sia siano aperte è invece una condizione perché i passeggeri possano salire sul treno. I passeggeri non salgono sul treno perché io li vedo, bensì io li vedo perché salgono sul treno. Loro non salgono perciò nella mia coscienza o nel mio cervello, ma, appunto, in treno (ivi, 55). Il realismo può dunque integrarsi con il costruttivismo solo a patto di non permettere a quest'ultimo derive interpretazioniste e un testualismo forte che si sgancia totalmente dalla realtà.

Sono dunque cinque gli assunti principali guadagnati da Gabriel attraverso la sua teoria intermedia tra nuovo realismo e costruttivismo: “1. L'universo è l'ambito oggettuale della fisica. 2. Esistono molti ambiti oggettuali. 3. L'universo è solo uno fra i molteplici ambiti oggettuali (anche se d'impressionante grandezza); è dunque una provincia ontologica. 4. Molti ambiti oggettuali sono ambiti discorsivi, e alcuni ambiti oggettuali sono addirittura solo ambiti discorsivi. 5. Il mondo non è né la totalità degli oggetti o delle cose né la totalità dei fatti: esso è l'ambito di tutti gli ambiti” (ivi, 62).

Rimane da capire quanto questa operazione sia possibile senza il mantenimento di un aggancio, di un *grounding* con la realtà dal momento che il mondo non esiste. Non

esiste infatti il superoggetto, il *blobgetto* che racchiude tutti gli ambiti oggettuali. Le distinzioni tra gli oggetti non sono assolute, ma sono relative. Una distinzione assoluta distingue un oggetto da tutti gli altri oggetti. Una distinzione relativa lo distingue da alcuni altri oggetti. Questo è reso possibile dall'esistenza dei mondi o ambiti oggettuali, senza che si debba ricorrere ad un monismo che è falso o a un dualismo che è infondato. L'unica strada è quella di un pluralismo di livelli e di ambiti che permetta però una identificazione oggettuale. C'è qualcosa infatti che ci porta a identificare gli oggetti della realtà in un modo che abbia una qualche motivatezza e non volga ad una arbitrarietà tale da considerare qualsiasi agglomerato o giustapposizione di elementi un oggetto unitario. Si tratta del problema ontologico della somma mereologica. Non tutte le somme mereologiche sono oggetti. E inoltre occorre distinguere tra somme mereologiche autentiche e puri aggregati o ammassi oggettuali. In Velardi (2012, 2017c) abbiamo ipotizzato che solo una ontologia cognitiva può fornire gli schemi categoriali adeguati per distinguere al meglio tra somma mereologica e oggetti. Gabriel connette l'esistenza alla nozione di campi di senso per cui esistere non vuol dire semplicemente *presenza nel mondo* ma *apparizione in un campo di senso*. Un campo di senso si differenzia dall'ambito oggettuale. Dà spazio all'ontologia di arricchirsi degli oggetti che la cognizione, il linguaggio, l'immaginazione possono introdurre nel catalogo degli ambiti discorsivi che è più vasto di quello del mondo materiale. Per Gabriel (2013, 79-80) "l'equazione $\text{esistenza} = \text{presenza nel mondo}$ "

può essere migliorata, pur andando nella giusta direzione. Quella che propongo io è la seguente:

esistenza = apparizione in un campo di senso.

Questa equazione è il principio fondamentale dell' ONTOLOGIA DEL CAMPO DI SENSO. Quest'ultima afferma che qualcosa esiste, non è nulla, solamente se esiste un campo di senso nel quale appare. APPARIZIONE è un termine più generico di "presentarsi" o "esser presente". Il concetto è inoltre più neutrale. Anche il falso appare, mentre è in qualche modo contro l'uso linguistico dire che il falso si presenta nel mondo. "Ciò che è presente" è inoltre più afferrabile le delle "apparizioni", per questo preferisco il concetto più flessibile di "apparizione". Si faccia attenzione: che il falso appaia (e con ciò esista), non significa che sia vero. Apparizione/esistenza non è identico a verità. È certamente vero che è falso che esistano streghe e che streghe appaiono nel pensiero falso che ci siano in Europa settentrionale delle streghe. Da ciò, però, non consegue che in Europa settentrionale esistono delle streghe. Si presentano pensieri falsi, ma gli oggetti di cui trattano non sono appaiono nel campo in cui tali pensieri li collocano. Ora, sappiamo all'incirca cosa sia l'apparizione. Ma che cos'è un campo di senso? Abbiamo già parlato di ambiti oggettuali: politica democratica, storia dell'arte, fisica, salotti, e così via. Quando afferriamo mentalmente gli oggetti, astraiano tendenzialmente (anche se non necessariamente) dal come appaiono negli ambiti oggettuali. Come essi appaiono ha spesso a che fare con le loro qualità specifiche. Appartiene alle opere d'arte l'apparirci in differenti

maniere. Non così per i nucleoni. Non li si può interpretare in modi diversi, ma si comprende che cosa essi significano solo se si domina l'ambito oggettuale in cui essi appaiono. I campi di senso possono essere vaghi, colorati e relativamente indefiniti, mentre gli ambiti oggettuali consistono in molteplici oggetti numerabili, chiaramente distinti fra loro”.

La tesi dei campi di senso apre l'ontologia ad una ricchezza che ha molto a che fare con la tesi de *La barba di Platone* e con la distinzione che abbiamo tentato di operare dei tre livelli di esistenza: R-esistenza, M-esistenza e L-esistenza (Velardi 2012, 45-54).

La tesi della L-esistenza emerge nel campo della filosofia analitica con la teoria degli universi di discorso di Andrea Bonomi (1979) che propone di “distinguere due nozioni di esistenza: la r-esistenza e la l-esistenza. La r-esistenza sarebbe l'esistenza nel senso ordinario del termine. La l-esistenza pertiene agli oggetti che appartengono ad un dominio di interpretazione e la cui identità è definita sulla base di criteri linguistici. Per dire che un oggetto l-esiste basta potere esibire criteri di individuazione di un oggetto all'interno dell'universo di discorso in cui esso compare ed è soggetto di predicazioni che ne definiscono l'identità. Per asserire il predicato della l-esistenza basta che sia attribuibile all'oggetto almeno un predicato all'interno dell'universo o mondo possibile dentro cui esso assurge alla l-esistenza. Questo sarebbe il modo in cui possiamo dire che il cavallo alato esiste. E lo stesso vale per Don Chisciotte, Anna Karenina, Sherlock Holmes, Topolino” (Velardi 2012, 48). Il nominalismo empirico aveva impedito a Quine di accettare che i *ficta* abbiano una

loro esistenza al pari del mondo dei numeri. La L-esistenza di Bonomi ha delle parentele con la sussistenza di Meinong. Pegaso sarebbe un possibile non realizzato, non ha il particolare attributo della realtà, nel senso della effettività, della R-esistenza. Dire che Pegaso non è reale equivale, su un piano logico, a dire che il Partenone non è rosso. Ma Meinong era sulla strada giusta. Per lui noi siamo condizionati dal “pregiudizio a favore del reale” (1904, 238 ss., 254) per cui per potere attribuire proprietà dobbiamo presupporre l’esistenza dell’oggetto. La natura di quest’ultimo è varia e non si riduce all’antitesi tra *realia* e *irrealia*. Occorre “distinguere tra *Objekte* (obietti), come i tavoli rotondi, gli alberi, le case, i quadrati rotondi e le chimere e gli *Objektive* (obiettivi).

Gli *Objekte* si dividono a loro volta in oggetti esistenti, situati nello spazio e nel tempo, oggetti inesistenti di fatto (una montagna d’oro), oggetti inesistenti di fatto e di diritto (un quadrato rotondo), oppure oggetti ex esistenti, cioè non più esistenti come l’Impero Romano o il Titanic. Una terza classe è quella degli oggetti sussistenti o oggetti di ordine superiore come i numeri, le proprietà geometriche, le relazioni di somiglianza e diversità, relazioni del tipo “più piccolo di”, “più alto di”, “più grande di”. Questi oggetti sono sempre istanziati o esemplificati in qualcosa e non possono essere incontrati da soli. Gli oggetti della matematica non esistono, ma sussistono, dal momento che i numeri non esistono in aggiunta delle cose contate. Nonostante questa clausola è davvero difficile negare che la matematica, pur occupandosi del dominio di oggetti sussistenti, non abbia niente a che fare con la realtà (...). La libertà dal

pregiudizio a favore del reale permette a Meinong di postulare l'extra-essere (*Aussersein*) dell'oggetto puro, cioè di pensare che anche un oggetto che non esiste o non sussiste possiede delle proprietà e può essere soggetto di predicazioni vere. Perfino un oggetto impossibile come *la montagna d'oro* e *il quadrato rotondo* possono essere trattati come un oggetto. Questo fatto non inficia il principio della indipendenza dell'esser così dall'essere e permette di dire che la montagna è d'oro e il quadrato è rotondo (Velardi 2012, 21-22).

La nozione analitica di l-esistenza di Bonomi trova una via di mezzo per evitare la reificazione del mentale che incombe sulla teoria dell'oggetto del discepolo di Brentano. Ma senza dubbio la filosofia analitica si è aperta alla ontologia degli oggetti di finzione producendo molte sottili riflessioni sullo statuto e le condizioni di esistenza dei *ficta* e sui loro rapporti con gli oggetti reali materiali: “Thomasson (1999) ha proposto una sorta di pseudocreazionismo per cui i *ficta* sarebbero artefatti astratti che entrano nell'esistenza per il fatto di essere stati concepiti da un autore all'interno dei processi dei suoi stati intenzionali e di conservare tracce della loro esistenza all'interno di altri stati intenzionali del loro creatore o in una copia di questi stati o in una loro trascrizione in un testo letterario ad esempio. Il creazionismo radicale semplice propone che l'esistenza di una pratica narrativa in cui ci si riferisce ad un *fictum* come termine singolare sia condizione meramente sufficiente per la sua esistenza (Kripke 1980, Searle 1979). Il creazionismo ultraradicale (Schiffer 1996, 2003; Thomasson 2003) compie un'operazione di deflazionismo ontologico limitando la dimensione di esistenza al livello della concettualizzazione. Non si parla

di una esistenza nel senso ordinario del termine. Si ammette che la pratica narrativa sia condizione concettualmente sufficiente per l'esistenza di un *fictum*. Vale a dire che mentre si immagina la forma che dovrà avere una entità fittizia, la consapevolezza della sua esistenza rientra nella sua concettualizzazione. Questa forma ultraradicale darebbe man forte ad un antirealista come Evans che nega che l'uso di entità fittizie nella pratica narrativa implichi un impegno ontologico vero e proprio. Voltolini (2006) ha proposto una versione moderata del creazionismo. Seguendo Walton (1990, 43-50) afferma che non esistono entità oniriche e che non possiamo stabilire un parallelismo tra sogno e *fiction* narrativa. La disanalogia ontologica tra sogno e *fiction* consiste sul fatto che il contesto della *fiction* è programmato e costruito, mentre quello del sogno è imprevedibile e spontaneo. Il primo avviene sotto il controllo della mente del suo autore, il secondo no. Così l'enunciato "Babbo Natale è un vecchio vestito di rosso dalla barba bianca" è usato in modo finzionale e relativamente a quel mondo possibile in cui è utilizzato ed è vero solo all'interno del mondo possibile in cui esiste l'individuo Babbo Natale. Esso corrisponde al seguente enunciato proferito con uso caratterizzante: "Nel mito di Babbo Natale, questi è un vecchio vestito di rosso dalla barba bianca". La distinzione tra uso finzionale, uso ipostatizzante e uso caratterizzante è dovuta a Barbero (2005). I *ficta* sono pseudo-oggetti, si fa come se ci fossero, ma le loro interpretazioni non coinvolgono il nostro mondo reale, non rientrano nella valutazione che si fa rispetto ad un mondo reale, non fanno parte dell'inventario di ciò che è. Se il soggetto esce dal mondo di finzione si riferisce sempre ad oggetti in relazione al loro dominio,

oggetti *come se*, nel mondo e nei modi della finzione, ma non nel dominio dei mondi di valutazione. Kripke (1980, 76-77) distingue tra una interpretazione di un enunciato rispetto ad un mondo relativamente ad una interpretazione già assegnata e l'interpretazione relativa ad un altro mondo. La loro verità è una verità rispetto ad un mondo, non è una verità in un mondo (Adams 1981, 22; Marconi 2006). In questo modo possiamo salvare l'antirealismo di Evans, mantenendo una base ontologica debole per i *ficta*" (Velardi 2012, 49-50).

In realtà tutta la trattazione di questo saggio ha dimostrato come il discorso sugli oggetti di finzione faccia capo ad un ripensamento generale del realismo e abbia una complessità che ci deve portare a ripensare tutta la nostra idea di ontologia dando conto della forza degli ambiti linguistici e discorsivi nella nostra costruzione realistica del mondo. La L-esistenza intrattiene rapporto molto più complessi e ramificati con la R-esistenza. Questa teoria ontologica sembra confermare, dalla prospettiva di una metafisica più ricca e antiriduzionista, l'ammonimento del Quine naturalizzatore e nominalista, ma critico de *I due dogmi dell'empirismo*, che ricordava: "Come empirista io continuo a considerare lo schema concettuale della scienza come un mezzo, in ultima analisi, per predire l'esperienza futura alla luce dell'esperienza passata. Gli oggetti fisici vengono contestualmente introdotti nella situazione come comodi intermediari – non definendoli in termini di esperienza, ma come semplici postulati non riducibili, paragonabili, da un punto di vista epistemologico, agli dei di Omero. Io, che di fisica ho nozioni più che comuni, credo

per parte mia negli oggetti fisici e non negli dei di Omero; e considero un errore scientifico credere altrimenti. Ma in quanto a fondamento epistemologico, gli oggetti fisici e gli dei differiscono solo per grado e non per la loro natura. Sia l'uno che l'altro tipo di entità entrano nella concezione soltanto come postulati culturali. Da un punto di vista epistemologico il mito degli oggetti fisici è superiore agli altri nel fatto che si è dimostrato più efficace degli altri miti come mezzo per elevare una semplice costruzione nel flusso dell'esperienza".

BIBLIOGRAFIA

*Per le opere di Tommaso d'Aquino abbiamo seguito la numerazione standard rimaneggiando le traduzioni disponibili e utilizzate, indicate in bibliografia.

Adams R.M. (1981), *Actualism and Thisness*, "Synthese", 49, 3-41.

Barbero, C. (2005), *Madame Bovary: Something Like a Melody*, Alboversorio, Milano.

Bonomi A., 1979, *Universi di discorso*, Feltrinelli, Milano.

Dalfo M.C., Pozzo R. (a cura di), (2018), *Realismo, metafisica, modernità. In margine al volume di Vittorio Possenti, Il realismo e la fine della filosofia moderna*, «ILIESI digitale. Ricerche filosofiche e lessicali», n. 3, ILIESI-CNR, febbraio 2018, disponibile presso l'URL: http://www.iliesi.cnr.it/pubblicazioni/Ricerche-03-Dalfo_Pozzo.pdf

De Caro M., (2012), *La duplicità del realismo*, in De Caro M., Ferraris M., (a cura di), (2012), pp. 21-38

De Caro M., (2015), *Realism, Common Sense and Science*, The Monist, Volume 98, Issue 2, 1 April 2015, pp.197–214.

De Caro M, MacArthur D. (eds.), (2004), *Naturalism in Question*, Harvard University Press, Cambridge, Mass., 36-58, tr.it., De Caro M, MacArthur D., (a cura di), (2005), *La mente e la natura. Per un naturalismo liberalizzato*, Fazi, Roma.

De Caro M., Ferraris M., (a cura di), (2012), *Bentornata realtà. Il nuovo realismo in discussione*, Einaudi, Torino.

De Caro M., Ferraris M.,(eds.), (2015), “The New Realism”, *The Monist*, volume 98, numero 2.

Derrida J., (1967), *De la grammatologie*, Minuit, Paris, tr.it., (1969), *Della grammatologia*, Jaca Book, Milano.

Dupré J., (2004), *The Miracle of Monism*, in De Caro M, MacArthur D. (eds), (2004), tr.it., De Caro M, MacArthur D., a cura di, (2005), 36-58.

Eco U., (1980), *I limiti dell'interpretazione*, Bompiani, Milano.

Eco U. (2012), *Di un realismo negativo*, in De Caro M., Ferraris M.,(a cura di), (2012), pp.93-112.

Ferraris M., (1984), *La svolta testuale. Il decostruzionismo in Derrida, Lyotard, gli “Yale Critics”*, Cluep, Pavia, seconda edizione, (1986), Unicopl, Milano,

Ferraris M., (2001), *Il mondo esterno*, Bompiani, Milano.

Ferraris M., (2004), *Goodbye Kant!*, Bompiani, Milano.

Ferraris M., (2005), *Dove sei? Ontologia del telefonino*, Bompiani, Milano.

Ferraris M., (2009), *Documentalità. Perché è necessario lasciar tracce*, Laterza, Roma-Bari.

Ferraris M., (2012a), *Manifesto del nuovo realismo*, Laterza, Roma-Bari.

Ferraris M., (2012b), *Esistere è resistere*, in De Caro M., Ferraris M.,(a cura di), (2012), pp. 139-165.

Ferraris M., (2013), *Realismo Positivo*, Rosenberg Sellier, Torino.

Ferraris M., (2016), *Emergenza*, Einaudi, Torino,

Ferraris M., (2017), *Fare la verità*, Relazione al Primo Convegno della Società Italiana di Filosofia Teoretica, Padova, 20-22 Settembre 2017.

Gabriel M., (2013), *Warum es die Welt nicht gibt*, Berlin, Ullstein, tr.it., 2015, *Perché il mondo non esiste*, Bompiani, Milano.

Heidegger, M. (1943) *Vom Wesen der Wahrheit*, conferenza del 1930, tr.it. (1999), *Sull'essenza della verità*, Armando, Roma.

Horgan T.E., Potrč M., (2000), *Blockjettivism and Indirect Correspondence*, in "Facta Philosophica", 2/2000, pp. 249-270

Ivaldo M. (2018), *Realismo e metafisica. Intorno a Vittorio Possenti*, in Dalfino M.C., Pozzo R. (a cura di), (2018), *Realismo, metafisica, modernità. In margine al volume di Vittorio Possenti, Il realismo e la fine della filosofia moderna*, «ILIESI digitale. Ricerche filosofiche e lessicali», n. 3, ILIESI-CNR, febbraio 2018, disponibile presso l'URL: http://www.iliesi.cnr.it/pubblicazioni/Ricerche-03-Dalfino_Pozzo.pdf

Kripke S.A., (1972), *Naming and Necessity*, in Davidson D. e Harman G., (eds.), *Semantics of Natural Language*, Reidel, Dordrecht, pp. 253-355, 763-769; 2a ed. rivista, (1980), *Naming and Necessity*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.), tr. it., (1982) *Nome e necessità*, Boringhieri, Torino.

Lanfredini R. (1988), *Oggetti e Paradigmi. Per una concezione interattiva della conoscenza scientifica*, Theoria, Roma.

Lavazza A., Possenti V., (2013) *Perché essere realisti*, Milano, Mimesis.

Marconi D. (2006), *On the Mind Dependence of Truth*, Erkenntnis 65, 301-318.

Maritain J., (1924), *Réflexions sur l'intelligence et sur sa vie propre*, Paris, Nouvelle Librairie Nationale, Paris, tr.it. (1984), *Riflessioni sull'intelligenza*, Massimo, Milano.

Maritain J., (1939), *Quatre essais sur l'esprit dans sa condition charnelle*, Paris,; tr. it., (1978), *Quattro saggi sullo spirito nella sua condizione di incarnazione*, Morcelliana, Brescia.

Meinong, A., (1904), *Über Gegenstandstheorie*, in Meinong, A., Meseder, R. A e Mally E., (eds.), *Untersuchungen zur Gegenstandstheorie und Psychologie*, Barth, Leipzig, pp. 1–50, tr. it. in (2002), *Teoria dell'oggetto*, a cura di V. Raspa, Parnaso, Trieste.

Mondin B., 1999, *Manuale di filosofia sistematica: Cosmologia. Epistemologia*, vol. I, ESD, Bologna.

Nietzsche F., (1885-1887), *Frammenti postumi 1885-1887*, tr.it. (1975), Adelphi, Milano.

Nietzsche F., (1886), *Jenseits von Gut und Böse*, tr.it., (1977), *Al di là del bene e del male*, Adelphi,

Quine W. V. O., (1948), *On what there is*, "Review of Metaphysics", 2, 21-38, rist. in Quine (1953), pp. 3-19.

Quine W. V. O., (1953), *From a Logical Point of View. Nine Logico-philosophical Essays*, Harvard University Press, Cambridge (Mass), tr. it., (2004), *Da un punto di vista logico. Saggi logico-filosofici*, Cortina, Milano.

Possenti V., (1996), *Jacques Maritain e la filosofia dell'essere*, Il Cardo, Venezia.

Possenti V. (2013), *Realismo diretto e verità*, in Lavazza A., Possenti V., (2013) *Perché essere realisti*, Mimesis, Milano, pp-19-49.

Possenti V., (2016), *Il realismo e la fine della filosofia moderna*, Armando, Roma.

Putnam H., (1975a), *The meaning of meaning*, in Putnam H., (1975b), *Mind, Language and Reality. Philosophical Papers, vol. 2*. Cambridge University Press, Cambridge Mass., tr. it., *Il significato del significato*, in PUTNAM H., (1987), tr. it. *Mente, linguaggio, realtà*, Adelphi, Milano, pp. 239-297.

Putnam H., (1975c), “What is mathematical truth?” in *Mathematics, Matter and Method*, Cambridge University Press, Cambridge Mass., tr.it., (1993), *Matematica, materia e metodo*, Adelphi, Milano.

Putnam H., (2012a), *Philosophy in an Age of Science: Physics, Mathematics and Skepticism*, Harvard University Press, Cambridge Mass., tr.it. (2012), *La filosofia nell'età della scienza*, Il Mulino, Bologna.

Putnam H., (2012b), *On Not Writing Off Scientific Realism, Perché non disfarsi del realismo scientifico*, in Putnam H., 2012a, cap.IV, pp. 91-108.

Putnam H., (2012c), *Commonsense realism*, tr.it., *Realismo e senso comune*, in De Caro M., Ferraris M., (a cura di), (2012), pp. 21-35.

Rorty R., (1979), *Philosophy and the Mirror of Nature*, Princeton University Press, Princeton, tr.it., (1986), *La filosofia e lo specchio della natura*, Bompiani, Milano.

Searle, J.R. (1979), *The Logical Status of Fictional Discourse*, in P.A. French et al. (eds.), *Contemporary Perspectives in the Philosophy of Language*, University of Minneapolis Press, Minneapolis, pp. 233–243.

Sellars W., (1963), *Philosophy and the Scientific Image of Man*, in Sellars W., (1963), *Science, Perception, and Reality*, Routledge & Kegan Paul, London, pp. 1-40, tr. it., (2007), *Wilfrid Sellars: La filosofia e l'immagine scientifica dell'uomo*, Armando, Roma, una traduzione più recente in W. Sellars, (2013), *L'immagine scientifica e l'immagine manifesta*, Pisa, ETS.

Tommaso d'Aquino, *Summa contra Gentiles*, tr.it. (1975), *Somma contro i Gentili*, Utet, Torino.

Tommaso d'Aquino, *Summa Theologiae*, tr.it., (1984), *La Somma Teologica*, ESD, Bologna.

Tommaso d'Aquino, *Questiones de Veritate*, tr.it., (2005), *Sulla Verità*, Bompiani, Milano.

Thomasson, A.L. (1999), *Fiction and Metaphysics*, Cambridge University Press, Cambridge Mass.

Velardi A., (2007), *Verità e realismo. Per un'ontologia dei dati della conoscenza*, vol. 4, p. 1-212, Falzea Editore, Reggio Calabria.

Velardi A., (2012), *La barba di Platone. Quale ontologia per gli oggetti materiali?*, Milano, Mimesis.

Velardi A., (2013), *La vita delle idee. Il problema dell'astrazione nella teoria della conoscenza*, Milano, Mimesis.

Velardi A., (2016). “La teoria delle due immagini di Sellars. Antitesi o complementarità della metafisica del senso comune e della metafisica delle scienze fisico- naturali”, *DIALEGESTHAI*, vol. anno 18 (2016) [inserito il 30 dicembre 2016], disponibile su World Wide Web: <<https://mondodomani.org/dialegesthai/>>, [43 B], p. 1-12,

Velardi A., (2017a), “Immagini del mondo e senso comune. La difesa filosofica dei fenomeni e del pluralismo ontologico”, *ILLUMINAZIONI*, vol. 40, aprile-giugno 2017.

Velardi A., (2017b), “Il «mondo della vita» in Husserl. Il rapporto tra fenomenico e originario nel radicamento intuitivo e prelogico della ontologia e della conoscenza”, *DIALEGESTHAI*, p. 1-19.

Velardi A., (2017c). Categoria e oggetto. Sulla possibilità di integrare ontologia e cognizione. In: (a cura di): Marco Cruciani Marco Elio Tabacchi, *Nuovi sguardi sulle scienze cognitive*. p. 296-309, Messina, Corisco.

Velardi A., (2017d), *Il problema del nuovo realismo. Forza e limiti del primato dell'ontologia sull'epistemologia* (pp. 103-171). *AGON*, vol. n. 14, luglio - settembre 2017, p. 103-171.

Velardi A., (2018), “Perché non esiste realismo senza soggetto”, relazione al Convegno Nazionale “Mondo e Soggetto. Sviluppo e/o decostruzione dei fondamenti filosofici”, Messina, 19-20 marzo.

Voltolini A., (2006), *How Ficta Follow Fiction. A Syncretistic Account of Fictional Entities*, Springer, Dordrecht.

Walton, K.L. (1990), *Mimesis as Make-Believe*, Harvard University Press, Cambridge, Mass.

Wittgenstein L., (1921), *Logisch-Philosophische Abhandlung*, “*Annalen der Naturphilosophische*”, XIV (3/4), 1921 tr.it., (1989), *Tractatus Logico-Philosophicus*, Einaudi, Torino.

ZiZek S., (2013), *Meno di niente. Hegel e l'ombra del materialismo dialettico. Vol. I*, Ponte alle Grazie, Milano

Andrea Velardi

**GRAMMATICA FILOSOFICA, REGOLA, LINGUAGGIO PRIVATO E
RELATIVISMO IN WITTGENSTEIN**

ABSTRACT. Il presente saggio si propone di indagare il nesso tra quella che Wittgenstein ha chiamato “grammatica filosofica”, il seguire la regola, la tematica del linguaggio privato e lo sfondo convenzionalista e relativistico di queste riflessioni. La nozione di *grammatica filosofica* sostituisce quella atemporale e iperuranica di *formale logica*, in cui assistiamo ad una reificazione della regola. Wittgenstein si rende conto di quanto la regola funzioni implicitamente all’interno del gioco linguistico senza il bisogno di ricorrere a codificazioni e sistematizzazioni esplicite e rigorose. Le regole guidano il gioco senza per forza costringerlo dentro un sistema avulso dal gioco stesso. Si produce così un nesso tra *non-costrittività* e normatività che viene spiegato all’interno della cosiddetta *community view* che ha in Saul Kripke, il suo principale esponente. Espressione di questa dimensione comunitarie e intersoggettiva è il noto argomento del linguaggio privato su cui si riflette per mostrare quali sono i contorni del ben noto antipsicologismo dell’autore delle Ricerche filosofiche. La necessità di pubblicità e condivisione permettono anche di ripensare il suo convenzionalismo e relativismo concettuale sofisticato.

1. La nozione di “grammatica filosofica” dopo il *Tractatus*
2. Relatività concettuale e convenzionalismo sofisticato
3. *Non-costrittività*, ma normatività della regola
4. Dimensione comunitaria e impossibilità del linguaggio privato

1. La nozione di “grammatica filosofica” dopo il *Tractatus*

La complessità della riflessione di Wittgenstein sulla logica e sul linguaggio ha uno dei suoi tornanti principali nel mutamento che avviene tra il *Tractatus* e le *Ricerche filosofiche*. Intorno agli anni Venti e Trenta, durante la stesura del *Tractatus*, Wittgenstein era stato attratto dall’idea del linguaggio come calcolo, generata dalla fascinazione per un certo platonismo semantico poi sottoposto a critica, una idea di calcolo che portava alla utopia di poter fornire sistematicamente una tassonomia delle regole del linguaggio attraverso un metodo computazionale (Perissinotto 2010). Il platonismo aveva un suo riferimento molto chiaro in Bolzano, con la nozione di “proposizione in sé”, e di Frege (1918) con la nozione di *Gedanke*, di quel terzo regno distinto sia dal primo regno degli oggetti materiali, sia dal secondo regno dei processi psicologici e delle rappresentazioni (*Vorstellungen*), che vanno espunti dalla teoria della conoscenza e dalla teoria logica. Solo i *pensieri* sono oggettivi, atemporali e autonomamente sussistenti, indipendenti dalle rappresentazioni che i singoli soggetti possono averne. La *Vorstellung* non può assolutamente condizionare cognitivamente alcun *Gedanke*, anche se rimane in

relazione profonda con esso. Il linguaggio e la sua logica non hanno alcuna relazione con la psicologia dei soggetti e dei processi cognitivi che sottostanno ai *Gedanke*. Il pregiudizio antipsicologista e antimentalista lavora in maniera radicale in Wittgenstein, anche quando egli sottoporrà a critica l'impianto generale del *Tractatus* e, attraverso le suggestioni del costruttivismo dei matematici intuizionisti e del costruttivismo verificazionista del Circolo di Vienna, comincerà a coltivare l'idea che il senso possa avere a che fare con gli usi e che sia la manipolazione dei segni a conferire loro un significato all'interno di questi usi. Ma questa manipolazione e questi usi non hanno ancora nulla a che fare con la nozione di *grammatica filosofica* e di diversità di usi che saranno centrali nel secondo Wittgenstein. Fa testo l'utilizzo della metafora degli scacchi utilizzata dallo stesso Wittgenstein in modo lontano da come sarà utilizzata nel *Corso di linguistica generale* di Saussure. Un pezzo degli scacchi è definito dalla maniera particolare in cui il pezzo stesso viene mosso dal giocatore, ma è dunque il sistema delle regole del gioco degli scacchi a definire il significato del pezzo degli scacchi: "Il sistema della sintassi sarebbe, nel caso del linguaggio, l'equivalente del sistema delle regole degli scacchi: come questo caratterizza l'impiego di ogni particolare segno; definisce ciò che noi possiamo *fare* con i segni. Il linguaggio gli sembrava dunque poter essere proficuamente paragonato a un calcolo, a un sistema di trasformazioni disciplinato dalle regole della sintassi; il «corpo del significato» gli sembrava poter essere utilmente identificato col «corpo delle regole»" (Messori 1997, 154). Ma queste regole sono ancora rintracciate nella prospettiva della computazione e di un sistema che classifichi quasi atemporalmente

queste regole, mentre esse dovranno essere ricercate in futuro nel corpo stesso della grammatica degli usi. L'idea del linguaggio come calcolo è ancora troppo impregnata dalle suggestioni del platonismo semantico, ancora troppo poco costruttivista, ma certamente questo pregiudizio platonico anti-oggettivista, che si unirà profondamente al pregiudizio antipsicologista, sarà al centro di tutta la riflessione di Wittgenstein condizionandola prepotentemente e giungendo a far definire il secondo Wittgenstein un autore comportamentista, antimentalista con tutte le problematiche connesse a queste definizioni perentorie (Egidi 1996, parte II; Casati 1997, 212-218) che non possiamo affrontare compiutamente in questa breve ricognizione. Accanto a questo pregiudizio antipsicologista sarà presente sempre l'idea che la filosofia debba avere uno sguardo sinottico, onnicomprensivo, fornendo una *Übersicht* del funzionamento del linguaggio per consentirci di dominarne la struttura.

Dopo il *Tractatus*, Wittgenstein rielabora il suo pensiero attraverso l'esplorazione di nuovi problemi e l'utilizzo di nuove categorie che ridisegnano e riarticolano nozioni tradizionali della storia della filosofia come quelle di verità necessaria e contingente appartenente alla tradizione secentesca e settecentesca di Leibniz e di Hume, scardinata e riarticolata a sua volta dal Kant della prima *Critica*. Si tratta delle nozioni di "grammatica", "enunciato grammaticale", "regola grammaticale". In Wittgenstein avviene una decostruzione delle nozioni classiche di verità necessarie, verità analitiche, verità a priori. Una vera "distorsione della nozione di necessità concettuale consegnata dalla tradizione filosofica" (Messori 1997, 151), compiuta con una certa insensibilità verso la storia della filosofia medesima.

L'enunciato grammaticale si innesta sullo sfondo di una critica vera e propria della nozione di verità necessaria e risponde al vuoto emerso dalla dissoluzione dell'enunciato analitico della tradizione. Lo stesso Wittgenstein si era compromesso con l'idea della necessità logica attraverso la nozione di *forma logica* intesa come struttura logica necessaria che delinea un isomorfismo del linguaggio e della realtà in cui entrano in gioco, con la complessità che conosciamo, nozioni chiave come immagine (*Bild*) e rappresentazione (*Vorstellung*). Nel *Tractatus* il tentativo di articolare il tema della verità analitica si arenava nella nozione di *tautologia* che, pur manifestando appieno la forma logica e rispettando appieno l'analiticità, non permetteva di significare nulla di rilevante sul mondo. Mentre, come vedremo l'enunciato grammaticale ha un suo utilizzo e esprime significazioni che hanno una presa intersoggettiva e ricadute comportamentali evidenti. Già nelle *Osservazioni filosofiche* (1929-1930) la nozione di forma logica viene sottoposta a critica e viene scardinato l'impianto del *Tractatus* sulla necessità logica e sulla struttura comune al linguaggio e alla realtà, mettendo in dubbio la possibilità di "tradurre il nostro linguaggio in termini di enunciati elementari reciprocamente indipendenti" (Messeri 1997, 152). Anche se in quel contesto emergono enunciati legati alla forma logica e che hanno una loro forza, anche se sono irriducibili alle "leggi logiche strettamente intese" come le tautologie del *Tractatus*. Si pensi al caso dell'enunciato che esprime le relazioni di esclusione dei predicati elementari come "Se il punto (x,y) del campo visivo è rosso, allora non è verde" (ibid.).

L'inseguimento, forse anche troppo usurato e stanco, di queste forme logiche che poco hanno da dire in verità sul rapporto linguaggio e mondo, ha un arresto radicale ad un certo punto e cede all'emergere della nozione di *grammatica filosofica* che sostituisce completamente il termine *forma logica* nella *Grammatica filosofica* (1931-1934) e nel *Libro blu* (1933-1934).

L'enunciato grammaticale si profila come qualcosa che non sta più al *limite* del linguaggio, ma nel corpo stesso del linguaggio, ha a che fare con una significazione legata agli usi linguistici e sostituisce alla opposizione tra vero e falso, senso e non senso, una visione più pluralista di usi e di diversificazione di sensi. Anche se l'enunciato grammaticale non ha gli stessi usi di un enunciato fattuale, non appartiene al dominio del non senso. La manipolazione dei segni conferisce loro un senso all'interno degli usi.

La decostruzione dell'idea di una *Übersicht*, di una sinossi del funzionamento del linguaggio mostra che non esiste una mappa aerea della grammatica e delle grammatiche. Le regole hanno a che fare con i singoli processi di comprensione che permettono di risolvere nei contesti in cui i processi e i problemi emergono. Le regole non sono un corpo definito al di fuori dell'uso e non sono un sistema che dirige a priori il calcolo che sarebbe il linguaggio stesso. In questa prospettiva Wittgenstein sarebbe vicino a Peirce nel rendersi conto di un cortocircuito dell'interpretazione che non è possibile definire una volta per tutte e che è inevitabile mantenere entro un campo aperto (Rorty 1961). Da qui l'idea che l'uso è aperto e "non circoscrivibile in maniera definitiva" (Messerli 1997, 155) e che i giochi linguistici sono aperti. Il

significato non è una entità atemporale. Una regola funziona in un certo modo solo se è usata in un certo modo, se appunto funziona come una regola. Per questo “il significato della parola è ciò che viene spiegato dalla spiegazione del significato (PU 560. Cfr. PG I 23, BIB p.5). La regola non soggiace come qualcosa di già strutturato apriori all’interno delle sue manifestazioni e occorre dunque demistificare questa visione che ricerca la soluzione del problema del senso nella struttura, nel sistema delle regole, nelle definizioni formali che non vanno sopravvalutate perché “anche ogni definizione generale può essere fraintesa” (PU 71), mentre le regole hanno tra loro parentele di somiglianza di famiglia.

La nozione di *grammatica filosofica* sostituisce quella atemporale e iperuranica di *forma logica*, in cui assistiamo ad una reificazione della regola. Wittgenstein si rende conto di quanto la regola funzioni implicitamente all’interno del gioco linguistico senza il bisogno di ricorrere a codificazioni e sistematizzazioni esplicite e rigorose. Le regole guidano il gioco senza per forza costringerlo dentro un sistema avulso dal gioco stesso.

2. Relatività concettuale e convenzionalismo sofisticato

L’inesistenza di una grammatica onnicomprensiva e completa ha come conseguenza l’impossibilità di una analisi completa e quindi manifesta l’inesistenza di un super-ordine dei concetti, per cui la “purezza cristallina della logica” risulta come un pregiudizio (PU 91-108). Con tesi che saranno valorizzate da Rorty (1991)

in chiave costruzionista e convenzionalista, Wittgenstein mostra come la filosofia può fornire solo uno tra i tanti ordini possibili “nella conoscenza nella nostra conoscenza dell’uso del linguaggio” (PU 132). Per cui la chiarificazione filosofica diventa una imprecisa e indefinita pratica di spiegazione. Il tema del convenzionalismo si lega a quello della relatività degli schemi concettuali che è un altro dei nuclei teorici delle *Ricerche filosofiche* e interessa il problema del funzionamento di altre *forme di vita* e di altri *giochi linguistici*. In un passaggio balena la possibilità che esistano orizzonti concettuali diversi: “Chi crede che certi concetti siano senz’altro quelli giusti e che colui che ne possedesse altri non si renderebbe conto di quello di cui ci rendiamo conto noi- potrebbe immaginare certi fatti generalissimi della natura in modo diverso da quello in cui noi siamo soliti immaginarli; e formazioni di concetti diverse da quelle abituali gli diventerebbero comprensibili” (PU II, p.299). Una cultura radicalmente diversa che usasse macchine per calcolare diverse dalle nostre avrebbe concetti aritmetici diversi dai nostri (BGM IV 4). Egli riflette sulla possibilità di usare regoli diversi non rigidi, contesti sociali in cui vi sono diverse nozioni di misura e di lunghezza, ma il caso immaginario di una modalità di contare diversa dalla nostra non escluderebbe per lui che questo *contare* possa considerarsi corretto (BGM I 4-5, 12, 136). Le pratiche che ci appaiono lontane e assurde non sono per questo tali per coloro che le impiegano (BGM II 81; V 8). Per questo Wittgenstein rimprovera a Frazer una mancanza di empatia e apertura verso le altre culture, in cui egli ricerca quello che è presente nelle nostre col risultato di vedere in esse solo culture meno adeguate e rudimentali. Possiamo immaginare anche culture diverse che

categorizzano il mondo in concetti diversi dai nostri (Z 379-380), concetti che sono pensabili come derivati da diversi interessi esistenziali (Z 387-388). L'atteggiamento relativistico di Wittgenstein e la sua disponibilità ad apprezzare e riconoscere senso, coerenza interna a sistemi concettuali diversi dal nostro, ha destato alcune perplessità. Se Lear (1984) ha negato l'esistenza di esseri *other minded* nelle *Ricerche*, Stroud (1984) ha difeso la presenza in Wittgenstein di sistemi concettuali alternativi. Stroud (1965) e Hintikka (1981) parlano di tesi della incommensurabilità delle culture sostenendo che è "comprensibile la *formazione* di concetti diversi dai nostri, ma non il *contenuto* di questi concetti stessi" (Messori 1997, 188). Baker e Hacker hanno negato che esista questa incommensurabilità e che i concetti alternativi ai nostri siano incomprensibili. Quello che è incomprensibile è una mappatura dei concetti alternativi a partire da quelli nostri. Noi possiamo immaginare sistemi differenti di rappresentazione che però devono rispettare i criteri di impiego e le procedure inferenziali dei nostri. L'atteggiamento relativistico di Wittgenstein è profondamente legato al suo convenzionalismo sofisticato, non cede alla deriva dell'accettazione di qualsiasi posizione relativistica. Infatti se da un lato è legittimo il relativismo concettuale, non lo è alcun relativismo sulla verità.

Per Wittgenstein non c'è nulla che possa definire con motivatezza le regole del linguaggio, le quali invece rimangono arbitrarie e non possono in alcun modo venire giustificate: "La grammatica non deve dar conto a nessuna realtà. Sono le regole grammaticali che determinano il significato (lo costituiscono) e così esse stesse non sono responsabili verso nessun significato e in tale misura sono arbitrarie" (PG 133).

E ancora: “L’*essenza* è espressa nella grammatica” (PU 371). Non c’è niente al di fuori della grammatica che possa fondarla, nulla al di fuori di essa può essere considerato un *super-fatto* che ci permette di potere costruire un linguaggio “*veramente adeguato alla realtà* e per giustificare le regole: non ci sono *fatti logici*” (Messori 1997, 137). L’autonomia della grammatica suona come una replica della autonomia della forma logica e richiama la distinzione del *Tractatus* tra fatti e regole. Si può giustificare il linguaggio in modo diverso dall’idea di volere dedurre le sue regole a partire dalla struttura della realtà e da un sistema di isomorfismo tra linguaggio e realtà. Si può fornire infatti una fondazione biologica o storica delle regole, anche se ci sono giochi, come quello della matematica, che non hanno alcuna fine naturale e non possono essere spiegati attraverso la biologia. Non solo, ma in generale il grande gioco del linguaggio “non è fondato, non è ragionevole (o irragionevole). Sta lì – come la nostra vita” (UG 559). Questa tendenza al convenzionalismo non porta ad una deriva interpretativa e ad una *deregulation* fondativa o esplicativa. Un enunciato non ha senso, non per ragioni legate alla sua impossibilità concettuale, ma per ragioni legate alle possibilità di impiego dell’enunciato stesso, per cui esso “è escluso dal linguaggio, ritirato dalla circolazione” (PU 500). Il valore di un enunciato non emerge dalle relazioni che esso ha con un sistema di forme logiche rispecchianti un reticolo di fatti logici. La filosofia non può fondare l’uso, ma solo descriverlo attestando che il linguaggio è frutto della “*storia naturale degli uomini*” (PU 415).

Diventa problematico il rapporto con il convenzionalismo di questa filosofia del linguaggio e della realtà con la tesi di una stabilità della regola e del significato. La posizione di Wittgenstein potrebbe classificarsi come una sorta di antropocentrismo o di idealismo secondo cui vi è “una necessità logica che investe il mondo nella sua totalità” (Messori 1997, 162), ma la fonte di questa necessità è diversa da quella pensata dal platonismo semantico e ha la sua radice nella iniziativa umana. La necessità logica della *Ricerche filosofiche* è di tipo condizionale e promana dai soggetti, essa è una forma di “antropocentrismo generalizzato” (Pears 1971, pp.101-104, 127-134). Questa prospettiva sfuma maggiormente la tesi di un convenzionalismo come radicale descrittivismo o contingentismo secondo cui i nostri enunciati sulle cose potrebbero essere diversi e gli unici enunciati apparentemente necessari sarebbero quelli metalinguistici che descrivono il nostro uso delle parole. Per questo Wittgenstein svilupperebbe nelle *Ricerche* il diniego della tesi della irrepresentabilità di una struttura necessaria del reale e la tesi conseguente secondo cui noi dobbiamo limitarci ad una descrizione contingente della realtà stessa.

Messori (1997) mostra come sia implausibile assegnare Wittgenstein ad una versione storica del convenzionalismo e come questa contenga una aporia riguardante la sensazione che i nostri concetti reggono l’uso che facciamo del linguaggio, anche se percepiamo che essi sarebbero potuti essere differenti e che la loro validità non riposa tanto sulla natura delle cose, ma su una sorta di accordo intersoggettivo che noi condividiamo sul loro uso e che ci permette di concordare sul loro uso e sulla realtà che essi ci permettono di descrivere e di rappresentare. Se diciamo che gli enunciati

descriventi fatti e gli enunciati delle regole potevano essere diversi da quelli che sono, allora noi formuliamo una ipotesi vicina a quella del platonismo semantico; se invece asseriamo che non solo le formule relative ai fatti, ma quelle esprimenti le regole, possono essere rese false da una differente presa di posizione sulla realtà da parte del soggetto, allora noi ci attribuiamo un potere simile a quello divino, il potere di creare liberamente la “intelaiatura logica della realtà che Cartesio attribuiva a Dio” (Messori 1997, 163). L’aporia consiste nel fatto che, quando noi asseriamo che un fatto necessario dipende da noi, asseriamo allo stesso tempo che questo fatto necessario è contingente.

Un modo per uscire da questa aporia è quello di ricomprendere la convenzionalità delle regole in quanto enunciati di un metalinguaggio “che delimitano l’area degli enunciati fattuali” (ibid.). Ma anche all’enunciato metalinguistico si potrebbero far corrispondere le aporie degli enunciati riguardanti le regole, chiedendosi quali sarebbero i suoi stessi fondamenti. Restiamo sempre impigliati alla convenzione che ha concesso ad un determinato assetto di cose di essere rappresentato ed espresso all’interno di una grammatica con le sue regole. Siamo prigionieri comunque di un banale convenzionalismo, di un convenzionalismo antropocentrico del tipo descritto da Pears (1971). Si potrebbe asserire che “ciascun enunciato apparentemente necessario in realtà dichiara il fatto contingente che una certa successione di segni è usata come regole, e dunque che nessun enunciato è mai usato per esprimere una necessità, ma sempre solo per esprimere fatti” (Messori 1997, 164). In questa prospettiva nulla sarebbe necessario o impossibile, ma gli enunciati necessari

avrebbero il compito molto riduttivo di rilevare quello che accade nel nostro comportamento. La parafrasi metalinguistica conduce ad un trivio aporetico: o si accetta un convenzionalismo banale e inutile, o si accetta la sua versione antropocentrica, o si accetta la sua versione contingentista.

3. *Non-costrittività*, ma normatività della regola

Il tentativo di Wittgenstein sembra andare oltre il convenzionalismo e al contempo tesauroizza il contributo critico che il convenzionalismo può portare contro il platonismo. Egli opera una trasformazione completa della tematica nei luoghi classici in cui si occupa di seguire o spiegare una regola, dal consultare una tabella al leggere un testo (PU 138-242). Al di là di un problema fondativo Wittgenstein intende dimostrare, nello stesso corpo del gioco linguistico e del compito cognitivo (usiamo l'espressione in modo ironico proprio per mettere in luce un possibile banco di prova dell'antimentalismo di Wittgenstein) di cui sta trattando, come "l'applicazione della regola è insieme la sua *determinazione*" (Messerli 1997, 165). In questo modo egli affranca il problema teoretico della regola dal problema della necessità dei concetti e della verità necessaria. Il suo modo di procedere neutralizza la problematica della rappresentazione, della *Vorstellung*, mostrando come la partita della validità si giochi dentro il corpo del linguaggio, dentro la dinamica del gioco linguistico e del compito cognitivo, senza però che la cognizione e la concettualità debbano essere scomodate per garantire la necessità della regola stessa. Tutta la necessità è implicita nell'agire

la regola, nel seguire la regola. Col rischio però di estromettere, insieme con le rappresentazioni, anche il significato, ponendosi oltre il campo di una filosofia della necessità logica, dell'analiticità. Messeri (1997) interpreta questo statuto peculiare della regola come *non-costrittività*, che, rispetto all'autonomia di cui abbiamo parlato sopra, non ha alcuna radice nel *Tractatus* e di cui si manifesta la forza scardinante nello smantellamento della concezione del linguaggio come calcolo. Le regole sono indipendenti le une dalle altre, non possono contraddirsi fra di loro (PG, 133), “non c'è un significato verso il quale esse siano responsabili e che potrebbero contraddire” (ibid.). La connessione tra la regola e le sue applicazioni è di natura concettuale e le regole non escludono elasticità nell'applicazioni. A nostro modo di vedere questa elasticità sarebbe di tipo anche rappresentazionale, ma non è questa la sede per sviluppare il problema. Le regole possono essere diversificate sia nel loro assetto, sia nella loro applicazione. Per quanto riguarda la successione numerica non si può negare che al numero 100 succeda il numero 101, ma certamente si può pervenire alla successione applicando anche una regola diversa da quella che dice di aggiungere 1. Le regole sono indipendenti fra di loro perché nessuna esplicita il contenuto dell'altra, né può servire per riformularla. La regola non è come “*il cemento fra due mattoni*. Non possiamo stabilire una regola per applicare un'altra regola. Non possiamo applicare una regola mediante un'altra regola” (WWK, 145). La regola può avere una sua determinazione, ma non si determina al di fuori del suo impiego. Essa ha una “esistenza aperta. Viene *dopo*, o meglio viene *per mezzo del* suo impiego. Perciò essa, pur essendo *internamente relata* ad un determinato insieme di

applicazioni e di riformulazioni, non *impone* e non *esclude* né alcuna possibile successiva applicazione, né alcuna possibile successiva riformulazione. La regola *determina* il suo impiego, ma non lo *predetermina*” (Messeri 1997, 165). Questa idea di determinazione all’interno del suo impiego è la base della tesi della *non-costrittività* della regola e l’idea che la regola non impone una costrizione al suo impiego è la conseguenza dell’abbandono da parte di Wittgenstein “dell’immagine del linguaggio come calcolo”, cui è connessa quella della regola come macchina logica. La teoria della regola nelle *Ricerche filosofiche* è di natura convenzionalista nel senso profondo del suo statuo aperto e di questa continua disponibilità ad un impiego in corso d’opera sottoposto alle libere decisioni dei soggetti sulle applicazioni.

Questo non vuol dire che ci siano contesti in un cui il meccanismo di un artefatto fornisca delle regole che sono prevedibili come nel contesto cinematico di una auto di cui conosciamo senza sorprese gli effetti nell’applicazione di una regola (PU 193-197 cfr. BGM I 113-133; BGM II 87; Z 296). Il modo in cui è strutturata la macchina fornisce le previsioni sul suo movimento, prefigurando tutte le potenzialità e manifestazioni del suo movimento. Il problema è che ci sono contesti in cui anche questa prefigurazione salta e vengono reinterpretate le regole con cui essa viene strutturata, ad esempio nel caso in cui noi dobbiamo costruire una macchina e dunque andiamo oltre al contesto delle leggi della cinematica, facendoci delle domande sulla resistenza e la dinamicità dei materiali.

La tesi della *non-costrittività* della regola ha suscitato un ampio dibattito con alcuni dissensi tra gli interpreti. Dummett ha insistito sulla novità di questo convenzionalismo. Egli intravede nella filosofia della matematica wittgensteiniana un superamento del “convenzionalismo modificato” dell’empirismo logico con la sua aporia centrale legata allo statuto dell’enunciato necessario che asserisce che un teorema è conseguenza logica delle convenzioni che sono gli “assiomi del calcolo” da cui questi stessi teoremi discendono in quanto conseguenze matematiche di questi assiomi convenzionali. Questo convenzionalismo sofisticato è problematico e Wittgenstein lo supera attraverso un *full-blooded conventionalism* secondo cui ogni applicazione della regola è frutto di una convenzione. Lo stesso Dummett (1978, 166-185), pur salutando come risolutivo questo convenzionalismo in filosofia della matematica, ne vede i pericoli per una teoria della comunicazione in quanto, se l’applicazione della regola fosse solo frutto di una convenzione allora la comunicazione intersoggettiva sarebbe sempre in bilico, in costante provvisorietà. Per questo motivo, e per evitare questo *empasse*, Barry Stroud (1965) e con lui Wright (1980, 369-379) rifiutano l’interpretazione di Wittgenstein come convenzionalista radicale. Il primo propone una versione debole della teoria secondo cui le convenzioni che sono già stipulate hanno applicazione non rigida sulle applicazioni dei concetti. Il secondo nega che quello che deriva da una convenzione possa essere oggetto di decisione arbitraria. Backer e Hacker (1985, 103-106, 302-303, 338-347) sottolineano che la costrittività è un “tratto costitutivo della dimostrazione” e anche Wright afferma che “la tesi del controllo morbido risulta incompatibile con la

cogenza della dimostrazione non meno di quanto non lo sia il convenzionalismo radicale” (Messeri 1997, 171, nota 16; cfr. Wright 1980, pp.379-381).

Si pone quindi con forza il problema di come delle regole non costrittive possano essere considerate e fungere da vere regole.

4. Dimensione comunitaria e impossibilità del linguaggio privato

Le riflessioni dei §§198-206 delle *Ricerche filosofiche* cercano di venire incontro al paradosso di una regola che non è costrittività indicando che questo paradosso emerge da un fraintendimento sulla natura stessa della regola che non deve essere pensata come se fosse una *interpretazione* (§ 201). Come abbiamo detto sopra la regola si spiega nello stesso corpo della sua applicazione, ha una natura implicita, non ha bisogno di una codificazione esplicita e sistematica. Essa si comprende nell’orizzonte della grammatica filosofica e quindi nella prospettiva degli usi e degli impieghi delle regole. Nei paragrafi citati si sottolinea ancora di più questa dimensione implicita mettendo in chiaro che la questione delle regole riguarda le pratiche, gli usi, le abitudini e quindi una dimensione comunitaria, intersoggettiva che non può ridursi a quanto fatto da un solo uomo, una sola volta nella sua vita (PU 199). Per questo il *seguire una regola* non è questione di atteggiamento proposizionale, non si basa su una credenza, cosa che spiega l’affermazione paradossale secondo cui “*credere di seguire una regola non è seguire una regola*”, poi meglio spiegata dalla tesi più chiara per cui “non si può seguire una regola *privatim*”

(PU 202), ma lo si può fare solo nell'orizzonte della condivisione comunitaria e intersoggettiva delle pratiche e delle abitudini. Il problema del linguaggio privato è complesso e così quello della sua corretta interpretazione all'interno della riflessione di Wittgenstein sul gioco linguistico e il seguire la regola (Voltolini 2006, cap. 5, 6; Carapezza 2013, 93-109).

Una strada interpretativa è stata proprio quella che ha insistito sulla dimensione comunitaria. Attorno ad essa si è sviluppato un vasto dibattito in cui ha avuto un ruolo decisivo il saggio di Saul Kripke (1982) su regole e linguaggio privato in Wittgenstein. Kripke non percorre un itinerario filologico nella sua articolazione del problema, ma offre una riflessione teoretico-speculativa che fa i conti con il paradosso scettico che si cela dietro le difficoltose tesi di Wittgenstein (cfr. Fitch 2004). Attraverso l'esempio della somma, richiamato anche in alcuni paragrafi delle *Ricerche*, Kripke espone il paradosso. Il problema è la regola dell'addizione e cioè del valore che diamo al + di una somma, per esempio $68+57$ che produce il risultato di 125. Quello che non può essere messo in discussione è proprio che la somma produca questo risultato. Lo scetticismo non può spingersi fino a sovvertire un dato di fatto matematico che è espresso da una operazione che ha le sue regole indubitabili, che non possono essere stipulate di volta in volta, ma che hanno una loro stabilità. Quello che può essere messo in discussione è il modo in cui funziona l'operatore + della somma. Lo scettico potrebbe chiedere conto di come io uso questo + e se c'è una corrispondenza tra il mio modo di usarlo nel passato e il modo di utilizzarlo ora nel presente e in seguito nel futuro. Nessuno può escludere che io abbia potuto

utilizzare questo operatore con una funzione alternativa rispetto a quella dell'addizionare. Lo scettico può mettere in rilievo che non c'è alcun fatto capace di dare conto del modo di utilizzare il segno +. Non c'è modo quindi di fondare la pretesa filosofica di asserire l'esistenza di fatti semantici.

Kripke pensa che Wittgenstein vada eliminando uno dopo l'altro quattro candidati al ruolo di fatti semantici, di fatti che fungono da base inoppugnabile dell'intendere e del credere di seguire una regola. Non c'è nulla nell'esempio dell'addizione che renda conto della mia disposizione a calcolare i valori in modo conforme. Si può prevedere che i soggetti facciano errori, ma Kripke risponde che una vera spiegazione dovrebbe dare conto della relazione normativa, e non puramente descrittiva, che intercorre tra il credere di seguire una regola e l'azione futura conseguente a questo intendere. La tesi è che un presunto fatto semantico deve dare conto della dimensione normativa per cui alla domanda "quanto fa $68+57$ " devo poter dire che io dovrei rispondere 125 e non che risponderò 125. Non vale nemmeno trovare la spiegazione più semplice in quanto essa non ci dice niente sul numero e sulla qualità dei fatti semantici che possiamo prendere come base per l'intendere. Il terzo candidato potrebbe essere una certa esperienza vissuta irriducibile fornita in prima persona al presente che indica quale sarà il mio intendere nel futuro e dunque anche la mia applicazione della regola. Per Kripke anche questo *Erlebnis* non può pretendere il ruolo di fondamento perché esso è suscettibile di diverse interpretazioni. Non si salva nemmeno il platonismo matematico secondo cui abbiamo a che fare con entità oggettive astratte.

Kripke sottolinea le analogie del problema scettico di Wittgenstein con quello fatto emergere da Quine per la traduzione radicale e da Hume e Goodman per l'induzione. C'è pure una somiglianza con il problema degli oggetti materiali di Berkeley. La soluzione di Wittgenstein è quella di dichiarare che non esiste un fatto dell'intendere, ma che noi possiamo indicare soltanto "in quali circostanze noi ascriviamo l'intendere a qualcuno, allo stesso modo in cui Hume aveva rinunciato a spiegare quali erano i fatti empirici che fungono da base per le relazioni causali, optando per l'indicazione delle circostanze in cui noi propendiamo a parlare di relazioni causali. Così Wittgenstein, come già sostenuto da Dummett, non si preoccupa più delle condizioni di verità degli enunciati preferendo parlare delle condizioni di asseribilità. Queste condizioni si aprono ad una dimensione comunitaria. Noi siamo oggetto di un addestramento all'uso dei segni all'interno di pratiche collettive e questo, tramite uno schema per prove ed errori, conduce alla risposta comportamentale migliore nell'impiego della regola. Quando questo schema coincide con le risposte attese dagli altri, allora noi possiamo dire di comprendere la regola, ma solo indirettamente, e non per la mediazione di qualcosa di rappresentazionale. Per Kripke è fondamentale il vincolo comunitario per uscire dal paradosso scettico. Una persona deve essere considerata quale membro di una comunità. E questo a prescindere che essa abbia degli scambi effettivi con questa comunità. Perfino Robinson Crusoe è impensabile senza lo sfondo della comunità delle forme di vita cui egli appartiene. Questa soluzione comunitaria non deve tradursi nell'idea che l'applicazione corretta della regola è l'applicazione corretta che tutti i membri di una comunità sarebbero disposti

a fare. Questa sarebbe la “soluzione disposizionale comunitaria”, attribuita a Wittgenstein da Peacocke (1981, 1984), che conserva i difetti della “soluzione disposizionale semplice” e che va contro il chiaro avviso di Wittgenstein di non scambiare le condizioni di asseribilità e la verità di un enunciato con l’assenso concorde dei soggetti (BGM V 33; PU 240-241; PU II, p.296).

La idea di Kripke di interpretare in senso scettico le tesi sul seguire una regola ha fatto scaturire parecchie critiche da parte di molti studiosi: John McDowell, Colin McGinn, Gordon Baker e Peter Hacker, Elisabeth Anscombe, Norman Malcolm. Baker e Hacker (1984a, 407-413) mettono in luce come Wittgenstein non abbia mai considerato lo scetticismo come qualcosa di consistente e un “metodo praticabile di fare filosofia” (Messori 1997, 175). Si è fatto notare che il paradosso scettico emerge solo alla luce di quel fraintendimento interpretativo di cui abbiamo parlato sopra. Esso non è un paradosso intrinseco al problema del seguire una regola (Mc Dowell 1984, Baker e Hacker 1984a, 413-421, Mc Ginn 1984 68-69; Anscombe 1985). Inoltre lo scetticismo kripkiano non è congeniale a Wittgenstein e porterebbe alla spiacevole conseguenza di una “implausibile negazione della realtà del comunicare” (Messori 1997, 176). Una delle obiezioni più forti a Kripke è quella secondo cui Wittgenstein non nega l’esistenza di fatti semantici, né il fatto dell’intendere in se stesso, ma una visione individualistica di questi fatti secondo la quale l’intendere corrisponderebbe ad uno stato mentale individuale del singolo soggetto. E’ questa la linea su cui si muove Crispin Wright (1980, 1981) secondo cui Wittgenstein non nega uno statuto di esistenza ai fatti semantici, ma certamente ne nega l’oggettività intesa

secondo l'assunto della *ratification-independence* cioè la tesi per cui questi fatti semantici esistono a prescindere dal loro riconoscimento in seno ad una comunità di parlanti. Imparare il linguaggio è un gioco nel quale il discente cerca il consenso dell'istruttore, mette alla prova la propria competenza attraverso il riscontro intersoggettivo degli altri parlanti e quindi, quando il gioco linguistico funziona, allora si dice che il parlante ha comprensione e intende il linguaggio. La teoria semantica non è esautorata e misconosciuta, ma può intervenire solo dopo che la ratifica è stata adempiuta dall'esterno. Se così non fosse la semantica non potrebbe avere il suo dispiegamento e il fenomeno della comunicazione umana sembrerebbe come qualcosa che trascende la nostra consapevolezza.

Nonostante la sua portata critica nei confronti del paradosso scettico di Kripke, la teoria di Wright condivide con la rilettura del primo un principio chiave che è quello della *community view*, secondo cui tutta la trattazione del seguire una regola da parte di Wittgenstein ha come orizzonte quello della condivisione intersoggettiva dei significati come usi e delle pratiche, quello della ratificazione comunitaria della correttezza di queste particelle linguistiche. Nonostante alcune voci critiche per le quali il principio della *community view* tradurrebbe l'assunto della normatività della regola in un assunto di prevalenza statistica delle regole e delle loro applicazioni (Baker e Hacker 1984b, 71-74; McDowell 1984), sia Kripke che Wright intravedono la sua forza nel permettere di superare il convenzionalismo radicale entro una forma di convenzionalismo più raffinato in cui si possano tenere insieme i due assunti, apparentemente contraddittori, della non-costrittività e della normatività della regola.

La normatività viene salvata perché nessun parlante ha la libertà di applicare la regola a suo piacimento, la non-costrittività viene salvata dal fatto che il noi della comunità è libero di fronte alla regola. Il seguire una regola risponde a necessità che sono comunitarie e intersoggettive.

Baker e Hacker contestano radicalmente la *community view*, pensando che Wittgenstein abbia presente soltanto la “vaghezza e multiformità che caratterizza intrinsecamente il nostro linguaggio” (Messeri 1997, 186, cfr. Baker 1981, Baker e Hacker 1984a, 435-445; Baker e Hacker 1984c, 218-228). Messeri fa notare però che gli esempi di Wittgenstein hanno a che fare maggiormente con esempi numerici, come quello relativo al processo dell’addizionare e questo non è coerente con la tesi della vaghezza e della multiformità. La *community view* invece spiega bene il ricorso ad esempi che ricordano tesi passate di Wittgenstein come quella sul concetto di numero naturale che orienta e guida in maniera rigida la propria applicazione. La *community view* inoltre, come abbiamo visto, spiega al meglio la tesi della non-costrittività della grammatica e come essa si armonizzi con la necessità della normatività, ma non solo, essa permette di comprendere il problema della reificazione delle regole sottolineando che per Wittgenstein non vi è alcun modo per stabilire queste regole all’esterno del gioco linguistico, ma la loro definizione è anch’essa parte del gioco stesso. Per questo la pratica della spiegazione delle regole e il gioco linguistico nella sua interezza consistono in una *pratica aperta*, una attività che non si permette risultati definitivi, ma prelude a sempre nuove formulazioni.

L'argomento più forte a favore della *community view* è senza dubbio la tesi sulla impossibilità del linguaggio privato di cui si occupa Wittgenstein in noti paragrafi delle ricerche a partire dal §243, intendendo per linguaggio privato un ipotetico codice comprensibile solo al suo inventore (§ 256-257), cioè il linguaggio che una tradizione cartesiana pensa che il soggetto possa utilizzare per registrare i propri vissuti, i dati della propria esperienza privata, della propria vita interna (cfr. Carapezza 2013, 93-94). Questa idea della mente come mondo privato era ritornata *in auge* all'interno del Circolo di Vienna durante il dibattito intorno al postulato della priorità epistemica dei dati sensoriali. Fa testo a questo proposito la polemica sul fatto che il colore e altre qualità sensibili possano essere intesi come dati del vissuto privato dei soggetti (PU 272-280). Seguendo Lo Piparo (2001) abbiamo già segnalato altrove (Velardi 2005, 418-425) come la categorizzazione del colore richiede per Wittgenstein qualcosa che vada oltre il vissuto (*Erlebnis*) e la rappresentazione cognitiva di questo vissuto (*Vorstellung*). Wittgenstein assimila dentro il corpo del linguaggio medesimo i campioni, gli esempi prototipici esterni di un colore o di altre qualità sensibili o categorie. Questi campioni sono quelli che nel linguaggio delle *Ricerche Filosofiche* sono dette *Bilden*, cioè le immagini esterne pubblicamente condivise che servono da metro per la comunicazione o manifestazione (*Darstellung*) e la comprensione degli stati interni che non possono essere lasciate ai criteri di correttezza del linguaggio privato. L'incorporazione dei campioni e delle *Bilden* al linguaggio è alla base del superamento del linguaggio privato. Lo Piparo distingue accuratamente tra *Vorstellung*, rappresentazione privata dello stato interno e

Darstellung, manifestazione esterna di qualcosa che può essere condiviso anche perché sfrutta le immagini o i campioni pubblicamente condivisi dei colori medesimi. Wittgenstein perviene alla conclusione che “la cosa più naturale e che produce la minor confusione, è l’annoverare i campioni fra gli strumenti del linguaggio” (PU 16) e pensare così che vi sia un criterio di correttezza esterno alle nostre esperienze private dei colori.

Come scrivevamo, “Lo Piparo (2001, 80) mostra questa verità attraverso un esempio molto semplice. Abbiamo un uomo e una donna in un’isola deserta. Il primo dice la frase: *Questo è verde* riferendosi ad un colore verde, la seconda dice la stessa frase riferendosi ad un colore rosso. La domanda di Lo Piparo è la stessa di Wittgenstein: “Come si confrontano le rappresentazioni mentali (*Vorstellungen*)? (...) Qual è il criterio dell’uguaglianza di due rappresentazioni mentali?” Il punto di partenza è l’analisi dell’enunciato: *Egli vede lo stesso colore che vedo io*. Lo Piparo sostiene che esiste un metodo, usato istintivamente da tutti i parlanti, in grado di discriminare quale rappresentazione sia giusta fra quella dell’uomo (rappresentazione x) e quella della donna (rappresentazione y). Il metodo deve riuscire a dimostrare che $x=y$ oppure che x è diverso da y . I portatori di x e y ricorrono ad un campionario di colori e fanno corrispondere la propria rappresentazione mentale privata (*Vorstellung*). Se entrambi fanno corrispondere x e y ad A allora si dovrà concludere che le due rappresentazioni soggettive sono uguali, se invece x sarà uguale ad A e y a B allora x sarà diverso da y . I due soggetti dell’isola deserta accedono alle loro rappresentazioni tramite dei modelli-campione e degli asserti di uguaglianza

(x==colore verde, y=colore verde). Essi non nutrono dubbi sulla verità delle loro rappresentazioni” (Velardi 2005, 420-421). In questo modo: “Ogni soggetto si comporta verso le proprie rappresentazioni come farebbe con un altro soggetto. Questo legame fra soggettività e intersoggettività è reso possibile dalla relazione che si instaura fra *Vorstellung* e *Darstellung*. La prima è la rappresentazione soggettiva interna, la seconda indica la rappresentazione esterna e pubblica il cui contenuto è mediato dal ricorso a strumenti materiali e visivi come gesti, disegni, parole scritte, suoni, oggetti colorati ecc. Su questa distinzione poggia poi la definizione di *Bild*-immagine che è ‘la rappresentazione, *non necessariamente visiva*, governata da una regola pubblica e reiterabile’ (Lo Piparo 2001, 82). La descrizione e l’identificazione di una immagine soggettiva avviene tramite il ricorso ad un’immagine pubblicamente condivisa” (Velardi 2005, 421). In conclusione: “La cosa importante è questo riferimento verso qualcosa di esterno alla *Vorstellung*. Perché una sensazione venga riconosciuta o comunicata occorre non solo il linguaggio pubblico ma qualcosa di simile ai modelli- campione, immagini che servono da misura pubblica delle sensazioni: “Il campionario dei colori è un esempio di criterio esterno (*Bild*, *Darstellung*) con cui i processi visivi interni (*Vorstellungen*), vengono conosciuti anche da chi ne è il soggetto portatore” (Lo Piparo 2001, 86). È per questo motivo che il campione del colore “seppia” viene indicato da Wittgenstein come *Mittel der Darstellung* e non invece come *Mittel der Vorstellung* (PU 50). Il primo ha infatti il significato diverso e più pregnante di “mezzo della rappresentazione non-privata e non soggettiva” (Lo Piparo 2001, 86)” (Velardi 2005, 422).

In questo modo la polemica di Wittgenstein sul linguaggio privato permette una riflessione più ampia sul linguaggio condiviso delle sensazioni e sulle possibilità di funzionamento di un discorso intersoggettivo sulle nostre menti. Va ricordato però, anche in ordine al dibattito sull'antimentalismo di Wittgenstein e sul suo presunto comportamentismo (Egidi 1996, parte II; Casati 1997, 212-218) che l'obiettivo principale delle *Ricerche* non è quello di proporre un discorso globale sulla nostra rappresentazione e comunicazione dei fatti mentali, ma quello di voler confutare la possibilità che questi processi possano mantenersi all'interno di una prospettiva solipsistica, mettendo così in crisi l'assetto che era stato dato al problema da Cartesio e dalla tradizione che a lui si ispira.

La strategia argomentativa non si muove attraverso dimostrazioni rigorose, ma attraverso riflessioni informali su esempi pratici che passano in rassegna una varietà di situazione, contesti, giochi linguistici. Tra queste possiamo ricordare "argomenti informali costituiti da controesempi" (Messori 1997, 180, nota 28) come il diario delle sensazioni (PU 258-261), il coleottero nella scatola (293) oppure contrapposizioni come quella del manometro (270) e lo smemorato (271). L'obiettivo è quello di mostrare che una sfera così privata non sarebbe accessibile al linguaggio, che il linguaggio pubblico non può quindi essere invocato per stabilire l'esistenza di questa sfera solipsistica e che, dunque, questo mondo tutto privato e questo linguaggio privato non possono esistere. Un ipotetico oggetto privato non potrebbe essere oggetto di un linguaggio privato. Un linguaggio che non possa essere condiviso intersoggettivamente non può svolgere la funzione di linguaggio e dunque

l'idea stessa di linguaggio privato è contraddittoria. Lo mostra bene il diario delle sensazioni delle esperienze private. Infatti se un soggetto decidesse di dare un nome privato a queste esperienze sensoriali, compirebbe una definizione ostensiva inefficace, con una statuizione e una cerimonia cui non consegue un effetto e che non stabiliscono un criterio di correttezza valido (PU 258-260- 265-268). Mancherebbe l'istanza superiore cui appellarsi per stabilirne la validità e così affidarsi ad una certificazione privata della correttezza "sarebbe come acquistare più copie dello stesso per assicurarsi che le notizie in esso contenute siano vere" (PU 265). Come osserva Messeri (1996, 181) in un linguaggio privato non avremmo "alcuna distinzione tra seguire una regola e il semplice credere di seguirla" e questo perché "la bilancia su cui pesano le impressioni non è l'impressione di una bilancia" (PU 259).

Il dibattito sorto attorno a queste tesi è vario. Peter Strawson (1954) ha ridimensionato la forza della tesi di Wittgenstein, la cui critica alla privatezza del mentale proviene dal dibattito del Circolo di Vienna con Schlick sul verificazionismo da cui prende progressivamente e fortemente le distanze (Perissinotto 2010, 51-71). Per Strawson permane una relazione tra esperienza privata e espressione comportamentale che fa da cartina di tornasole della prima e permette la sua condivisione pubblica. Alfred Ayer (1954) rifiuta in totale gli argomenti di Wittgenstein utilizzando la facoltà della memoria. Se noi dovessimo garantire l'affidabilità dei nostri ricordi attraverso una evidenza ulteriore esterna e controllabile dei nostri vissuti, allora avremmo sempre bisogno di una evidenza ulteriore e

“nessuna asserzione potrebbe mai essere giustificata, neppure le asserzioni del linguaggio pubblico” (Messeri, 1997, 182).

Norman Malcolm (1954) respinge l’obiezione secondo cui la tesi delle *Ricerche* si fonda sul presupposto della inaffidabilità della memoria. L’inventore del linguaggio privato può legittimamente ricordare in modo corretto, ma non può pensare di elevare il proprio vissuto al rango di significato condivisibile e socializzabile. La difesa di Malcolm non mostra però perché sia impossibile una statuizione privata del significato. Sembra che soltanto Saul Kripke e i teorici della *community view* forniscano davvero l’argomentazione centrale per la comprensione e la difesa della tesi della impossibilità del linguaggio privato.

BIBLIOGRAFIA

Anscombe G.E.M., (1985), *Critical notice* (a Kripke), “Canadian Journal of Philosophy”, 15, 103-109.

Ayer A., (1954), *Can There Be A Private Language?*, “Proceedings of Aristotelian Society”, suppl. vol. 28, pp. 63-76.

Baker G. P., (1981), *Following Wittgenstein: Some signposts for Philosophical Investigations sections 143–242*, in Holtzman S. H, Leich C. M, (eds.), *Wittgenstein: To Follow A Rule*, Routledge and Kegan Paul, London.

Baker e Hacker 1984a, *On misunderstanding Wittgenstein. Kripke’s private language argument*, “Synthese”, 58, 407-450.

Baker G.P., Hacker P.M.S., (1984b), *Scepticism, Rules and Language*, Blackwell, Oxford.

Baker G.P., Hacker P.M.S., (1984c), *Language, sense and nonsense: A critical investigation into modern theories of language*, Blackwell, Oxford & New York.

Baker G.P., Hacker P.M.S., (1985), *Wittgenstein: Rules, Grammar and Necessity*, Volume 2 of an Analytical Commentary on the Philosophical Investigations, Blackwell, Oxford. (2nd extensively revised edition 2009).

Carapezza M., (2013), *La lingua traveste il pensiero. Immagine, logica e giochi linguistici in Wittgenstein*, Mimesis, Milano.

Casati R., (1997), *Il linguaggio psicologico*, in Marconi D. (a cura di), (1997), *Guida a Wittgenstein*, Laterza, Roma-Bari, pp.193-239.

Dummett M., (1978), *Truth and Other Enigmas*, Harvard University Press, London: Duckworth, and Cambridge MA.

Egidi R., (a cura di), (1996), *Wittgenstein e il Novecento. Tra filosofia e psicologia*, Donzelli, Roma.

Fitch G.W., (2004), *Saul Kripke*, Cambridge University Press, Cambridge.

Frege G., (1918), *Der Gedanke. Eine Logische Untersuchung*, in *Beiträge zur Philosophie des deutschen Idealismus*, I (1918–1919): 58–77, tr.it. in Frege G., (1988), *Ricerche logiche*, Guerini e Associati, Milano.

Hintikka J., (1981), *Wittgenstein's Semantical Kantianism*, in E. Morscher and R. Stranzinger (eds.), *Ethics, Proceedings of the Fifth International Wittgenstein Symposium*, Holder-Pichler-Tempsky, Vienna, 1981, pp, 375- 390.

Lear J., (1984), *The Disappearing 'We'*, "Proceedings of the Aristotelian Society", Supp. Vol. 58, pp. 219-242.

Lo Piparo F., (2001), *I nomi delle sensazioni e le equazioni matematiche. Note su Wittgenstein*, "Il Cannocchiale. Rivista di studi filosofici", 3, pp.79-96.

Marconi D. (a cura di), (1997), *Guida a Wittgenstein*, Roma-Bari, Laterza.

Messeri M., (1997), *Seguire la regola*, in Marconi D. (a cura di), (1997), *Guida a Wittgenstein*, Laterza, Roma-Bari, pp. 151-191.

Mc Dowell J. (1984), *Wittgenstein on following a rule*, "Synthese" 58 (March), 325-364.

Mc Ginn C., (1984), *Wittgenstein on Meaning. An interpretation and Evaluation*, Blackwell, Oxford.

Peacocke C., (1981), *Rule-Following: The Nature of Wittgenstein's Arguments* in Holtzman S, Leich C., (eds.), *Wittgenstein on Following a Rule*, Routledge and Kegan Paul, London, pp.72-95.

Peacocke C., (1984), *Critical notice* (a Kripke), "Philosophical Review", 93, 263-271.

Perissinotto L., (2010), *Un filosofo senza trampoli. Saggi sulla filosofia di Ludwig Wittgenstein*, Mimesis, Milano.

Rorty R., (1961), *Pragmatism, categories and language*, "Philosophical Review", 70, 197-223.

Strawson P. (1954), *Critical notice of Wittgenstein's Philosophical Investigations*, "Mind", 63, 70-99.

Stroud B., (1965), *Wittgenstein and the logical necessity*, "Philosophical Review", 74 (October), 504-518.

Stroud B., (1984) *The Allure of Idealism*, in "Proceedings of the Aristotelian Society", suppl. vol. 58., 243-258, ora in Stroud B., (2000), *Understanding Human Knowledge. Philosophical Essays*, Oxford University Press, Oxford.

Voltolini A., *Guida alla lettura delle Ricerche Filosofiche di Wittgenstein*, 2006, Laterza, Roma Bari.

Wittgenstein L., (1921), *Logisch-Philosophische Abhandlung*, "Annalen der Naturphilosophische", XIV (3/4), 1921 tr.it., (1989), *Tractatus Logico-Philosophicus*, Einaudi, Torino.

Wittgenstein L., (1929-1932), *Wittgenstein und der Wiener Kreis*, appunti redatti da F. Waismann, Blackwell, Oxford, 1967, tr.it., (1975), *Wittgenstein e il Circolo di Vienna. Colloqui annotati da Friedrich Waismann*, La Nuova Italia, Firenze, (abbreviazione WWK).

Wittgenstein L., (1931-1948), *Bemerkungen über Frazers 'The Golden Bough'*, a cura di R. Rhees, "Synthese", 17 (1967), pp. 233-253, tr.it. (1975), *Note sul "Ramo d'oro" di Frazer*, Adelphi, Milano, (abbreviazione BGB).

Wittgenstein L., (1933-34), *The Blue Book*, in *The Blue and Brown Books*, 1958, Blackwell, Oxford, tr.it., (1983), Einaudi, Torino, (abbreviazione BIB).

Wittgenstein L., (1937-44), *Bemerkungen über die Grundlagen der Mathematik*, a cura di Georg Henrik von Wright, G. E. M. Anscombe, Rush Rhees, Blackwell, Oxford, 1956, (edizione rivista e accresciuta 1978), tr.it., (1971), *Osservazioni sopra i fondamenti della matematica*, Einaudi, Torino, (abbreviazione BGM).

Wittgenstein L., (1929-1934), *Philosophische Grammatik*, a cura di R. Rhees, Blackwell, Oxford, 1953, tr.it., (1990), *Grammatica filosofica*, La Nuova Italia, Firenze, (abbreviazione PG).

Wittgenstein L., (I, 1945; II 1947-1949), *Philosophische Untersuchungen*, edizione del 1953 a cura di G. E. M. Anscombe, Rush Rhees, Blackwell, Oxford, tr.it., (1967), Einaudi, Torino, (abbreviazione PU).

Wittgenstein L., *Osservazioni filosofiche (1929-1930)*, tr.it., (1976), Einaudi, Torino.

Wittgenstein L., (1928-48), *Zettel*, edizione del 1967, a cura di Georg Henrik von Wright, G. E. M. Anscombe, Oxford, Blackwell, tr.it., (1986), *Zettel*, Einaudi, Torino, (abbreviazione Z).

Wittgenstein L., *Über Gewißheit* (1950-1951), edito da G.E.M. Anscombe e G.H. von Wright, Blackwell, Oxford, tr.it, *Sulla certezza*, Einaudi, Torino, 1969 (abbreviazione UG).

Wright C., (1980), *Wittgenstein on the Foundations of Mathematics*, Duckworth, London.

Wright C., (1981), *Rule-following, objectivity and the theory of meaning*, in Holtzman S, Leich C., (eds.), *Wittgenstein on Following a Rule*, Routledge and Kegan Paul, London, pp.99-117

<<ILLUMINAZIONI>>

Rivista di Lingua, Letteratura e Comunicazione

N. 43 Gennaio – Marzo 2018

ISSN: 2037-609X



compu.unime.it