

segni e comprensione

International

RIVISTA TELEMATICA QUADRIMESTRALE
- ANNO XXX
NUOVA SERIE N. 90
SETTEMBRE-DICEMBRE 2016

This Review is submitted to international peer review

ISSN:1121-6530

Segni e Comprensione nel nome dell'interdisciplinarietà si propone quale luogo e laboratorio di ricerche, confronto e dibattito di idee. La Rivista si contrassegna per quell'esperienza di ricerca teoretica, che si muove con intento critico e reattivo all'interno della tradizione fenomenologica, non tanto per ribadire gli aspetti sistematici, bensì per coglierne le provocazioni, le potenzialità. Lo stile condiviso è quello del metodo filosofico come interrogazione di senso, base di una ricerca che sia anzitutto rigorosa nell'informazione, nell'interpretazione, nel discorso, costruttiva e quindi feconda affrontando, sotto il "segno" dell'istanza più impegnativa del "comprendere", tematiche storico-politiche, pedagogico-psicologiche, etico-sociali, schiudendo *campi da pensare* in cui studiosi italiani e stranieri si confrontano.

Direzione

Giovanni Invitto (Direttore - g.invitto@virgilio.it)

Daniela De Leo (Co-direttore - daniela.deleo@unisalento.it)

Comitato di Direzione

Angela Ales Bello (Università Lateranense); Angelo Bruno (Università del Salento); Pio Colonnello (Università della Calabria), Daniela De Leo (Università del Salento); Antonio Delogu (Università di Sassari); Marisa Forcina (Università del Salento); Aniello Montano[†]; Paola Ricci Sindoni (Università di Messina).

Comitato scientifico

Pierandrea Amato (Università di Messina); Giuseppe Annacontini (Università del Salento); Nicola Antonetti (Università di Parma); Gabriella Armenise (Università del Salento); Jean-Robert Armogathe (École pratique des hautes études de Paris); Renaud Barbaras (Université de Paris I Panthéon-Sorbonne); Francesca Brezzi (Università di Roma 3); Bruno Callieri[†]; Mauro Carbone (Université Jean Moulin Lyon 3); Gennaro Carillo (Università di Napoli); Florencio Vicente Castro (Universidad de Extremadura - Spagna); Giovanni Cera (Università di Bari); Claudio Ciancio (Università del Piemonte Orientale); Dino Cofrancesco (Università di Genova); Françoise Collin[†]; Umberto Curi (Università di Padova); Roger Dadoun (Université de Paris VII-Jussieu); Marco Antonio D'Arcangeli (Università dell'Aquila); Ennio De Bellis (Università del Salento); Franco Ferrarotti (Università di Roma 1); Renate Holub (University of California – Berkeley); Roberto Maragliano (Università Roma Tre); William McBride (Purdue University West Lafayette, Indiana); Marco Piccinno (Università del Salento); Augusto Ponzio (Università di Bari); Carmen Guzman Revilla (Universitat de Barcellona); Nicola Russo (Università di Napoli); Giovanni Scarafile (Università del Salento); Fabio Sulpizio (Università del Salento); Christel Taillibert (University of Nice – Sophia Antipolis); Pierre Taminiaux (Georgetown University); Laura Tundo (Università del Salento); Christiane Veauvy (CNRS); Sergio Vuskovic Royo (Universidad de Valparaiso); Chiara Zamboni (Università di Verona).

Segreteria di redazione

Daniela De Leo (responsabile); Siegrid Agostini; Rossella Bufano; Lucia De Pascalis; Anna Rita Gabellone; Maria Teresa Giampaolo, Elena Laurenzi.

Sede

Comitato Scientifico e Segreteria hanno sede presso il Dipartimento di Studi Umanistici, Università del Salento – Via M. Stampacchia – 73100 Lecce.

Periodico iscritto al n. 389/1986 del Registro della Stampa, Tribunale di Lecce.

Segni e comprensione International

Pubblicazione promossa nel 1987 dal Dipartimento di Filosofia e Scienze sociali dell'Università degli Studi di Lecce, oggi Dipartimento di Studi Umanistici dell'Università del Salento, con la collaborazione del "Centro Italiano di Ricerche fenomenologiche" con sede in Roma, diretto da Angela Ales Bello.

La versione elettronica della rivista *Segni e Comprensione* è disponibile ai seguenti indirizzi:

<http://siba-ese.unisalento.it/index.php/segnicompr>

<http://www.segniecomprensione.it>

<http://dipfil.unisalento.it/>

<http://www.mannieditori.it/rivista/segni-e-comprensione> (1987-2009)"

NOTE PER GLI AUTORI

I testi vanno inviati alla Direzione, indirizzati alla seguente e-mail: segniecomprensione@unisalento.it e per conoscenza a daniela.deleo@unisalento.it

I testi, in forma anonima, verranno esaminati con una procedura di referaggio a doppio cieco

I nomi dei revisori di ogni annata sono resi pubblici nell'ultimo numero dell'annata del proprio incarico.

News di Redazione

L'Anvur ha classificato la Rivista Segni e Comprensioni come **Rivista Scientifica** nell'Area 11

Elenco referee anno 2016

Gabriella Armenise, Angelo Bruno, Mauro Carbone, Florencio Vicente Castro, Salvatore Colazzo, Ennio De Bellis, Maria Cristina Fornari, Roger Dadoun, Franco Ferrarotti, Alberta Giani, Elena Laurenzi, Laura Tundo, Pierre Taminiaux, Claudia Venuleo.

INDICE

Editoriale

PER UN PENSIERO SEMPRE IN ESSERE

DANIELA DE LEO

5

Saggi

AMICIZIA E AMICIZIA POLITICA NEL PENSIERO FEMMINILE

CHIARA ZAMBONI

7

ESPERIENZA E PENSIERO DELLA GUERRA IN SIMONE WEIL
E MARGUERITE DURAS

TRISTANA DINI

13

Note

ERRING PATHWAYS FROM TIME TO TIME
TEMPORAL DYSCRASIAS IN THE AGE OF THE POST-HUMAN

MAURIZIO CANDIOTTO

23

PER RICORDARE L'OPERA - TESTIMONIANZA DI SALVATORE MORELLI

ANNA COLACI

27

DESIGN: OPPORTUNITÀ, LIMITI E CONFINI DI UNA DISCIPLINA FLUIDA NEL
MONDO *LIQUIDO* DELLE RETI

MARIO DE LIGUORI

33

DALLA LINGUA MATERNA ALLA SECONDA LINGUA

MANGANARO MARIA

52

Resoconti

59

Questo numero chiude un ciclo storico della Rivista. Nel 2017 la Rivista compirà trenta anni.

Impegnativo è stato il progetto editoriale portato avanti da una nutrita, appassionata compagine di paladini, devota al pensiero filosofico come costante attività interrogante. Un percorso di ricerca, quello intrapreso, svolto sia in ambito nazionale sia internazionale, risultato di un approfondito e costante confronto dialettico con saperi altri rivolto al lettore formatore, ricercatore, studioso.

Le forze in campo sono state molteplici e autorevoli per creare, numero, dopo numero, un testo corale in cui discutere, confrontarsi e soprattutto far crescere la ricerca filosofica, sia nel campo epistemico, che educativo, sociale-politico.

Ed eccoci, così giunti alle soglie dei festeggiamenti dei trent'anni, con lo slancio inesauribile della pubblicazione del primo numero, per scuotere dal torpore culturale, per sollecitare il lettore a incontrare le tracce di un pensiero sempre in essere.

Questa l'identità della Rivista, che non invecchia nel tempo, ma anzi cresce attraverso intrecci e relazioni di intese.

Prova tangibile i due saggi che presentiamo in questo numero: contributi di Chiara Zamboni e Tristana Dini.

Il primo incentrato sulle pratiche relazionali della politica delle donne che coinvolgono l'esserci e richiedono l'impegno di trasformazione. Insistendo non sulla staticità ontologica dell'essere, ma su quella di un processo trasformativo, che coinvolge le relazioni interumane. È richiamata l'attenzione verso l'atto dello scegliere quale momento di crescita interiore ed esteriore, che trova senso nel processo stesso. L'intelaiatura dell'essere è espressa sia con azioni sia con le parole all'interno di un processo esistenziale. Una figura tra le tante citate è quella della filosofa Simone Weil che funge da trait d'union tra il primo e il secondo saggio.

Una pensatrice scomoda impegnata a dare voce a coloro che non ne hanno, a trovare nella storia le tracce nascoste degli afflitti. Simone Weil è messa in dialogo con Marguerite Duras. Entrambe si sono sentite spinte da una necessità profonda a partecipare alla guerra: Simone Weil alla guerra civile di Spagna e poi alla resistenza francese da Londra, Marguerite Duras in territorio francese. Sono state testimoni narranti

di un periodo storico, due figure di donne con corpi consumati ai limiti della resistenza, ma con un'intelligenza divorata dalla passione di conoscere e di comunicare.

Questa la scelta tematica dei saggi, che contraddistingue anche il criterio di pubblicazione nel corso degli anni della Rivista: dar voce a pensieri filosofici complessi e sfaccettati in cui il pensiero è strutturato in una logica dei doppi pensieri, non uno sterile *aut-aut*, ma un costruttivo *et-et*, e dunque svilupparsi attraverso svolte e discontinuità.

Oltre alla sezione Note, in cui sono presenti vari studi di analisi di ambiti disciplinari diversi, si è scelto di accogliere in questo numero, come segno di apertura e anche come incontro di discussione alcuni resoconti elaborati da giovani studiosi intorno al testo di Renauld Barbaras, sulla fenomenologia della vita. Tali scritti riportano delle elaborazioni quali sintesi di incontri e dibattiti sul tema oggetto del testo. Nello specifico la questione della correlazione tra l'ente trascendente e i suoi modi di donazione soggettivi, questione che è al centro dell'impresa fenomenologica.

Abstract

In this essay the main question is: what is the fundamentally humus of the female thought? The author finds the answer in defining the relational play between women in cultural centers, women's libraries, associations, groups and women in universities and other public institutions. This bond of relationships is the circulation of a thought into becoming.

Key words: female thought, friendship, political friendship

Contesti

Da dove nasce la qualità particolare dei luoghi di pensiero femminile? Qual è l'humus che sostiene le pratiche di pensiero in questi contesti? Mi interrogo a partire dalla Scuola estiva della differenza di Lecce, che per dodici anni, fino al 2015, ha creato un luogo di liberi scambi di pensiero filosofico. La scuola ha voluto creare una modificazione all'interno dell'università di Lecce piuttosto che cercare l'inclusione in essa. Il conflitto tra la modificazione dall'interno e l'inclusione è il punto di discriminazione, il taglio della differenza, che riguarda tutte coloro che agiscono in una istituzione, scommettendo e rischiando per una politica delle donne. Questo è stato uno degli elementi che ne hanno favorito la libertà di pensiero. Altro elemento portante è stato il fatto che a guidarla fossero due signore, Marisa Forcina e suor Luciana Mele, legate da stima affettuosa e da collaborazione. Due signore del luogo, una interna all'università e una del monastero delle benedettine, che proprio in base alla loro diversità hanno saputo generare una situazione di libertà.

Ho avuto modo di compiere un viaggio di studio in Francia e mi sono resa conto come sia pesata sul femminismo francese la scelta condivisa da molte femministe di puntare a partire dagli anni Ottanta su una politica statale, con l'effetto che lo stato ha beneficiato, attraverso organizzazioni pubbliche come l'università, ma non solo, di molto del pensiero delle donne. Le pensatrici esterne all'istituzione si sono sentite eccentriche, fuori posto. Lo ha testimoniato più volte ad esempio Françoise Collin¹.

Il femminismo italiano ha una storia diversa e una delle sue caratteristiche è stata quella di un gioco relazionale tra donne di centri culturali, librerie delle donne, associazioni, gruppi – molto diffusi - e donne nelle università e in altre istituzioni pubbliche. Può darsi che questa situazione cambi nel tempo, ma per ora tale legame ne costituisce l'esperienza portante. È questo va e vieni tra luoghi autorganizzati e luoghi istituzionali che

¹ Ne ha parlato in modo molto preciso Christiane Veauvy in *Il percorso di Françoise Collin nella cultura francese a Parigi (1981-2001). Una lettura*, in C. Zamboni (a cura di), *Una filosofia femminista. In dialogo con Françoise Collin*, Manni, Lecce 2015, pp. 21-26.

è un elemento di forza assieme all'amicizia politica che unisce donne come Marisa Forcina e Suor Luciana Mele, che si fanno garanti della circolazione di un pensiero in divenire.

Amicizia politica

Qui, in questo testo, vorrei dare spazio simbolico all'idea di amicizia politica come elemento portante dei luoghi di pensiero. Riprendo a questo proposito un scritto di Amaia Asencor, un'amica basca di Bilbao, che ha tenuto una conferenza sulla violenza al grande seminario di Diotima nell'autunno del 2016 e che nella conclusione ha parlato dell'amicizia differenziandola dall'amicizia politica². La sua tesi è che l'amicizia tra due donne si annoda nel tempo, ha bisogno di tempo per costituirsi e mostrare la propria tenuta. Nasce per una simpatia, una sintonia, un gusto comune, e diventa amicizia solo quando risulta un camminare assieme. Un confrontarsi anche a distanza.

L'amicizia politica è più legata ad un'occasione dai confini precisi. Amaia Asencor sostiene che anche solo il partecipare ad un'assemblea può far sorgere un'amicizia politica per il riconoscersi di intenzioni comuni, anche se a partire da differenze di posizione. Non sono le differenze di posizione che impediscono l'amicizia politica, che si avverte quando un avvenimento limitato nel tempo e circoscritto ci porta in quel luogo dove sono presenti altre donne. Riguarda dunque un'intenzione comune.

Amaia Asencor ha messo a fuoco soprattutto la differenza di relazione con il tempo tra le due forme di amicizia. Continuità nel primo caso, discontinuità nel secondo. Mi sembra un buon inizio, ma vorrei proseguire nel ragionamento.

Per le donne il limite tra amicizia e amicizia politica non è mai così nettamente e chiaramente posto, anche se è bene partire dalla loro differenza. Di frequente si passa da una situazione all'altra. Come mai? L'amicizia ha come suo annodamento il fatto di parlare del senso della vita in un arco di tempo che si percorre in comune. Ma ragionare sul senso della vita può facilmente portare a parlare del mondo che abitiamo assieme in tutti i suoi aspetti e mostrare attivamente la nostra passione per il mondo e per la sua e nostra trasformazione. Diventa così amicizia politica. Può crearsi un va e vieni tra un aspetto e l'altro nel corso dell'esistenza.

Questo ha a che fare con un certo modo di intendere la politica da parte delle donne. Mi riferisco alla politica inventata dalle donne a partire dagli anni Settanta: indica al centro dell'annodamento politico il mettere in circolo la vita e il senso della vita. È una politica in sintonia con quel che Carla Lonzi scriveva in *Sputiamo su Hegel*: «L'uomo ha cercato un senso della vita aldilà e contro la vita stessa; per la donna vita e senso della vita si sovrappongono continuamente»³. È una politica che con consapevolezza fa del senso della vita una scommessa che riguarda il mondo intero. Di conseguenza quel che avviene nel mondo coinvolge i legami e i sentimenti che una donna scambia con altre, e le azioni che mettono in campo. Ci sono infatti legami profondi tra mondo ed esistenza delle singole. La verità che una singola ne ricava può diventare senso e valore condivisi attraverso l'azione politica.

Diciamo che, oltre ad un differente rapporto con il tempo come scrive Amaia Asencor, è la passione per il mondo ciò che caratterizza l'amicizia politica rispetto alla semplice amicizia, ma che i confini non sono netti perché, come abbiamo visto, nella

² La conferenza ora è un articolo. Vedi A. Asencor, *Percezioni e significati della violenza*, in «Per amore del mondo», n. 14 (2016) ISSN 2384-8944 <http://www.diotimafilosofe.it/> in particolare pp. 6-7. Tuttavia dall'articolo manca il dibattito seguito alla conferenza, a cui faccio qui in particolare riferimento.

³ C. Lonzi, *Sputiamo su Hegel. La donna clitoridea e la donna vaginale*, Scritti di Rivolta femminile, Milano 1974, p. 59.

politica delle donne la ricerca del senso della vita è in circolo con la modificazione del mondo. D'altra parte la ricerca del senso della vita è il tessuto connettivo anche della semplice amicizia.

È facile trovare esempi. Quante volte abbiamo partecipato ad assemblee, riunioni, conferenze, e non ci si vedeva da tempo con altre. È stato allora frutto di amicizia il piacere di incontrarsi, guardarsi, essere in presenza reciproca. Ma il gusto particolare di festa che si prova nel trovarsi assieme viene dal fatto che ci si incontra per la passione per il mondo, che orienta la nostra amicizia politica. Il piacere dell'amicizia e la passione per il mondo rendono vitali quegli incontri. E d'altra parte proprio in essi accade di frequente che ci si specchi nello sguardo di donne mai conosciute prima⁴. Si sente che allora qualcosa comincia, perché qualcosa ci accomuna.

Chi è guidata dal desiderio di politica avverte che il mondo la impegna esistenzialmente. Allora noi siamo del mondo e sentiamo che niente di esso ci è estraneo. Desideriamo fare spazio a tutto ciò che è vivo nel mondo. Per far questo occorrono parole vere e azioni altrettanto vere, anche se può sembrare strano adoperare questo aggettivo "vera", attribuendolo ad una azione, ma anche un'azione ha valore simbolico. Quello che voglio sottolineare è che è la passione per il mondo a costituire la mediazione simbolica nell'amicizia politica.

L'amicizia politica non ha a che fare con l'essere in sintonia con l'altra, né nell'avere uno stile esistenziale simile. Ma ha a che fare con l'occuparci del mondo portandolo alla sua verità implicita. Alla sua più autentica esistenza.

Non si tratta di essere d'accordo. Si può benissimo entrare in conflitto; anzi, il conflitto aiuta a capire meglio da dove si parla e per che cosa. Ma non si tratta di vincere o perdere. La scommessa sta nel parlare del mondo con verità assieme ad altri, che è cosa molto più complessa che avere ragione o torto. E comunque diversa dall'idea di possedere la verità. Lo scrive nel suo stile veloce e brusco Hannah Arendt in *L'umanità in tempi bui*: «Oggi (...) è raro incontrare persone che credono di possedere la verità; ci confrontiamo invece costantemente con quelli che sono sicuri di avere ragione. La differenza è netta; al tempo di Lessing, la questione della verità era ancora una questione filosofica e religiosa, mentre il nostro problema di avere ragione ha origine nel contesto della scienza». Ed esprime quel che lei intende con verità attraverso questo aforisma di Kafka: «È difficile parlare di verità, perché, sebbene ce ne sia una sola, è vivente, e ha quindi un volto che cambia con la vita»⁵. Arendt, proprio parlando di Lessing, mostra l'importanza e la speciale qualità dell'amicizia politica, che sa mantenere le differenze. Nell'introduzione a *L'umanità in tempi bui* Laura Boella osserva che, mentre l'amore è per Arendt un sentimento privato, l'amicizia ha una qualità politica, quando «non è comunione delle anime o sublime intesa tra due esseri, ma tiene in sé l'immediatezza e la concretezza della relazione intersoggettiva, il suo carattere di esperienza vissuta e la realtà di un mondo costituito dall'impossibilità che il legame tra gli esseri umani diventi parola d'ordine o fede dottrina»⁶.

I conflitti, là dove è in gioco la verità del mondo, spostano in ogni momento la linea di scontro, proprio perché la verità è vivente e non si irrigidisce in un'affermazione unica e conclusiva. Vorrei attirare l'attenzione sul fatto che le posizioni in conflitto sono sempre significanti. Infatti una tesi in conflitto con la nostra è comunque presa dentro il discorso sul mondo. Dunque è segno, sintomo di qualcosa del mondo che si esprime attraverso il

⁴ Sul tema della festa come qualità di un incontro politico di donne si veda M. L. Alga, *O si è felici o si è complici: etnografia di una festa*, e A. Potente, *Quando? Ahora...Le anarchiche coordinate del tempo politico-esistenziale*, in Diotima, *La festa è qui*, Liguori, Napoli 2012.

⁵H. Arendt, *L'umanità in tempi bui*, a cura di Laura Boella, Cortina ed., Milano 2006, pp. 92-93.

⁶ L. Boella, *Introduzione*, a H. Arendt, *L'umanità in tempi bui*, cit., p. 33.

suo contenuto. Ne dice qualcosa à rebours, a rovescio, o meglio di sbieco, ma sempre in un modo significativo, che ha bisogno però di interpretazione.

Troviamo il tema dell'amicizia e del discorso vero anche in uno dei testi più politici di Simone Weil e cioè *La prima radice*. Lei ricorda che chi ha una verità da dire ha bisogno che ci siano persone amiche che lo ascoltino. Scrive: «Una verità appare solo nello spirito di un singolo essere umano. Come la potrà comunicare? Se tenta di esporla, non sarà ascoltato; perché gli altri, non conoscendo quella verità, non la riconosceranno come tale; non sapranno che quanto sta dicendo è vero; non saranno abbastanza attenti per accorgersene; perché non avranno nessun motivo per compiere quello sforzo di attenzione. Ma l'amicizia, l'ammirazione, la simpatia o qualsiasi altro sentimento benevolo li disporrebbe naturalmente ad un certo grado di attenzione. Un uomo che abbia da dire qualcosa di nuovo – perché per i luoghi comuni non ci vuole attenzione – può essere ascoltato, in un primo tempo, soltanto da chi lo ami»⁷. A questo aggiungerei che le parole di verità hanno bisogno dell'amicizia di altri per essere riprese, ricreate simbolicamente, per diventare ambasciatrici e andare così di contesto in contesto, per le vie del mondo.

Il processo simbolico, l'etica e l'inconscio

Mi sono posta la questione di che cosa sto dicendo quando dico tutto questo, cioè quando con il discorso attraverso temi come l'amicizia politica, il legame tra dialogo, ascolto e verità, il rapporto tra esistenza e mondo. Potrebbe sembrare che stia illustrando e implicitamente proponendo un progetto di vita, o anche una nuova forma di etica. Ma non si tratta di questo. Né si tratta di qualcosa di mostrabile pragmaticamente come una via metodica da seguire nel futuro. Piuttosto è cercare di dire l'intelaiatura di un'esistenza condivisa con altre e altri. È provare a mostrare la cifra simbolica dell'esperienza: quella matrice di senso che posso scoprire solo nel suo dispiegarsi. Non esiste prima o indipendentemente dal mostrarsi. Usando parole più tradizionali della filosofia, non indico un dover essere, ma mostro l'intessersi dell'essere che inventiamo con le nostre azioni e parole. È legato alla nostra esperienza contingente⁸.

Nel discorso che sto sviluppando sulla qualità dei luoghi della politica delle donne non è implicato dunque nessun dover essere né tanto meno una nuova etica. Posso spiegarmi con un'altra figura di questa politica, un ulteriore aspetto di questa intelaiatura. La politica è sostenuta, o meglio costituita da una trama tanto leggera quanto invisibile. È la trama leggera dell'arte delle relazioni. Quest'arte consta di ascolto, di cura e di rilancio simbolico. Ora, fa parte della cifra simbolica dell'esperienza che in queste relazioni tra donne l'inconscio sia in gioco e lo sia in modo costitutivo. Palpabile. Anzi credo che, se si vuole parlare di inconscio da parte femminile, l'inconscio si giochi per gran parte e per elementi essenziali in questo "tra" donne. È una nostra esperienza comune: siamo particolarmente sensibili a questo aspetto delle relazioni femminili per quel lato inconscio del nostro corpo che ci lega alle altre di fili invisibili intrecciati da parole. Se si ritorna ad un crocevia classico del femminismo e cioè al pensiero di Luce Irigaray, in particolare alle tesi di *Speculum* e di *Questo sesso che non è un sesso*, vedremo come Irigaray si interroghi sull'inconscio nel "tra" donne mettendo l'accento sul fatto che una donna in rapporto ad un'altra non è pensabile come una individuo separata, con una identità a sé stante. La relazione tra due donne è dunque caratterizzata dal fatto che esse sono

⁷ S. Weil, *La prima radice*, trad. it. di Franco Fortini, Comunità, Milano 1980, p. 180.

⁸ Ci sono risonanze in quello che ho scritto riguardo la membratura dell'essere nel rapporto con l'esistenza con M. Merleau-Ponty, *Le note di lavoro*, in Id., *Il visibile e l'invisibile*, a cura di M. Carbone, trad.it. di Andrea Bonomi, Bompiani, Milano 1993.

contemporaneamente sia “e una e due” – dove la “e” è inclusiva - sia “né una né due”⁹. In questo contesto l’inconscio non è il rimosso di un “io”, ma diviene tessuto del “tra”.

C’è complessità relazionale nella politica delle donne che ha a che fare con il sentire inconscio del corpo che dà una particolare qualità al pensare e all’agire¹⁰. Adopero in questo caso la parola così abusata “complessità”, riportandola alla sua etimologia di “cum-plexum” da plectere (intrecciare), intrecciare assieme (cum). Dunque, si tratta di un intreccio che creiamo assieme e ne siamo prese con altre.

L’intreccio è visibile e invisibile: corporeo, di parola, e inconscio. Pertanto è incisivo proprio perché tocca diversi piani. E dura molto nel tempo là dove si è creata amicizia politica. Ma se non è rilanciato, si disfa nelle sue maglie. Se non è curato con attenzione, si liquefa. Per questo è fragile.

È fragile non soltanto per questo: lo è anche perché non è sostenuto da organizzazioni e statuti che lo stabilizzino in mancanza di rilancio. Ma in fondo è forte quasi per lo stesso motivo. La sua forza sta nell’essere una pratica politica vicina alla complessità relazionale della vita. La vita, sappiamo, ha un modo di darsi complesso e duttile. Visibile e opaco. Non del tutto trasparente¹¹.

In realtà non conosco nessuna politica – in quanto insieme di pratiche in divenire – ad essere così vicina e in sintonia con la complessità della vita come quella delle donne. Quando dico questo tengo a differenziarla dalle così dette politiche della vita. Intendo con questo le forme di governo della nascita e della morte, che promuovono comportamenti legati alla salute, al corpo, in particolare al corpo delle donne, e che sono strutturate su forme di modellamento diffuso. Bioetica, procreazione assistita sono questioni che toccano in modo particolare le donne. Non a caso qui si disegna una linea di conflitto tra politica delle donne e biopolitica, o politica della vita. È uno scontro che giustamente molti testi femministi mettono al centro di ciò che è da pensare oggi. Mi riferisco ad esempio a quel che Alessandra Allegrini ha scritto in *Vita senza esseri umani, tecnoscienza senza differenza*, dove mostra come le tecnoscienze abbiano posto la vita biologica al centro, mentre la vita umana, sessuata, risulta una variante tra le altre di tale vita che, così considerata, cancella la differenza¹². E penso anche alla riflessione di Tristana Dini proprio sul conflitto tra la concezione di vita oggettiva del biopotere e il femminismo, che considera invece la vita come relazione di interdipendenza, in *La materiale vita. Biopolitica, vita sacra, differenza sessuale*¹³.

La politica delle donne dunque segna un intreccio di legami che si alimenta della vita e ne segna l’andamento, mostrando una posizione completamente diversa dalle politiche della vita. E non è un caso: le donne sono al punto di snodo tra vita e discorso simbolico sulla vita.

L’altra linea di conflitto che vedo nel campo della politica delle donne in questo momento è quella con l’etica dei valori e l’etica del limite. Si tratta di un discorso pubblico sull’etica che si sta dipanando per porre un argine alle tecnoscienze, ma che di fondo ne è la controparte. Vediamo in che senso. Le pratiche relazionali della politica delle donne coinvolgono l’esserci e ci impegnano in una trasformazione di noi in rapporto al mondo. In questo senso si collocano logicamente molto prima della distinzione tra etica da una parte e conoscenza dall’altra. Distinzione che ha trovato nell’epoca moderna in Kant e nella differenziazione delle tre Critiche (ragione pura, ragione pratica e giudizio) una

⁹ Si veda L. Irigaray, *Questo sesso che non è un sesso*, trad. it. di L. Muraro, Feltrinelli, Milano 1978, pp. 170-180.

¹⁰ Vedere su questi temi C. Zamboni, *Pensare in presenza. Conversazioni, luoghi, improvvisazioni*, Liguori, Napoli 2009.

¹¹ Vedi su questa politica Diotima, *Potere e politica non sono la stessa cosa*, Liguori, Milano 2009.

¹² Al. Allegrini, *Vita senza esseri umani, tecnoscienza senza differenza*, in Diotima, *Femminismo fuori sesto. Un movimento che non può fermarsi*, Liguori, Napoli 2017, pp. 55-77.

¹³ T. Dini, *La materiale vita. Biopolitica, vita sacra, differenza sessuale*, Mimesis, Milano 2016.

sistematizzazione che ha improntato di sé la civiltà che abbiamo ereditato. Il femminismo è molto oltre questa distinzione. È costituito da pratiche nelle quali le scelte sono in rapporto a un mondo di cui si partecipa vivendolo dall'interno e patendolo. Noi siamo in un processo trasformativo, che coinvolge le nostre relazioni con gli altri. L'atto dello scegliere allora non si misura con l'obbedienza a valori sociali o rispettando limiti. È piuttosto un momento di crescita interiore ed esteriore, che trova senso nel processo stesso. Conoscenza ed etica sono separabili solo per la divisione a posteriori dei saperi, ma dal punto di vista del processo esistenziale non lo sono.

Questo ha a che fare con una certa concezione del simbolico. "Simbolico" è una parola che ha preso molti significati nel dibattito delle donne negli ultimi decenni. "Simbolico" qui lo uso nel senso di esprimere l'intelaiatura dell'essere. La si esprime sia con azioni sia con parole all'interno di un processo esistenziale. In esso le donne mettono in campo tutte le loro relazioni consce e inconsce con gli altri e il mondo. Al di qua e al di là dell'etica.

*ESPERIENZA E PENSIERO DELLA GUERRA IN SIMONE WEIL
E MARGUERITE DURAS*
TRISTANA DINI

Abstract: The article analyses the works of Simone Weil and Marguerite Duras who have been direct witnesses and narrators of the second world war. These two perspectives offer us the first women reflexions on war and violence starting by their direct perceptions. Simone Weil develops her idea of “force” starting from her direct experience in Spanish civil war. Force “is that x that turns anybody who is subjected to it into a *thing*”. Marguerite Duras gives testimony of her experience of war violence intertwining fiction and reality, wavering between autobiography and invention. Duras tries to represent the unrepresentable by connecting a personal trauma to the collective trauma.

Key words: women, experience, autobiography, Simone Weil

La guerra è stata almeno fino alla prima metà del Novecento il luogo di massima espressione della differenza dei ruoli ricoperti dai sessi nella società. Nel corso della storia occidentale le donne non hanno partecipato alle guerre, sono rimaste fuori dagli eserciti. Diverso il discorso per quanto riguarda le rivoluzioni, le rivolte, le insurrezioni, qui le donne hanno spesso combattuto al fianco degli uomini -un esempio tra tutti quello della rivoluzione francese¹.

Durante la seconda guerra mondiale, nella misura in cui non fu solo guerra tra eserciti, ma da un certo momento in poi coinvolse direttamente la “popolazione civile” con i bombardamenti e i movimenti di resistenza, le donne presero parte attiva alla guerra². Si trattò di una delle prime partecipazioni delle donne ad uno scontro bellico (già alla prima guerra mondiale le donne avevano partecipato a diverso titolo). Il percorso dell’emancipazione porterà successivamente in molti paesi le donne negli eserciti, anche se non in forma obbligatoria: sarà un diritto acquisito nell’ambito di un processo di assimilazione, emancipazione, di parità dei diritti. Un percorso di emancipazione che ha condotto fino alla soldatessa statunitense Lynndie England la cui immagine mentre torturava un prigioniero nel carcere di Abu Ghraib nel 2004 fece il giro del mondo infrangendo per sempre una rappresentazione del femminile che voleva le donne più

¹ La rivoluzione francese rientra tra quei casi particolari in cui le donne si sentono chiamate da un tipo specifico di “universale”, come scrive Angela Putino: «Ogni volta che, senza perdersi nell’empiria un qualcosa di singolare insiste e si presenta come l’estaticità della storia umana, ogni volta che un universale – un infinito – passa fuor di definizione e pure sta al mondo, materiale e “incarnato”, si fa strada nelle donne un particolare attaccamento a tali comparizioni», *Simone Weil. Un’intima estraneità*, Città aperta, Troina 2006, pp. 107-108.

² Il dibattito storico sul ruolo delle donne nelle due guerre mondiali è naturalmente molto fitto. Basti qui ricordare almeno i contributi raccolti in M. Randolph Jigonnet, J. Jenson, S. Michel e M. Collins Weitz (eds.), *Behind the Lines: Gender and the Two World War*, New Haven - London 1987 e F. Thébaud, *La Grande Guerra: età della donna o trionfo della differenza sessuale?*, in G. Duby e M. Perrot (a cura di), *Storia delle donne. Il Novecento*, Laterza, Roma-Bari 1992, pp. 25-90.

buone, più pacifiche, meno violente degli uomini, mettendo in questione tanto la spinta omologante dell'emancipazionismo quanto l'idea di uno specifico della politica delle donne propria del femminismo della differenza³.

Nelle pagine che seguono si pone un confronto tra le concezioni della violenza di due autrici che non si incontrarono mai, ma che ci offrono una prima, decisiva, testimonianza intellettuale della partecipazione delle donne alla guerra. Si incrociano qui il venire delle donne alla "storia" e il loro "venire" al pensiero e alla scrittura. Simone Weil e Marguerite Duras, pur senza mai incontrarsi, si sono mosse entrambe sulla linea tra assenza e presenza delle donne sul palcoscenico della storia e nella riflessione teorica. Entrambe si sono sentite spinte da una necessità profonda a partecipare alla guerra: Simone Weil alla guerra civile di Spagna e poi alla resistenza francese da Londra, Marguerite Duras in territorio francese. Sono state testimoni narranti – anche se con punti di vista differenti- dello stesso evento: la seconda guerra mondiale. Nessuna delle due si è mai definita femminista. Pure, le percezioni di Marguerite Duras e Simone Weil sulla guerra e sulla resistenza sono determinate dalla loro partecipazione da un' "angolatura femminile" a questi eventi. La partecipazione alla guerra ha condizionato fortemente il loro pensiero e le loro narrazioni che non hanno potuto più prescindere da quest'esperienza. Entrambe partono dall'esperienza personale, corporea, fisica della guerra e della violenza per renderne testimonianza fedele. L'una ne trae le proprie riflessioni filosofiche – Weil – l'altra vi trova la fonte per la propria finzione narrativa – Duras.

*

Le opere di Simone Weil sono interamente percorse dalle riflessioni sulla guerra, sulla violenza, su quella che lei chiama la "Forza". Decisiva per la tematizzazione della questione della "forza" fu proprio la partecipazione alla guerra civile spagnola. L'esperienza diretta fatta da Weil nella guerra civile spagnola la spinse infatti ad abbandonare la figura dell' "oppressione sociale"⁴ per mettere al centro delle sue riflessioni la questione della "forza" come costante della storia umana. L'idea di "forza" compare per la prima volta in una lettera del 1938 a Georges Bernanos per tornare successivamente in tutte le riflessioni weiliane. Gli scritti di Weil sono costantemente attraversati dalla questione della contraddizione tra una violenza giusta e una violenza ingiusta, tra l'illimitatezza della forza e la misura dell'amore, tra il pacifismo radicale e la

³ La posizione del femminismo della differenza sessuale sulla partecipazione delle donne alla politica e alla guerra si rifà alla posizione espressa da Virginia Woolf in *Le tre ghinee* «anche se molti istinti sono ritenuti patrimonio comune dell'uomo e della donna, combattere è sempre stata un'abitudine dell'uomo, non della donna. La legge e l'esercizio hanno sviluppato quella differenza, non importa se innata o accidentale», *Le tre ghinee*, La Tartaruga, Milano 1975, pp. 143-144. Sulla stessa linea anche l'appello di Carla Lonzi «La differenza della donna sono millenni di assenza dalla storia. Approfittiamo della differenza!» (in *Sputiamo su Hegel*, Scritti di Rivolta Femminile, Milano 1974, p. 21) raccolto dalla comunità filosofica di Diotima che ne sviluppa il contenuto in *Approfittare dell'assenza. Punti di avvistamento sulla tradizione*, Liguori, Napoli 2002. Ma la foto della soldatessa americana con l'uomo iraqueno al guinzaglio non poté essere semplicisticamente derubricata come problema del femminismo dell'emancipazione, notava infatti I. Dominijanni in *Dopo Lynndie niente più è come prima*, il manifesto 11/05/2004: «siamo alla catastrofe simbolica del primato e dell'alterità femminile sulla specie e sulla relazione con l'altro, implacabilmente rappresentata dalla foto "donna con uomo strisciante al guinzaglio"», e ancora «e però in quella foto c'è qualcosa di più. Un di più femminile – lo sguardo, il sorriso, l'abbigliamento – che non si lascia ricondurre e ridurre a un comportamento omologato o imitativo dei muscoli e della sopraffazione virile». Sul significato estetico politico delle fotografie di Abu Ghraib si veda P. Amato, *In posa. Abu Ghraib 10 anni dopo*, Cronopio, Napoli 2014.

⁴ Su questo passaggio cfr. D. Canciani, *Pensare la forza. Simone Weil dalla guerra di Spagna alla Resistenza*, in «DEP» n. 13-14, 2010, pp. 189-203.

necessità di difendere la libertà, tra guerra immaginaria e guerra reale. Di fatto «dopo il '14 – scrive a Schumann – la guerra non ha mai lasciato il mio pensiero»⁵.

Simone Weil, convinta pacifista, deciderà di partecipare alla guerra civile spagnola nel 1936 perché riteneva che non si possa mai essere favorevoli ad una guerra “da lontano”, che occorre assumersi la responsabilità di combattere in prima linea, di esserci in prima persona. Questa è una postura etica che ne caratterizzerà sempre le scelte politiche, teoriche ed esistenziali. Per comprendere la classe operaia si farà assumere in fabbrica, riterrà sempre necessario essere prossimi alla “sventura” (*malheur*), andare verso una coincidenza tra esistenza e pensiero in cui sia l’esperienza a fornire le coordinate per leggere il presente. Il pensiero weiliano si misura costantemente con la realtà, si sottrae alla dimensione illusoria, idolatrica dell’astrazione e dell’immaginario. Se la “sventura” è muta e non è possibile parlare a nome degli altri, questo non induce Weil all’indifferenza, quanto a provare - avvicinandosi alla sofferenza, vivendola sulla propria pelle - a darle parola, a testimoniare l’intestimoniabile. “Attenzione” sarà il nome che Weil darà alla capacità di fare il vuoto intorno all’ “io” per guardare l’altro, lo sventurato.

Se, come scrive nei *Quaderni*, «definire il reale» è ciò che «più importa»⁶, la necessità di leggere gli eventi in presa diretta e l’attenzione verso il mondo la guideranno a Berlino nel 1932, in Spagna nel 1936, poi in Inghilterra tra le fila di *France libre* negli anni della resistenza. Nel 1936 Weil si arruola, unendosi a un piccolo gruppo internazionale che operava a fianco della colonna anarchica, guidata da Buenaventura Durruti, in Aragona. Dopo soli due mesi, ustionata dall’olio bollente, verrà prima ricoverata in ospedale e poi deciderà di tornare in Francia, disgustata dalla guerra. I due mesi “in campo” le avevano fatto cambiare idea sulla guerra, cui aveva aderito con entusiasmo. Assistere alle efferatezze compiute da entrambe le parti in lotta ne aveva confermato il pacifismo, di fronte alla delusione perché la guerra civile spagnola si era rivelata assai diversa da quello che si aspettava. Descrive questo sentimento in una lettera del 1938 a Georges Bernanos in cui racconta come la guerra di Spagna le si fosse ben presto rivelata non come «una guerra di contadini affamati contro i proprietari terrieri e un clero complice dei proprietari, ma una guerra tra Russia, Germania e Italia»⁷. Una guerra tra Stati, dunque, dove per Weil lo Stato moderno contiene tutta la carica distruttiva e sradicante del totalitarismo e dell’imperialismo. Weil si accorge della distanza siderale che divideva i contadini di Aragona e i miliziani: «un abisso separava gli uomini armati dalla popolazione disarmata, un abisso del tutto simile a quello che separa i poveri dai ricchi». La guerra di Spagna non è altro che un bagno di sangue che cancella il fine della lotta (la restituzione della terra ai contadini) e ne fa sparire i veri protagonisti (i contadini, appunto), per farne emergere l’unico autentico attore in scena: la “forza”.

In Spagna Weil scopre che in ogni situazione in cui è possibile uccidere impunemente, l’uccidere diventa naturale: «quando le autorità temporali e spirituali hanno separato una categoria di esseri umani da coloro per i quali la vita umana ha un prezzo, non c’è più niente di naturale per l’uomo che uccidere»⁸. La logica della contrapposizione amico-nemico produce vite senza valore, senza prezzo, tutto il male viene identificato nella parte avversa, che diventa immediatamente uccidibile, annientabile. Come rileva Angela Putino nella sua acuta lettura del pensiero di Weil il nazismo iscrive la produzione del nemico nell’orizzonte di «una missione universale di tipo salvifico che può essere condizionata da Dio o dalla Natura», come avveniva nell’Impero Romano. La figura del

⁵ S. Weil, *Écrits des Londres et dernières lettres*, Gallimard, Paris 1957, p. 203. Ne sono testimonianza i numerosi scritti dedicati al tema della guerra raccolti nella antologia italiana *Sulla guerra. Scritti 1933-1943*, Pratiche, Milano 1998.

⁶ S. Weil, *Quaderni*, in IV voll. Adelphi, Milano 1982 d’ora in poi Q; Q III, p. 175.

⁷ S. Weil, *Lettera a Georges Bernanos*, in *Sulla guerra*, cit., p. 50.

⁸ Ivi, p. 52.

nemico si trasforma in quella dell'«elemento colpevole di un'infrazione non solo di portata giuridica, ma di stampo vitale, quasi ordine cosmico e del vivente». Così gli interventi di guerra – in un orizzonte che prelude alla lettura foucaultiana della biopolitica – sono «volti a ristabilire un equilibrio vitale, e insieme giuridico, che l'oppositore avrebbe turbato»⁹. Tuttavia se l'impero romano si muove nel quadro di una superiorità di destinazione, l'impero nazista opera piuttosto nell'ottica di una superiorità di razza. La partizione tra amico e nemico produce la «sventura» in chi si trova dalla parte sbagliata, dalla parte dei perdenti, dei vinti, di coloro le cui vite sono deprivate di valore, ridotte a mera sopravvivenza. La sventura si può leggere in questa chiave come «vita messa a nudo», «vita senza forma» – anche qui emerge l'eco “biopolitica” della «nuda vita» di cui parla Agamben in *Homo sacer*.

«La sventura – scrive Weil - è orrenda, come lo è sempre la vita messa a nudo; come un moncone, come il brulichio degli insetti. La vita senza forma. L'unico attaccamento è allora sopravvivere. Ma la sventura estrema inizia proprio quando tutti gli attaccamenti sono sostituiti da quello della sopravvivenza»¹⁰. La sventura si distingue dalla semplice sofferenza perché porta il «segno della schiavitù»¹¹, è inseparabile dalla sofferenza fisica ma ne è distinta, la sventura è uno sradicamento totale della vita, schiacciata sull'istinto di sopravvivenza, che rende l'anima ottusa e muta, in cui il “fattore sociale” risulta essenziale. La sventura si insinua in profondità ed è difficile sfuggirle, si accompagna alla vergogna, al disprezzo di sé, all'inerzia, tende alla complicità e alla complementarità con la stessa forza che la schiaccia. Tuttavia, pur essendo muta, la sventura possiede un rapporto privilegiato con la verità: «tra verità e sventura vi è un'alleanza naturale, giacché l'una e l'altra sono supplici mute»¹².

Durante la guerra civile spagnola Weil scopre pure che dentro l'uccidere vi è un piacere, parla di una «fascinazione, un'ebbrezza cui è impossibile resistere». «Non ho mai visto – scrive –, né fra gli spagnoli, e nemmeno tra i francesi [...] non ho mai visto nessuno, nemmeno in confidenza, esprimere repulsione, disgusto o solo disapprovazione per il sangue inutilmente versato»¹³. L'atmosfera in Spagna è impregnata di sangue e provoca piacere in chi vi si immerge; l'iniziale disgusto per la violenza viene superato, nota Weil, nel timore di «apparire privi di virilità», dove virilità e violenza risultano collegate a doppio filo. Ma Weil esperisce nei mesi spagnoli anche il carattere onirico, irreali, illusorio della forza. Sull'aspetto «ipnotizzante» della forza a partire dall'esperienza spagnola ritornerà nei *Quaderni*: «Tentare di definire le cose che, pur producendosi effettivamente, restano in un certo senso immaginarie. Guerra. Crimine. Vendetta. Sventura estrema. Quelle che non comportano lettura multipla. I criminali in Spagna erano effettivamente commessi, eppure somigliavano a semplici vanterie. Realtà che non hanno più dimensione (più consistenza) del sogno. Piatte. Nel male, come nel sogno, non vi sono letture multiple; da qui la semplicità dei criminali. [...] Criminali di Spagna. Piatti come sogni da ambedue le parti, quella del carnefice e quella della vittima. Cosa di più orribile che morire in un incubo»¹⁴.

La dimensione del piacere dell'uccidere, dell'ebbrezza della distruzione così come del suo carattere irreali, onirico, ritorna anche nella tragedia *Venezia Salva* cui Weil si dedica a partire dal 1940. In queste pagine la città di Venezia, esposta alla congiura spagnola del 1618, viene salvata dal tradimento di uno dei congiurati. Durante la preparazione della “presa” della città il congiurato Renaud istruisce Jaffier sulle modalità

⁹ A. Putino, *Simone Weil. Un'intima estraneità*, cit., p. 24.

¹⁰ Q II, pp. 145-146.

¹¹ S. Weil, *L'amore di Dio e l'infelicità*, in Ead., *L'amore di Dio*, Borla, Roma 1979, p. 161.

¹² S. Weil, *La persona e il sacro*, Adelphi, Milano 2012, p. 39.

¹³ S. Weil, *Lettera a Georges Bernanos*, in *Sulla guerra*, cit., p. 53.

¹⁴ Q II, pp. 52-53.

appropriate per impadronirsi di Venezia: la città deve essere consegnata come un giocattolo in mano ai soldati, le truppe debbono avere «piena licenza di uccidere»¹⁵. Weil mette in luce la stretta coerenza che unisce la forza, la violenza efferata e il sogno: gli uomini d'azione e d'avventura sono dei sognatori, preferiscono il sogno alla realtà e «con le armi essi costringono gli altri a sognare i loro sogni. Il vincitore vive il proprio sogno, il vinto vive il sogno altrui»¹⁶. A rendere il sogno più forte della realtà sono le armi che, attraverso il tragico stupore derivato dall'efferatezza, creano una sottomissione assoluta non solo presente ma anche futura, la paura in chi soccombe alla violenza deve essere tanto forte da creare un riflesso condizionato ad accettare la schiavitù come un dato impossibile da revocare. Si tratta di abbattere il coraggio e il senso della realtà una volta per tutte, ogni crudeltà è ammessa per creare nei vinti un abbattimento tanto profondo da impedire loro di ribellarsi in futuro: «quanto ai bambini, nasceranno già sradicati. Ma bisogna che il colpo sia violento per togliere loro per sempre il senso della realtà»¹⁷. Non è un caso che i congiurati che preparano la presa di Venezia siano esuli sradicati, in quanto lo sradicamento – per Weil legato alla conquista militare (ma anche alla dominazione economica) – si distingue per il suo effetto moltiplicatore: chi è sradicato, sradica, chi ha perso il senso della realtà obbligherà pure altri a perderlo.

Di fronte al precipitare nella seconda guerra mondiale per capire l'essenza della forza si rivolge all'analisi della «guerra delle guerre», la guerra di Troia, componendo tra il 1939 e il 1941 *L'Iliade o il poema della forza*. Il centro del poema omerico è appunto la forza, «la forza adoperata dagli uomini, la forza che sottomette gli uomini, la forza davanti alla quale la carne degli uomini si ritrae». La forza ha il potere di trasformare gli uomini in cose, questo potere per Weil si esercita su due versanti: rende cose sia chi la usa che chi la subisce¹⁸. Rileggendo Omero e gli storici greci, verifica come la legge implacabile della forza costituisca una invariante storica della natura umana che in altri passaggi dei *Quaderni* paragona alla forza di gravità. La forza si rivela, per Weil, nel contesto della guerra ma determina anche i tempi di pace, è una categoria che si estende in ampiezza fino a comprendere l'esercizio generale del potere e della violenza¹⁹, fino a portare il *polemos* nel cuore della *polis*. L'esercizio del potere è inteso come esercizio della forza, come volontà/necessità per cui gli uomini infliggono il male ai propri simili tutte le volte che possono. La forza e il potere hanno per Weil a che fare con l'illimitato, con l'illusione di onnipotenza dell'io che trasforma l'altro in un oggetto, l'illimitato porta gli uomini nel campo dell'immaginario, dell'irreale. Pure questo illimitato costituisce a sua volta un'illusione, l'illusione di possedere la forza una volta per tutte, mentre la forza non è mai posseduta definitivamente da qualcuno e oscilla continuamente tra le parti in gioco. Il «limite – scrive Roberto Esposito – non è che il punto di incontro – e di scontro – tra due illimiti»²⁰. Vincitori e vinti risultano nel poema omerico accomunati dalla propria vulnerabilità, catturati nel continuo moto pendolare tra momentanea vittoria e immancabile sconfitta: «chi uccide, ucciderà [...] chi uccide sarà ucciso»²¹.

La forza degrada sia chi colpisce che chi viene colpito, tutto in questo mondo è per Weil esposto al contatto della forza, tranne l'amore: «i Greci avevano orrore della forza e

¹⁵ S. Weil, *Venezia salva*, Adelphi, Milano 1987, pp. 50-51.

¹⁶ Ivi, p. 53.

¹⁷ Ivi, p. 54.

¹⁸ S. Weil, *L'«Iliade» o il poema della forza*, in Ead., *La rivelazione greca*, Adelphi, Milano 2014, p. 33.

¹⁹ Per una ricostruzione generale del concetto di violenza all'interno del pensiero politico occidentale si veda A. Vinale, *A (Conceptual) History of Violence*, in «History» *Special issue: Combatants, Civilians and Cultures of Violence*, Vol. 101, pp. 362-378 (2016).

²⁰ R. Esposito, *L'origine della politica. Hannah Arendt o Simone Weil?*, Donzelli, Roma 1996, p. 75.

²¹ Q I, p. 301. Sulla comune vulnerabilità come tratto comune di vincitori e vinti cfr. O. Guaraldo, *Comunità e vulnerabilità. Per una critica politica della violenza*, ETS, Pisa 2012.

sapevano che tutto è forza tranne un punto»²². Questo punto è rappresentato dall'amore, inteso non come amore naturale, ma come «amore soprannaturale, quello che nella sua verità, va direttamente a Dio, che direttamente ne ridiscende, unito all'amore che Dio ha per la sua creazione». La «purezza nella vita pubblica» coincide per Weil con l'eliminazione quanto più radicale possibile di «tutto ciò che è forza, cioè di tutto ciò che è collettivo, di tutto ciò che procede dalla Bestia sociale, per usare l'espressione di Platone»²³. Pure quella tra l'amore e la forza, tra Eros e Ares, è a sua volta una lotta: l'amore limita la forza, ma senza esserle sottomesso e nemmeno essendone dotato. «L'Amore non esercita mai la forza – scrive –, non ha la spada in mano, eppure è la fonte da cui attingono il loro valore quelli che tengono il gladio [...] contiene in sé tutto ciò che nel valore è altra cosa dalla forza armata. Non si può imitarlo, finché non si possenga più valore guerriero degli stessi guerrieri, e ciò senza essere guerrieri»²⁴.

La ripugnanza verso la forza e la guerra riportano Weil al pacifismo iniziale che manterrà fermo anche di fronte all'avanzare di Hitler. Alla vigilia della seconda guerra mondiale ritiene inizialmente che qualunque tragedia, compresa l'egemonia tedesca, sia preferibile allo scoppio d'un conflitto. Ma si persuade poi a perseguire la distruzione di Hitler con o senza speranza di successo pur mantenendosi impegnata a «sostituire sempre più nel mondo la non violenza efficace alla violenza»²⁵. Il problema per lei è trovare un modo di far fronte responsabilmente alla violenza senza cadere vittime del suo meccanismo. Come mettere in atto una risposta «violenta» organizzata capace di resistere al nazifascismo senza trasformarsi a propria volta in «adoratori della forza»? Si tratta di produrre quella che Weil definisce una «azione non agente»: «prendere le armi; pensare a tutto ciò che si perderà se si è vinti, e che, se si vince, lo si farà perdere ad altri che si ama come se stessi. Assumere su di sé questa perdita, lasciare loro ogni licenza, non può essere permesso. Cristo l'ha fatto, ma nella posizione di un semplice privato condannato dalle legittime autorità. Ma se si sente il freddo del ferro, ci si limiterà, anche a prezzo di grandi rischi, lo si deporrà non appena si sia allontanata un po' la minaccia»²⁶.

Una volta convinta della necessità di combattere Hitler anche con le armi, per lei diventava obbligatorio prendere parte personalmente alla lotta. Tenterà a più riprese di essere arruolata in prima linea nella resistenza francese, ma le verrà assegnato solo il compito di redattrice per *France libre*. Sottoporrà allora alla dirigenza della resistenza il suo *Progetto di una formazione di infermiere di prima linea* che consisteva nell'affiancare (paracadutandole) un corpo di infermiere all'esercito proprio nei luoghi di conflitto, nei punti più pericolosi «per fare del *first aid* in piena battaglia»²⁷. Si trattava per Simone Weil di contrapporsi all'impianto ideologico hitleriano con mezzi alternativi alla violenza, opponendo all'idolatria brutale nazista un coraggio di ispirazione differente, da conservare e mostrare apertamente anche dentro un conflitto armato.

Per Weil si tratta di contrapporre alla propaganda nazista un'ispirazione «analogica ma autentica e pura», ispirazione che somiglia a una fede: «dobbiamo esprimere – scrive – qualcosa di nuovo. Questa capacità di espressione è per se stessa un segno di vitalità morale atto a sostenere le speranze dei popoli che contano su di noi e a diminuire quelle

²² Q, III, p. 151.

²³ S. Weil, *I catari e la civiltà mediterranea*, a cura di G. Gaeta, Marietti, Genova 1996, pp. 26-37, cit., pp. 33-34.

²⁴ Q I, p. 173. Su Weil come pensatrice guerriera cfr. A. Putino, *Il concetto di forza nel pensiero politico di Simone Weil* in AA. VV. *Il pensiero di Simone Weil nella politica dei rapporti tra donne*, Centro donna, Venezia 1988.

²⁵ Q I, p. 334.

²⁶ Q I, pp. 233-234.

²⁷ S. Weil, *Progetto di una formazione di infermiere di prima linea* in S. Weil - J. Bousquet, *Corrispondenza*, SE Milano 1994, pp. 45-59.

dei nemici»²⁸. Al fronte le parole debbono essere sostituite dagli atti, questa ispirazione non deve dunque produrre discorsi, ma gesti. La presenza delle infermiere in campo era da Weil identificata come quel gesto dalla «efficacia materiale e morale», dalla «portata simbolica» evidente in grado di contrapporre alla violenza brutta una violenza capace di darsi dei limiti, di opporre alla forza di uccidere il coraggio di curare e confortare i feriti, di accompagnarli anche nel momento del trapasso. Affiancare a corpi maschili violenti dei corpi femminili – dotati di tenerezza materna ma anche di fredda risolutezza – sarebbe servito anche ad evocare nei combattenti la realtà delle loro case lontane. Le infermiere di prima linea, presenti nel punto di massimo pericolo non per uccidere ma per soccorrere i feriti e i morenti, avrebbero dovuto essere simbolo di un'abnegazione capace di incarnare insieme la necessità di combattere e la scelta di distinguersi dalla brutalità dell'avversario. Lo scopo era quello di portare «un compito umanitario nel centro stesso della battaglia»²⁹, ma il *Piano* non venne mai accolto e Simone Weil, lontana dalla battaglia e malata, si lascia morire nel 1942.

*

Le riflessioni di Simone Weil sulla guerra sono incentrate sulla ricerca della purezza dell'amore oltre la forza, Weil contrappone la realtà dell'amore all'irrealtà della guerra. Nel romanzo *La douleur* Marguerite Duras ci propone una visione della guerra e della violenza che non lascia posto a nessuna redenzione, a nessuna purificazione, che coinvolge e macchia tutti, nessuno escluso. Il romanzo, a sfondo autobiografico, pubblicato nel 1985 proviene da un diario scritto a partire dal 1943, rimasto nascosto e dimenticato per anni per essere poi ritrovato da Marguerite Duras nella casa di campagna³⁰. Ambientato durante la seconda guerra mondiale il diario racconta della vita della scrittrice, che collaborava in quegli anni a "Libres", un foglio che informava i parenti delle persone deportate in Germania. Si tratta innanzitutto del racconto dell'attesa atroce del ritorno dei deportati francesi dai campi di concentramento nazisti, racconto che tenta di rendere ragione del "dolore" – diverso ma per certi versi affine al *malheur* weiliano – causato dalla seconda guerra mondiale. Al dolore collettivo per i tanti morti e le attese snervanti di notizie, si mescolano le vicende del dolore personale dell'autrice il cui marito, Robert Antelme (nel libro presentato come Robert L.), è stato deportato a Dachau. Il dolore è immaginare di non sapere più nulla dei propri cari, l'oscillare logorante tra speranza e disperazione. Sullo sfondo, la vita quotidiana come unico punto di resistenza per non ridurre tutto il senso di una vita alla mera attesa. Una telefonata di Mitterrand dalla Germania annuncia che Robert Antelme è a Dachau in fin di vita per la denutrizione e il tifo e che occorre portarlo via immediatamente. Il dolore esce dalla dimensione fantasmatica dell'attesa e dell'assenza per materializzarsi nel terribile incontro di Duras con l'uomo amato completamente trasfigurato dall'esperienza nel campo di concentramento: «ha dovuto guardarmi, riconoscermi, sorridermi. Ho urlato di no, non volevo vedere. Sono tornata indietro, ho risalito la scala. Urlavo, di questo mi ricordo. La guerra mi usciva fuori con queste urla. Sei anni senza gridare. Mi sono ritrovata in una

²⁸ Ivi, p. 53. L'intenzione di contrapporre alla propaganda nazista un'ispirazione di senso opposto è anche alla base del progetto contenuto in la *Prima radice, dove nella parte sul radicamento, immaginando un'Europa. Sul S. Tarantino, άνευ μητρός/senza madre. L'anima perduta dell'Europa. Maria Zambrano e Simone Weil*, Scuola di Pitagora, Napoli 2014.

²⁹ S. Weil, *Progetto di una formazione di infermiere di prima linea*, cit., p. 55.

³⁰ Il Diario è stato poi pubblicato in Francia nel 2006 e poi in traduzione italiana: M. Duras, *Quaderni della guerra e altri testi*, Feltrinelli, Milano 2008; R. Gunther, *Writing the Shadow: War and Childhood in Marguerite Duras's 'Cahiers de la guerre'*, in «Review of European Studies», Vol. 5, No. 4, 2013, pp. 54-60.

casa di vicini. Mi costringevano a bere del rum, me lo versavano dentro la bocca. Dentro le grida»³¹.

L'amato Robert non esiste più: «lui è scomparso, al suo posto la fame. Un vuoto al suo posto. Butta giù in un buco, empie quello che era svuotato, le viscere rinsecchite. [...] Quando c'è il sole le sue mani sono trasparenti. Ieri raccattava le briciole cadute per terra dai pantaloni con uno sforzo enorme, oggi ne trascura qualcuna. [...] Quando i piatti ritardano piange, e dice che non lo capiamo. Ieri pomeriggio è andato a rubare pane nel frigorifero. Ruba. Gli diciamo di fare attenzione, di non mangiare troppo. Allora piange»³². La vita umana nei campi è stata ridotta a mera sopravvivenza, fino a rendere indistinto e labile il confine tra la vita e la morte.

Anche qui il dolore e la violenza accomunano, come in Weil, vittima e carnefice, vincitori e vinti, ma per Duras questo significa che nessuno può chiamarsi fuori dalla violenza della guerra. Gli stessi campi di concentramento nazisti sono frutto della nostra civiltà: «se l'orrore nazista viene considerato un destino tedesco, non un destino collettivo, l'uomo di Belsen sarà ridotto a vittima di un conflitto locale. Una sola risposta per un tale crimine: trasformarlo nel crimine di tutti. Condividerlo. Come si condivide l'idea di eguaglianza, di fraternità. Per sopportarlo, per tollerarne l'idea, condividere il crimine»³³. Non esiste per Duras una civiltà europea da contrapporre al nazismo, non c'è un "altra Europa": «Noi apparteniamo all'Europa, tutto questo accade qui, in Europa, siamo chiusi in questo recinto agli occhi del resto del mondo [...] siamo della razza dei bruciati nei crematori, dei gasati di Maidanek, della razza dei nazisti, anche»³⁴.

Duras riconduce addirittura A sé la zona dell'impuro, della violenza. In una breve prefazione alla sezione del libro intitolata "Albert des Capitales" che descrive vividamente una scena di tortura di un informatore della Gestapo da parte di membri della resistenza francese, scrive: «Therèse sono io. Quella che tortura l'informatore, sono io [...] vi dò colei che tortura insieme agli altri testi. Imparate a leggere: sono testi sacri»³⁵. Ma cosa intende qui con "sacro"? Sacro è il mistero del dolore e dell'amore, "sacro" è l'opacità della violenza, l'impossibilità di segnare una distinzione netta tra puro e impuro, tra bene e male, "sacro" è l'impossibilità per chicchessia di dirsi puro, estraneo al male.

Il personaggio di Therèse (alias Duras) conduce con freddezza e determinazione l'interrogatorio del collaborazionista che viene torturato da alcuni uomini. È Therèse che ordina di spogliarlo e decide sull'andamento della tortura. Duras rappresenta qui, come Weil, la violenza come caratterizzata da una forte componente di derealizzazione. Infatti prima di dare il via alla tortura «Therèse [...] non prova più niente, né odio né impazienza. Niente. È solo una faccenda lunga. Mentre l'uomo si spoglia il tempo è morto. [...] ha voglia di dormire. Dice a se stessa: "Dormo"»³⁶ e più avanti pensa «sono al cinema». Solo che per Duras non c'è alcuna realtà, alcuna verità oltre questa irrealtà. Anzi, proprio la verità e la giustizia presentano per lei un legame indissolubile con la violenza, è esattamente la ricerca della verità e della giustizia a guidare la tortura: «bisogna picchiare, schiacciare. Mandare in pezzi la menzogna. Quel silenzio ignobile. Inondare di luce. Tirar fuori la verità che questo schifoso ha dentro. La verità, la giustizia». La verità si tira fuori a suon di botte.

La scrittura di Duras, come una scrittura dell'inconscio, gioca continuamente tra finzione e realtà, oscilla sempre tra autobiografia e invenzione, tra puro ed impuro, sogno

³¹ M. Duras, *Il dolore*, Feltrinelli, Milano 1995, p. 49 [*La douleur*, POL, 1985].

³² M. Duras, *Il dolore*, cit., p. 54.

³³ M. Duras, *Il dolore*, cit., p. 47.

³⁴ Ivi, p. 44.

³⁵ Ivi, p. 101.

³⁶ Ivi p. 107. Su questo si veda S. Lotringer, *The Person who Tortures is Me: Violence and the Sacred in the Works of Marguerite Duras*, in «Paroles gelées», 18 (2), 2000, pp. 1-29.

e veglia. Quello che resta fermo in questo racconto è l'*escalation* della violenza che ne fa emergere l'insensatezza, la gratuità, l'assurdità. «L'informatore è diventato un uomo che non ha più niente in comune con gli altri uomini. Ogni minuto, la differenza aumenta, prende piede»³⁷. Denudato, ridotto a cosa, inerme, il nemico perde la sua umanità. Con l'aumentare della violenza la differenza tra lui e l'umano cresce sempre più. Le donne presenti all'interrogatorio chiedono a Thérèse di sospendere la brutale tortura e di fronte al suo rifiuto abbandonano la stanza: «le donne sono con l'informatore, l'informatore è con tutti quelli che non sono d'accordo. La voglia di picchiare cresce con il numero dei nemici, degli estranei». Si tratta dello stesso meccanismo riscontrato da Weil in Spagna: la logica della contrapposizione amico-nemico tende a moltiplicare il proprio effetto, essa separa, divide l'estraneo, gli estranei e fa aumentare la violenza.

Certo qui la violenza non proviene dal piacere di uccidere, anche la sua derealizzazione non attiene all'ebbrezza del fare del male, è frutto piuttosto di un "dovere" ineluttabile, diventa un lavoro cui non ci si può sottrarre, che una volta iniziato bisogna portare a termine nonostante sia insensato. «È – scrive Duras – come una macchina che funziona bene. Chissà come nasce, negli uomini questa possibilità di picchiare, di prendervi l'abitudine, di farlo come un lavoro, come un dovere»³⁸. Come per Weil che rileva il carattere fuori misura della violenza quando non ne è chiara la posta in gioco e fa l'esempio della guerra di Troia durata dieci anni senza una vera posta in gioco (il suo vero obiettivo «nessuno lo definiva e non poteva essere definito perché non esisteva»³⁹), per Duras la tortura dell'informatore per conoscere il colore del suo "tesserino" rivela l'assoluta mancanza di senso della crescente violenza cui l'uomo viene sottoposto.

Il tema della guerra e la critica profonda della logica amico-nemico ritorna anche nella sceneggiatura per il film di Alain Resnais *Hiroshima mon amour* (1957) dove Duras si occupa del momento apicale della seconda guerra mondiale: lo sgancio della bomba atomica su Hiroshima e Nagasaki. Di fronte a questo massimo grado della violenza Duras pone l'accento sull'impossibilità di ogni testimonianza⁴⁰. Il testo è scandito dall'affermazione provocatoria che l'uomo giapponese ripete alla sua amante francese sostituendo ogni sua pretesa di aver "visto" Hiroshima: «Tu n'a rien vu á Hiroshima, rien». La voce dell'uomo nega ripetutamente le immagini che scorrono e rappresentano in classico stile documentaristico la tragedia di Hiroshima, nega la verità della pretesa della donna francese di aver visto Hiroshima. Mentre lei racconta che cosa ha visto ad Hiroshima la videocamera si muove lungo i corridoi dell'ospedale e mostra gli oggetti del museo, creando una cartografia di quel reale che la donna pretende di aver visto. Ma l'uomo nega che quanto lei ha visto sia il "reale": quanto lei ha visto non è un'evidente testimonianza di Hiroshima, Hiroshima eccede tutto questo, non è contenibile in una rappresentazione classica della memoria. La verità di Hiroshima non emerge dalle modalità classiche della memoria degli eventi storici (documentari, musei, libri). A questo punto per Duras ancora una volta il dramma personale di una donna e il dramma collettivo della guerra debbono intrecciarsi. La realtà di Hiroshima può emergere solamente dalla storia personale della donna francese che perse il suo primo amore – un soldato tedesco – nella seconda guerra mondiale. Duras cerca di rappresentare l'irrappresentabile connettendo la storia personale della donna alla storia globale, il suo trauma personale con il trauma globale, il suo dolore personale con il dolore umano. Attraverso la profondità dei pochi incontri con l'amante giapponese la donna francese rivive la sua prima storia d'amore con il giovane nemico tedesco, in Francia, a Nevers, verso la fine della guerra.

³⁷ M. Duras, *Il dolore*, cit., p. 112.

³⁸ Ivi, p. 113.

³⁹ S. Weil, *Non ricominciamo la guerra di Troia*, in Ead. *Sulla guerra*, cit., p. 56.

⁴⁰ D. Just, *The Poetics of Elusive History: Marguerite Duras, War Traumas, and the Dilemmas of Literary Representation*, in «The Modern Language Review», Vol. 107, No. 4 (October 2012), pp. 1064-1081.

L'amore fra la ragazza di Nevers e il tedesco finisce quando un cecchino gli spara durante i giorni della liberazione. La donna impazzisce di dolore accanto al corpo del suo amore tedesco morto, sul corpo amato del nemico; viene rasata come collaborazionista, come traditrice, i suoi genitori la rinchiodano in una cantina più per vergogna che per protezione. Quando uscirà dalla cantina se ne andrà per sempre dalla sua città. Nell'incontro d'amore con l'uomo di Hiroshima si confondono dunque la tragedia della ragazza francese innamorata di un occupante nazista e quella di una città devastata dalla bomba atomica. Marguerite Duras le mette sullo stesso piano. «È come se il disastro di una donna rasata a Nevers e il disastro di Hiroshima corrispondessero esattamente»⁴¹, scrive. Per Duras la ragazza di Nevers – rasata dai partigiani per aver amato un soldato tedesco – e il suo amante, sopravvissuto alla catastrofe atomica, si equivalgono: ugualmente inermi davanti alla passione, alla morte, alle violenze della giustizia, all'oblio che la guerra e il dopoguerra disseminano incuranti. Pure l'amore è l'unica forza in grado di trascendere la logica della contrapposizione tra amico e nemico, l'amore si rivolge ai corpi dei singoli, fuori dalle categorie astratte dell'umano. Come per Weil ciò che è sacro non è la "persona", ma quest'uomo qui, nella sua singolarità, «lui nella sua interezza. Braccia, occhi, pensieri, tutto»⁴². È lui, "eros", «ciò che è invincibile in battaglia» che spinge Antigone a non vedere innanzitutto un nemico in suo fratello e a seppellirne il corpo contravvenendo alla legge della *polis*. Certo l'amore per Duras non ha nulla di un sentimento puro, è amore sensuale, massimamente terreno. Amore e guerra conoscono lo stesso destino: sono ugualmente condannati a venire dimenticati, impossibili da rappresentare secondo gli schemi usuali della memoria.

Weil sviluppa la sua idea di "forza" a partire dall'esperienza nella guerra civile spagnola: "forza" è ciò che fa di chiunque le è sottomesso una cosa, essa coinvolge, anche se in misura differente, vittime e carnefici. La forza e la guerra sono per Weil connesse all'illimitato, all'illusione dell'onnipotenza dell'ego che trasforma l'altro in un oggetto. Se la narrazione di guerra è sempre una narrazione di vincitori e la "sventura" è sempre muta, nelle sue opere Weil cerca di dare voce a coloro che non ne hanno, di trovare nella storia le tracce nascoste degli afflitti.

Se le riflessioni di Weil sulla guerra sono incentrate sulla ricerca della purezza oltre la forza, sull'opposizione della realtà dell'amore all'irrealtà della guerra, Duras propone nel suo romanzo *La douleur* una visione della guerra e della violenza che non lascia posto a nessuna redenzione, a nessuna purificazione. Il dolore e la violenza accomunano sì, come in Weil, vittima e carnefice, vincitori e vinti, ma per Duras questo significa che nessuno può chiamarsi fuori dalla violenza della guerra. Duras, come Weil, rappresenta la violenza come caratterizzata da una forte componente di derealizzazione, ma per Duras non c'è alcuna realtà né verità oltre questa irrealtà; anzi, proprio la verità e la giustizia presentano un legame indissolubile con la violenza insensata, gratuita, assurda.

Emergono dal confronto due prospettive convergenti-divergenti sulla violenza e la guerra, si fa strada un primo sguardo di intellettuali donne su una realtà che, storicamente preclusa al sesso femminile, si rivela in tutta la sua efferatezza nell'estensione "mondiale" della logica amico-nemico.

⁴¹ M. Duras, *Hiroshima mon amour*, Gallimard, Paris 1960, p. 17.

⁴² S. Weil, *La persona e il sacro*, cit., p. 12.

ERRING PATHWAYS FROM TIME TO TIME
TEMPORAL DYSCRASIAS IN THE AGE OF THE POST-HUMAN
MAURIZIO CANDIOTTO

Two theses: Time-driving desire is productive, not representational; Desire-driven world as a non-totalizing horizon explains something like psyche (and humanity), not vice-versa.

One double task: In an age in which the post-human, after long looming, is appearing, philosophy and 'human' sciences need each other in order to step toward temporal errantry in its post-human configuration; and to get able to have fruitful exchanges with arts.

Several goals: to gain insight into how the pathologies of dead time – accurately described but poorly understood by psychiatry – can be traced back to the seizure of its errantry by the capital; into how its counter-seizure by the expropriated can take place in an age when fighters have to rally without any unifying identity (but that of underemployed); into how the productive erring of time can escape the numerous traps into the *servitude volontaire* set along the way of the so often rewritten psychic Formation Novel. The junction between philosophy, post-human sciences and arts is intended to write another time.

Compulsion, phobia, anxiety, depression: a full row of descriptive tools of how time can turn deadly crooked is available since the age of phenomenological psychiatry at least, not to mention its well-known literary predecessors. Early phenomenological psychiatrist (E. Minkowsky, E. Straus, and L. Binswanger) engaged in rich descriptions of the wretched misadventures that time errancies often incur. Only, much needs to be said that completely escapes phenomenological psychiatry, namely the erratic nature of time as such, even outside its compulsive and depressive blockages; and, equally important, that the very move of circumscribing something like a psyche as the place where time is lived – and gets so ill-lived – is itself part of the whole story. Psychology is not innocent of what is being talked about. It can and must be showed that the very idea of psyche – together with the practices that flesh it out – is itself, quite uncannily, both similar and contributing to what underlies the pathologies it is designated to take into account – and care of.

Human sciences and philosophy here need to step forth, each beyond itself, toward the other. As psyche stems from the very core of traditional western metaphysics, philosophy is now called to rework profoundly its own notions while interacting with human sciences, on the edge of the post-human. Which can but be post-psychic.

Psyche has nowadays got a technical implementation in the production cycle to which not only experimental psychology, cognitive sciences, AI, but also so many therapies, together with psychology-driven cultural industry, are bound to contribute. The challenge, then, is to think and re-frame the errancies of time, even those that seem so suitable to be incorporated into a psyche, without having recourse to the latter to explain them – quite the opposite! For the direction of explanation has to be reverted. However unpleasant rephrasing Margaret Thatcher may sound, there is no such thing as psyche – minus psychology bringing about one, no one will undergo it. Then, however, our challenge involves unseating psychology and its ‘treatment’ of time.

One prominent reference for the interplay between philosophy and (post-)human sciences was itself authored by a philosopher and a psychiatrist: the *Anti-Oedipus* powerfully shakes, at once, both the metaphysical architecture (psychology, cosmology, theology) and the entire apparatus that makes it come true, at each stage of the Western history. In front of an entire world striving to put in place psychic subjects, the key move is to conceive of minds as broken though by the world; and of the world itself in terms of a «chaosmosis» (rather than as a *kosmos*).

This move can open to understanding and experiencing in utterly different ways the time errancies described in pathological terms by psychiatry. Of course they are actually endured as pathologies by those on or around the cuckoo’s nest; however, flying over it requires to recognize in those errancies, so regimented, the urge of a psyche-free desire.

Such a perspective reversal is itself two-sided: it can only take place on the condition of an epistemological turn by human sciences – one opening on their errant post-human – but it also draws on, and aims to contribute to, the unsubmission of those whose lives are expropriated to temporalize them into a spotless unerrantry, with a little help from the psyche civil servants.

This seems to be well-timed in a moment when so many *indignados* people are fighting against the expropriation of their lives. This expropriation is by no means unprecedented: more than one time capitalism had to destroy entire life-worlds in order to get a row human matter to work on and to put at work. Nowadays the disqualification of work, while destroying identities, does also provide a wretched one – rather ‘in dust’ than «liquid» – as an underemployed; which has far-reaching consequences on the way time is lived (which psychiatry does describe but scarcely insight into). Errancy is constantly under the threat of being seized by the capital.

Underemployed, however, are reacting; are they attempting to counter-seize their lives for an uncrookedly erring time? Paolo Virno and Franco Berardi suggested this idea years ago with reference to the Italian “Autonomia”, which deserves to be worked out further.

a) How time is in play in the fight over identities? How compulsions, depressions, anxieties are being induced by time expropriation? What can we learn from them in view of how that expropriation can be countered? Both Melville’s *Bartleby* and Kafka’s *K.* provide some clues.

b) How to fight in an age when there is no unifying identity between all the members gathering together in the fight? Nor any precise identity is defined for each of them, let alone between them. At the very least: no identity – if any – is playing a role in making up and preserving their rally. So: What is it like to be a member of one, today? How can it succeed?

c) Why does subjugation tend to occur again and again – up to the *servitude volontaire*? And: how can time turn unfit to be seized and taken advantage of by the capital? Here Deleuze and Guattari provide explanations of that subjugation of subjects that Michel Foucault carefully describes, namely the mechanisms of subjection, on the one

hand, and the resistance opposing them on the other. Deleuze and Guattari's bold explanations are worth to be further developed; and forwarded to the fighters of today. Far beyond all Judith Butler styled analyses of the 'Psychic Life of Power' that hinge, *à la* Freud, precisely on the psyche, on the dynamics taking place first of all within individual mind, their suggestion is that psychology does need 'cosmology', but not vice versa. Minds are constitutively open to the world: their errancy is first of all a breakthrough by the world. While Butler recognizes that the subject is hailed, and thereby performatively formed, by an interpellation coming from outside, the direction of the explanation, nonetheless, remains fundamentally Freud's, from the psyche to the (outer) world – whereas Deleuze-Guattari's suggestion is that psychology does need cosmology, but not vice versa. The world being always outer, no psyche can keep within.

Two main theses (widely argued for in the *Anti-Oedipus*) are to be followed as directories throughout philosophy and sciences in the post-human: desire is productive rather than representative; it is the world that explains something like a psyche, not vice versa. Such two clues lead to investigate the worldly time as a multifarious net with open horizons where each entry – from whatever no-more-human science – is in principle suitable to connect away, allowing philosophy to construct local and though drifting concepts at each crossing point. The erring of time on the vanishing lines of a productive desire must be taken on by scientific and philosophical approaches to it so to make their exchanges fruitful, avoiding both the misconstrual of philosophy as a 'representative', leading epistemologist and the totemic meal by (too human) sciences with its (alleged) spoils.

The two theses are in facts intertwined: desire, just because productive, does always perform in a cosmic network, in a world-sized chaosmosis. Inasmuch it is productive, desire is world, a strain of the world running its entire span long, rather than a psychic entity with its mental representations (*maman et papa*, of course). This 'antimentalism', tracing back to Heidegger's irreducibility of the world to any intra-worldly entity, including minds, also inherits from Sartre's consciousness «exploding» toward the world: this explosion will become desiring production flowing all along the edge of the world as its moving and propelling limit. Deleuze and Guattari rework Heidegger's idea that the world is the non-totalizing horizon of any entity, which has now become the moving limit of its own production. Being is world which is time, a no less productive than exploding becoming – such as desire can be. Desire, throughout the *Anti-Oedipus*, is the drive leading the production of the world – of no less than the world, far more than any item in it. Its objects are always partial, indeed, but this is just the way for the world to take place from one of them to the other. The world is as fragmented in partial objects as one as a limit to be pushed forward at each item of any productive series of entities. Thereby, desire is immanent to such a world as its moving horizon – moving because becoming, productive. By its excursion – painful as it may be – through them, desire is immanent to the field where they to take place or are "exploded toward". Now such a field is nothing less than the world.

Desire is immanent to the world as its becoming and propelling horizon. It is because of this involvement in the world that desire is not representative. To fulfil any representational task would be, for it, to fix on less than its own productive power leads it to – on entities; which is what Deleuze and Guattari call «opinion», the routinely death of thought. There is a tie – and a bond – between mentalism as to desire (understood as an attribute of a psyche) and the representational notion of it, according to which the desiring psyche represents its objects – so to put in place the theatrical representation of a scene

(desired as is being played). In fact, psyche – i.e. something, when anything, like a psyche – *is* indeed representational; only, desire is not psychic.

How the post-human is being accessed to by arts and how can philosophy and post-human sciences take advantage of artists' achievements? (And vice versa, maybe).

How will they then handle such political issues as bio/temporal politics; ecology in the age of Gaia's alleged allergy to biped parasites; time and space of migrants, of merchants, and of warlords?

The political consequences of the 'deconstruction' of psychology require a manifesto for a secession from psyche within social life. Quite unsociable a sociality will ensue when the mouldering action by the authorised 'psychists' is eventually countered – and dropped by many.

Bigliography

Berardi, Franco: *Dell'innocenza. Interpretazione del '77*, Verona 1997².

Butler, Judith: *The Psychic Life of Power. Theories in Subjection*, 1997.

Deleuze, Gilles:

– [1956]: "La conception de la différence chez Bergson" *Etudes bergsoniennes*, 4.

– [1962]: *Nietzsche et la philosophie*, Paris.

– [1966]: *Le bergsonisme*, Paris.

– [1968]: *Différence et répétition*, Paris.

– [1969]: *Logique du sens*, Paris.

– [1993]: *Critique et clinique*, Paris.

Deleuze, Gilles – Guattari, Félix:

– [1972]: *L'Anti-Œdipe. Capitalisme et schizophrénie*, Paris.

– [1975]: *Kafka. Pour une littérature mineure*, Paris.

– [1991]: *Qu'est-ce que la philosophie?*, Paris.

Fink, Eugen:

– [1960]a: *Das Spiel als Weltsymbol*, Stuttgart.

– [1960]b: *Nietzsche*, Stuttgart.

Foucault, Michel [1976]: *La volonté de savoir. Histoire de la sexualité I*, Paris.

Heidegger, Martin:

– [1927]: *Sein und Zeit*, Tübingen, 2001.

– [1938]: „Die Zeit des Weltbildes“ in *Holzwege* (1950), Frankfurt am Main, 1977.

Patočka, Jan [1992]: "Pour une phénoménologie asubjective", in *Philosophie, phénoménologie, politique*, Grenoble.

Sartre, Jean-Paul

– [1935]: *La transcendance de l'ego*, Paris.

– [1938]: *Esquisse pour une théorie des émotions*, Paris.

– [1939]: "Une idée fondamentale de Husserl: l'intentionnalité" *Situations I*, Gallimard

Virno, Paolo: *Esercizi di esodo*, Verona 2002.

Una voce per i diritti delle donne

“Il primo a chiedere la parità dei diritti per le donne” – Deputato in Parlamento eletto nel collegio uninominale da tutta la Sinistra Repubblicana e Democratica con allora l’iniziale partecipazione Socialista, era un deputato Repubblicano: Salvatore Morelli (1824-1880), nativo di Carovigno, può essere considerato un paladino dei diritti delle donne per le battaglie civili condotte in Parlamento, in favore dell’emancipazione femminile.

Nacque in una buona famiglia pugliese e si recò a Napoli per i suoi studi di giurisprudenza nel 1840. Fu nella capitale che strinse amicizia con alcuni giovani mazziniani, si iscrisse alla «Giovane Italia», prese parte a circoli in cui si discuteva animatamente di Costituzione, libertà, diritti dell’uomo. Nel 1848 credette che il re Borbone si sarebbe convertito al liberalismo e scrisse un entusiastico *Brindisi a Ferdinando*. Ma quando si accorse che il re non aveva alcuna intenzione di cambiare il sistema politico del regno, ne bruciò il ritratto in una piazza del paese: un gesto che era, per i tribunali borbonici, un delitto di lesa maestà.

Comincia da allora la peregrinazione di Morelli attraverso le fortezze, le prigioni e i soggiorni obbligati del regno delle Due Sicilie. Condannato a otto anni di carcere, fu rinchiuso nella fortezza di Ischia e venne inviato a Ventotene, vale a dire nell’isola in cui Altiero Spinelli ed Ernesto Rossi, più di ottant’anni dopo, avrebbero scritto il maggiore documento dell’europesismo italiano. Scontata la pena, collaborò con Carlo Pisacane alla vigilia della sfortunata spedizione di Sapri e cadde ancora una volta nelle maglie della giustizia borbonica.

Nuovamente processato e condannato, fu imprigionato per qualche mese e venne mandato in soggiorno obbligato a Lecce dove fondò, dopo la formazione del regno d’Italia, un giornale d’ispirazione mazziniana. Risale a quel periodo (1861) il libro *La donna e la scienza* definito come il primo libro sistematico sui diritti delle donne.

Quando entrò alla Camera per il collegio di Sessa Aurunca, nel giugno del 1867, Morelli era quindi mazziniano, progressista e, forte della sua formazione giuridica, un appassionato riformatore sociale. Fu amico di Victor Hugo, John Stuart Mill, Giuseppe Mazzini, Giuseppe Garibaldi, Jules Simon.

A giudicare dai suoi progetti di legge, tutti accolti con grande freddezza, i temi che gli stavano maggiormente a cuore erano la riforma dell’istruzione e la soppressione dell’insegnamento religioso, la riforma del diritto di famiglia, la parità dei diritti fra marito e moglie, il divorzio, l’abolizione di qualsiasi discriminazione fra figli legittimi e naturali. Non ebbe fortuna, ma era tenace e alla sua caparbia si deve l’approvazione nel 1877 della prima legge sulla capacità giuridica delle italiane. Nel 1872 presentò, ampliando il disegno di legge sui diritti della donna già presentato nel 1867, il primo disegno di legge per il divorzio in Italia. Istituì, con comitati attivi in tante città d’Italia e di Europa, lo stesso

movimento delle femministe. Diventò perciò nemico della monarchia e del papato, ma fu anche ignorato o misconosciuto da quelli per cui lottava.

In un suo profilo biografico si legge che quando morì, nel 1880, era *praticamente ridotto alla fame*.

Contesto storico ideologico

Salvatore Morelli è quindi da considerarsi un gigante dei diritti delle donne, che per aver chiesto tutto per loro fu condannato alla *damnatio memoriae*. Era il 1861. Sia la destra che la sinistra storiche dell'Italia appena unificata non volevano il voto alle donne, perché erano nate dallo scontro territoriale con Roma a tal punto da dire che la donna nel votare sarebbe stata influenzata dal prete. Una vera contraddizione. Nessuno si curava, infatti, del contadino. Lui sì, si faceva influenzare dalla decisione del latifondista. Il diritto di voto alle donne è sempre stato un tema spinoso. Per i politici fu più facile mantenere l'ipocrisia del consenso generale, maschilista, alla scelta di un cambiamento radicale, progressista.

Francesco Crispi in Parlamento, nel 1888, nella discussione della legge amministrativa, comunale e provinciale, disse che «la donna è il tesoro della famiglia e perché tale è, è bene che tale resti». Era la fine dell'Ottocento, e nell'approvazione del testo unico comunale e provinciale, il regio decreto del 4 maggio 1898, 164, stabilì, all'articolo 22, che il diritto di voto amministrativo è rifiutato totalmente agli analfabeti, agli interdetti e inabilitati, ai condannati per gravi delitti all'ergastolo, a coloro che vivono abitualmente di carità e alle donne. Giolitti, che condusse tutti gli uomini italiani al suffragio universale nel 1913, dando diritto di voto persino agli analfabeti al compimento dei trent'anni, si pronunciò alla Camera contro il voto amministrativo e politico delle donne, con la frase, divenuta storica, che configurava il voto di sei milioni di donne italiane come un salto nel buio. Poi arrivò Nitti, il grande democratico. Siamo nel 1919. Nel primo voto alla Camera votarono tutti a favore, compresi i membri del partito di don Luigi Sturzo, il Partito popolare italiano, e i Repubblicani. Erano a favore anche i socialisti, dopo una lotta fra Anna Kuliscioff e il suo compagno di vita e di ideali Filippo Turati, fondatore del partito socialista a Milano. La Kuliscioff ebbe il coraggio di attaccare Turati su Critica sociale. Nel 1914 finalmente anche i socialisti votarono a favore del diritto di voto alle donne. Nel settembre 1919 votarono a favore anche i fasci parlamentari. Ma la storia si interruppe. Cadde la legislatura per il fatto di Fiume, e si tornò a votare nel '20. Ma Nitti prese tempo e si arrivò al Fascismo senza che le donne avessero acquisito il sacrosanto diritto.

Nel 1926 Mussolini fece approvare una prima legge per il voto amministrativo delle donne. La legge aboliva anche le prostitute. Quindi bisognerà aspettare il 2 febbraio 1945 quando, con il decreto legislativo luogotenenziale numero 23, il Consiglio dei ministri presieduto da Ivanoe Bonomi riconobbe alle donne il diritto di voto. Il 2 giugno 1946 le donne votarono per il Referendum istituzionale e per le elezioni dell'Assemblea costituente. Al terzo comma, tuttavia, fu siglato un rinvio. Riguardava le prostitute, alle quali il diritto di voto fu negato. Il 22 novembre 1925 il fascismo fece entrare in vigore una legge che per la prima volta rendeva le donne italiane elettrici in ambito amministrativo. Questa legge fu però sopraffatta dalla riforma podestarile entrata in vigore pochi mesi dopo, il 4 febbraio 1926. Così, ogni elettorato amministrativo locale venne annullato, al sindaco si sostituì il podestà che insieme ai consiglieri comunali non venne eletto dal popolo bensì dal governo. Bisognerà aspettare il 1945 per una svolta definitiva, l'anno del suffragio universale.

Nell'agosto del 1948, la senatrice socialista Lina Merlin presentò un primo disegno di legge per l'abolizione delle case chiuse in Italia. Il progetto fu approvato dal Senato, ma

la fine della legislatura ne impedì l'approvazione alla Camera. Il testo fu ripresentato l'anno successivo, ma subì un travagliato iter parlamentare. Durante l'acceso dibattito in Parlamento, gli oppositori tentarono di ostacolare l'abolizione delle case di tolleranza adducendo pericoli igienici in caso di una loro chiusura. Il 20 febbraio del 1958, con 385 sì e 115 no, il Parlamento italiano approvò la legge 75, più nota con il nome della sua creatrice, appunto la senatrice socialista Merlin. La legge abolì la regolamentazione della prostituzione in Italia e, di conseguenza, portò alla chiusura delle "case chiuse". L'intento fu quello di contrastare lo sfruttamento delle prostitute. L'iter della legge Merlin, cominciato nel 1948, fu lungo e contrastato: la proposta creò una spaccatura trasversale nell'opinione pubblica italiana. Fra gli oppositori, Indro Montanelli che pubblicò nel 1956 un pamphlet polemico intitolato "Addio, Wanda!" che, in un certo senso, rispose al libro pubblicato l'anno precedente da Carla Voltolina, moglie del futuro presidente Pertini, e dalla stessa Lina Merlin, intitolato "Lettere dalle case chiuse". Dal 1958 ad oggi, il tema della prostituzione continua a rimanere al centro del dibattito politico e innumerevoli sono state le proposte, anche recentemente, di variazione e di revisione della legge 75. Legalizzare le prostitute resta infatti un tema bipartisan, che vede favorevoli tanto il sindaco di Bari, Michele Emiliano (Pd) quanto Alessandro Cecchi Paone (Forza Italia).

La Rivoluzione francese ha posto termine a migliaia di anni di potere dei nobili che avevano il potere politico-economico. I nobili erano i proprietari di terra, erano i padroni degli stati e delle società. Con la Rivoluzione francese, e il taglio di moltissime teste con atti di una grave brutalità, venne introdotto il concetto che *agli esseri umani spettano i diritti della persona umana*: la libertà, il diritto di pensiero, di associarsi, ecc. Nacque la Dichiarazione dei diritti dell'uomo e del cittadino. Morelli, figlio delle idee della Rivoluzione francese, disse che questa si era fermata davanti alla donna, quasi a chiuderle la porta in faccia. La francese Olimpia de Gouges, nel 1791, prima al mondo, inviò a Robespierre un documento tanto ripugnato quanto il suo gesto. Fu un atto politico a un capo politico: la *Déclaration des droits de la femme et de la citoyenne*, la Dichiarazione dei diritti della donna e della cittadina. A quarant'anni, la giovane scrittrice drammaturga ebbe un figlio, che giovane diventò generale della Rivoluzione. Dopo un po' di tempo Olimpia venne arrestata. Nessuno poté comprovare che lei avesse cospirato contro la Repubblica. Il figlio, suo unico, fu costretto a ripudiarla. Fu l'inizio della fine, perché costretta a salire i gradini della ghigliottina. La sua forte personalità e il suo orgoglio, la condussero con dignità fino alla morte, tanto che Olimpia lasciò scritto in una lettera (*la mia intelligenza è per gli uomini francesi, ne hanno bisogno. Però il mio cuore, quello è tutto per le donne*). Emilia Sarogni è convinta che il martirio di Olimpia per i diritti femminili debba essere raccontato, allo stesso modo delle vite dei martiri che morirono nelle lotte operaie e per l'indipendenza.

Salvatore Morelli (1825-1880) insieme a John Stuart Mill (1806-1873), furono primi a difendere e lottare per far riconoscere i diritti delle donne, nella loro vita ed esperienza politica avevano molte cose in comune. Entrambi venivano da luoghi di periferia. L'uno dal profondo sud, dal Salento delle campagne brindisine in quel di Carovigno. L'altro, economista, liberista, veniva dall'estremo nord della Scozia del Regno Unito. Morelli studiò Giurisprudenza a Napoli. Condivise con Mill la presentazione, ai rispettivi parlamenti, di una richiesta per il riconoscimento dei diritti delle donne. Morelli lo fece con disegni di legge, uno strumento certamente più efficace per la sua potenzialità di diventare legge, mentre Mill con una petizione. La loro azione fu anticipata da un libro. *La donna e la scienza* di Salvatore Morelli è stato scritto otto anni prima del testo di Stuart Mill (*On liberty*), pubblicato a Napoli nel 1861. Fu l'anno dell'Unità d'Italia e una delle vette più alte del Risorgimento. Nessuno in 150 anni di storia ci ha mai raccontato di quest'uomo, nessuno ci ha mai detto che fu il primo a chiederne il riconoscimento totale, a chiedere che i diritti delle donne siano fatti valere. Un riconoscimento ancor più totale di quello di John

Stuart Mill. A Carovigno, sotto i Borbone, Morelli aveva sofferto come patriota. Mosse una lotta per bruciare i ritratti del sovrano e della sovrana perché ritirarono la Costituzione. I Borboni, infatti, l'avevano ritirata tre volte: la prima in Sicilia, quand'erano profughi, con Ferdinando I Re delle due Sicilie; la seconda con la grande rivolta costituzionale del 1820-21; poi nel '48, quando i Borbone danno la Costituzione prima ancora di Carlo Alberto, alle prime sconfitte. Allora molto dubbioso sugli esiti e la sorte, Carlo Alberto divulgherà quella che rimarrà in vigore per oltre cento anni.

Attualità del pensiero

L'importanza del pensiero di Morelli sulla parità dei diritti per le donne è racchiuso nel testo del primo articolo della legge che egli propose in Parlamento sulla condizione della donna.

Art.1. Riconoscendo nella donna identità di tipo e facoltà eguali all'uomo, giustizia vuole che essa sia eguagliata al medesimo nei diritti civili e politici. Quindi le donne italiane, dalla pubblicazione di questa legge, sono facultate ad esercitare i diritti civili e politici nello stesso modo e con le medesime condizioni che li esercitano gli altri cittadini del regno d' Italia.

L'insostenibilità della condizione femminile per Morelli non era condizione solo del passato e dei popoli non europei, «le monarchie che negano la loro [delle donne] personalità giuridica coi diritti di cui gode l'uomo, non esitano ad imprigionarle anche per politici sospetti, mentre quando si tratta di partecipazioni elettorali e di altre prerogative statuarie le ritengono incapaci»¹.

Per favorire una società più matura e il "risorgimento della donna", punto centrale della visione culturale di Morelli, si espresse a favore della divulgazione della cultura che sarebbe dovuta essere gratuita, laica e obbligatoria per tutti, maschi e femmine; il catechismo sarebbe dovuto essere abolito mentre sarebbero dovute essere introdotte le materie scientifiche, le lingue straniere, la geografia, la storia, e una sorta di Educazione civica chiamata "Galateo delle Libertà", per insegnare al popolo a conoscere i propri diritti.

Morelli richiese anche l'abolizione dei bordelli, attraverso cui lo Stato lucrava sulla degradazione della donna, offendendo la dignità "della donna e dell'intero Paese".

Altre iniziative precorritrici dei tempi furono la richiesta di abolizione della legge salica, che impediva alle donne della Casa Reale di ereditare il trono; di introduzione del matrimonio civile; della possibilità di accesso delle donne nei ginnasi; della limitazione delle spese per gli armamenti per destinarle alle scuole, agli enti di assistenza, ai servizi sociali.

L'unica proposta approvata tra le tante presentate e illustrate da Morelli fu quella del 1877, volta a riconoscere alle donne il diritto di essere testimoni negli atti del Codice civile, tra cui i testamenti, importante in linea di principio perché costituiva un' affermazione della capacità giuridica delle donne. Fu discussa a scrutinio segreto il 26 marzo 1877 e passò a grande maggioranza.

L'opera nella quale Salvatore Morelli trasfuse il suo pensiero sulla donna, sui suoi diritti e sul suo ruolo nella società, è *La donna e la scienza, o la soluzione del problema sociale*. La prima edizione del 1861 arrivava otto anni prima dell'opera *The Subjection of Women* di John Stuart Mill, e traeva origine dall'elaborazione di un manoscritto del 1858 dedicato a Giovanna De Angelis.

Vi furono due successive edizioni ampliate di cui la terza, del 1869, fu dedicata a Claudia Antona Traversi, moglie dell'avvocato milanese filantropo Giovanni Antona

¹ S. Morelli, *La donna e la scienza, o la soluzione del problema sociale*, Società tipografiche editrice, III ed., Napoli 1869, p. 21.

Traversi, amico di Mazzini e Garibaldi, che aveva fatto costruire un asilo-nido laico in Puglia dove la moglie Claudia era educatrice.

Per Morelli il problema dell'emancipazione femminile è fondamentale per il futuro della Nazione. Non solo perché, essendo la donna la prima educatrice, una sua maggiore consapevolezza culturale creerà generazioni migliori, ma perché tutti i diritti civili e sociali le spettano in quanto persona umana; ad essa devono quindi aprirsi le Università, l'attività sociale e politica, ogni forma in cui essa desideri riversare il suo impegno.

Salvatore Morelli, incompreso dalla maggioranza dei contemporanei, fu però apprezzato da personaggi come Victor Hugo, Mazzini, Garibaldi, e Stuart Mill, con cui ebbe un intenso scambio epistolare e che sanciva la loro affinità. Fu ammirato dalle *suffragettes* inglesi e americane, che alla sua morte scrissero una lettera a un quotidiano italiano dove ne piangevano la perdita.

Non solo le sue idee sulla parità tra i sessi erano precorritrici dei tempi. Anche il suo modo di considerare l'educazione, l'istruzione, la cultura, come fondamento ineludibile per una società più giusta e più umana era "in anticipo", proiettandosi su tempi che non sono ancora giunti.

A un consigliere che gli rimproverava l'aver proposto di destinare la metà del bilancio per la pubblica istruzione, egli faceva notare che servivano soldi per realizzare opere pubbliche e per restaurare monumenti, Morelli rispose: che il primo monumento da restaurare è l'uomo.

L'attualità del pensiero di questo nostro "patriota pugliese", come lo indicarono al Convegno Internazionale di Medicina di Parigi, agli inizi del diciannovesimo secolo, resta ancora originale, ancorché neanche completamente attuato.

Le recenti attestazioni del pensiero filosofico femminista ha saputo affermare che, aldilà delle rivendicazioni o delle battaglie per l'emancipazione e l'uguaglianza giuridica, politica e civile delle donne, l'impegno e gli obiettivi del movimento resta quello di affermare un autonomo mondo di senso di simbologia, di sensibilità che si definisce come: il pensiero della differenza.

Morelli in un passaggio delle sue diverse elaborazioni e dichiarazioni auspicava un "Risorgimento della donna", precisando col sapore dell'anticipazione oggi più apprezzabile, da riprendere e diffondere, che l'uomo e la donna siano esseri diversi, perché "in natura non esiste uguaglianza".

Col destino amaro delle donne, tra oppressione e soppressione, in Italia e nel mondo, quel Risorgimento, auspica da Morelli, non si è mai concluso e serve approfondire questa problematica o "questione sociale" per utilizzare le sue stesse locuzioni, non solo perché oggi si parla di una "questione maschile", ma anche perché gli stereotipi o la finora egemonia maschile, si è rivelata innaturale, distorta, forse usurpata e supportata dalle prevalenti ideologie confessionali o religioni maschiliste e poco ancora sappiamo di come si agiva e osannava quando egemoniche fossero anticamente prevalenti e divinità femminili.

L'opera di Morelli appare assolutamente in anticipo con i tempi, e nonostante, comunque, la sua sia stata una voce, anche nelle sedute parlamentari, sovente isolata, egli si è distinto, oltre che per l'originalità delle proposte, anche e soprattutto per il fatto d'aver dato, alla gente comune, una speranza per un futuro migliore ed una società più equa e giusta, pur rispettando le differenze di ognuno.

Salvatore Morelli, nonostante questo straordinario primato, purtroppo resta ancora segregato nella memoria di pochi cultori della materia, se non altro perché in un'Italia moderna e occidentalizzata molte sfumature, concezioni, comportamenti, legano le donne

a stereotipi del passato, con leggi che pur presenti nei codici italiani stentano ad essere applicate.

Bibliografia

- Ungari P., *Storia del diritto di famiglia in Italia (1796-1942)*, Bologna, il Mulino, 1974.
Isastia A.M., *Uomini e idee della Massoneria. La Massoneria nella storia d'Italia*, Atanòr, Roma 2001, pp. 53–61.
Colaci A. (a cura di), *La donna e la scienza*, Pensa, Lecce 2008.
Conti Odorisio G., *Salvatore Morelli: politica e questione femminile*", L'editore, Roma 1990.

DESIGN: OPPORTUNITÀ, LIMITI E CONFINI DI UNA DISCIPLINA FLUIDA
NEL MONDO *LIQUIDO* DELLE RETI
MARIO DE LIGUORI

*«L'immaginazione è una vera avventura.
Guàrdati dall' annotarla troppo presto perché la rendi quadrata e poco
adattabile al tuo quadro. Deve restare fluida come la vita stessa che è e diviene».*
Italo Svevo
(da *Saggi e pagine sparse*, 5 giugno 1927)

Introduzione

Strumento a servizio della creatività, del marketing aziendale, della società o della politica, il design è qualcosa di presente nelle nostre vite più di quanto ci si possa rendere conto.

Professione "diffusa" o liquida¹, per usare aggettivi di gran moda, coinvolge aspetti e ambiti della ricerca e del vivere quotidiano che van molto oltre il sentire comune.

Specialistica e multidisciplinare al contempo è oggi una professione spaccata in due, tra il rischio dell'estrema specializzazione e la diluizione eccessiva in campi del sapere nei quali rischia di non avere la legittimità di esprimersi.

Non ci si riferisce in questo breve saggio al solo design del prodotto, sia esso un vestito o un mobile, un tagliacarte o uno spremiagrumi. Il design, oramai da tanti anni, non riguarda solo il mondo della produzione e del consumo di oggetti; possiamo anzi affermare che anche nella sua storia ha sempre ambito ad un respiro ben più ampio.

Il termine inglese *design* significa letteralmente *progetto* e non è chiuso quindi nella sola sfera del prodotto materiale. Progetto sociale, progetto politico, progetto di un servizio, di un sistema o di una strategia², aziendale o non aziendale, il termine design ricorre spesso in modo proprio e improprio in ambienti, situazioni e contesti molto diversi tra di loro. La sua natura è multiforme³, molto difficile da individuare

¹ Il termine fa chiaro riferimento al noto volume di Bauman Z., *Liquid modernity*, 2000, trad. it. Ed. Laterza, Roma-Bari 2002.

² Cfr. F. Zurlo, *Design Strategico*. Nella voce *XXI secolo*, su www.treccani.it, 2010, [http://www.treccani.it/enciclopedia/design-strategico_\(XXI-Secolo\)/](http://www.treccani.it/enciclopedia/design-strategico_(XXI-Secolo)/) [30/07/2016].

³ Cfr. P. Bertola, E. Manzini (a cura di) con testi dei curatori e di altri autori. *Design Multiverso. Appunti di fenomenologia*, Ed. Poli.Design, Milano 2006.

eppure tutti usiamo quotidianamente questo termine pensando di sapere di cosa si tratti.

La storia, il presente e il futuro di questa professione sono da sempre orientati alla ricerca e allo studio di sistemi complessi, mentre dall'altro lato la percezione di questa disciplina viene spesso associata allo studio e alla produzione del superfluo. Per molti probabilmente se ne può fare senza. Tale professione riguarda invece sempre di più il progetto di questioni serie e in ambiti sempre più scientifici. Oltrepassando forzature e intellettualismi, bisogna anche ammettere però che esso appartiene pur sempre anche all'immaginario condiviso e popolare, e richiede quindi uno sforzo di semplificazione e traduzione verso il grande pubblico, ma anche verso mondi accademici che non ne conoscono la storia e l'essenza, e non sono strettamente legati a questo settore.

Fatto sta che tra complessità e semplificazione il design è un mestiere per sua natura flessibile e privo di barriere, che non smette mai di essere raccontato e definito a diversi livelli e in diversi modi.

Questo breve saggio non ha la pretesa di darne una definizione: l'ambizione del presente lavoro sta semmai nel cercare di raggiungere l'obiettivo di essere al contempo divulgativo e scientifico, riguardo a una disciplina come il *design* che, già da tempo, si interroga sulla scientificità o meno della sua natura. Interrogativi sulla semantica della parola *design* e sull'epistemologia di questa professione, sono dunque il punto di partenza necessario di ogni riflessione su di esso. Indipendentemente dal raggiungimento o meno di risposte, ferma rimane la convinzione che aprire il dibattito su organi non strettamente di settore possa solo giovare alla ricerca identitaria di questa controversa professione.

Come classificherebbe oggi Comte una disciplina come il *design*? Che ruolo avrebbe nello storico dibattito sulle "due culture", sollevato da Charles Percy Snow nel noto saggio del 1959?⁴ Il design, professione di confine per eccellenza, quale ruolo potrebbe occupare nel processo di conciliazione, tra cultura umanistica e scientifica, auspicato dall'autore?

La questione semantica

Tra contemporaneità e storiografia, tanto in ambito scientifico, economico, tecnico che nella cultura popolare, il termine *design* è da sempre una "parola/problema"⁵.

Su questo concordano, di fatto, molti critici, storici, professionisti ed esperti della materia.

Molti ne parlano, addetti ai lavori negli ambienti aziendali e accademici, ma anche gente comune nella quotidianità, tuttavia nessuno riuscirebbe tutt'oggi a dare una definizione univoca, condivisa ed esaustiva, e al tempo stesso storicizzata e contemporanea⁶ di un termine spesso impropriamente utilizzato, così familiare a tutti eppure così sconosciuto e sfuggente anche per chi il design lo esercita nelle diverse

⁴ Cfr. C.P. Snow, *Le due culture*, prefaz. di L. Geymonat, trad. it. di A. Carugo, Feltrinelli, Milano 1970 (*The two cultures*, Cambridge University press, Cambridge UK 1959).

⁵ Cit. F. Zurlo, C. Cautela, *Relazioni Produttive, Design e strategia nell'impresa contemporanea*, Aracne Ed., Roma 2006, p. 13.

⁶ Lo stesso ICSID (International Council of Societies of Industrial Design) organo tra i più autorevoli nel settore a livello internazionale, è costretto ad aggiornare la definizione di design con una frequenza a dir poco imbarazzante.

sue forme. Comunque un mestiere capace di risultare talvolta ermetico, se osservato nella sua essenza più profonda.

Sicuramente la discussione non riguarda solo la semantica in senso stretto e le difficoltà di dare un nome, una definizione e una forma universalmente condivisa e univoca a questa disciplina (che potremmo piuttosto definire come un'attitudine o uno stato della mente⁷) è riconducibile sicuramente anche alla sua variegata fenomenologia e dunque non ad un semplice problema di forma, quanto alla sua stessa natura multiforme⁸ e quindi riguarderebbe fundamentalmente un problema che richiede un'analisi di merito della sua sostanza.

Pur essendo un mestiere che si esprime dando "forma" (materiale o immateriale) alle cose, vedremo come l'oggetto di lavoro del designer rimane sempre e comunque la sostanza, quindi la "materia" (fisica o meno) con la quale egli lavora.

Consolidata nel linguaggio industriale ed economico, come avviene spesso per quanto riguarda i vocaboli del business, la parola *design* è inoltre una parola straniera, inglese, condivisa quindi a livello planetario, ma al tempo stesso colma di significati e interpretazioni differenti, talora opposti e inconciliabili tra loro, a seconda dei contesti in cui essa viene utilizzata. Salvo che nello studio dell'etimologia classica latina⁹, alla quale la nostra lingua deve tutto, anche l'italiano, con le sue infinite sfumature semantiche, pare arrendersi o raggiungere al massimo traduzioni parziali, come ad es. la riduttiva e oramai obsoleta definizione di "disegno industriale" che confina il *design* nella sola sfera economico-produttiva, connotandolo con una professione tra il tecnico e l'economico e non lasciando intendere così direttamente la componente creativa e culturale, nonché le finalità umanistica e sociale, di cui tale professione, o attitudine che dir si voglia, si compone.

Forse solo il verbo disegnare e quindi il termine "disegno" (inteso alla maniera rinascimentale come "progetto mentale", allargato, e non dunque come semplice segno grafico) traduce in italiano, con la stessa ampiezza di significato del termine inglese *design*, le innumerevoli sfumature di senso che questa parola/problema contiene al suo interno. La parola "disegno" s'identifica però, nell'uso comune, più frequentemente nella sua accezione tradizionale di disegno grafico. Inoltre vi sarebbe un altro elemento fuorviante di cui tener conto nell'utilizzo della parola "disegno" in luogo della parola "design" e cioè che lo schizzo o il disegno tecnico o illustrativo che sia, è esso stesso strumento del *design* e della progettazione in ogni settore e ad ogni stadio del progetto stesso, per dare forma, viva e tangibile, alle idee e ai ragionamenti della progettazione (in architettura, come in ingegneria, ma anche in discipline artistiche sotto forma di bozzetti preparatori e "pro-gettuali") che altrimenti rimarrebbero astratti calcoli, intuizioni o semplici parole di difficile

⁷ Si veda la non poca letteratura in merito al *design thinking*, inteso più in generale come atteggiamento nei confronti del progetto e nello specifico come uno strumento, metodo progettuale più o meno decodificato, applicabile ad ogni situazione che necessiti di inquadrare e risolvere un problema. Il termine diviene popolare tra la fine del millennio e l'inizio del XXI secolo grazie a T. Brown, CEO della nota agenzia di design e consulenza californiana IDEO, ed autori vari. Le sue origini però possono ritrovarsi già a partire dagli anni Sessanta nelle teorie e negli scritti di autori importanti nella storia e nella critica del design quali H.A. Simon e B. L. Archer e altri.

⁸Cfr. P. Bertola, E. Manzini, cit.

⁹ La parola *design*, che in italiano è accettabilmente tradotta con la parola progetto, viene spesso collegata dagli studiosi alla radice latina "*signum*" (Cfr. W. Flusser, *Filosofia del design*, trad. it. B. Mondadori, Milano 2003) oppure nel termine progetto dal lat. *proiectare*, sottolineando quindi del "disegno", inteso come progetto anticipatore, visionario, previsionale o profetico che dir si voglia.

condivisione. Quello del designer infatti è un mestiere che richiede la condivisione e lo scambio di idee e competenze nel lavoro di squadra.

Tornando alla questione semantica, la sovrapposizione dei due significati della parola "disegno" (il significato del disegno = progetto e quello del disegno = espressione grafica) renderebbe quindi sempre e comunque equivoco l'uso della parola "disegno" rispetto al termine anglofono *design*. Per questo e altri motivi il termine inglese *design* rimane a oggi forse l'unica parola capace di riassumere in sé i multiformi aspetti di questa controversa professione. Il rischio però di uso improprio e di fraintendimento nell'utilizzo di questa parola rimane, impedendo a volte di capire realmente se, il dibattito aperto e a volte conflittuale in materia design, sia o meno dovuto ad un fraintendimento linguistico, o prima ancora a una reale deficienza (o crisi) identitaria della disciplina stessa.

La questione epistemologica

Interrogandosi su quanto solo accennato in introduzione, se cioè il design sia o non sia scienza, se e quale ruolo occupa nella classificazione delle scienze, Donald Schön¹⁰ è stato tra i primi a mettere in discussione la dottrina positivista sottesa a gran parte delle tesi sul design come scienza¹¹. Riguardo al design egli parla piuttosto che di scienza, di una "epistemologia della prassi"¹², e quindi di uno studio a posteriori derivante da un percorso pratico, empirico e professionale, e dunque in contrapposizione con le teorie e l'approccio "anglosassone-positivista" precedente, teorizzato da autori quali Herbert Simon¹³, e altri dopo di lui come Archer¹⁴ e Hubka¹⁵, secondo i quali il design possa o debba diventare una sorta di scienza esatta", che agisca quindi secondo regole del tutto codificate e ripetibili¹⁶.

Disciplina solo apparentemente giovane¹⁷ il design vive e si alimenta delle contraddizioni che porta in sé. Gli stessi ricercatori in materia stentano a trovare un

¹⁰ Cfr. D. Schön, *Il professionista riflessivo, per una nuova epistemologia della pratica professionale*, trad. it. di A. Barbanente Dedalo, Bari 1993 (*The reflective practitioner*, Temple Smith, London, 1983).

¹¹ Cfr. Paola Bertola, nel volume P. Bertola, E. Manzini (a cura di), *Design Multiverso. Appunti di fenomenologia*, Ed. Poli. Design, Milano 2006.

¹² Cfr. D. Schön, *Il professionista riflessivo, per una nuova epistemologia della pratica professionale*, cit.

¹³ Cfr. H. A. Simon, *The science of the artificial*, MIT Press, Cambridge, Massachusetts 1969 (trad. it.: H.A. Simon, *Le scienze dell'artificiale*, il Mulino, Bologna 1998).

¹⁴ Cfr. B. Archer, *The Three R's in Design Studies* n.1, Elvier Science, London 1979.

¹⁵ Cfr. V. Hubka, *Principles of Engineering Design*, Butterworth, Guilford 1982.

¹⁶ Cfr. su tali concetti e autori l'analisi di Paola Bertola, nel volume P. Bertola, E. Manzini (a cura di), con testi dei curatori e di altri autori. *Design Multiverso. Appunti di fenomenologia*, Ed. Poli. Design, Milano 2006, p. 27.

¹⁷ Nella storia e nella critica in materia c'è chi fa risalire la storia del design alla nascita dell'arte e dell'artigianato e dunque alle origini stesse dell'*homo sapiens*, inteso come *faber* o *artifex*, nella sua capacità di manipolare e trasformare l'ambiente circostante e nell'attitudine al fare in generale, al progettare, al costruire e al produrre manufatti quale attività distintiva dell'uomo rispetto ad altri animali. Altri autori identificano la nascita del design con la disciplina che si è iniziata a delineare in età moderna o agli albori delle società industriali tra sette e ottocento intendendo con la parola design l'*industrial design*, legando quindi la sua identità disciplinare alla serializzazione del prodotto, nelle società moderne e post-moderne. Ponendo particolarmente l'accento sulla dimensione economico-produttiva più in generale del design, nonché alla sua responsabilità sociale nelle logiche di consumo di massa e nelle sue inevitabili connessioni con altre discipline quali il marketing.

punto di accordo su un mestiere che abbraccia diversi settori e professioni e fa proprio dell'interdisciplinarità uno dei suoi punti fondativi essenziali.

A differenza di quella che può essere l'opinione dell'uomo della strada, che vede il designer come colui che si occupa di progettare il superfluo, questa professione deve invece oggi, come peraltro in altre epoche del suo recente passato, fare necessariamente i conti con il progetto della complessità, e della contemporaneità, con i quali da sempre è costretto a misurarsi e si pone spesso interrogativi importanti, cercando necessariamente risposte fondamentali per l'economia, la società e l'ambiente stesso in cui viviamo, non diversamente da quanto facciano discipline come la filosofia, l'economia, la politica o la sociologia e altre scienze umane, matematiche o naturali che siano.

Mestiere percepito allo stesso tempo superfluo e fondamentale è comunque e da sempre un mestiere spaccato in due, a ogni livello, votato per missione a dover conciliare aspetti materiali e immateriali apparentemente opposti e inconciliabili, condannato alle dicotomie. Partendo da quella che lo trova a mettere d'accordo la forma e la funzione delle cose, l'espressività personale-autoriale, diremmo quasi creativa e artistica del singolo autore, con il lavoro di squadra e la condivisione delle proprie idee nel *team* di lavoro. Un mestiere diviso a metà: tra teoria e pratica, tra creatività e tecnologia, tra cultura materiale e spirito, tra arte e scienza, tra arte e industria, tra industria e artigianato, tra passato e modernità, tra interesse pubblico e interesse privato, tra etica ed estetica.

Professione dai confini già così sfumati per sua natura, storia e missione, mestiere flessibile e applicato come strumento pratico in innumerevoli settori, "liquido" di per sé; interdisciplinare, per usare una parola abusate quasi ora mai vuota, il design combatte oggi la sua difficile battaglia epistemologica, imbattendosi spesso in una profonda crisi d'identità.

Una disciplina resa popolare e legittimata in epoca dei consumi di massa che non può permettersi oggi di chiudersi in ambito solo specialistico, sia esso aziendale o accademico, rinunciando alla sua riconoscibilità sul grande pubblico.

La sfida per il design è oggi riaffermarsi in un mondo che cambia molto velocemente, fuggendo ai luoghi comuni e a un vissuto che rischierebbero da un lato di confinarlo e ingabbiarlo in un territorio di azione troppo limitato o tecnico, e dall'altro lato di aprirlo invece troppo verso una dimensione intellettualistica, teoretica o troppo "diffusa", cioè spalmata in troppi ambiti. Questo gli toglierebbe legittimità, riconoscibilità e serietà, traguardi faticosamente conquistati dal design, insieme allo status di disciplina autonoma dall'architettura e dall'arte, finalmente lontana quindi dalle definizioni riduttive di arte decorativa, applicata o minore che dir si voglia, o semplice leva a servizio del marketing aziendale.

La questione dell'internazionalità

Nella storia stessa della disciplina, e in parte nel design contemporaneo, esistono ancora tratti riconoscibili dei diversi percorsi storico-culturali locali in cui essa è nata e s'è sviluppata. Esiste nella storia del design, un design italiano, uno americano, uno scandinavo, una scuola austriaca e una tedesca (si pensi al Bauhause a Ulm), etc.; ognuno portatore di cultura e valori differenti e differenti modi di affrontare il progetto, talvolta complementari, talvolta opposti tra di loro. Anche le finalità, culturale, artistica, sociale, aziendale, ambientale, definiscono tratti sedimentati nel DNA di questa professione, tipici e differenti, a seconda del paese in

cui sono maturati. Inutile negare ad esempio che la storia dell'*eco-design* (il progetto cioè di prodotti e servizi secondo regole e principi che mettono al primo posto la sostenibilità ambientale) sia debitrice alla cultura tipica dei paesi nord-europei, a partire dalla loro esperienza sul design e sul ciclo di vita dei prodotti in legno e l'uso programmato di piante da conifera in questo processo.

Allo stesso modo la componente industriale del design, maturata in Inghilterra tra Sette e Ottocento durante le rivoluzioni industriali, o le declinazioni più aziendali o "aziendalesi" della professione (ad es. design *management*, il design strategico, o il suo legame col *marketing*) debitrice alla cultura liberista e alla letteratura economica americana. Non di meno di quanto gli ideali razionalisti nel design siano in debito con la cultura funzionalista tedesca o lo stile, l'espressività e gli aspetti più tipicamente "culturali", storico-artistici e semantici del design trovino nutrimento nella cultura italiana o francese, ... e così via.

Sicuramente il processo d'internazionalizzazione di questa disciplina è stato da sempre reso necessario dal suo stretto legame con i mercati, di cui le prime grandi esposizioni sono state mediatrici, ed il mondo del consumo e delle esportazioni più in generale, prima ancora che dai suoi legami con la cultura ed il costume dei luoghi.

In nome dei tempi che cambiano e dell'internazionalizzazione, oggi queste distinzioni nazionali nell'orientamento culturale del design non sono più così nette. Nell'epoca globale delle reti in particolare il design, legato comunque da sempre all'economia e ai mercati, non ha ovviamente più una declinazione così marcatamente riconoscibile da nazione a nazione, seppure la storia di ogni nazione abbia sicuramente lasciato il suo segno e la sua impronta. La disciplina si trova quindi oggi a cercare una direzione di ricerca e di crescita condivisa, un'identità univoca, globale e internazionale, la quale però non può fare a meno di tener presenti le differenze storico-culturali che pure permangono nella cultura del design e che lo rendono, proprio per questo, interessante e variegato. Questa differenza culturale e i diversi approcci alla materia resistono ancor più nell'impostazione didattica e formativa dei singoli atenei o scuole di design¹⁸. La ricerca nel settore del *design*, pur aspirando a raggiungere la dignità di scienza, e quindi a raggiungere traguardi certi e necessariamente condivisi a livello internazionale, non condizionati dalla cultura dei singoli luoghi, deve tener comunque conto che scienza non è¹⁹ e che la sua natura deve comunque molto alla componente culturale di percorsi storici diversi e non sempre complementari.

La questione dell'interdisciplinarietà

Ci sono parole che per definizione hanno assunto nel nostro vocabolario un'accezione positiva. "Interdisciplinarietà" è una di queste. Pochi però descrivono l'interdisciplinarietà come limite, o sottolineano i rischi derivanti da una

¹⁸ Nonostante il processo volontario d'internazionalizzazione iniziato da alcune università del settore, prima tra tutte il Politecnico di Milano, che propone molti dei suoi corsi unicamente in lingua inglese. Sicuramente anche grazie all'aspirazione internazionale l'ateneo è stato nel 2016 riconosciuto dal QS *World University Rankings* al decimo posto nel mondo, terzo in Europa e primo in Italia, per l'insegnamento nel settore Art&Design. Processo d'internazionalizzazione che secondo alcuni è costato però la perdita di identità, cultura e storia in termini di italianità.

¹⁹ Si fa qui riferimento alle tesi e alla posizione di autori quali Donald Schön già espresse in questo saggio.

interdisciplinarietà priva di confini o di un filo rosso che unisca in modo intersettoriale ed inequivocabile il peregrinare gnoseologico della ricerca in una specifica disciplina.

L'interdisciplinarietà è un punto di forza del design ma rischia alle volte di esserne anche un punto di debolezza. Secondo la logica aristotelica, ciò che si guadagna in estensione si perde in profondità, ... e viceversa.

Specialismo estremo o "tuttologia"?

La ricerca epistemologica del design è dunque divisa, meglio sarebbe dire spaccata, in modo dualistico e schizofrenico in due direzioni opposte, una più ideologica e l'altra più concentrata sugli strumenti, ma entrambe guidate dal fuoco sacro dell'interdisciplinarietà che, nel design, si tramuta spesso nella pulsione a non lasciare scoperto alcun settore progettabile della vita umana. Da un altro la ricerca di un approccio onnicomprensivo e sintetico. Una dimensione progettuale d'insieme, una visione larga e umanistica che ambisce a progettare il tutto, il generale, il sistema (sistema-prodotto, sistema-paese, o sistema mondo, sia in termini economici che ambientali e sociali), finendo necessariamente per identificarsi con il progetto sociale e politico (sovrapponendosi quindi a discipline come la sociologia, la politica o l'antropologia). Dall'altro lato una visione e una dimensione che affronta lo stesso problema dell'interdisciplinarietà ma in modo analitico, frammentando se stessa in mille specializzazioni, concentrata sul particolare, tecnico-specialistica, parcellizzata sempre più in professioni progettuali di dettaglio, che non sono in grado, o non possono permettersi visioni larghe, etiche o sistemiche, ma procedono a testa bassa in modo determinatissimo ed efficiente ognuna a risolvere il suo micro-problema, esplicitandosi nella creazione di beni e servizi sempre più efficaci, grazie anche all'utilizzo della tecnologia, di conoscenze, strumenti e software sempre più sofisticati.

Chi svolge oggi la professione, e ancor più chi inizia lo studio del design nelle oramai tante facoltà e scuole dedicate, avrà davanti più interrogativi che risposte, e tantissimi approcci tra i quali scegliere di svolgere o studiare una professione così variegata.

Difficile e controverso non è oggi solo l'orientamento e il cammino di professionisti e studenti, ma di difficile approccio diventa anche il sentiero di critici, storici e ricercatori nel campo del design che si trovano oggi catapultati in una sfida che si orienta davvero a 360° gradi in direzioni differenti e a volte opposte e non compatibili tra di loro.

In particolare riguardo alla formazione sul design strategico, ormai consolidata in atenei come il Politecnico di Milano, ma riconoscibile, con sfumature sicuramente differenti, anche sotto altri nomi, come ad esempio quello di design dei sistemi, o del sistema-prodotto, in senso largo anche come "design management", Vanni Pasca si esprime in questo modo:

Esiste però un forte rischio: la concezione di *design strategico* e la formazione scolastica relativa sembrano abbandonare progressivamente il terreno del progetto per concentrarsi su tecniche di tipo organizzativo - manageriali con un'ottica 'operazionista', nel senso che il progetto viene ridotto all'elenco delle operazioni che sarebbe necessario mettere in atto per raggiungere l'obiettivo fissato. Il rischio è quello che si formi una generazione di nuovi designer con qualche esperienza nella mappatura dei dati e nell'organizzazione delle operazioni in diagrammi di flusso, ma

con la tendenza a non raggiungere mai il momento progettuale, e nemmeno quello meta progettuale (se questo viene inteso come organizzazione di dati finalizzata al progetto): una sorta di nuovi funzionari territoriali, meno preparati dei laureati in scienze socio economiche, meno esperti tecnicamente dei laureati in informatica. Potranno essere probabilmente di qualche utilità in funzione di ricambio della obsoleta burocrazia esistente, ma appaiono privi delle competenze necessarie per agire come designer all'interno di gruppi di specialisti, o come registi di gruppi di competenze di vario tipo. Questo sempre nell'ottica che l'obiettivo del *design* sia quello di elaborare progetti basati sulla complessità che il termine implica: complessità capace di tenere insieme quel rapporto tra etica ed estetica sul quale si è insistito²⁰.

Nel testo restante, che esplora i diversi aspetti del *design* nel XXI secolo, vengono poi dallo stesso autore descritte le ulteriori sfumature e derive contemporanee della professione, dovute maggiormente a fattori di sopravvivenza e di ri-orientamento del mestiere nei confronti dei cambiamenti del mercato, che non alla natura o alla missione interdisciplinare della professione, come si è voluto invece orientare il contenuto del presente paragrafo.

Fa questo puntando il dito verso fenomeni come il *luxury design* e la *design art*, derive estreme ed elitarie della professione che rispondono alla crisi economica e ai cambiamenti planetari spostando il design seriale e industriale, che tutto sommato conservava in sé una componente sociale, verso il mercato del lusso, del pezzo unico o il mercato dell'arte. Mercati questi ultimi molto poco "sociali" e destinati principalmente ad un pubblico tutto sommato ristretto, facoltoso e a talvolta privo di cultura del design, spesso proveniente da paesi come Russia o Medio Oriente.

Questi fenomeni rappresentano probabilmente la faccia più reazionaria dei mercati e dei produttori e delle marche leader nel mercato del *design* e di quei professionisti, famosi e privilegiati, archi o *design-star* che vivono già nell'Olimpo del *design* e che per sopravvivere al cambiamento in un'epoca fluida, prendono le distanze da questa e dalla deriva neo-socialista o ideal-democratica del *design*, che pare essere oggi il *mainstream* anche in altri settori.

Classificazione e fenomenologia del design

Alcuni tecnici o studiosi si sono sforzati di definire la disciplina attraverso l'individuazione di macro e micro categorie del *design*, in un lavoro di classificazione non sempre utile e sicuramente faticoso, destinato ad essere comunque sempre aggiornato e messo in discussione continuamente.

La classificazione dei diversi mestieri e modi di fare *design* si rivela spesso necessaria, ma toglie sicuramente valore al quadro d'insieme di una disciplina che comunque non fa dello specialismo estremo il suo punto di forza.

Seppure il *design* sia spesso innegabilmente capace di verticalizzazioni e virtuosismi tecnici nelle fasi più operative dei processi di produzione, quasi mai accetterebbe il ruolo di operativo o di essere definito semplice tassello del sistema.

²⁰ V. Pasca, *Il design nel futuro. Crisi economica e significato del design. Voce XXI secolo*, www.treccani.it, 2010, [http://www.treccani.it/enciclopedia/il-design-nel-futuro_\(XXI-Secolo\)/](http://www.treccani.it/enciclopedia/il-design-nel-futuro_(XXI-Secolo)/) [30/07/2016].

Ogni sua manifestazione, a qualsiasi livello, rivela sempre e comunque l'intenzione di essere alla regia, alla testa o comunque, componente fondamentale nelle fasi decisionali e gestionali del progetto.

La classificazione porta dunque inevitabilmente alla frammentazione, non sempre positiva, della professione che per sua natura vorrebbe invece rimanere trasversale a diverse discipline, mantenendo una visione macro-sistemica ed ampia nei processi di *problem setting* e *problem solving*.

Come precedentemente sottolineato, ciò che si guadagna in profondità si perderà dunque in estensione.

La classificazione, se fossimo costretti a farla, può avvenire tenendo conto di due criteri differenti. Da un lato quello che classifica le professioni del *design* a seconda degli strumenti progettuali che mette in campo, delle capacità e del mercato di riferimento e del titolo di studi, più o meno specialistico, conseguito. Per facilità identificheremo di seguito questo tipo di classificazione come "classificazione secondo professioni". Ci riferiamo a professioni già oggi più chiaramente riconosciute e inserite nel mondo del lavoro.

Dall'altro lato useremo un criterio che pone l'accento sul tipo di obiettivi e sull'etica professionale, sulla posizione ideologica e sulla visione sistemica, la quale dà quindi priorità agli obiettivi rispetto ai singoli strumenti tecnico-professionali. La chiameremo di seguito "classificazione secondo obiettivi".

Ci riferiamo in questo secondo caso a professioni più orientate allo studio e alla ricerca, forse più vicine al mondo accademico e/o sperimentale che non integrate a regime nel mondo del lavoro, oppure impiegate in settori del lavoro non necessariamente riconoscibili come dominio del *design*. Professionalità comunque *borderline* e non facilmente riconoscibili come mestiere consolidato.

Classificazione secondo professioni

Compito sicuramente più facile è quello del presente paragrafo rispetto al successivo, elencando le "professioni del design" secondo quelli che sono gli strumenti e il corso di studi. In questa direzione si possono oramai riconoscere come consolidate tre grosse macro-categorie quali: il design della comunicazione (1), il design del prodotto o industriale (2), il design degli ambienti (3), mestiere quest'ultimo di confine molto sfumato con l'architettura.

Questa prima classificazione si può ulteriormente segmentare in ulteriori sotto-categorie infinite quali il *visual design*, il *type d.*, *corporate d.*, *l'interior d.*, *l'exhibit design*, il *furniture d.*, *material design*, il *car d.*, il design navale o nautico-diportistico, il design della moda, il design delle interfacce o *interaction d.*, *web d.*, *media design*, *food d.*,...e chi più ne ha più ne metta,... si potrebbe continuare all'infinito.

Richiamiamo qui il concetto aristotelico che ciò che si guadagna in profondità si perde dunque ancora una volta in estensione, ed è chiaro che queste professioni così impostate finiscono per rappresentare una parte importantissima del mondo del lavoro contemporaneo ma non possono, prese singolarmente, esprimersi su tematiche di largo respiro.

Classificazione secondo obiettivi

Questa seconda classificazione, più difficile e rischiosa fa riferimento agli obiettivi del design più che ai suoi strumenti. Obiettivi che possono essere ovviamente presenti e trasversali anche nelle professioni, più specializzate, elencate nel paragrafo precedente, professioni che ne diventano in taluni casi il braccio più operativo.

Questa secondo tentativo di classificazione riguarda in particolare discipline - meglio sarebbe dire ambiti – molto affini tra loro quali: il design dei sistemi o del sistema-prodotto, il design strategico, e il design *management*. Sono questi da considerarsi professioni, o ambiti di progettazione, dai confini molto più sfumati e più ampi. Affrontano temi più universali, rispetto alle professioni descritte nel paragrafo precedente ma che iniziano ad essere riconosciuti e ben riconoscibili nel mondo accademico e lavorativo con queste nomenclature. Più larghi rispetto ai precedenti essi sono nella visione e nelle loro finalità. Strumenti e obiettivi di ognuna di queste discipline finiscono spesso per confluire o unirsi in modo non sempre distinguibile, tra di loro, vanificando la distinzione proposta a inizio paragrafo.

Queste discipline utilizzano un approccio generalmente *top down*, dall'alto verso il basso, ma dimostrano la loro validità anche in approcci meno verticali e più orizzontali, magari sotto altro nome e in altri contesti, o in approcci *bottom up*, dal basso verso l'alto, a servizio diretto dell'interesse privato e delle aziende, tanto quanto a supporto dell'interesse pubblico e della politica, sempre ammesso che valga ancora oggi fare distinzione tra primo, secondo e terzo settore.

Questo secondo tipo di classificazione per obiettivi, individua dunque quelle branche del design che, come già detto, hanno in comune l'ampiezza, e forse l'ambizione, dei propri obiettivi. Cambia semmai tra l'uno e l'altro il destinatario, il presupposto ideologico o la diversa posizione etico-valoriale nei confronti del sistema (pubblico o privato) con il quale si misurano.

Il mantra aristotelico del rapporto tra estensione e profondità, ritorna qui dunque a ricordarci che il rischio divisioni troppo ampie, è sempre la perdita di profondità nella conoscenza degli argomenti trattati. Una deriva teoretica.

Forse per la stessa ragione anche questo tipo di discipline, molto ampie, finiscono per sentire la necessità di specializzarsi anch'esse, al fine di suddividere ulteriormente e quindi approfondire lo studio di una determinata area suddividendola in ulteriori sotto-settori, nel tentativo di consolidare in questo modo la propria efficacia e scientificità attraverso un processo di consapevole, o inconsapevole, specializzazione.

Pur avendo dunque come prima missione una visione ampia e sintetica, ecco che anche questa seconda categoria cede dunque alla tentazione di un approccio analitico, finendo anch'essa per dividersi in percorsi di specializzazione estrema. Specializzazione che porta a volte a restringere troppo gli orizzonti, e sicuramente meno adatta e giustificabile in questo caso, rispetto all'approccio dichiaratamente specialistico ed analitico delle discipline già elencate nel paragrafo precedente.

Da macro-ambito, dalle visioni larghe, finisce anch'esso dunque per dividersi in altre sotto-professioni, utili ad approfondire e a spezzettare le macro-teorie e la letteratura in ambiti più ristretti. Pur rivelando in ciò un'attitudine al metodo scientifico e alla ricerca, tale atteggiamento rischia però alla lunga di far danno alla già faticosa ricerca identitaria del design in teso come disciplina unitaria ed organica. Senza

parlare poi della difficoltà di spiegare al di fuori degli addetti ai lavori, la differenza di tema e strumenti di ogni singola specializzazione.

È così che il design sistemico, strategico-organizzativo o manageriale che dir si voglia, si scompone anch'esso in sotto-categorie con orientamento politico, sociale ed economico differente, mirato nell'ultimo periodo a soddisfare le esigenze del primo e terzo settore, oltre che della sola impresa privata o secondo settore che dir si voglia (com'era invece fino alla fine degli anni 90).

Senza pretesa di esaurire il panorama delle categorie esistenti, proviamo qui semplicemente di seguito ad elencare solo alcune delle terminologie dominanti, oramai ampiamente utilizzate nella ricerca e nella letteratura di settore, che descrivono questa "fauna" variegata di discipline e specializzazioni.

Primo tra tutti il *social design* da alcuni definito anche *design for social innovation*,²¹ a seguire il *service design*, l' *experience design*, il design degli scenari, l'*eco-design* o *sustainable design*,²² il *co-design*²³, il *design for policy* (approccio *top down* di supporto alla politica citato precedentemente), l'*human-centered design*, il *design for all* (legato primariamente al progetto di prodotti e servizi per la disabilità e le pari opportunità, oltre ogni distinzione di sesso o razza). Questo elenco non è esaustivo e anche qui si potrebbe continuare probabilmente all'infinito in un processo di "clusterizzazione" senza fine che rasenta a volte la perversione e sicuramente diventa dannoso per la visione d'insieme, che dovrebbe essere lo scopo primario di una disciplina, universalmente e in fondo nota a tutti con il solo nome di "design".

I Makers

Classificazione a parte merita invece probabilmente il fenomeno del *design-maker*, cioè del design-produttore autonomo da un lato, detto anche *auto-produttore*, che raggruppa quei designer rimasti privi di industrie e committenti o coloro che per ideologia, decidono di diventare essi stessi produttori attraverso tecnologie e metodi artigiani o industriali, cercando poi di vendere i loro prodotti attraverso tradizionali reti distributive, o creandone di nuove o in una vendita diretta sul consumatore. Complici anche le molte piattaforme e-commerce esistenti. Dall'altro descrive invece l'esplosione dei *Fab-Lab* (abbreviazione che sta, nella traduzione italiana, per Fabbrica-Laboratorio) raggruppando i laboratori nati intorno alle stampanti 3D e tecnologie simili capaci di rendere tutto sommato accessibili processi di lavorazione proibitivi fino a poco tempo fa per il singolo privato. Sia in termini di costo che di competenze. Fenomeno forse ancora lontano dal sogno di una fabbrica domestica, alla portata di tutti, che possa abilitare le masse a produrre in casa qualsiasi prodotto essi desiderino in autonomia, ma sicuramente luoghi di sperimentazione di un modello di sviluppo degno di essere studiato e compreso. Sperimentazione per la fabbricazione *home-made* in un'epoca in cui le grandi

²¹ L'uso dell'uno o dell'altro termine dipende in genere dalla volontà di circoscrivere il campo d'azione limitatamente o meno alla disciplina design.

²³ Il co-design è un processo progettuale che presuppone il coinvolgimento diretto di molti attori e dei cittadini nei processi di progettazione di prodotti o servizi a loro destinati. In questi casi il ruolo del *designer* si limita spesso, come in altre aree del design elencate in questo paragrafo, a quello di consulente, coordinatore e facilitatore di processi e di progetti di gruppo. Nonchè unico attore capace di visualizzare, grazie al linguaggio grafico-visivo, la complessità di tale processo progettuale attraverso grafici, schemi ed immagini che danno forma visibile a di tali processi, altrimenti intangibili e di difficile condivisione.

produzioni in serie sembrano non essere più sostenibili per diverse ragioni: sia ambientali che normative ed economiche e sociali. Si pensi inoltre alla velocità e all'obsolescenza dei prodotti stessi, alle esigenze di personalizzazione sempre più estrema dei prodotti da parte del pubblico o crisi del concetto stesso di standardizzazione seriale del modello fordista così a lungo sopravvissuto.²⁴ Insomma pare si vada incontro a una sorta di artigianato realizzabile con macchine e tecnologie sempre più sofisticate ma alla portata di tutti.

La deriva social della ricerca nel design

Molte delle discipline del design descritte in precedenza, oltre a solcare quello che rappresenta un percorso sicuramente già battuto nel passato dal design,²⁵ in una continuità storico-disciplinare, tutto sommato legittima e coerente, pare oggi indirizzare i propri obiettivi di ricerca, sempre più verso il progetto sociale e socio-politico *tout court*. Un progetto condiviso e diffuso che riguarda e sembra sempre più coinvolgere la collettività e la politica, prendendo leggermente le distanze dal mondo aziendale e dell'industria, suoi committenti storici, e con essa dal mondo dell'economia e della produzione tradizionali.

Effettivo e non trascurabile è il cambiamento di contesto sociale globale a cui assistiamo negli ultimi decenni in ogni settore, nei quali il mondo delle reti informatiche ha davvero avuto una parte dominante, rivoluzionando probabilmente il modo di fare politica e impresa e rivoluzionando anche il mondo del lavoro e delle professioni. Una piattaforma universale nella quale il cittadino-consumatore, o utente che dir si voglia, sembra poter diventare parte attiva del progetto e del processo politico o produttivo che sia.

Le tecnologie dell'informazione sono dunque protagoniste, in parte causa e conseguenza²⁶ di questo processo che ha cambiato il modo di fare informazione, politica ed economia.

Ezio Manzini, teorico noto in tutto il mondo per il tema del design sostenibile e oramai punto di riferimento per la ricerca del design su tematiche sociali più in generale, ha ben inquadrato, e in modo abbastanza vincolante, la figura del *designer* all'interno di questa contemporaneità 100% *social*, nella quale il mestiere tradizionale del designer, così come lo abbiamo inteso per parecchio tempo, pare liquefatto, svanito. Si parla oggi di un design così diffuso e condiviso che la prerogativa del progetto pare esser diventata un'opportunità (o un dovere) di tutti; gruppi comunità e singoli cittadini abilitati al progetto, grazie al nuovo humus culturale e sociale di una società connessa in rete, che ha accesso alla conoscenza e può fare a meno dei

²⁴ La standardizzazione è da sempre uno dei principi economici di base per consentire l'abbattimento dei costi di produzione e di vendita. Relativamente alla famosa automobile "Modello T", H. Ford nel 1909 pare abbia affermato: «Ogni cliente può ottenere un'auto colorata di qualunque colore desideri, purché sia nero».

²⁵ Ci si riferisce qui alla centralità dell'uomo, all'umanizzazione e ad altri concetti da sempre esistiti nella storia e nella missione deontologica del design e che hanno da sempre dato priorità al fine sociale della progettazione, seppur in un progetto prammatico teso a coniugare l'interesse pubblico dell'utente-"consumatore", con l'interesse privato del committente-imprenditore. A esempio di tale sintesi si pensi in Italia al progetto d'impresa sociale di Adriano Olivetti e ai suoi *designer* come caso concreto di realizzazione di questo ideale sociale, il quale vede l'azienda come un bene della società/collettività e del progresso sociale prima che uno strumento di profitto del singolo.

²⁶ Riguardo alla teorie delle reti in generale e in particolare sul rapporto tra potere e informazione delle reti internet si rinvia al pensiero di autori quali Manuel Castells e Pierre Lévy.

poteri forti e centralizzati, capace quasi di autogovernarsi, decidendo e progettando il mondo in cui vivere. Una società progettante dove tutti progettano, dove il ruolo del design professionista, nell'opinione dell'autore, esisterà ancora ma in una forma nuova, e non sempre conciliabile con la figura del passato.

Criticabile o meno il suo saggio²⁷ e le sue tesi sono comunque punto di riferimento per chi studia e vuole approfondire questo fenomeno.

Più in generale esiste molta letteratura straniera su argomenti simili e il *social design* o *design for social innovation* che dir si voglia, pare oggi un trend dominante in ogni settore della ricerca e della progettazione in ambito design. Sicuramente è un tema caldo sul quale l'Italia e i suoi centri di ricerca stanno cercando di adeguarsi, in modo autonomo o coordinato in progetti e organi comuni²⁸. Cercando di allinearsi a un processo di cambiamento già iniziato da altri paesi a partire dal Nord Europa.

È la stessa Unione Europea a incoraggiare la ricerca in questa direzione attraverso progetti e finanziamenti comunitari, più o meno coordinati con le singole politiche regionali degli Stati membri ed è chiaro che la ricerca universitaria risponde a questa chiamata e a questa opportunità anche nel settore del design.

Pare abbastanza chiara da questi ragionamenti la motivazione che spinge anche il design in questa direzione, non propriamente nuova per la disciplina. Essa si trova però oggi a trattare il tema sociale sicuramente in un modo nuovo e diverso rispetto al suo passato. Sicuramente in un contesto più contemporaneo e in presenza di elementi di innovazione importanti di cui tener conto. Prima tra tutte la tecnologia dell'informazione sulla quale, questo rinnovamento, fa indiscutibilmente affidamento.

Dalle rivoluzioni industriali a oggi, il *designer* ha sempre avuto come committente primario l'azienda, seppure con il focus primario del "consumatore al centro" del suo processo progettuale e nel fine ultimo della sua progettazione. Fatto salvo il periodo e le situazioni in cui il design diventa mero strumento del marketing a servizio di un interesse unicamente privato, noncurante e alle volte non sempre conciliabile con l'interesse pubblico.

Oggi però che il committente non è più così chiaro e univoco, oggi che il consumatore è super-informato, la distanza tra il design e il suo destinatario, cioè l'utente (ex consumatore), è quasi del tutto inesistente e il mediatore-azienda non ha più il potere e il vigore del passato. Il *designer* si trova dunque a dover riposizionare il proprio mestiere in una nuova catena del valore, cercando di mettere le sue capacità progettuali al servizio diretto della collettività. Egli stesso non è più nel *backstage* di un'azienda, ma è parte attiva, calato all'interno di una nuova società "orizzontale", dove le gerarchie, se ci sono, sono davvero difficili da individuare. Non esistendo più poteri forti evidenti o committenti obbligati per il *designer*, egli si trova dunque costretto a darsi da solo dei compiti progettuali, immerso in questo fluido sociale e in una politica partecipata che pare governata dalla logica, o dalla non-logica, della rete. Quell'entità globale e inevitabile che oggi pare governare il mondo e da alcuni definita come una sorta di "creatura planetaria"²⁹. Non si vuole qui fare reazione, controtendenza o sottovalutare gli innumerevoli aspetti positivi della

²⁷ Cfr. E. Manzini, *Design, WhenEverybodyDesigns, An Introduction to Design for Social Innovation* MIT Press, 2015.

²⁸ Tra i network italiani di riferimento in questo senso citiamo ad esempio DESIS (Design For Social Innovation and Sustainability) <http://www.desis-network.org>, e l'IRIS (Istituti di Ricerca per l'impresa Sociale) <http://irisnetwork.it>.

²⁹ Longo G. O. e Bonifati N., *Homo immortalis: Una vita (quasi) infinita*, Springer, Milano, 2012.

società delle reti e del web, ma l'equazione *social* = buono a tutti i costi è rischiosa oggi per molti campi del sapere e per molte professioni. Poter essere connessi o essere informati in tempo reale è una cosa buona ma non significa necessariamente acquisire valore nella conoscenza se dietro all'utilizzo di questo strumento non c'è etica o cultura reale. La cultura e l'informazione sono due cose diverse, hanno tempi diversi, e a questo punto entra in ballo anche la questione della qualità del sapere. La qualità del sapere intesa come conoscenza, e competenza, rispetto alla mera informazione (oggi alla portata di tutti con un click) richiede profondità, tempi lunghi di studio, discussione e dibattito, coscienza critica, stratificata nel tempo, e soprattutto coscienza etica. In una sola parola richiede cultura.

L'intelligenza collettiva della rete, pur permettendo di raggiungere risultati di condivisione del sapere e traguardi senza precedenti, nella storia dell'umanità³⁰, nel vivere quotidiano come nella ricerca accademica, non deve oggi creare l'illusione che grazie ad essa la singola persona, la singola azienda o la singola università, possa d'un tratto rompere i tradizionali confini disciplinari o inventarsi da zero un percorso di conoscenze, millantando magari nuove competenze in settori di cui non ha legittimità per esprimersi, oppure invadere campi del sapere appartenenti storicamente a professioni e ambiti disciplinari stratificati nei secoli. La conoscenza richiede tempi lunghi che non sono quelli di internet; in una frase: «conoscere è ricordare»³¹.

Come dire che grazie alle tantissime informazioni disponibili sul web oggi l'uomo comune possa fare a meno dei medici o dei farmacisti potendo egli ricavare ogni informazione necessaria su ogni malanno, farmaco o cura, direttamente da internet.

Così la tesi di questo saggio sottende, in modo forse nemmeno così velato, che non tutti i consumatori possano fare il design, disegnare i prodotti e i servizi a loro destinati in autonomia. Allo stesso modo il *designer* professionista non necessariamente è destinato a cambiare mestiere e a dimenticare il suo percorso, a diluire fino ad "annacquare" la propria professione, maturata nella storia dell'arte, dell'architettura e dell'industria, reinventandosi in mille altri mestieri, in nome dell'interdisciplinarietà, operando non pochi sconfinamenti, talvolta illegittimi, in altri campi del sapere. Dimenticando magari quello che sa, o dovrebbe, saper fare davvero, per esempio disegnare.

Senza dunque misconoscere gli innumerevoli vantaggi di internet, ma ritornando quindi ai rischi del sapere acquisito in rete e al problema della qualità di tale conoscenza, nonché al rapporto tra conoscenza individuale e collettiva, si permetta qui di seguito una breve digressione nel richiamare un passo tratto da un saggio di Giuseppe O. Longo e con esso di concludere il paragrafo:

«All'estensione quantitativa corrisponde a volte un degrado qualitativo e ciò che si guadagna in ampiezza si perde in profondità e in precisione. Inoltre la mediazione tecnologica elimina certe componenti tipiche dell'interazione umana e collegate alla presenza corporea: espressioni del viso, toni di voce, posture,

³⁰ Con "qualche" secolo d'anticipo rispetto ad internet, solo l'invenzione della stampa a metà del '400 e successivamente il ciclopico lavoro di Diderot e d'Alembert per l'*Encyclopédie*, sono eventi storici altrettanto memorabili nel percorso del libero accesso al sapere e alla fruizione democratica della conoscenza.

³¹ Val qui richiamare il pensiero di A. Warburg, in linea con quello di Platone, secondo cui "conoscere è ricordare". Cfr. E.G. Gombrich, *Aby Warburg. An intellectual biography*, The Warburg Institute University of London, London 1970,.

messaggi organolettici [...]. L'estroflessione comunicativa si prolunga in un'estroflessione cognitiva: grazie alla lingua, la comunicazione e il sapere escono dagli individui per acquistare una dimensione collettiva, il cui soggetto è l'umanità. Questa attività cognitiva super individuale, come ho detto, configura una vera e propria *intelligenza collettiva*. Secondo alcuni si tratta solo di una metafora, ma è indubbio che certe attività intelligenti, per esempio certe imprese scientifiche di ampio respiro, sono rese possibili solo dalla collaborazione tra più menti collegate dalla lingua e dai suoi supporti. Nessuna mente singola riuscirebbe a progettare e a condurre certi esperimenti o certe ricerche di elevata complessità. Dunque la mente collettiva è una realtà incipiente, di cui si notano già tracce robuste e inequivocabili. Ho proposto di chiamare *Creatura Planetaria* (la sede di) questa mente collettiva. Internet si può considerare il primo embrione di questa Creatura. Tuttavia, almeno per il momento, la mente collettiva non possiede un correlato riflesso (coscienza), non possiede emozioni e non colora di "senso" le proprie esperienze cognitive. Inoltre sembra essere singolarmente assente in essa la dimensione etica»³².

La resilienza nel design

A parlare di *resilienza*³³ in una qualsiasi accademia o scuola di design fino agli anni '90 probabilmente vi era solo qualche docente o esperto di tecnologia o fisica dei materiali.

Oggi a usare la stessa parola, con significati, sfumature e applicazioni molto differenti, si possono trovare nelle stesse facoltà professori e studenti di sociologia, psicologia, ambientalisti, antropologi, economisti o esperti di teorie della comunicazione.

Ricorre sempre di più nel design questo termine, riferito più in generale alla società urbana all'interno della quale il *designer* si trova sempre di più ad operare, cercando una sua nuova veste identitaria. Letteralmente la resilienza la è capacità fisica dei materiali, in questo caso delle persone, di rispondere agli urti, quindi di reagire ai traumi e ai cambiamenti, positivi o negativi, che si sono innella società fluida, e quindi in continuo cambiamento, dove non esistono più punti di riferimento permanenti. La parola *resilienza* è dunque in stretta connessione il concetto stesso di *sostenibilità*. Ne è una sua naturale evoluzione, che ne amplifica il raggio d'azione, oltrepassando il solo concetto ambientalista, allargandosi all'idea di reggere il colpo, di "sostenere" l'impatto della modernità in senso più ampio, dell'adattarsi a tanti complessi fenomeni, ambientali e sociali della società nella quale viviamo.

Usata in fisica come nelle scienze sociali, il significato di questa parola rimane dunque simile ma applicato a contesti molto differenti. Anche nel design è oggi un termine di più grande impiego nello studio dei fenomeni socio-economici, legati alla società in rete, la quale deve essere capace di adattarsi e di reggere l'urto, l'impatto del cambiamento imposto da un mondo fluido e in continua evoluzione. L'impatto che deve sopportare è, in questo senso, tanto di tipo sociale che ambientale. Usando questo termine nel settore del design ci riferiremo dunque sempre meno alla gomma o altri materiali, tipicamente capaci di assorbire gli urti.

³² G. O. Longo, N. Bonifati, in *Homo immortalis: Una vita (quasi) infinita*, Springer, p. 112, p. 187.

³³ Vedasi, tra le varie, la distinzione di significato che fa di questo termine l'enciclopedia Treccani online all'indirizzo: <http://www.treccani.it/enciclopedia/resilienza/> [ultima consultazione 30/07/2016].

Anche qui il *designer* lascia perciò sua dimensione di progettista di prodotto, di disegnatore di cose, per occuparsi di progetti più grandi, in massima parte legati al sociale e all'ambiente.

A dover assorbire gli urti siamo oggi noi tutti, così come l'ambiente naturale e urbano in cui viviamo come cittadini attivi e partecipi del progetto sociale. Il termine *resilienza* è dunque oggi di grande utilizzo nel design come in altri settori che studiano società ed ambiente alla ricerca di soluzioni *resilienti*, capaci di sostenere l'urto con la modernità. Capaci di adattarsi al contesto multiforme.

Però, c'è un però, il termine *resilienza*, per quanto utilizzato nella sua accezione più positiva e pro-positiva, così come il termine *sostenibilità*, di cui è erede, mantiene in sé la stessa idea di adattamento quindi di "sopportazione", e dunque inevitabilmente di disagio. Disagio che richiede un adattamento dell'organismo a una situazione e ad un ambiente di vita sostenibile, ma comunque non piacevole. Che richiede una forzatura e un cambiamento della propria natura.

"Antifragilità" come alternativa al termine "resilienza"

Probabilmente è dallo studio e dall'evoluzione del concetto di resilienza che parte l'articolata riflessione che porta al concetto di *antifragilità* descritta da Nicholas Taleb nel suo corposo saggio³⁴.

Il suo è probabilmente il tentativo, riuscito, di trovare un termine alternativo che, in luogo di parole come *resilienza*, *sostenibilità* o *adattamento*, superi l'idea stessa di sopportazione insita in tali termini, e porti l'umanità verso un'idea di sviluppo pro-positivo, maggiormente legato alla nostra natura.

L'*antifragilità* rappresenta probabilmente una terza via, alternativa alla dicotomia storica che vede da un lato il modello solo positivo, di crescita basata sull'industria e sul progresso tradizionale, seppur *sostenibile* e controllato, e dall'altro a ideali opposti di decrescita, più o meno serena, e ideologicamente contrari al progresso tecnologico e allo sviluppo economico-industriale³⁵.

L'autore individua nell'*antifragilità* una risposta alla fragilità del nostro ecosistema, un modello di sviluppo che non sia quello *robusto* dell'economia e della politica istituzionale, ma quello che nasce dall'osservazione di realtà *antifragili* per eccellenza, le uniche capaci veramente di vivere a loro agio in un mondo fluido e in continuo cambiamento come quello nel quale siamo oramai immersi.

Per l'autore *antifragile* è ciò che non solo resiste al cambiamento e agli urti della modernità, ma che in essi si fortifica, cambiando forma ad ogni sollecitazione del contesto.

Egli parte dall'idea di fragilità come sensazione dominante del nostro tempo e dalla ricerca di una soluzione e di un termine che risponda a questa paura. Descrive e individua quindi l'esatto contrario della parola *fragilità*. L'opposto di fragile infatti, secondo lui non è il termine *duro* o *robusto*, come verrebbe facile intuire, ma proprio

³⁴ Cfr. N. Taleb, *Antifragile. Prosperare nel disordine*, Il Saggiatore, Milano 2013.

³⁵ Nato già in contrapposizione all'ideale di sviluppo basato sull'idea *positivista* di scienza e tecnica, il principio della decrescita, o del "rallentamento" è già sostenuto da autori quali Ruskin, Thoreau e Tolstoj, deve molto anche all'opera del fondatore della bio-economia Georgescu-Roegen e alla sua opera *The Entropy Law and the Economic Process*. Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, 1971. Tema di pressante attualità, tale principio è sostenuto tutt'oggi da importanti autori, come l'economista e filosofo Serge Latouche, ed è principio ispiratore di diversi movimenti politici e di opinione in tutto il pianeta.

antifragile (termine peraltro traducibile in italiano senza che cambi significato). Ciò che è robusto, lo è perché è restio al cambiamento e non è capace invece di adattarsi ad esso. Ciò che è robusto è dunque destinato ad essere superato, non adatto e alla lunga frantumato dalle continue sollecitazioni del mondo flessibile e fluido, come quello in cui viviamo. Come la roccia cede al potere insistente, continuo e fluido dell'acqua, capace di ridisegnare paesaggi. Il fluido è fatto di infinite gocce, singole particelle, apparentemente fragili e innocue, se prese singolarmente, capaci nel loro insieme di rigenerarsi, modificando se stesse e l'ambiente, rigido e solo apparentemente immutabile, che le costringe in un dato spazio.

Da cui, la risposta alla fragilità proviene da realtà imprevedibili, apparentemente fragili, ma che sono al contrario capaci di adattarsi nel cambiamento più di altre realtà, solo apparentemente forti. Anzi, del cambiamento si nutrono e si fortificano mutando continuamente forma. È ovvio che l'autore descrive, con le sue suggestive metafore, il mondo fluido contemporaneo in cui stiamo vivendo e i nuovi, imprevedibili fenomeni sociali, dove sopravvivono solo le realtà *antifragili*, fluide, capaci di aggregarsi secondo regole non prevedibili, e di creare alternative alle tradizionali organizzazioni, e ai soli apparentemente solidi e *robusti* sistemi, economico, politico e aziendale, che per tanto tempo abbiamo considerati essere gli unici possibili, monolitici ed immutabili.

Conclusioni

Lo sviluppo economico-sociale oggi non può più trovare dunque nel design, come in altre campi del sapere e del progetto, la risposta alla fragilità dei nostri tempi seguendo solamente il modello tradizionale, robusto e immutabile di economia, politica e società sui quali si è basato lo sviluppo dell'età moderna e postmoderna.

Il tema della resilienza, che il presente saggio inserisce in chiusura della sua riflessione epistemologica, insieme ad altri temi trattati negli altri paragrafi della sua analisi generalista, parte solamente dalla professione del design per portare a riflettere su argomenti trasversali che entrano necessariamente in altri campi del sapere.

Pare opportuno dunque proporre tali riflessioni in un contesto non troppo specifico o di settore, rimandando in altra sede l'approccio più specialistico e dettagliato delle stesse singole argomentazioni, qui solamente sfiorate.

Il percorso di questo breve scritto chiude dunque la sua riflessione con la convinzione che la componente umana prevalga sempre e comunque sui cambiamenti imposti dalle tecnologie e sia capace di trarre il meglio dalle opportunità di conoscenza e dai traguardi offerti dalla tecnica, attraverso un atteggiamento necessariamente critico e dialettico riguardo a questi temi.

Che continui ad esserci fiducia e diffidenza nei confronti del progresso, inteso come scelta umana e non come un cammino inevitabile e indipendente dalla nostra volontà.

Che gli strumenti e il fine della ricerca in ogni professione umana rimangano sempre a servizio dell'etica. Si parli di design o di discipline storicamente più consolidate.

L'augurio è infine che questa componente, orientata all'interesse sociale non sia un semplice trend momentaneo della ricerca, pilotato da politiche programmatiche e finanziarie legate al momento storico di confusione. Che possa invece essere sinonimo del raggiungimento di una piena coscienza civile

interdisciplinare, in ogni disciplina a livello mondiale e che sia a servizio di un reale progresso in termini di consapevolezza e coscienza. Che si espliciti attraverso conoscenze tecniche e umane finalizzate a mantenere o a cambiare in meglio la società e l'ambiente che la circonda, secondo obiettivi sistemici e di lungo termine.

Cedere all'illusione di una democrazia partecipata e allargata, di un villaggio globale, pacifico e non più regolato dalle leggi liberiste e capitalistiche della concorrenza sulle quali abbiamo fondato il nostro vivere sociale fino ad oggi; pensare che la gente possa davvero scegliere da sola le proprie regole politiche di convivenza civile, progettare direttamente i prodotti e i servizi più adatti per sé, è un sogno forse possibile, ma sicuramente non raggiungibile delegando esclusivamente alla tecnologia tale compito ambizioso: risulterebbe rischioso, utopistico o comunque strumentale.

Bibliografia

- Archer B., *The Three R's in Design Studies* n.1, Elvier Science, London 1979.
- Bauman Z. , *Liquid modernity*, 2000 trad. it. Ed. Laterza, Roma-Bari 2002
- Bertola P., Manzini E. (a cura di) con testi dei curatori e di altri autori. *Design Multiverso. Appunti di fenomenologia*, Ed. Poli Design, Milano 2006.
- Castells M., *Comunicazione e Potere*, Università Bocconi, Milano 2009.
- De Fusco R., *Storia del design*, Ed. Laterza, Bari terza ed. del 1990 (prima ed. del 1985).
- Flusser W., *Filosofia del design*, Trad. It. B. Mondadori, Milano 2003
- Gombrich E.G., *Aby Warburg. An intellectual biography*, The Warburg Institute University of London, London 1970, trad. it. Feltrinelli, Milano 1983.
- Hubka V., *Principles of Engineering Design*, Butterworth, Guilford 1982.
- Longo G. O. e Bonifati N., *Homo immortalis: Una vita (quasi) infinita*, Springer 2012.
- Maldonado T., *Disegno industriale: un riesame*. Feltrinelli, Milano 2003, (prima ed. del 1976)
- Manzini E., *Design, When Everybody Designs, An Introduction to Design for Social Innovation* MIT Press, 2015.
- Pasca V., *Il design nel futuro. Crisi economica e significato del design. Nella voce XXI secolo*, su www.treccani.it, 2010, [http://www.treccani.it/enciclopedia/il-design-nel-futuro_\(XXI-Secolo\)/](http://www.treccani.it/enciclopedia/il-design-nel-futuro_(XXI-Secolo)/) [30/07/2016]
- Shön D., *Il professionista riflessivo*, per una nuova epistemologia della pratica professionale, traduzione a cura di Angela Barbanente Dedalo, Bari, 1993 (ed. originale *There flective practitioner*, Temple Smith, London, 1983)

Simon H. A. *The science of the artificial*, MIT Press, Cambridge, Massachusetts, 1969.

Snow C.P., *Le due culture*, prefaz. Di L. Geymonat, Feltrinelli, trad. it. di Carugo A., Milano, 1970 (ed. originale *The two cultures*, Cambridge University press, Cambridge UK, 1959).

Taleb N., *Antifragile. Prosperare nel disordine*, trad. it. Il Saggiatore, Milano 2013

Zurlo F., Cautela C., *Relazioni Produttive, Design e strategia nell'impresa contemporanea*, Aracne, Roma 2006.

Zurlo F., *Design Strategico*. Nella voce XXI secolo, su www.treccani.it, 2010, [http://www.treccani.it/enciclopedia/design-strategico_\(XXI-Secolo\)/](http://www.treccani.it/enciclopedia/design-strategico_(XXI-Secolo)/) [30/07/2016].

DALLA LINGUA MATERNA ALLA SECONDA LINGUA
MARIA MANGANARO

I Programmi dell'85 e le Nuove Indicazioni del 2012 nell'insegnamento della lingua inglese

L'apprendimento di una seconda lingua accanto a quello della lingua materna è da ritenersi di grande valore formativo e culturale dal momento che esso ha lo scopo di contribuire in modo considerevole alla maturazione, nonché al potenziamento delle capacità espressive e comunicative del bambino e alla sua evoluzione sociale.

Infatti, fin dai *Nuovi programmi per la Scuola Elementare*, è stato riconosciuto, giustamente, "all'educazione linguistica" un ruolo centrale.

Riflettendo sull'importanza dell'insegnamento della lingua:

- è presente in tutte le discipline e ne facilita l'apprendimento, permettendo di penetrare la struttura della storia e della geografia, condizione favorevole è capire il linguaggio settoriale che le caratterizza; come, per strutturare in termini matematici un problema, la condizione preliminare è capirne il testo linguistico.

- favorisce l'accesso ai linguaggi non verbali (linguaggio filmico, televisivo, fumetto, iconico) i quali, pur avendo la loro autonomia come sistemi, si servono anche della lingua per la produzione e per facilitare la fruizione; i linguaggi non verbali non sono alternativi al codice verbale, ma complementari ad esso.

I Programmi dell'85, che pur si nutrono chiaramente dell'influenza delle ricerche nel campo delle scienze del linguaggio, hanno presentato un ventaglio di definizioni correnti e per ciascuna definizione hanno individuato i compiti della scuola: *se la lingua è strumento del pensiero» allora la scuola ha il compito di fornire all'individuo «mezzi linguistici adeguati per operazioni mentali di vario tipo: simbolizzazione, classificazione, partizione ecc.*

Superata la fase grammaticalistica, che basava l'insegnamento della lingua solo sull'apprendimento, per lo più mnemonico, di regole e di vocaboli nell'illusione che si potesse apprendere a scrivere, ridimensionata la riduttiva concezione della lingua intesa solo come comunicazione, oggi si può dire che ci sia una notevole confluenza di ricerche verso l'assunto che fa della lingua il fulcro nel quale confluiscono *espressione e comunicazione, dato oggettivo e creazione soggettiva: essa è soprattutto, sotto l'aspetto soggettivo, funzione del pensiero ed insieme, sotto l'aspetto oggettivo, manifestazione e produzione di cultura.*

Pertanto, sotto la dicitura educazione linguistica significhiamo formazione delle capacità, diretto uso di tutte le forme espressive che sono prerogative della specie umana: linguaggi delle arti, delle scienze, delle tecnologie, non meno che i linguaggi umili del corpo, della mimica, del gesto, della voce.

Nel *Programma* della lingua italiana un aspetto degno di particolare attenzione è il recupero del codice verbale. È un recupero degno del massimo apprezzamento non solo sul piano scientifico, ma anche su quello didattico.

I Nuovi Programmi hanno saputo restituire alla oralità il suo primato: «la scuola si propone l'obiettivo di far conseguire la capacità di usare, in modo sempre

più significativo, il codice verbale». Con i Nuovi Programmi:

- è *sconfitta la scuola del silenzio*.

Parlare è entrare in rapporto con un altro per scambiarsi esperienze, impressioni, riflessioni, volontà. Cioè porsi allo stesso tempo come fruitore - produttore - emittente - ricevente.

- è *favorita la conversazione*.

I Programmi a tal proposito sono categorici: «la prima attività linguistica dell'alunno nella scuola, decisiva per gli altri sviluppi, è parlare con l'insegnante e con i compagni».

- è *favorito il dialogo*.

Educare al dialogo comporta rispetto dei ruoli, alternanza degli stessi, sforzo per capire la situazione degli altri per tenerne conto delle risposte ed innestarsi costruttivamente nella conversazione.

- è *auspicato l'uso funzionale della lingua*.

«devono essere sollecitate tutte le forme di comunicazione orale: descrizione- resoconto- racconto - narrazione- discussione».

I Nuovi Programmi per la Scuola Elementare mettono in evidenza la necessità di potenziare nell'alunno la capacità di porsi in relazione linguistica con interlocutori diversi usando la lingua nella sua varietà di codici e nelle sue numerose funzioni.

S. Bruner (Verso una teoria dell'istruzione) mette in evidenza che

se non si sviluppa la coscienza nelle diverse funzioni adempiute dal linguaggio, l'increscioso risultato sarà non solo un modo confuso di parlare e scrivere, ma anche una mente confusa, la persona affetta da tale manchevolezza sarà limitata, nei suoi contatti con le altre persone e con la realtà, soltanto a quegli eventi per i quali il suo sventato linguaggio le fornisce i mezzi adeguati, e un giorno può darsi che si trovi costretta ad affrontare una foresta in fiamme con una pistola ad acqua.

Nel paragrafo intitolato alla lingua orale e certamente degno di menzione l'arricchimento del lessico del bambino.

Nella scuola il bambino impara a decodificare la cultura dell'ambiente sia, attraverso l'esperienza, scoprendo le caratteristiche del mondo reale, sia, attraverso il rapporto con gli altri, specialmente con l'insegnante, ricavando informazioni dal sistema linguistico.

I Programmi parlano di «*acquisizione di parole nuove ed appropriate in situazioni a cui esse facciano preciso riferimento*».

I Nuovi Programmi insistono sulla necessità di avviare il bambino a tener conto degli elementi extralinguistici (situazioni, personaggi, argomenti, ruoli ecc...) come condizione fondamentale per comprendere testi e per produrre messaggi, orali e scritti, rapportati alla situazione cognitiva. Una delle discipline d'insegnamento che richiede oggi un esame più approfondito per la sua indiscutibile funzione culturale nella scuola primaria riguarda principalmente quella della lingua straniera.

In un'epoca di intense comunicazioni e di rapidi processi di integrazione internazionale è bene che anche la scuola elementare introduca una seconda lingua tra i propri insegnamenti.

È da tenere presente, infatti, che in questi ultimi cinquant'anni, l'umanità ha raggiunto un notevole progresso sul piano della trasformazione delle strutture

sociali, delle comunicazioni di massa, degli scambi economico-commerciali e culturali con diversi popoli e soprattutto dello sviluppo nel campo delle scienze e della tecnologia, di conseguenza ci si rende subito conto quanto l'uso delle lingue straniere sia diventato strumento indispensabile dell'uomo moderno, non più chiuso nei limiti angusti di un freddo razionalismo, ma aperto ad una visione e ad una prospettiva più ampia ed universale della vita. A questo proposito, la scuola è chiamata principalmente a dare il suo contributo, perché essa in primo luogo, come istituzione a cui è specificatamente affidato il compito di preparare le nuove generazioni alla vita sociale, deve assolvere a queste necessità.

L'insegnamento precoce di una seconda lingua è possibile purché si fissino chiaramente gli obiettivi raggiungibili e si attui una idonea mediazione didattica.

L'insegnamento di una seconda lingua deve favorire:

- a) lo sviluppo delle capacità di comunicazione;
- b) l'arricchimento dello sviluppo intellettuale;
- c) l'accesso ad un patrimonio internazionale di conoscenze;
- d) la comprensione di altre culture e di altri popoli.

L'itinerario metodologico proposto segue la scansione che va dalla forma orale, all'utilizzo di scritti, alla lettura di facili testi, ad una elementare produzione scritta.

Le indicazioni didattiche consigliano l'uso frequente di cartelloni, disegni, canzoni, giochi, video e la corrispondenza interscolastica nelle ultime classi del secondo ciclo.

Per comprendere, tale importanza è utile ribadire che la finalità prescritta dal legislatore per l'insegnamento della lingua straniera consiste «nel comprendere e comunicare oralmente [...] in situazioni [...] concrete di vita quotidiana che comporta l'acquisizione di un considerevole patrimonio lessicale»¹.

L'approccio della seconda lingua, dunque, basandosi sulla stimolazione della presa di coscienza da parte dei discenti, della relatività e della convenzionalità della lingua, li porta ad approfondire l'assetto linguistico in sé, oltre a predisporli ad una capacità di analisi più puntuale, anche nei confronti della lingua materna, delle sue funzioni strutturali e formali.

Ciò ha portato molti studiosi a ritenere che tra la lingua seconda e la lingua materna vi fosse omogeneità; altri, invece, ritengono che vi siano delle differenze.

La differenza per questi autori è da ascrivere al conseguente diverso rapporto tra significato e significante, difatti, mentre il bambino stabilisce rapporti diretti tra la prima lingua e la realtà, colui il quale affronta una seconda lingua instaura, invece, rapporti non con la realtà, ma con il concetto formatosi in precedenza con la lingua madre, e solo quando acquista una certa familiarità con la seconda lingua riesce a porre riferimenti diretti ed automatici tra seconda lingua e realtà.

È ovvio, comunque, che vi sono dei fattori impliciti nell'apprendimento della prima lingua, che sono presenti nell'apprendimento della seconda, dal momento che entrambi includono forme di assimilazioni concettuali nell'allievo per cui, nel processo di acquisizione delle nuove strutture linguistiche, questi subisce delle modificazioni sia nel livello cognitivo generale sia nel livello di utilizzo delle sue capacità nello strumento linguistico.

Studiosi di differente matrice culturale, infatti, hanno messo in evidenza

¹ S. Genzini, M. Tanini, *Lingue straniere passaporto per il futuro*, Ed. La Nuova Italia, Firenze 1984, p.15.

come l'abitudine da parte del bambino, all'uso *delle due lingue, facilmente comparabili tra di loro, lo porti a cogliere* «elementi, sfumature, varianti tra parole ed oggetti della realtà con maggiore acutezza e finezza; a riflettere con maggiore attenzione su cose e avvenimenti; a giungere più precocemente a livelli di astrazione concettuale, che gli permettano una capacità di lettura più critica e una percezione più affinata di tutte le informazioni»².

Altri autori sostengono quanto sia importante la simultaneità di due apprendimenti linguistici, non solo per la pluralità di informazioni, ma anche per la capacità nel risolvere problemi di comportamento: si tratta in pratica di un maggiore affinamento cognitivo del bambino sotto l'influsso del clima emotivo; questo perché, come ha sostenuto Vygotskij, l'avvicinare il bambino alle due lingue allarga quella che egli ha chiamato *area di sviluppo potenziale* proprio per le multiformi modalità di pensiero e di comportamento che ciò comporta. In pratica apprendere a conoscere due lingue allo stesso tempo, così come si è detto, allarga quelli che sono gli orizzonti culturali del bambino, proprio perché egli si appropria di altre identità sociali, di altri valori: ciò contribuisce anche ad una maggiore capacità di inserimento attivo e responsabile in gruppi o comunità anche molto diversi.

È questo dal mio punto di vista un modo per educare il discente alla convivenza democratica, all'apertura interculturale: un'apertura mentale e socio-affettiva che è utile effettuare e che risulta più facile nell'infanzia. Questo perché «La coscienza democratica, se trova il suo humus nei principi inculcati nella prima infanzia, trova altresì, un potente fattore di promozione nell'accesso a lingue e culture diverse, in quanto atte a sensibilizzare il bambino a forme di tolleranza, comprensione, rispetto, collaborazione nei riguardi di ogni altro essere umano»³.

L'apprendimento delle due lingue rappresenta una via privilegiata e preziosa da non trascurarsi, ove è possibile.

Psico-linguisti, Sociolinguisti ed altri studiosi del linguaggio si sono posti il problema dell'età ottimale e d'inizio per l'apprendimento della lingua straniera.

Indubbiamente per capire come si passa dalla lingua materna alla seconda lingua, bisogna seguire il meccanismo della lingua, cioè il funzionamento dei simboli verbali, cosa che inizia di solito prima che il bambino compia un anno.

Questo perché l'apprendimento va di pari passo con lo sviluppo fisico: il controllo del linguaggio avviene nella corteccia cerebrale, «qui l'integrazione delle cellule nervose avviene un po' più lentamente che nelle altre zone, perciò, il linguaggio può verificarsi solo verso la fine del 1° anno di vita»⁴.

«A quattro settimane il bambino è vigile ai suoni, a sedici balbetta, [...] ride e presta attenzione alla voce umana. A ventotto settimane poi manda gridolini di gioia e strilla: è segno evidente che capisce. A quaranta settimane si osserva che muscoli della masticazione e della parola si maturano insieme e per la fine del primo anno il bambino ascolta tutto, comprese le parole, capisce gli ordini, e di solito possiede già un proprio repertorio di frasi composte da uno o più vocaboli»⁵.

Il linguaggio del bambino ha inizio, allorché egli accoppia volontariamente gli oggetti ai suoni vocali con cui questi vengono denominati nella sua comunità linguistica, mentre è errato pensare che il bambino ripeta le parole di quelli che lo circondano.

Il linguaggio casuale dei bambini viene rinforzato dall'atteggiamento degli

² Ivi, p. 26.

³ G. Pozzo, F. Quartapelle, *Insegnare la lingua straniera*, La Nuova Italia, Firenze 1992, p. 29 ss.

⁴ S. Genzini, M. Tanini, cit., p. 37.

⁵ Ivi, p. 38.

adulti.

Lewis afferma che: «la nostra unica alternativa è di riconoscere che l'ascolto delle parole degli adulti può solo stimolare il bambino all'emissione dei propri balbettii, che partendo da qui il bambino può allenarsi a rispondere con un suono particolare ed un particolare suono udito»⁶.

Sintetizza così Mc Carthy: «Molti psicologi contemporanei sembrano essere d'accordo con l'opinione di Taine (1876), secondo cui i nuovi suoni non vengono appresi per imitazione del linguaggio altrui ma, piuttosto, emergono nello spontaneo gioco vocale del bambino, più o meno come risultato di maturazione, ed il bambino imita solo quei suoni che nel suo spontaneo balbettio si è già trovato a produrre»⁷.

La mente del bambino è un'entità attiva, dotata di una prodigiosa capacità di parole, ed è l'interazione tra la "parole" e la "langue", della comunità [...] che per prima lo conduce all'uso della simbolizzazione linguistica.

A due anni il bambino parla usando monosillabi che per lui rappresentano ognuno una proposizione completa.

Le "parollette" usate sono spesso preposizioni, avverbi, morfemi legati, indicanti numero, possesso e simili.

Verso la fine del secondo anno si ha la verbalizzazione delle necessità, mentre avvicinandosi ai tre anni, il bambino incomincerà ad acquisire la capacità di narrare una facile esperienza.

Raggiunti i tre anni le frasi pronunciate iniziano ad avere una struttura più complessa, riguardo poi alla chiarezza dell'articolazione, essa varia da soggetto a soggetto.

A quattro anni il bambino parla frequentemente, ma il suo linguaggio è egocentrico, infatti è rivolto verso se stesso, non curandosi affatto dell'ascoltatore se non per porgergli innumerevoli domande di ogni genere.

A cinque anni le domande diventano più specifiche hanno maggior senso, il linguaggio è complesso e rifinito, l'immaginazione è più controllata, di fatti rifiuta la fiabe troppo fantastiche che lo allontanano dalla realtà.

Per sapere come si acquisisce una lingua bisogna osservare le evoluzioni nel periodo di crescita del bambino sin da quando è infante e, soprattutto il rapporto intercorrente tra linguaggio e pensiero.

Ed è questo che bisogna tener presente nella pratica didattica proprio per impostare, una programmazione che utilizzi delle strategie didattiche che siano commisurate all'età mentale dei soggetti.

Nella pratica didattica (parliamo di bambini di scuola elementare) bisogna tener presenti le formulazioni raggiunte dal Piaget, nell'osservazione del linguaggio infantile, secondo le quali il bambino di cinque-sei anni ha una conoscenza globale e sintetica della realtà.

Il pensiero è ancora egocentrico nel senso che il bambino non pone un limite tra sé e il mondo o la realtà esterna, e confonde ancora le parole con le cose, ritenendo che il nome appartiene agli oggetti stessi.

Il bambino in questa fase di evoluzione trova difficoltà a distinguere la realtà dalla rappresentazione simbolica della lingua, cioè confonde i due piani del reale e del simbolico, propri del linguaggio segnico (orale e scritto).

Verso i sette anni, il pensiero, sempre secondo la posizione del Piaget, si

⁶ Ivi, p. 39.

⁷ Ibidem.

caratterizza come operatorio, compie cioè operazioni mentali, stabilendo relazioni e collegamenti tra i vari dati forniti dall'esperienza.

Il linguaggio utilizzato dal docente della scuola elementare deve, pertanto avere caratteristiche legate alla concretezza.

Il linguaggio deve soprattutto essere simbolico che richiama esperienze concrete, in modo che le operazioni abbiano sempre un riferimento alla concretezza, ma tale concretezza non deve sempre restare immutata, deve progressivamente diventare concetto.

Sul piano metodologico bisogna puntare a costruire una struttura linguistica legata ai centri d'interesse propri dell'età infantile, che permetta al bambino di avere un rapporto stimolante e creativo con la nuova lingua, favorito ancora di più se l'insegnamento viene impartito sotto forma di stimolazioni di carattere ludico.

Sono stati distinti i seguenti sei fattori, capaci di far nascere l'interesse e la motivazione degli alunni nei confronti della lingua straniera:

1) eliminare, anzitutto il senso di disorientamento che lo studio di una nuova disciplina causa sempre nell'alunno;

2) rendere l'alunno consapevole dei progressi che esso compie di volta in volta;

3) sfruttare forme di competizione che diano vivacità all'apprendimento;

4) somministrare esercizi in forma ludica;

5) creare un giusto rapporto alunno-insegnante;

6) usare tecniche di insegnamento variate.

La collocazione della seconda lingua nella scuola elementare si pone quindi all'interno della complessa problematica riguardante l'educazione linguistica, come educazione alla comunicazione nel senso più ampio del termine, secondo un approccio che mira a portare gli alunni al possesso della seconda lingua come strumento ulteriore di comunicazione interpersonale e di arricchimento culturale.

Quello che ho affrontato e cioè l'accostamento della lingua materna alla seconda, l'età ottimale per l'apprendimento di una lingua seconda, lo sviluppo del linguaggio ecc... trovano ampie riflessioni negli ultimi programmi dove la pedagogia dell'insegnamento quasi simultanea di lingua prima e seconda ha trovato solide basi costituite da tesi fondamentali che si possono riassumere nel modo seguente:

1) occorre far leva sul bisogno primario di comunicazione, particolarmente tra i tre ed i dieci anni di età;

2) l'insegnamento della lingua straniera, intanto, acquista fecondità in quanto si avvicina il più possibile all'ideale di un'educazione bilingue, in cui la lingua cessa di essere oggetto di studio e diviene anche veicolo di apprendimento interdisciplinare.

Le Indicazioni per il primo ciclo, approvate nel 2007 dal Ministro Fioroni, avendo una validità di due anni, poi prorogata di ulteriori tre anni, sono state revisionate e il 1° Settembre 2012 il Ministro Profumo emana le nuove indicazioni, mantenendo una continuità con quelle precedenti.

Le indicazioni del 2012 assumono un carattere interculturale, che non riguarda soltanto la presenza di alunni stranieri nelle classi, ma anche un atteggiamento di apertura verso il mondo e la realtà in cui si troveranno le giovani generazioni.

La parte riguardante la lingua inglese e la seconda lingua comunitaria, mette in luce la consapevolezza della cittadinanza europea attraverso il contatto con due lingue comunitarie. Accostandosi a più lingue, l'alunno, impara a riconoscere che esistono differenti sistemi linguistici e culturali e diviene man mano consapevole

della varietà di mezzi che ogni lingua offre per pensare, esprimersi e comunicare. Inoltre, attraverso la progettazione concordata degli insegnanti d'italiano, delle due lingue straniere e di altre discipline si realizza la trasversalità in orizzontale come area d'intervento comune per lo sviluppo linguistico –cognitivo.

Nelle Indicazioni si specifica, altresì, che: nell'apprendimento delle lingue la motivazione nasce dalla naturale attitudine degli alunni a comunicare, socializzare, interagire e dalla loro naturale propensione a “fare con la lingua”. L'insegnante avrà cura di alternare diverse strategie e attività introducendone via via altre, che contribuiscano ad aumentare la motivazione, quali ad esempio l'analisi di materiali autentici (immagini, oggetti, testi, ecc.), l'ascolto di storie e tradizioni di altri paesi, l'interazione in forma di corrispondenza con coetanei stranieri, la partecipazione a progetti con scuole di altri paesi. L'uso di tecnologie informatiche consentirà di ampliare spazi, tempi e modalità di contatto e interazione sociale tra individui, comunità scolastiche e territoriali.

In base alla mia esperienza d'insegnante d'inglese da diversi anni, ritengo che nell'apprendimento di una lingua straniera, oltre all'attitudine ed alla motivazione personali, sia di rilevante importanza quanto precocemente il discente abbia iniziato a studiarla e soprattutto se la metodologia usata è stata coinvolgente. Iniziando sin da piccoli con un approccio comunicativo legato al contesto e non incentrato sullo studio della mera grammatica – learning to use the language rather than learning about the language⁸, si ha una maggiore facilità e scioltezza nell'acquisizione della lingua.

Bibliografia

Finocchiaro M. Brumfit C., (1983). *The functional- Notional Approach from Theory to Practice*, Oxford University, New York 1983.

Genzini S. E Tanini M., *Lingue straniere passaporto per il futuro*, Ed. La Nuova Italia, Firenze 1984.

Miur, *Nuove Indicazioni Nazionali per il primo ciclo d'istruzione*, Roma 2012

Pozzo G., Quartapelle F., (1992). *Insegnare la lingua straniera*, La Nuova Italia, Firenze, 1982.

⁸ M. Finocchiaro, C., Brumfit, *The functional-Notional Approach from Theory to Practice*, Oxford University, New York 1983.

NOTE DI REDAZIONE: DI seguito sono pubblicati dei resoconti sul volume di Renauld Barbaras, *Introduzione ad una fenomenologia della vita*, Mimesis, Milano 2014.

INTRODUZIONE ALLA FENOMENOLOGIA DELLA VITA
COSIMO BIANCO

Renauld Barbaras è un pensatore di stampo fenomenologico, specializzato nella filosofia merleau-pontyana. Negli ultimi anni ha riscontrato interesse nel pensiero di JanPatočka. I suoi scritti attuali si concentrano sul tema della vita, concependola come condizione originaria della datità dei fenomeni. L'intento di questo libro è introdurre il lettore alla problematica della vita, della coscienza, del corpo che condurrà il filosofo stesso a interrogarsi anche sull'etica. Nel capitolo introduttivo del libro Barbaras afferma che la vita non è mai stata affrontata per ciò che è ma come ciò che permette l'attività trascendentale. Bisogna quindi analizzare il senso primo. Husserl, sua pietra miliare, parla di vita trascendentale, sbilanciandosi e facendo credere che la vita in realtà sia l'impensato della fenomenologia. Barbaras passa poi in rassegna alcuni filosofi per districarsi meglio nel discorso. Troviamo; Henry e l'autoaffezione; Heidegger e la vita autentica ed inautentica; Merleu-Ponty e il chiasma. Prima di poter parlare di vita, occorre parlare di percezione. Infatti lo studio si deve cogliere il soggetto da se stesso e non da una realtà estranea. Vivere significa essere in vita, ma anche fare esperienza. C'è un'identità originaria tra coscienza e vita. Il problema quindi assume connotati ontologici e metafisici.

Barbaras passa poi a distinguere due tipi di vita: conosciuta e vissuta. La vita conosciuta è quella che appartiene alla biologia, anche se l'oggetto di questa scienza non è la vita in se, ma il suo modo di funzionare. Si ha quindi una dualità tra essere come organismo ed essere come percepito. L'essere si dà come totalità che conosce, eppure non riesce ancora a comprendere i dinamismi interni (Merleu-Ponty). La vita vissuta invece è il dinamismo che esperiamo. La vita infatti si dà nel vissuto, quindi coscienza è anche vita. Barbaras fa intervenire così Henry: l'uomo è autoaffezione e nell'impressione che si ha di se stessi c'è la vita. Esperire è manifestazione della vita. Esiste un certo sforzo che parte da dentro l'uomo e incontra il corpo. La carne originaria o trascendente si fa strada all'interno della fenomenologia della vita. La realtà interna vissuta di deve manifestare all'esterno, la

carne si deve fare fenomeno. È interessante come a questo punto il pensiero fenomenologico si intensifica.

Il filosofo poi denuncia l'instabilità del termine "corpo" quando entra in gioco anche la carne originaria. Bisognerebbe, propone Barbaras, rivedere i termini. La carne colta nel mondo, non è più il mio corpo, ma un corpo come gli altri. Qualcosa dell'esteriorità fa apparire la carne che è in me. Infatti solo un vivente può riconoscere un altro vivente. Per riconoscere la vita bisogna presupporre che essa emerga nell'esteriorità. La vita qui assume quindi un doppio connotato: soggettivo perché è vissuto, ma anche oggettivo poiché riconoscibile. La dualità più ardua quindi sembra svanire proprio grazie a questa proprietà della vita. Barbaras risulta essere un pensatore eclettico, ma allo stesso tempo fedele alla filosofia husserliana. Il libro si presenta come un esercizio per comprendere uno dei più importanti e più indagati temi della filosofia: la vita. I pregiudizi potrebbero categorizzare un tale argomento come "ineffabile", ma gli occhi di un contemporaneo hanno la capacità di planare su questo affascinante tema. Prova ne è questo saggio, alla fine del quale la vita che tanto stiamo interrogando non sarà più la stessa.

RICERCA, SCOPERTA E FORMAZIONE DELL'INDIVIDUO: RENAUD
BARBARAS E L'EMPATIA DI EDITH STEIN.
GIORDANO BRUNO

Il pensiero di Renaud Barbaras in *Introduzione a una fenomenologia della vita* assume, nella conclusione dell'opera, una cadenza quasi esistenzialista in cui l'autore tende a mettere in risalto una condizione tipica dell'uomo per cui egli è costretto a una continua, necessaria e inconcludente ricerca. La tematica della ricerca, in particolare, è un aspetto tanto importante quanto interessante soprattutto se si considera il valore che la fenomenologia assume nel contesto di tale ricerca.

Ebbene, l'approccio fenomenologico è stato, innanzitutto, un approccio conoscitivo guidato dalla volontà di spogliare la visione del soggetto dalla sua stessa soggettività: una visione reale del mondo aderente alla realtà stessa del mondo non poteva in alcun modo conservare in sé la soggettività deformatrice dell'osservatore: «[...] la fenomenologia è in primo luogo *descrizione*»¹.

Una descrizione in cui certamente il soggetto osservatore non viene meno in favore dell'oggetto osservato, anzi si può dire che esistano entrambi sullo stesso piano relazionale: solo quest'equità permette, nell'incontro, il dispiegarsi del mondo agli occhi dell'osservatore e il cogliere, di quest'ultimo, l'essenza delle cose. In questo modo il soggetto conosce e conosce nella maniera corretta le cose senza che queste vengano inficiate dai pregiudizi soggettivistici.

Ma la conoscenza non basta e Barbaras ne è convinto poiché vede nell'oggettività della ricerca finalizzata alla conoscenza un terreno sterile per spiegare concetti fondamentali nell'ottica della relazione che domina la fenomenologia della vita di cui egli parla.

L'apertura e la chiusura, la manifestazione e il nascondimento, l'eccesso e la finitezza si oppongono solo dal punto di vista oggettivo [...]: dal punto di vista del desiderio, queste dimensioni appaiono come le due facce di una stessa realtà. A dire il vero, noi siamo qui in difficoltà, perché il linguaggio, che non è stato forgiato dall'esperienza del desiderio, è chiaramente al di qua di ciò che c'è da dire e noi siamo dunque condannati a formulare in termini duali e astratti ciò che di fatto deve essere pensato integralmente².

Il linguaggio che non viene forgiato dall'esperienza del desiderio non è altro che il linguaggio della conoscenza, il linguaggio che è stato sviluppato attraverso l'esperienza conoscitiva della realtà, un linguaggio che non è sufficiente a cogliere il senso e gli aspetti propri della relazione che esiste tra l'uomo e il mondo.

A sostituire la componente dell'atteggiamento conoscitivo è allora il desiderio. La fenomenologia della vita di cui il filosofo parla è una fenomenologia fondata sul desiderio, l'uomo non tende intenzionalmente alle cose perché le vuole conoscere ma perché effettivamente le desidera. Ora, è importante sottolineare che il desiderio è sì avvertito da qualcuno ma è, allo stesso tempo, mancanza di qualcosa. L'uomo che desidera è un uomo incompleto che ricerca la sua completezza nel mondo,

¹ V. Costa, E. Franzini, P. Spinicci, *La fenomenologia*, Einaudi, Torino 2002, p. 41.

² R. Barbaras, *Introduzione a una fenomenologia della vita*, Mimesi, Milano-Udine 2014, p. 358.

desidera completarsi e desiderando ciò non fa altro che desiderare se stesso. Questo concetto risulta molto più chiaro se si introduce un concetto satellite che Barbaras chiarifica al meglio nelle ultime pagine della sua opera: la morte.

Costruire una fenomenologia della vita vuol dire per l'autore partire dal concetto di vita nella sua purezza, una vita privata di qualsiasi appendice secondaria: bisogna effettuare un'*epochè della vita* per poter cogliere a pieno il suo significato e facendo ciò non si fa altro che mettere tra parentesi la morte scoprendo così che è la morte stessa ad essere fondante per la vita.

La vita non è negazione della morte nel senso di una lotta contro le forze capaci di annientarla, ma nel senso che vivere, per essa, significa *sospendere la morte sulla quale essa di fatto si basa*³.

Ovviamente bisogna intendere la vita e la morte in stretta relazione con l'uomo, sicché vivere e morire non hanno una valenza biologica quanto invece esistenzialista; c'è una sovrapposizione tra vita e identificazione per cui vivere vuol dire identificarsi, trovare se stessi davanti al mondo e distinguersi da esso. Morire allora, chiaramente, è perdere la propria identificazione così da non riconoscersi differente rispetto al mondo.

Che cos'è la morte, se non una scomparsa dell'individuo in quanto tale, una disindividualizzazione fondamentale⁴?

Da questo punto di vista la ricerca assume un significato nuovo, è una ricerca indirizzata verso la propria identificazione ed è dettata dal desiderio avvertito davanti alla mancanza, in sé, dell'oggetto stesso della ricerca. L'uomo, come ogni altro ente, è parte del mondo «è *allo stesso tempo al cuore del mondo, fatto della sua stessa stoffa*»⁵. È proprio quest'estrema integrazione del soggetto nel mondo che lo porta a percepire come una perdita del proprio sé davanti alle cose ed è proprio da ciò che nasce la necessità, l'esigenza di una ricerca che però risulterà essere sempre inconcludente ogni qual volta essa venga attuata e portata a compimento. Cercarsi vuol dire scindersi dal mondo, assumere le vesti di un ente autonomo, ritrovarsi vuol dire ricongiungersi col mondo e riconoscere il proprio desiderio come un eccesso rispetto a ciò che apparentemente sembra appagarlo. In questo senso dualismo e monismo si susseguono ininterrottamente laddove la ricerca si conclude nel trovarsi nel mondo e da qui ricomincia.

So che voglio e non ho cosa io voglia. Un peso pende ad un gancio, e per pendere soffre che non può scendere: non può uscire dal gancio, poiché quant'è peso pende e quanto pende dipende. Lo vogliamo soddisfare: lo liberiamo dalla sua dipendenza; lo lasciamo andare, che sazi la sua fame del più basso, e scenda indipendente fino a che sia contento di scendere. - Ma in nessun punto raggiunto fermarsi lo accontenta e vuole pur scendere, ché il prossimo punto supera in bassezza quello che esso ogni volta tenga. E nessuno dei punti futuri sarà tale da accontentarlo, che necessario sarà alla sua vita, fintanto che lo aspetti più basso, a ogni volta fatto presente, ogni punto gli sarà fatto vuoto d'ogni attrattiva non più essendo più basso; così *che ogni punto esso manca dei punti più bassi* e vieppiù questi lo attraggono: sempre lo tiene un'ugual fame del più basso, e infinita gli resta pur sempre la volontà di scendere. -

³ Ibidem.

⁴ Ivi, p. 386.

⁵ Ivi, p. 374.

Che se in un punto gli fosse finita e in un punto potesse *possedere* l'infinito scendere dell'infinito futuro – in quel punto esso non sarebbe più quello che è: *un peso*⁶.

Il passo appena citato di Carlo Michelstaedter riassume ed esemplifica quanto Barbaras intende parlando della ricerca. Il peso ha il senso della sua esistenza nell'atto di scendere, nella ricerca di un punto sempre più basso che possa soddisfare ciò che è insito nella sua natura; non potendo più scendere, toccando terra, cessa d'essere ciò che è, cessa d'essere un peso per via del fatto che non può più scendere ed è un tutt'uno con la terra. L'uomo in vita è affine al peso, non può interrompere la sua ricerca poiché nel momento in cui essa si compie l'uomo è morto o meglio l'uomo non è, poiché si identifica col mondo e il proprio sé si diluisce in esso. Questa perdita di identità è il primo raggiungimento della ricerca stessa, la ricerca si conclude con la morte e da essa riceve l'impulso a ricominciare, perché l'uomo sente la mancanza di sé e ha bisogno di ritrovarsi. Con questo abbiamo visto quanto la ricerca sia inconclusa nel momento in cui si conclude, come essa ricomincia nel momento in cui sembra giunta a termine, come il soggetto si distingue dal mondo e, al tempo stesso, si identifichi con esso, come si soddisfi e contemporaneamente resti insoddisfatto; è proprio questo che il linguaggio della conoscenza non può spiegare ed è per questo che è il desiderio la stella orientante della ricerca. È il desiderio che lega i fili della trama di questa ricerca conferendo a essi un senso che altrimenti non avrebbero.

È interessante, a questo punto, fare una piccola considerazione. Il concetto della ricerca associato all'identificazione di sé, infatti, in ambito fenomenologico e ancor prima degli sviluppi di Barbaras può essere letto nei testi di una delle allieve di Husserl: Edith Stein.

Ciò che domina, principalmente, il pensiero della Stein sono i concetti di empatia e intersoggettività ai quali ella giunge attraverso alcune letture del maestro (*Ideen 2*) e al quale si appassiona tanto da laurearsi con una tesi proprio sul concetto di empatia.

È importante introdurre la figura e il pensiero di Edith Stein proprio perché attraverso i suoi scritti si può dare una maggiore estensione a quanto sin ora detto di Barbaras: un confronto tra i due autori infatti mette in risalto come la ricerca di sé di cui fino ad ora abbiamo parlato tange il concetto di empatia e di ricerca di sé nell'altro inteso, quest'ultimo, come altro individuo fuori da me.

Così l'io non *sperimenta* nessuna individualizzazione nel momento in cui un altro gli sta di fronte, ma la sua individualità o, come vorremmo piuttosto dire [...] la sua «ipseità» giunge a differenziarsi rispetto alla alterità dell'altro⁷.

Dunque, è la propria ipseità che viene a noi attraverso l'alterità, non riconosciamo gli altri ma riconosciamo noi stessi e con ciò gli altri. Ovviamente, posto in questa maniera, l'orizzonte della ricerca si ridimensiona in quanto essa non si svolge nel mondo nella sua interezza ma nel mondo umano, per così dire. L'empatia infatti ha luogo nel momento in cui ci troviamo davanti a un soggetto simile a noi poiché solo in questo modo possiamo estendere a lui, per analogia, ciò che sappiamo esistere per certo in noi (sensazioni, emozioni, eventi psichici e coscienziali).

⁶ C. Michelstaedter, *La persuasione e la retorica*, a cura di Sergio Campailla, Adelphi, Milano 1982, p. 39.

⁷ E. Stein, *L'empatia*, a cura di M. Nicoletti e presentaz. A. Ardigò, Franco Angeli Editore, Milano 1986, pp. 100-101.

La ricerca della propria identità dunque avviene in una dimensione molto più limitata quale quella esclusivamente umana (intendendo per umano anche ciò che è prodotto dall'uomo, l'arte ad esempio) e trova la sua possibilità nell'essere empatico proprio dell'uomo. Cogliere la propria ipseità, la propria identità/individualità davanti all'altro è infatti un atto empatico. Bisogna sottolineare però un'altra cosa: non solo l'individuo si coglie attraverso un atto empatico ma allo stesso tempo la sua personalità si struttura attraverso continui atti empatici.

La sensazione di incompletezza e la ricerca che da essa scaturisce, a questo punto, non sono correlate solo alla propria identificazione, essa è infatti solo un momento della ricerca che poi continua con la formazione perenne della propria personalità davanti agli altri.

L'incompletezza assomiglia al carattere frammentario di un'opera d'arte della quale una parte è finita e del resto è rimasto solo il materiale grezzo; ma anche in un organismo è possibile uno sviluppo incompleto; chi non incontra mai una persona degna di amore o di odio, non può mai «vivere» la profondità nelle quali si radicano l'amore e l'odio. A chi non ha mai visto un'opera d'arte, a chi non è mai uscito dalle mura della città, possono rimanere forse precluse per sempre la gioia della natura e dell'arte assieme alla sua sensibilità per queste. Una tale persona «incompleta» assomiglia ad uno schizzo inconcluso⁸.

Ricerca diviene così sinonimo di formazione dell'individuo, della sua personalità e della visione che egli ha del mondo; una formazione fondata sull'intersoggettività e sull'empatia: il movimento della ricerca avviene nella dimensione umana e il mondo è prima d'ogni cosa il mondo egli uomini in cui si è immersi e nel quale non si annega se non ricercandosi e, così, formandosi.

⁸ Ivi, p. 194.

Antropocentrismo metodologico e biocentrismo ontologico

È possibile considerare la biologia filosofica di Hans Jonas come una fenomenologia della vita? E se così non fosse, quali sono gli elementi utili alla speculazione di Barbaras?

Una filosofia della vita comprende nel suo oggetto la filosofia dell'organismo e la filosofia dello spirito. Infatti l'identificazione della dimensione esterna non afferma contenutisticamente niente di meno del fatto che l'organico prefigura lo spirituale già nelle sue forme più inferiori e che lo spirito nella sua massima estensione resta ancora parte dell'organico.

Possiamo identificare la coscienza allo spirito e la filosofia di Jonas si confronta proprio con la coappartenenza della coscienza alla vita.

Secondo Jonas è impensabile considerare la nostra specificità partendo dall'aggiunta della coscienza ad una semplice realtà organica, ammettendo così una precessione della coscienza all'interno della vita: la coscienza e tutte le sue forme (dall'interiorità dell'ameba all'interiorità dell'uomo) si radica all'interno della vita stessa. Questa evidenza fenomenologica è confermata dall'evoluzionismo: secondo Campodonico possiamo parlare di equipaggiamento vitale - alla stregua degli artigli di un puma, del pungiglione di un'ape - nella misura in cui prendiamo in considerazione i nostri istinti animali ormai caduti e la razionalità atta a sopperire la loro mancanza. Ma se parliamo di coscienza, vedendola specificatamente solo nell'uomo, allora il dilemma sulla nostra natura rimarrebbe ancora irrisolto, o comunque si cadrebbe in una spiegazione forzatamente metafisica. Facendo però uso della teoria evoluzionistica, che ci vede direttamente imparentati alle specie animali, allora anche le specie animali sono direttamente imparentate a noi; così facendo, oltre a restituire dignità al regno animale, Jonas riconduce tutte le specie viventi sotto lo stesso statuto ontologico, ovvero il concetto di vita.

Così facendo, concludendo che si possa annunciare qualche cosa di ciò che noi siamo già all'interno delle forme di vita elementari, sembra corretto subordinare la differenza tra l'Uomo e gli altri viventi alla loro continuità. La tendenza di Jonas è contraria a quella del suo maestro Heidegger: infatti accusa quest'ultimo di aver negato all'animale i tratti attribuiti al Dasein (l'ontologia della morte vedeva l'oblio della vita nella dissoluzione di quella interiorità - *propria solo all'uomo* - in un'esteriorità nella quale ogni forma di vita è assente). Lungi dall'identificare il Dasein con l'animale, Jonas radica i tratti del Dasein all'interno dell'esistenza organica. Un esempio: paragonando ogni tipo di esistenza (quella del puma, quella dell'ameba, quella di un'ape) ad una e unica funzione [F(puma); F(ameba); F(ape)], il dominio di queste funzioni è la Vita. Nel dominio della vita rientrano tutte le condizioni di esistenza del puma, dell'ameba e dell'ape, senza chiaramente dimenticare il Dasein. Detto questo, parlando di antropologia possiamo soltanto prenderne in considerazione una che sia progressiva, perché come abbiamo visto l'umanità e la coscienza che la caratterizza si radicano ontologicamente nelle determinazioni vitali più elementari. In questo senso Jonas parla di "Biocentrismo

Ontologico”, nel senso che è nell’essenza della vita che si fonda l’essere dell’uomo, vivente dotato di coscienza (come per tutte le altre esistenze). Parla invece di “Antropocentrismo metodologico” quando, nell’identificazione di un metodo di indagine della vita, gli parve chiaro partire alla volta dello studio della stessa iniziando ad indagare dall’unica vera esperienza di vita a noi possibile: la nostra propria.

Il metabolismo.

A questo punto, compreso il punto di partenza e il metodo di indagine, Jonas inserisce un nuovo elemento per rispondere ad una nuova domanda: cosa mi permette di intuire la Vita di un essere vivente quando lo osservo?

Secondo il filosofo il “punto di accesso” al vivente è il suo metabolismo, inteso come processo di rinnovo incessante delle parti. Per comprendere meglio il concetto, Jonas fornisce un esempio molto chiaro: prendiamo in considerazione un’onda, la quale si presenta a noi come movimento dell’acqua. L’onda, in un arco di tempo che va da “t” a “t2”, avrà rinnovato le parti che la compongono, quindi si potrebbe dire che l’onda rimane tale solo se le sue parti si sostituiscono nel corso del suddetto arco di tempo. Anche il metabolismo dell’Uomo è soggetto a rinnovo delle parti, ma evidentemente esiste un “x” che mi permette con assoluta sicurezza di distinguere il semplice rinnovo delle parti dell’onda dallo specifico rinnovo delle parti del corpo umano come per qualsiasi altro essere vivente – sostanzialmente definire quello di un’onda un semplice processo metabolico e quello di un essere vivente come metabolismo “organico”.

«In virtù dell’immediata testimonianza del nostro corpo, dice Jonas, noi possiamo notare ciò che nessun osservatore non dotato di corpo sarebbe in grado di dire: [...] - il punto della vita stessa: ossia che essa è individualità che ha in sé il proprio centro, che è per sé e in opposizione a tutto il resto del mondo, con un confine essenziale tra interno ed esterno»¹.

Innanzitutto, dopo aver ribadito quanto sia importante adottare un metodo antropocentrico, sterile di inutili metafisiche che mettano l’uomo nel punto più alto della vita (ricordiamo che Jonas ci tenne molto a ridonare con la sua speculazione la dignità che spetta al mondo animale, persa quasi completamente nel pensiero del suo maestro e maggiore influenzatore, M. Heidegger), Jonas ci fornisce un nuovo elemento: la vita come individualità, possibile solo nella misura in cui concepiamo l’organismo organico diviso tra interno ed esterno. Secondo il filosofo l’individualità è un atto, compiuto dalla nostra dimensione interna, che ci permette così di distinguere un metabolismo organico da un semplice metabolismo, quale quello dell’onda. Ma qual è il fine di questo atto? La risposta a questa domanda rappresenta il punto di svolta della speculazione di Jonas.

«intrinsecamente definito dalla minaccia della sua negazione, l’essere deve affermare se stesso, e l’essere che si afferma è esistenza come interesse. In questa maniera l’essere stesso è divenuto una possibilità costantemente da realizzare, piuttosto che uno stato già da sempre dato, una possibilità da strappare costantemente al suo contrario costantemente presente, il non-essere, da cui alla fine sarà inevitabilmente inghiottito»².

¹ H. Jonas, *Organismo e libertà. Verso una biologia filosofica*, trad. it. di A. Patrucco Necchi, Einaudi, Torino 1999, pp. 109-110.

² Cfr. H. Jonas, *Evoluzione e libertà*, trad. it. di P. Costa e F. Michelini, in *Natura senza fine. Il naturalismo moderno e le sue forme*, Dehoniane, Bologna 2006, p. 338.

Un essere vivente, dotato di una dimensione interna e di una esterna, è costantemente immerso in un mondo che gli si presenta come ostacolo, un mondo pericoloso che rischierebbe di far scadere la sua propria speciale interiorità nell'esteriorità. In poche parole, se l'interiorità (atto di individuazione) viene a corrispondere all'esteriorità (metabolismo), l'organismo preso in considerazione finirebbe per morire, diventando semplice processo di rinnovo delle parti. La Vita diventa così qualcosa che ha poco a che vedere con la scontatezza e che ha per molti versi il carattere di una perpetuazione costante della propria identità.

Arrivati a questo punto, adesso che è stata compresa l'importanza dell'interiorità e del suo compito di individuazione, bisogna guardare all'esteriorità, scoprendo che essa è importante tanto quanto la dimensione interna al fine della Vita. Jonas pensa l'individuo vivente in modo tale per cui la sua essenza comprende un rapporto all'esteriorità, per cui l'intenzionalità fa parte del suo essere.

«Il suo interesse personale, attivo nell'acquisizione della nuova materia che gli è necessaria, è essenzialmente apertura all'incontro con la nuova realtà»³.

Introdotta questo scarto tra interiorità ed esteriorità, tra forma e materia, Jonas introduce uno scarto nel cuore del vivente, fondandoci sopra il suo rapporto essenziale con l'esteriorità. Lo scarto tra queste due dimensioni è cruciale e ci lascia facilmente intendere che la dimensione interna sia incompleta, manchi di un elemento costitutivo, il che esclude situare la vita al di là delle sue condizioni materiali, assimilandola ad esempio alla coscienza o allo spirito. Ad ogni forma vivente si confà una specifica materia vivente. La necessità di una materia implica una relazione col mondo, ma la necessità di questa *specifica* materia implica che questa relazione col mondo sia soggettiva.

Il bisogno come movente della relazione col mondo.

Superati e compresi questi punti cruciali, si inizia ad intuire cosa la Vita rappresentasse veramente per Jonas, ovvero qualcosa che potesse essere ricondotta al concetto di bisogno. Chiarito questo punto il filosofo lo mette egregiamente a fuoco:

- la mancanza di un oggetto implica una distanza tra me ed esso;
- la distanza tra me ed esso deve essere colmata;
- il movimento mi permette di raggiungere l'oggetto;
- il movimento avviene in un arco temporale.

Se tra me e l'oggetto necessario esiste una dimensione spaziale questo mi si presenta come un bisogno, ma quando il bisogno in questione viene inteso sotto il punto di vista temporale oltre che spaziale diventa Desiderio. Ecco qui una delle considerazioni più felici dell'opera jonassiana:

«In tal modo il desiderio rappresenta l'aspetto temporale di quella situazione di cui la percezione (del bisogno) rappresenta l'aspetto spaziale. Sotto entrambi gli aspetti la distanza viene dischiusa e superata: la percezione presenta l'oggetto come *non qui ma laggiù*; il desiderio presenta il fine come *non ancora, ma da aspettarsi*. [...] il grande segreto dell'animale risiede esattamente nel vuoto, che essa (la tensione della distanza) riesce a mantenere aperta tra interesse immediato e

³ H. Jonas, *Organismo e libertà. Verso una biologia filosofica*, cit., p. 118.

soddisfacimento immediato, vale a dire nella perdita di immediatezza che corrisponde al guadagno di spazio d'azione»⁴.

Il bisogno - ormai desiderio - mette il vivente nelle condizioni di non potersi individuare senza di esso, ponendo il soggetto in una condizione di deficienza. Nondimeno con il desiderio il vivente accede al piano di ciò che Jonas chiama "emozione". Il desiderio non è uno stato affettivo come gli altri, ma la condizione stessa dell'emergere dell'affettività: è in esso che avviene originariamente la prova di qualche cosa. Vista sotto il punto di vista della Vita la coscienza non ci si presenta più come vedere, vale a dire avere, bensì *mancare*. La vita è desiderio, la coscienza e la sua intenzionalità diventano così lo strumento principale per colmare la mancanza strutturale nel cuore della vita stessa.

⁴ Ivi, p. 142.

Per definire la vita Jonas parte dal concetto di metabolismo attraverso cui, successivamente, egli cerca di condurre un'analisi fenomenologica del vissuto in questione, ovvero della vita così come si attesta in noi.

Jonas, ci fa intendere Barbaras, non può raggiungere questo suo intento, o almeno non del tutto: la sua descrizione del fenomeno vitale è compromessa.

Ciò che compromette questa descrizione fenomenologica è proprio la sua tendenza a definire la vita a partire dal metabolismo.

L'approccio jonassiano, che considera il metabolismo come attività costitutiva del vivente, solleva non pochi problemi ed è ricca di contraddizioni: se l'attività essenziale del vivente consiste principalmente in questo, ovvero nel metabolismo come attività attraverso cui in vivente scambia del materiale con l'ambiente al fine di mantenere la sua forma e preservare la sua individualità, come dobbiamo pensare questo rapporto dell'individuo con l'esteriorità?

Il rapporto con l'esteriorità che si basa sul metabolismo, ovvero, in fin dei conti, sul bisogno, è rapporto autentico all'esteriorità?

La trascendenza temporale caratteristica del vivente (ovvero il fatto che la materia non raggiunga mai la forma di cui è materia, lo stacco tra materia e forma) fonda, secondo Jonas, la trascendenza spaziale (ovvero il fatto che, per poter rigenerare la sua forma, l'individuo vivente deve necessariamente intrattenere una relazione con ciò che è altro da sé, con un'esteriorità).

Ciò vuol dire che, secondo la prospettiva di Jonas, l'individuo si apre all'esteriorità solo per ristabilire lo scarto tra materia e forma, per colmare una mancanza, per soddisfare un bisogno. Questo scarto di cui parla Jonas non è, però, costitutivo dell'individuo, non è una vera e propria trascendenza, ma è solo momentaneo giacché, da un punto di vista ontologico, ciò che caratterizza il vivente è il fatto che la forma non trascende mai del tutto la materia, ma piuttosto è la materia che deve raggiungere, anche se lo fa solo provvisoriamente, la forma di cui è materia (la coincidenza di materia e forma è superiore rispetto allo scarto tra queste due).

Non si spiega come, quindi, qualcosa di non costitutivo e di non essenziale possa fondare la relazione con ciò che permetterebbe questa stessa apertura, ovvero la presenza di un mondo.

Non è perché l'individuo ha bisogno di qualcosa che la trascendenza di un mondo è possibile, ma, viceversa è perché l'individuo intrattiene un rapporto originario e fondante con qualcosa come l'esteriorità che può aver bisogno di ciò di cui ha bisogno.

Ciò che rende possibile questa apertura è e deve necessariamente essere la presenza di un mondo di oggetti a priori neutri che si dona indipendentemente dal fatto che il vivente vi possa trovare al suo interno qualcosa di cui ha bisogno.

Dunque, seguendo Jonas, questa apertura basata sul bisogno di ristabilire uno scarto destinato sempre e comunque a coincidere sarebbe a sua volta un momento destinato a esaurirsi subito dopo questa coincidenza.

Se ci si attiene a ciò che dice Jonas, viene a questo punto spontaneo chiedersi: cosa ne è della trascendenza nel momento in cui l'individuo ha ristabilito la propria coincidenza?

E soprattutto, cosa ne è del mondo degli oggetti non destinati a soddisfare il bisogno di quell'individuo in quel determinato momento?

È qui che le prime contraddizioni sorgono. Perché, se da un lato è lo stesso Jonas a riconoscere, anche se implicitamente, che il vivente non potrebbe andare a cercare all'esterno la materia di cui ha bisogno se non fosse originariamente in rapporto con un mondo, dall'altro lui non spiega come sia possibile questo rapporto originario con l'esteriorità, con questo "orizzonte" dal quale l'oggetto del bisogno emerge solo successivamente.

Il bisogno su cui si baserebbe questa trascendenza è sempre bisogno di qualcosa: esso non è un movimento di soddisfazione indeterminato, (l'indeterminatezza del bisogno sarebbe l'unica prospettiva che permetterebbe di render conto di un'autentica apertura) apertura disinteressata al mondo, ma movimento sempre rivolto alla soddisfazione di ciò che manca, qualcosa destinato a colmare una mancanza.

Risulta necessario, a questo punto, che la trascendenza di un mondo debba fondarsi su un principio/criterio diverso dal semplice bisogno e che la posizione di Jonas sia sottoposta ad una revisione e inversione dei termini.

Innanzitutto bisogna ammettere che, al fine di render conto della fenomenalità della vita e del radicamento vitale della coscienza in essa è necessario porre al centro della nostra indagine una caratteristica, già individuata e valorizzata dalla riflessione filosofica di Patočka, che renda giustizia alla coscienza e alla sua specificità: ovvero il fatto di essere sempre "coscienza di".

La filosofia di Jonas e la sua riflessione sulla vita che parte dal metabolismo, in altre parole, non rende conto del carattere specifico della coscienza, ovvero della sua intenzionalità.

La coscienza è coscienza, ovvero svelamento o manifestazione, solo essendo spinta verso ciò che manifesta.

Ciò significa che gli oggetti possono essere colti come oggetti di un mondo indipendentemente dal bisogno solo a patto di introdurre una dimensione, che vedremo essere la dimensione fondamentale del vivente e del suo rapporto con una autentica esteriorità, che è quella del movimento.

Solo ammettendo che il movimento è una caratteristica costitutiva del vivente e non semplice specificazione del metabolismo, è possibile giungere ad una descrizione autentica del fenomeno vitale.

Jonas considera il movimento come al servizio del bisogno: il movimento non è nient'altro che la mediazione che permette al vivente (all'animale) di raggiungere l'oggetto del proprio bisogno.

Inoltre, dice Jonas, il movimento non nasce con la vita, bensì con l'emergere dell'animalità, ovvero della distanza tra il vivente e l'oggetto che tende a soddisfare un determinato bisogno.

L'attività vitale del vegetale, che Jonas considera essere il vivente per eccellenza - dal momento che in esso il metabolismo è autentica attività di scambio con l'ambiente (lo scambio non è a distanza, ma contiguo, il materiale da scambiare non è sintetizzato, ma da sintetizzare) – non è caratterizzato dal movimento (per Barbaras anche questa posizione è criticabile perché non si può di certo dire che un vegetale non si muova! Piuttosto, e questo sarebbe l'unico modo per salvaguardare

la posizione di Jonas in merito, il vegetale non si muove se per movimento qui intendiamo il movimento locale, che è l'unico tipo di movimento che Jonas ammette).

Da ciò Jonas deduce quindi che il movimento non è caratteristico dell'essere vivente in quanto tale: esso nasce piuttosto ad un certo momento dell'evoluzione e in particolare con l'emergere dell'animalità e della distanza che caratterizza il suo rapporto con l'oggetto. Il movimento, dice Jonas, è semplice mancanza, mancanza di continuità con l'ambiente.

Qui la riflessione di Jonas presenta un'altra contraddizione. Infatti non si comprende assolutamente come un essere che non è essenzialmente movimento possa all'improvviso muoversi, come dunque il movimento possa essere innescato dal bisogno se non lo precede come una possibilità costitutiva del vivente stesso.

In altre parole se il movimento è possibile è solo perché esso c'è sempre stato. Infatti l'animale non potrebbe entrare nell'ordine del movimento se questo non fosse già da sempre nel movimento.

Bisogna concludere quindi che il movimento è parte essenziale della vita, bisogna propendere per un'irriducibilità ontologica del movimento: solo così è possibile rendere conto di una autentica apertura del vivente all'esteriorità.

Il movimento infatti, è ciò che permette al vivente di entrare in contatto con ciò che è altro da sé, con una trascendenza. Il movimento crea un'apertura, un varco verso un mondo di oggetti che solo successivamente si configureranno come oggetti del bisogno.

Queste nuove considerazioni conducono ad un cambio di rotta, ad un'inversione delle posizioni jonassiane. Dire che il movimento è costitutivo dell'essenza del vivente significa dire che il rapporto del vivente con l'esteriorità è segnato da una distanza irriducibile.

Questa distanza, tuttavia, non è mera distanza spaziale: la distanza spaziale è solo una modalità particolare della più generale distanza ontologica, costitutiva.

Ciò significa che l'emozione propria del vivente non può più essere identificata con il semplice bisogno. Ciò che ora caratterizza il vivente e il suo rapporto con un oggetto che è irriducibilmente distante è il desiderio. Il desiderio è l'affetto originario dal quale il bisogno deriva. Non è il desiderio a nascere dal bisogno quando la soddisfazione è ritardata: è piuttosto il bisogno che scaturisce dal desiderio «quando l'irriducibile distanza prende la forma di un oggetto».

Il desiderio è ancora bisogno indeterminato, che però non può perdurare nel tempo come tale: esso deve necessariamente determinarsi. E per determinarsi ha bisogno di qualcosa come un oggetto nel quale potersi "illudere", su cui potersi provvisoriamente appoggiare, anche se esso, proprio perché essenziale e ontologicamente radicato, non può mai essere soddisfatto del tutto. Si tratta, dunque, di un tipo di desiderio di tutt'altra specie rispetto a quello individuato da Jonas.

Se la mobilità è ciò che costituisce l'essenza del vivente, risulta necessario ripensare la relazione stessa tra il vegetale e l'animale. Come abbiamo già sottolineato, Jonas considera il vegetale il modello del vivente per eccellenza.

Da un punto di vista biologico e metabolico, questa tendenza è incontestabile: nel vegetale l'attività metabolica si manifesta in tutta la sua "purezza" e autenticità.

Ma se vogliamo prendere la misura fenomenologica della vita – questo è proprio il nostro intento e, al di là delle difficoltà e delle contraddizioni nelle quali si è imbattuto, anche quello di Jonas - dobbiamo ammettere che la misura della vita non può più basarsi su una descrizione oggettiva del fenomeno vitale. Dire che il

movimento è essenziale significa ammettere che il vegetale non può più essere considerato come il modello del vivente da cui partire per descrivere la vita.

Nonostante non si possa di certo dire che il vegetale non si muova (la pianta si muove, anche se il suo movimento è sostanziale più che locale), considerare l'animale progressivamente a partire dal vegetale vuol dire mancare la sua specificità e, in fin dei conti, quella della vita stessa.

Bisogna dunque optare per una *botanica privativa* e partire dunque dall'animalità e dalle sue manifestazioni più proprie per definire il concetto di vita: in questo modo si potrà cogliere fenomenologicamente anche la vita del vegetale (ciò che la descrizione jonassiana non ha permesso).

In questa prospettiva non è l'animale ad essere considerato come il vegetale più l'aggiunta di qualche cosa (distanza, movimento, desiderio). Piuttosto bisogna pensare ora il vegetale come l'animale meno qualcosa, giacché è proprio l'animale a svelare il modo d'essere archetipico del vivente. «L'ontologia della vita è possibile solo in base ad un'interpretazione privativa.

Quali sono ora le conseguenze di questa nuova prospettiva?

Innanzitutto:

-Che la distanza, che Jonas aveva colto come una mancanza dell'animale (mancanza di contiguità) rispetto al vegetale, è ora ciò che caratterizza il rapporto del vivente al suo mondo: ma di questo ne abbiamo già discusso ampiamente.

-Che la prossimità/contiguità con l'ambiente, caratteristica del vegetale, appare ora come un difetto di distanza;

-Che la soddisfazione immediata dei bisogni del vegetale non costituisce più una superiorità ma un desiderio "declassato";

-Che il desiderio non è più il bisogno il cui oggetto sarebbe a distanza, ma è il bisogno che è un desiderio il cui oggetto sarebbe a prossimità, prossimità che non significa, tuttavia, assenza di distanza. Infatti anche il vegetale è caratterizzato da una distanza insormontabile, messa in luce dall'analisi fenomenologica dell'animalità, che non è distanza spaziale, ma ontologica. E così ritorniamo al punto dal quale eravamo partiti, all'irriducibilità ontologica della distanza.

Quest'ultimo punto ci conduce direttamente ad un'altra considerazione, già accennata in precedenza e cioè che anche la pianta, sebbene non si muova secondo un movimento locale è caratterizzata anch'essa dal movimento.

La pianta ha un suo proprio movimento, che non è spaziale, ma sostanziale, non è di dominazione dell'ambiente, ma di entrata nell'ambiente, di scoperta dell'esteriorità.

C'è in Barbaras un tentativo se non di rovesciamento almeno di revisione delle posizioni jonassiane. Jonas senza alcun dubbio ha intrapreso una strada e aperto degli interrogativi importanti: è lo stesso Barbaras a riconoscerlo in più passi della sua opera. Le risposte che Jonas propone riguardo alle condizioni di possibilità di una descrizione fenomenologica della vita pongono altri quesiti che permettono di definire meglio e di specificare alcuni punti che, una volta chiariti, possono servire da base per un'interpretazione veramente fenomenologica del fenomeno vitale. Tuttavia la definizione che Jonas ci propone della vita è una definizione ancora troppo ancorata ad una concezione "tradizionale" della vita, concezione che deriva dalla scienza e in particolare dalla biologia. Ma, sappiamo, questo è proprio ciò che bisogna evitare: per descrivere la vita fenomenologicamente è necessario abbandonare ogni concezione oggettiva ed empirica a favore di una visione meno ingenua del fenomeno in questione.

Instaurazione originaria della Prossimità

Desiderio = instaurazione originaria della Prossimità

Tale caratterizzazione presuppone già lo spazio e il tempo e pensa la prossimità e la distanza nel modo di uno scarto misurabile tra desiderante e desiderato.

Ma affinché una realtà mi sia data come vicina o come lontana, bisogna anche che io sia originariamente in rapporto con essa, che io sia presso di essa prima ancora che io possa determinare la lontananza e la vicinanza.

Questo è il senso della prossimità originaria instaurata dal Desiderio.

Non è una relazione tra due realtà, ma l'elemento stesso in cui possono avvenire delle tali relazioni.

Giunti a questo punto. Barbaras introduce e spiega il concetto del vicino per dimostrare la neutralità della prossimità.

L'utilizzo del termine "vicino" può intervenire in due contesti diversi:

1) All'interno del mondo indica un certo scarto spazio-temporale tra due realtà. Ma questa concezione del vicino e del lontano è puramente relativa perché non vi è né un lontano né un vicino in sé ma è sempre relativo ad un certo giudizio o ad una certa valutazione.

2) Ora questa valutazione oltre che dall'aspetto spazio temporale può essere dettata anche dalla sfera affettiva.

Effettuata questa distinzione bisogna individuare la condizione, cioè l'elemento comune affinché si possa definire vicina una realtà, ovvero di appartenere ad un luogo o ad un elemento comune. Questo elemento comune è la Prossimità Originaria che non è la relazione che si crea ma è la premessa, il presupposto della relazione. È un'entità ontologica più profonda della relazione.

Non è un essere insieme ma l'insieme come essere.

Non è perché le cose sono vicine che c'è tra di esse una prossimità; è piuttosto a causa di questa Prossimità prima, che le cose sono vicine.

Ora come ci può essere una vicinanza, ci può essere anche una Distanza.

La Prossimità è dunque ciò che rapporta la realtà l'una all'altra prima di ogni determinazione, che questa sia dell'ordine del fatto o dell'essenza, spazio-temporale o eidetica. Essa verrà definita da Barbaras come neutra.

Questa prossimità è una forma di parentela che accomuna tutte le realtà e che va al di là dell'unità e della molteplicità.

La Prossimità è quindi un'unità ontologica non positiva, un'unità che esiste solo nella forma della molteplicità delle realtà che unifica, unità nella molteplicità.

Il concetto di prossimità di Barbaras, corrisponde al concetto di mondo di Fink e di Patočka. Questo accostamento avviene perché si può descrivere la prossimità solo facendo riferimento agli enti.

Quindi Prossimità come dimensione costitutiva degli enti tramite cui «fanno il mondo».

Ora, una volta definita la Prossimità originaria, Barbaras smentisce l'uguaglianza o meglio la corrispondenza tra Prossimità Originaria e Desiderio, in quanto il desiderio non è questa prossimità originaria perché perché il Desiderio è caratterizzato dall'eccesso del desiderato rispetto a ciò che lo presenta e che pretende soddisfarlo. Invece come abbiamo specificato sopra la Prossimità è neutra, non può mai accedere alla minima positività.

Alla fine di questo paragrafo Barbaras arriverà a sostenere che è il desiderio che instaura la Prossimità ontologica è la dimensione stessa della prossimità.

Il Desiderio è l'incessante abolizione della Distanza. In quanto desiderio di niente, esso eccede sempre ciò verso cui si porta. È solo tramite il Desiderio che ci possono essere il vicino e il lontano.

Desiderare significa far avvenire la prossimità.

Instaurando la prossimità, il Desiderio istituisce l'unione del soggetto e di ciò che gli diventa allora vicino, la dimensione dell'essere insieme.

Prossimità = essere desiderato in quanto tale.

Il desiderio instaura la Prossimità originaria (entità ontologica di per sé Neutra) unità nella molteplicità che è la base delle relazioni tra le realtà.

La prossimità rimane di per sé neutra. È il desiderio che cercando di ridurre le distanze determina la dimensione del vicino, dell'affettivo, la dimensione spazio temporale.

Primordialità del tatto

Se il desiderio è l'istaurazione della Prossimità originaria, il senso che lo realizzerà è quello del tatto.

Il Tatto viene considerato da Barbaras il senso primo da cui tutti gli altri dipendono.

Ogni senso, specifica Barbaras, è una modalità specifica del rapporto originario del soggetto al mondo. In ogni senso mi viene svelata una dimensione particolare del mondo. Quindi, i sensi non hanno la stessa importanza e non vanno messi necessariamente sullo stesso piano.

Ogni senso è una modalità o espressione della vita stessa: sentire = vivere in certo modo, vivendo il mondo secondo una dimensione determinata.

A partire da questa definizione, viene fatto un riferimento a Minkowski, sulla base della constatazione da parte di Barbaras che se ogni modalità sensoriale non è altro che una concretizzazione di una qualità più generale di ordine cosmologico, ne consegue che il "toccare" supera il senso del tatto.

Es. toccare il cuore di una persona, con una lettera.

- Con questi presupposti, Barbaras tenta di chiarire il dispiegamento effettivo del Desiderio e di far emergere il vero significato vitale del tatto.

Quindi, Toccare significa entrare in contatto "con". Non nel senso oggettivo e spaziale, bensì nella fondazione, nell'istituzione di un legame, di una prossimità. Non è necessariamente un toccare fisico.

Il *tatto* inteso in questi termini non è la condizione della prossimità, bensì *l'espressione della prossimità*.

Il Desiderio allora diviene per Barbaras instaurazione di una prossimità e di conseguenza il tatto è il senso del Desiderio.

È per ragioni metafisiche che il desiderio amoroso si sviluppa nell'abbraccio. L'amore passa attraverso il tatto perché è instaurazione di una prossimità.

Nel senso del contatto fisico il toccare è sempre reciproco in quanto significa allo stesso tempo essere toccato dall'oggetto che tocco. Io mi trovo *con* l'altro, mi scopro vicino alla cosa nello stesso momento in cui essa mi appare come vicina a me, perché è il Desiderio che congiunge i termini e permette lo stato del "*con*".

Il Desiderio è il fondamento dell'affettività ed è la condizione o la forma di ogni affezione.

Barbaras a questo punto fa una precisazione sulla questione del collegamento del piano fisico del tatto al piano emozionale, precisando che bisogna tener presente che questo discorso parte dal superamento della dualità psico-fisica.

Infatti per Barbaras l'essere toccato affettivo, così come il toccare tattile appaiono come delle modalità di un solo approccio fondamentale, della Prossimità, instaurata sempre dal Desiderio.

La prova del limite

Se il Desiderio è ricerca di una Prossimità, rimane l'impossibilità della fusione. Infatti, la relazione che nomina il Desiderio comporta una dimensione irriducibile di distanza che non è Negazione bensì una dimensione della Prossimità.

Il Desiderio è caratterizzato da un'insoddisfazione costitutiva: la sua portata eccede quello su cui si sofferma e ciò a cui si mira rinvia ad un desiderato che non si presenta in esso se non come assente, quindi come *negazione*.

La prossimità e la distanza sono la negazione l'una dell'altra, così che lo stesso ente non può essere allo stesso tempo vicino e lontano.

Il vicino non è la Prossimità, perché questa è la dimensione dell'avvicinamento.

La Prossimità in quanto tale è caratterizzata da una Distanza Irriducibile.

Ciò che si vuole dimostrare in questo paragrafo è l'assoluta irriducibilità del Desiderio.

Va sottolineato che la realtà cui mira il desiderio non si dà come illusione ma è l'Essere del Desiderio che può diventare effettivo solo rivelando un incremento d'essere, eccesso rispetto a se stesso.

È il desiderio stesso che al cuore della sua effettuazione, scopre la propria finitezza o la propria limitazione.

Non vi è un vero oggetto del desiderio sebbene nessun oggetto sia provato come quello giusto, capace di soddisfarlo. Soffermarsi sull'oggetto significa superarlo, fare la prova della sua presenza significa fare la prova del suo difetto di presenza, comprendere il suo essere significa accedere alla debolezza del suo essere. È come se l'oggetto si desse come più di ciò che è vanificando il principio d'identità stesso.

Desiderio come escrescenza indefinita di sé, non coincidenza ontologica, come straripamento ontologico.

L'intreccio della vista e del tatto.

Se il tatto è il senso della prossimità, la vista è la modalità privilegiata della distanziamento e dell'allontanamento.

Secondo l'analisi del Desiderio vi è una coappartenenza essenziale e un'identità tra la prossimità e la distanza, concretamente vi è una differenziazione tra i sensi del contatto e quelli della distanza che è riferita al movimento stesso della vita.

Nella vista la realtà è colta a distanza, è un senso sintetico. Il tatto coglie l'oggetto solo una parte alla volta e procede sempre dalla parte del tutto.

Non è perché vediamo che cogliamo le cose a distanza e, pertanto, siamo capaci di abbracciarle sinteticamente, è al contrario in quanto ci rapportiamo alle cose nel modo della distanza, che le vediamo.

Vediamo la realtà perché non possiamo coincidere con essa. Nonostante il contatto, permane una distanza irriducibile.

Pertanto, se è vero che ciò che soddisfa il desiderio lo acuisce, l'avvicinamento è scoperta di qualcosa di inaccessibile.

Il Desiderio è allora allontanamento, nell'avvicinamento. Vista come fallimento del tatto e viceversa.

Pochi pensatori accedono a questa determinazione dei sensi. Patočka rappresenta un'eccezione che sottolinea nella forza vedente come possibilità di penetrazione nel mondo, la distinzione tra il campo del contatto e il campo della distanza.

Nonostante la concretizzazione della vita, del movimento dell'esistenza, Patočka viene criticato da Barbaras a causa della sua visione dualistica. Non vede la vita come luogo di eliminazione della dualità. Ha una visione oggettiva del movimento.

Pensare la vita nella sua unità originaria significa comprenderla come Desiderio, ma comprenderla come Desiderio significa cogliere il movimento di avvicinamento e quello di allontanamento come l'uno il rovescio dell'altro: dal punto di vista del vivere, ovvero del Desiderio, si tratta dello stesso movimento.

Il desiderio colto secondo la sua vera essenza include necessariamente la dimensione della perdita e dello spossamento, che è la radice dell'attività filosofica e dell'impegno etico.

Approccio privativo alla Vita e incarnazione della Vita.

Concetti come Esistenza, Vita, Uomo, come si può agevolmente osservare, presentano una così grande varietà di determinazioni possibili che negli anfratti di esse talvolta ci risultano distinte o addirittura opposte. Da sempre i filosofi si sono chiesti sulla validità di queste determinazioni, fino a modificarne metodi ed approcci, introducendo nuove concettualità o ristrutturando ontologie con nuovi discorsi (come inferenze su discorsi già affrontati in precedenza da altri autori). Alcune delle considerazioni preliminari riportano all'attenzione il significato dell'Intuizione, che come concettualità sembra essersi sviluppata in quasi tutti gli autori post cedenti ad Husserl secondo le fondamentali linee guida del maestro: L'intuizione, che da empirica diventa eidetica, si struttura per gradi: la nostra conoscenza inizia fondamentalmente dall'esperienza sensoriale, quindi dai fatti. Le nostre sensazioni vengono elaborate immanentemente dalla coscienza che le organizza in percezioni della realtà, così che esse riescano a permetterci di conoscere gli oggetti reali che ci circondano. L'intuizione inizia proprio nella considerazione della possibilità di sovrapposizione e relazione delle percezioni, così che la nostra coscienza si assumerà poi il compito di analizzarle e strutturarle nella serie di determinazioni che appartiene alla realtà del Nostro, facendoci passare dall'essenza del fatto, appartenente ad una conoscenza limitata e definita (fattuale, appunto) viene proiettato in funzione di una conoscenza più generalizzata, verso quella serie di concettualità come Esistenza, Vita, Coscienza, Soggettività, ecc: questo processo di generalizzazione è appunto l'intuizione. Tuttavia, ciò non è sufficiente a spiegare come mai i fatti, gli oggetti, gli enti di qualsiasi genere non possono mai essere appresi esattamente in quanto immersi in quella pura dimensione comprendente e inglobante tutti gli enti; dimensione comprendente necessariamente una dimensione di negatività (possibilità e non possibilità) con la stessa valenza reale della dimensione inglobante. L'ente di volta in volta si dà in modi diversi, con parole chiave diverse, ma non è mai qualcosa di diverso nel modo specifico di darsi: si manifesta nel linguaggio, ma sfugge alla totalità delle determinazioni di esso.

Heidegger si inserisce incontestabilmente nella prospettiva aperta dalla scoperta husserliana dell'a priori della correlazione soffermandosi sulla valenza del senso d'essere del soggetto in modo che l'orientarsi verso di esso non risulti unilateralmente soggettivistico: egli muove la stessa critica che Husserl aveva mosso a Cartesio sotto il titolo di realismo trascendentale. Husserl riesce a spiegare i meccanismi della coscienza, ma non spiega mai il senso d'essere degli atti che questa coscienza svolge, come se la caratterizzazione del soggetto husserliano sia ancora negativamente dipendente nei confronti di questo realismo trascendentale. A tal proposito disponiamo della lettera che Heidegger indirizzò ad Husserl il 22 ottobre 1927 in occasione della redazione dell'articolo per la voce "fenomenologia" dell'Encyclopaedia Britannica dove scrive che se si determina il cogitare come mens sive anima, come esistente nel modo degli altri enti, l'apparire del mondo nel cogitare

diviene in effetti incomprensibile. Husserl tuttavia riconobbe la differenza ontologica del senso d'essere del soggetto e del senso d'essere del mondo che costituisce, ma poiché per lui l'ente era visto in modo univoco, garantisce la differenza del soggetto escludendolo dal campo dell'ente, facendo risultare così l'extramondaneità della coscienza trascendentale come un compromesso tra la differenza del soggetto ed il senso univoco dell'ente. È proprio qui che sorge il problema per Heidegger: qual è il modo d'essere dell'ente nel quale il 'mondo' si costituisce? Questo è il problema centrale in Essere e Tempo: quello di un'ontologia fondamentale dell'esserci (Dasein). Il Dasein è dunque pensato come differenza del modo d'essere del soggetto rispetto agli altri enti e non come esteriorità rispetto all'ente (esistenza e sussistenza) e da questa differenza si basa la possibilità di rendere conto dell'apparire del mondo al soggetto. Tuttavia non risulta chiaro come la determinazione del Dasein in quanto esistenza permetta di render conto della sua appartenenza al mondo. Successivamente i fenomenologi cercheranno di sciogliere la questione del corpo come componente appartenente al mondo da parte del soggetto, cioè come sua sussistenza. Nel concetto di "esserci" Heidegger sacrifica quindi l'univocità a favore di un'equivocità, dato che non è chiaro cosa abbia in comune con gli altri enti, configurando l'appartenenza del Dasein al mondo come un significato esclusivamente verbale. Egli precisa infatti che l'Uomo non è semplicemente presente-sussistente, ma esiste: nell'uomo si hanno di pari passo esistenza e sussistenza. Rimane da comprendere come l'esistenza sia capace di annettere o di integrare una dimensione di sussistenza che conferisca all'esistenza umana una dimensione intramondana, di commercio e scambio con gli altri enti, che presuppone un'unità ontologica. Ritornando al senso d'essere del soggetto, esso ci appare contemporaneamente come momento del mondo e come condizione della sua apparizione: potremmo così caratterizzare questa ambivalenza nel concetto di Vita. La Vita nomina l'esistenza in quanto questa si iscrive nel mondo e testimonia dunque una parentela con gli altri enti che non esclude un movimento significativo verso il mondo: il punto di incontro e di passaggio dall'univocità all'equivocità. Ma è davvero la Vita il senso d'essere che cerchiamo? L'uomo stesso dovrà essere pensato a partire dalla sua vita per superare l'ambivalenza di questa e per arrivare a cogliere l'irriducibilità concreta della sua unicità. Ma Heidegger scarta come impropri due generi di approccio alla vita: l'antropologismo metafisico, che si pone di indagare la vita partendo dalla specificità dell'uomo concreto, impossibile nella sua realizzazione perché la vita non si iscrive pienamente nella singola specificità dell'esistenza umana; la zoologia privativa, che si pone di indagare la vita partendo dalla concezione biologica del termine ed esaminandola in tutte le sue esplicazioni, impossibile perché si perderebbe il senso d'essere dell'uomo nella sua specificità e quindi la sua umanità. Anziché però trovarci compromessi da questa distinzione heideggeriana che considera l'uomo a partire dalla sua specifica vita come "biologismo", consideriamo l'interrogazione sul Dasein che imposta la questione sull'Essere, che stabilisce preventivamente il senso d'essere dell'uomo. Come è possibile pensare, quindi, la Vita? L'unico approccio concesso è appunto quello umanistico, teologico-antropocentrico che prende in esame la Vita come momento di conferma del Dasein e come possibilità più compiuta e più prossima al compimento, con un metodo che ci vieta di parlare positivamente della Vita: il metodo privativo, diretto contro la caratterizzazione tradizionale dell'animale razionale. La Vita appare quindi come una forma di eteronomia ontologica, compresa al termine della riduzione al nient'altro-che-vivere, ma anche all'interno di qualcos'altro: ciò che non è mai la Vita, in riferimento sempre ad un essere

sussistente in natura. Da qui ne deriva la sua impossibilità ad essere compresa direttamente: ciò che è proprio alla Vita è allo stesso tempo improprio. L'interpretazione privativa non è quindi una semplice sottrazione, purificazione, semplificazione: l'esistenza sembra essere il solo punto di partenza possibile per l'accesso ad una dimensione d'essere diversa da quella del Dasein (nella quale ci troviamo). L'interpretazione privativa comporta quindi una dimensione di alterazione, apertura all'altro, passaggio nell'altro: il metodo presuppone da prima un accesso positivo alla Vita benché sommario, poi dopo una sorta di negazione di alcuni tratti caratteristici della nostra esistenza (negazione di ciò che ci caratterizza propriamente) che permettono una sorta di "espansione" del concetto ad altri riferimenti. È chiaro quindi che la Vita trattata secondo la distinzione tra sussistenza e esistenza (animalità ed umanità) è mancata sia per difetto partendo dalla natura, sia per eccesso partendo dall'esistenza umana, quindi l'uomo in rapporto al suo Essere non può essere compreso a partire dalla sua vita. Ma non ci sono alternative obbligatorie: non abbiamo nessuna difficoltà a rapportare la Vita all'umanità e allo stesso tempo riconoscere la specificità dell'esistenza umana, solo che la Vita continua ad essere determinata secondo accezioni distinte: VITA che rende conto delle differenze nell'esistenza umana; VITA che assume l'esistenza umana come modalità più propria. Ne conviene, tuttavia, che Vita ed Esistenza risultino avere delle origini comuni, ma non in riferimento al loro modo d'essere: l'essere del Dasein si radica in quello della vita come possibilità più compiuta, sono dalla stessa parte, quindi la Vita non è estranea al Dasein. Concludiamo che le loro differenze possono essere abolite, conferendo all'approccio non solo una validità metodologica (privativa) ma anche ontologica. Nel corso dei concetti fondamentali della metafisica Heidegger sviluppa un particolare tema riguardo la zoologia privativa: un esame comparato tra la possibilità di avere un "mondo" tra pietra, animale e uomo. Le conclusioni, più che ovvie in prima analisi, comportarono che la pietra in quanto semplice sussistenza materiale fosse incapaciata ad avere un "mondo". Ma per l'animale? Dalla posizione heideggeriana L'animale ha un'immagine del mondo che ne rispecchia solo il riflesso (comportamentale) istintivo, procedurale. Non presenta caratteristiche (fantasticherie, giochi) da cui si deduce un rapporto con l'ente considerato "in quanto in sé", in quanto ente: per cui non ha lo stesso rapporto al mondo come lo presenta l'uomo e quindi il suo "avere mondo" è allo stesso tempo "non avere mondo" nell'apertura del "disinibente mondo istintuale" che si costruisce. Ma cos'è che manca all'animale? La ragione, intesa dialetticamente come identità, consapevolezza di sé nel passaggio privativo (negativo) in qualcos'altro che abbia caratteristiche esistenziali distinte? O semplicemente una considerazione di una dimensione di "negatività" che appartiene agli "enti"? Ciò che manca all'animale è la "negatività" che è richiesta dal "in quanto tale". Ne conviene che il rapporto tra animale e mondo si distingue dalla giustapposizione per cui si configura in una sorta di non appartenenza nell'appartenenza che esige già una forma di negatività in quanto questo rapporto è preso all'interno di un movimento incessante, quindi questo movimento non testimonia un'insoddisfazione? Il mondo dell'animale è costituito solo da ciò che inibisce e disinibisce i suoi istinti e la sua vita non è altro che la "lotta dell'animale col suo cerchio ambientale". Vedremo ora le considerazioni sull'Uomo: se l'idea di povertà privativa indica (ambientalmente) e specificatamente il senso della cesura nei confronti del mondo e quindi dell'eterogeneità, per un singolo verso (non-vivente e vivente) o (animale e Dasein) fa sì che il concetto stesso di negatività, il cui residuo è rintracciabile nelle tesi sulla privazione, non è in grado di sottrarsi ad uno schema teleologico-antropocentrico, ed è anzi umanistico. In realtà

l'uomo è compreso immediatamente come logos, ragione, spirito. L'antropocentrismo metodologico si rivela così inconcludente in quanto nasconde un antropocentrismo metafisico. Tornando indietro, ci sono solo due modi d'essere: quello del Dasein e quello degli altri enti. Bisogna ancora comprendere come esistenza e sussistenza si articolino, ma tale questione è la questione della Vita. La dimensione d'appartenenza del Dasein nel mondo non è altro che "il Corpo". Il corpo (Leib) è ciò che permette al soggetto (Dasein) l'appartenenza al mondo. Esso appare come "l'impensato" della fenomenologia heideggeriana, per cui l'analisi successiva si rivolgerà interamente alla dimensione fenomenologica del corpo. L'opera di Merleau-Ponty che verrà discussa è "fenomenologia della percezione". Possiamo dire che quest'opera aspira a rivalutare la scoperta husserliana della singolarità eidetica di sensazione e percezione: Husserl sosteneva che il materiale eidetico (dati sensibili e prospettive percettive) potesse essere considerato alla stregua di una singolarità di rappresentazioni, cioè non faceva differenza tra sensazioni, derivate dall'esperienza e dai dati sensibili, quindi chiare, che forniscono una conoscenza adeguata (coscienza riflessiva); e percezioni, prospettive eidetiche di organizzazione dei dati, che non forniscono una conoscenza adeguata (coscienza percettiva). La coscienza del corpo si iscrive nella coscienza percettiva in quanto esso non è propriamente un oggetto considerato al pari degli altri, presenta una dimensione propria e non si configura in una distinzione tra oggettività e soggettività poiché l'essere-oggetto del corpo, senza la negazione della sensibilità del soggetto sembra essere la condizione della sensibilità stessa: ogni dimensione si nutre dell'altra. Il mio corpo presenta un modo d'essere differente dagli altri due (coscienza ed estensione) in quanto un movimento, uno spostamento e l'azione di questi sono inseparabili dalla percezione stessa ed il fine è visto solo come avvicinamento del corpo stesso. Tuttavia Merleau-Ponty non supera la concezione metafisica del corpo come ciò che invalida o oscura la trasparenza della Ragione, come la parte contingente alla quale il soggetto cosciente è sottomesso: il corpo conserva il senso negativo di ciò che ostacola la realizzazione della coscienza razionale. La sua posizione è rilevante soprattutto perché egli situa l'esistenza sullo stesso piano di questa oscurità percettiva: l'incarnazione diventa da condizione ad essenza in quanto un suo superamento significherebbe un'esistenza priva dai limiti del corpo che conduce ad un possesso totale del reale. Il corpo è una realizzazione della Vita: la difficoltà principale è nel distinguere chiaramente i gradi di subordinazione e cioè l'archè (l'essere della vita) al tèlos (essere della coscienza). Lungi dal riversare la coscienza su questo modo d'essere che è la vita, è la vita stessa che dev'essere compresa secondo la tua teleologia razionale: l'esistenza umana come esistenza cosciente determina descrizioni sulla Vita, anziché attingere in essa il suo senso. Non si potrebbe esprimere meglio il fatto che il corpo non è un modo d'essere diverso da quello del cogito e che la Vita è una modalità della coscienza. Merleau-Ponty qui non si discosta dalle considerazioni idealiste e Gestaltiste dell'unità: il corpo inteso nelle sue proprietà prevale sulla corporeità effettiva. Subito però si rese conto dei limiti della fenomenologia della percezione, riconsiderando l'idea di coscienza tramandatagli dal maestro: il senso della coscienza è unico e cioè un essere positivo del pensiero che presuppone indirettamente una res cogitans da cui risulta (per mezzo della riflessione) un'immanenza dell'irriflesso. Il riconoscimento dell'incarnazione e dell'irriflesso condusse all'abbandono della filosofia della coscienza (fenomenologia della percezione) e a partire dall'ontologia heideggeriana, che denunciava l'extramondaneità del soggetto, che è invece condizione stessa della coscienza in cui riposa l'essenza, sciolse i presupposti della sua stessa filosofia

fenomenologica della carne. La carne è considerata non più come condizione ma come essenza. Non è altro che un nome del corpo: designa il senso d'essere del soggetto, in quanto iscritto nel mondo, ed essendo la nostra esperienza caratterizzata da una distanza nei confronti dell'oggetto, tuttavia è concesso un modo dato per cui possa essere percepito. La carne qualifica l'unità, il punto d'articolazione di ciò che è stato definito come univocità ed equivocità dell'ente. Da ciò ne emerge che l'incarnazione ha per essenza l'iscrizione stessa del mondo da parte del soggetto (involgimento percettivo) e un processo di involgimento ontologico del soggetto da parte del mondo: ecco il concetto di intreccio o chiasma che indica questo duplice movimento (mondo-soggetto/soggetto-mondo). La carne quindi non è il posto del corpo, ma un suo basamento ontologico: è l'essere stesso della sua appartenenza. L'impresa è radicalizzare la passività del sentire, il sentire è il sentire del mondo in un doppio senso: il sentire nel mondo attraverso il corpo e la salita del mondo attraverso l'essere sentito del soggetto, considerando il sentire non come soggetto ma come manifestazione. Potendo ricavarne validità solo dalle proprie manifestazioni la dualità del soggettivo e dell'oggettivo riappare nel seno stesso della carne: l'univocità della carne nascondeva un'equivocità e cioè la carne è solo ed unicamente mia ed è per questo che posso parlare di mondo e della sua visibilità. Nel momento in cui il corpo è posto nel mondo come corporeità sarà quindi inevitabilmente riferito alla coscienza e quindi mancato per difetto dopo esserlo stato per eccesso. La questione però, secondo Barbaras sta nel capire qual è il senso d'essere del corpo in quanto capace di sentire e nel comprendere il senso di questa corporeità in quanto implica una proprietà. La strada, già percorsa, che viene indicata è quella di "il visibile e l'invisibile": la dimensione originaria del corpo fornisce, impone la sensibilità nel rapporto (mondo-soggetto/soggetto-mondo), quindi l'appartenenza del soggetto al mondo è riconducibile alla sua vita, così ne comporta una dimensione di sensibilità. È un approccio esistenziale al corpo che manca, approccio che permette di superare la corporeità nei confronti della vita. La fenomenologia della vita è l'incrocio di questa duplice esigenza-la vita è l'esistenza in quanto incarnata oppure anche il corpo colto nella sua dimensione esistenziale. Oltre Merleau-Ponty e Heidegger.

INTRODUZIONE A UNA FENOMENOLOGIA DELLA VITA RAFFAELE PUTIGNANO

Il fallimento del bergsonismo

Barbaras, già all'inizio della seconda sezione dell'opera *Introduzione ad una fenomenologia della vita*, pone quello che può essere considerato il punto di svolta dell'indagine filosofica condotta sino a quel momento, stabilendo i criteri da rispettare per la formazione di una fenomenologia della vita.

L'analisi fatta precedentemente aveva dimostrato come il senso d'essere del soggetto è caratterizzato da un lato dall'essere-in-vita e dall'altro dalla coscienza intesa come apertura al mondo e che questi due elementi sono profondamente legati tra loro: «è proprio del soggetto il fatto che la sua vitalità racchiuda una dimensione d'apertura all'esteriorità e, parimenti, che il suo rapporto percettivo al mondo non sia pensabile al di fuori di un'attività vitale»¹.

Tuttavia alcune imprese fenomenologiche, stabilendo un rapporto conoscitivo tra soggetto e oggetto, spezzano l'unità tra vita e coscienza (*Leben* ed *Erleben*) attraverso un movimento che porta la coscienza stessa a trascendere la vita rendendola così un colpo d'occhio gettato al mondo da uno spettatore disinteressato. Rimasta isolata la vita si può determinare solo come negazione della negazione, cioè come sopravvivenza e quindi come un ente materiale che si esaurisce nella sua conservazione e che diventa chiusura all'esteriorità e al mondo: «Alla domanda "che cos'è la vita?", si risponde costantemente: "è l'attività di mantenersi in vita, di conservare il vivente", introducendo così il definito nella definizione»².

Per poter uscire da questa tautologia, e stabilire positivamente cosa sia la vita, bisogna spostare il discorso su di essa e non sulla sua negazione: da ciò ne segue necessariamente un'epochè della morte.

Bisogna dunque interrogare la vita a partire da se stessa per capire cosa essa sia e come può avvenire la sua unità con la coscienza: questi sono i presupposti fondamentali per una fenomenologia della vita.

Sospensione della morte, determinazione della vita come un senso d'essere o un modo d'esistere specifico, integrazione della dimensione della coscienza (intesa in senso largo e ancora indeterminato), ovvero riconoscimento del significato vitale della coscienza: queste sono le tre esigenze, strettamente solidali, che delimitano il quadro di una rigorosa fenomenologia della vita³.

¹ R. Barbaras, *Introduzione a una fenomenologia della vita*, tr. it. di C. Rocca, Mimesis, Milano-Udine 2014, p. 145.

² Id., p. 147.

³ Id., p. 148.

Successivamente, Barbaras si sofferma ad analizzare la filosofia di Bergson, poiché sembra rispondere a queste tre esigenze.

Per una maggiore comprensione di quest'analisi mi sembra necessario riportare i concetti fondamentali del pensiero bergsoniano.

L'oggetto d'indagine della filosofia bergsoniana è la coscienza. Questa coscienza non è un'energia infinita, al contrario essa è considerata finita e limitata, condizionata da situazioni ed ostacoli.

Questa coscienza, inoltre, per Bergson, è un mutamento incessante, una corrente continua che non sostituisce uno stato di coscienza all'altro ma discioglie gli stati stessi in una fluidità. Attraverso la memoria essa conserva tutti gli stati passati, e pur essendo il risultato di tutti questi momenti precedenti, essa si configura continuamente come qualcosa di nuovo.

La *durata* della coscienza è eterogenea e formata da stati irripetibili, mentre, il tempo della scienza è omogeneo e formato da istanti uguali e nettamente divisi che si succedono. La *durata reale* appartiene alla vita spirituale, il tempo *spazializzato* appartiene agli oggetti esterni che per Bergson sono immagini esistenti.

Il corpo, che è un'immagine tra le immagini, si troverà ad agire su di esse attraverso la percezione. Tuttavia, la percezione (che è la potenza stessa dell'uomo) viene guidata dal ricordo, che è presente nella coscienza. Da ciò segue che il corpo non è nient'altro che un mediatore tra la coscienza (che nella sua durata reale è completamente indipendente dal corpo) e le immagini.

L'evoluzionismo spiritualistico di Bergson, inoltre, non concerne solo l'uomo e il suo rapporto tra la coscienza e il corpo, ma tutta quanta la natura. L'*Evoluzione creatrice* è diretta a dimostrare come il mondo delle immagini e del tempo spazializzato sia il risultato di uno *slancio vitale*, cioè di un'evoluzione spirituale che comprende anche l'uomo.

Così come nell'uomo abbiamo fatto una divisione tra coscienza e corpo, anche nella natura possiamo fare una divisione tra lo *slancio vitale* e le immagini. Tuttavia, se gli individui sono obbligati a fare delle scelte e attuare solo alcune possibilità, la natura può conservare e sviluppare tutte le sue tendenze. Lo *slancio vitale* si conserva e si poggia su tutte le linee evolutive della natura (quindi anche sui vari individui) e l'evoluzione avviene come il risultato dell'incontro e della lotta tra lo spirito e la materia, che cerca invece di resistere e di opporsi.

Barbaras, dunque, si chiede se Bergson risponde a quelle esigenze stabilite precedentemente per la formazione di una fenomenologia della vita. Infatti, concepire la vita come durata della coscienza significa legare questi due aspetti e spostare il discorso sulla vita stessa e non sulla sua negazione.

Ma è sufficiente caratterizzare la vita come durata per cogliere il suo senso specifico?

In realtà, distinguere una durata continua ed eterogenea da uno spazio discontinuo e omogeneo, assimilare la coscienza alla durata e la materia allo spazio e riportare la vita alla durata vuol dire confondere il suo senso d'essere specifico con quello della coscienza:

In quanto essa (la vita) è durata, non potrebbe essere situata dal lato della materia e il suo senso d'essere non può che essere confuso con quello dello spirito. L'identificazione della vita alla coscienza non significa dunque tanto la scoperta di un modo d'essere specifico, dal quale la coscienza potrebbe derivare, quanto una

dissoluzione della vita nella coscienza; la coscienza non è tanto iscritta nella vita quanto la vita ripiegata sulla coscienza. Ne consegue allora che la dimensione propria dell'appartenenza, di cui il corpo è l'altro nome, non può essere costitutiva della vita e diventa eminentemente problematica⁴.

Estremamente problematico è infatti il rapporto che si viene a creare tra la vita (ripiegata sulla coscienza) e il corpo. Lo *slancio vitale* che è una forza contraria alla materia, una lotta contro la materia che cerca di difendersi e di resistere, comporta un ritorno all'ontologia della morte e una dualità di senso nella vita.

Il primo punto è dato dal fatto che la vitalità dello *slancio vitale* (e quindi anche di quella vita ripiegata sulla coscienza) «potrà essere descritta solo come una lotta contro questo elemento estraneo (la materia) e sarà considerato solo dal punto di vista della sua negazione possibile. Ne consegue un pensiero limitato della vita come adattamento in vista della sua sopravvivenza»⁵.

I due sensi della vita sono relativi uno allo *slancio vitale* e l'altro alla materia. Infatti sembrerebbe che la vita stessa si raddoppiasse: da un lato c'è la vita del corpo, dalla quale non possiamo sicuramente prescindere, dall'altro lato c'è invece la "vera" vita, che corrisponde allo sviluppo della durata. Ovviamente questo comporta anche l'impossibilità di una determinazione del senso d'essere della vita.

Quindi Bergson fallisce nel tentativo di fondare una fenomenologia della vita perché la sua filosofia non risponde alle tre esigenze poste precedentemente: c'è, infatti, un ritorno all'ontologia della morte, non c'è un'identità tra vita e coscienza e non ci permette di determinare la vita come un senso d'essere specifico.

⁴ Id., p. 150.

⁵ Id., p. 154.

Il vivere è, infatti, la modalità originaria del nostro rapporto con il mondo, senso d'essere del nostro soggetto che è, a sua volta, colui che pensa, capace di filosofare. È in noi stessi, dunque, che bisogna cercare l'essenza della vita.

Il primo tentativo di caratterizzare l'attività filosofica che ci avvia sulla strada verso l'essenza del vivere è stato compiuto da Patočka, che propone un "superamento" della metafisica, alla cui base vi è l'esperienza che noi siamo che fonda l'esperienza che noi facciamo.

Esperienza che noi siamo: definita da Patočka come esperienza della libertà, si confonde con un agire; è esperienza di nulla e rivela un'essenza del soggetto più profonda dell'attività di coscienza, aprendo una dimensione che trascende quella dell'oggetto. È "esperienza di un'insoddisfazione relativa alla datità e al sensibile la quale, intensificandosi, conduce a comprendere che ciò che è dato ai sensi non è né il tutto, né ciò che decide dell'ente". L'esperienza della libertà è esperienza della trascendenza.

Siamo capaci di superare la datità, di viverla come insoddisfacente; vi è un senso dell'esperienza che è prova di una negatività. Questa prova negativa della datità nella delusione, questa libertà, costituisce il vero motivo dell'epochè all'interno dell'atteggiamento naturale e fonda la possibilità del suo superamento verso il trascendentale.

Il soggetto non è più residuo dell'epochè (come in Husserl e Fink), bensì il suo punto di partenza; esso è attitudine a superare la datità, insoddisfazione davanti alla datità. Agli occhi di Patočka è quest'esperienza della libertà che si trova alla base della metafisica.

Insoddisfazione: condizione dell'esperienza della datità. L'oggetto può essere appreso in quanto tale solo se è colto come limitato, come difetto o negatività ontologici; può essere costituito solo in e attraverso il suo superamento, come ciò che è già stato superato.

L'esperienza che noi siamo, potere di distanziamento, prova di un difetto, è la condizione dell'esperienza che noi facciamo.

Libertà: condizione di possibilità dell'esperienza stessa e può essere descritta da due punti di vista. Essa è un "sentimento" di insoddisfazione e un "movimento" di superamento.



Atto di superamento della datità; movimento di superamento che apre la dimensione d'infinità rispetto alla quale la datità apparirà come infinita, come insoddisfacente. Si tratta di un movimento senza luogo e senza fine; in quanto svelamento del finito grazie al superamento che mette in atto, esso trascende lo spazio situandosi ad un livello più profondo tra il provare e il fare. Vi è insoddisfazione solo come superamento, in quanto il finito si dà come ciò che fa difetto solo rispetto a una dimensione che lo trascende; vi è superamento solo come insoddisfazione dal momento che il movimento di trascendenza ha come determinazione la negazione della datità. Questo vuol dire che il finito ha senso solo rispetto ad un infinito che gli è tuttavia relativo.

“Movimento”: origine comune del superamento e dell’insoddisfazione, rapporta il finito all’infinito l’uno all’altro facendoli sorgere l’uno dall’altro. Il movimento del vivere apre la dimensione all’interno della quale il finito e l’infinito si costituiscono tramite la loro rispettiva negazione.

Il punto cardine per una fenomenologia della vita che sia tale e che rispetti il soggetto come parte di mondo e soggetto per il mondo è una fenomenologia che deve pensare l'attività percettiva come attività vitale.

Questo, in altre parole, sarà ciò che sosterrà Barbaras e sarà proprio questo il punto di partenza per giungere a riesumare quella tensione originaria di cui più in là parleremo.

Il primo passo che compie il filosofo è quello di muoversi verso le filosofie di Ruyer e Jonas per usarne le intuizioni e superarne gli errori. Il primo sosterrà la piena identità tra organismo e coscienza ma ridurrà il tutto alla dimensione dell'immanenza, a una coscienza di sé nell'esteriorità.

Il secondo ridurrà tutto a un prolungamento del bisogno e reinserirà una dualità all'interno del vivere, quello tra materia e forma. Tra il sé e il metabolismo che si dà. Assodato ciò Barbaras spiega che è come principalmente transitiva che la coscienza andrà pensata. Partire dalla transitività percettiva, della vita, senza sacrificarne nulla alla coscienza. Entrambe vanno pensate come diverse nonostante la coscienza si fondi proprio sulla vita. L'uomo non differisce dalla vita, ne è all'interno. *La coscienza è lungi dall'eccedere la vita, ne trae piuttosto la sua possibilità*; per questo la coscienza non sarà un'aggiunta alla vita ma piuttosto una negazione. In questo modo per il fenomenologo l'unica antropologia concepibile è quella privativa.

In questo modo la coscienza è accessibile solo tramite la vita stessa. La vita non è umanità, l'umanità è piuttosto una limitazione alla vita. La coscienza è intenzionale perché primariamente lo è la vita e questo rovesciamento porta con sé la conseguenza di una intenzionalità non come *proprietà* della coscienza ma la coscienza come *modalità* dell'intenzionalità.

La questione del radicamento dell'umanità nella vita diventa possibilità per la vita di negarsi al suo interno, il suo senso d'essere sarà quindi quello di avere questa possibilità stessa.

Le questioni centrali restano l'unità primaria antecedente le dimensioni del *Leben* e dell'*Erleben*, come la coscienza percettiva nasca tramite limitazione e se la coscienza non sia altro che la vita stessa privata di una sua dimensione.

Queste questioni trovano risposta, secondo Barbaras, nella poesia di Rilke.

Rilke con la sua poesia ci trasporterà nella contrapposizione tra animale e uomo e nei loro differenti modi di essere in vita nel mondo. L'animale fluirà in un perenne scorrere dove tutto è dato ma niente viene (ap)preso. L'aperto è il luogo dell'indeterminato dove tutto è in potenza, e per questo l'uomo non può essere accolto. L'uomo dopo aver volto il suo sguardo vela l'aperto e lo rende mondo. L'aperto è pura chiamata, il mondo è un mondo d'oggetti.

L'aperto gode della percezione pura, di quel puro sapere che non sa, nel mondo vi è una coscienza percettiva. Una percezione depotenziata che conosce gli oggetti che la circondano. L'aperto si dà solo come già perso in quanto l'uomo nel momento in cui vi ha volto lo sguardo l'ha velato riconoscendolo; l'uomo è un difetto nella fluidità dell'estasi e proprio da questo *ritiro in sé* che nascerà la coscienza. La coscienza percettiva è figlia di una percezione pura che verrà interrotta e che creerà di fatto quella differenza pura che è la differenza umana.

Come dicevamo prima, in principio vi è una tensione originaria che pone in rapporto aperto e mondo ma questa originaria tensione ha ceduto nel momento in cui la coscienza è nata; essa nascerà come potenza contraria all'aperto.

L'uomo deriva così da una forza contraria insita tra le possibilità della vita stessa e questa forza contraria nient'altro è che *la rimozione originaria*. *Questa rimozione originaria non sarà il fatto dell'uomo, ma l'uomo sarà il fatto di questa rimozione*; Barbaras spiega così come il

mondo che l'uomo *prova* ha senso solo se rapportato alla dimensione primordiale dell'aperto e viceversa l'aperto si darà solo come già perso rapportandosi al mondo che lo oscura.

L'apertura dell'aperto è proprio ciò che non può essere raggiunto, non ha relazione, è nel suo essere incompletezza infinita. Il mondo è un contro-esodo, queste le parole di Munier, e con queste parole Barbaras ci dice così che la differenza aperto-mondo è data da una sorta di inversione interna nell'aperto, inteso come vita, che porta alla nascita del mondo. Proprio per questo il discorso sarà spostato di nuovo sulla differenza animale-uomo, quella differenza di immersione nell'aperto sarà la chiave per spiegare come tutti i viventi abbiano una differenza di prossimità nei confronti dell'aperto. L'animale sarà più vicino all'aperto, anche se non immerso del tutto in quanto lo spirito è prefigurato anche nelle forme inferiori, mentre l'uomo ne sarà il grado più distante. Qui possiamo finalmente iniziare a parlare della tensione originaria che sottende aperto e mondo e di cui questi risulteranno suoi poli. La distinzione tra coscienza e vita così non è nient'altro che opera della vita stessa che le tiene congiunte e da in principio la possibilità alla coscienza di esistere. La vita porta con sé una dimensione di perdita, sradicamento puro, e questo sradicamento porta a una negazione interna che tende all'aperto; questa negazione sarà la coscienza. La transitività della vita porta con sé la possibilità di un auto-limitazione da parte della vita, questa auto-limitazione porterà alla nascita della coscienza che come coscienza percettiva sarà frutto della percezione pura, caratteristica della vita stessa.

Le due dimensioni, *Leben* ed *Erleben*, saranno così riferibili a un vivere primario e originario che spinge a comprendere esistenza umana e coscienza come elementi che non trascendono la vita ma ne fanno parte in quanto nate da un auto-limitazione stessa della vita.

Il fenomenologo concluderà spiegando che proprio in questo modo si fonda la coscienza nella vita senza subordinare la vita alla coscienza.

Come si può evincere dall'intera trattazione esposta nel manuale di Barbaras, grande importanza viene data sicuramente ai "concetti" di: soggetto, vita, desiderio; non fosse altro che per l'obiettivo stesso che l'autore si pone in questa e in altre opere, sia precedenti, che ultime, quale "*Dynamique de la manifestation*" (2013). Obiettivo dello stesso Barbaras è quello di - partendo dal padre fondatore, Husserl, e collocandosi sulla strada da egli già battuta, con o in contrapposizione ad altri autori - riconsiderare la fenomenologia stessa, dal punto di vista della sua principale nozione, l'*a-priori correlazionale*, secondo cui la realtà è "data" nella particolare relazione tra soggetto e mondo; nella visione di Barbaras, questa relazione deve essere intesa in senso *dinamico, e non statico*; quindi alla fenomenologia husserliana del puro "svelamento", Barbaras oppone una fenomenologia che concepisce lo "svelamento" come un'azione, un *movimento* attraverso il mondo. In tale movimento, il significato della realtà non è "dato", ma "costruito", nella dinamica relazione tra soggetto e mondo. Da qui, l'assoluta necessità di concepire il soggetto come movimento e desiderio: due concetti-guida per superare la persistente nozione idealistica del sé e della coscienza.

Vita e desiderio

L'analisi del vivere alla base del gesto filosofico ha condotto a mettere in luce un nuovo modo d'essere, una dimensione nella quale si costituiscono congiuntamente il finito a partire da ciò che lo eccede e l'eccesso a partire dalla prova di una finitezza, dimensione di una mancanza originaria che non è mancanza di nulla (di positivo) e si realizza dunque solo come trascendenza attiva. Tale dimensione, si può affermare, essendo essenza stessa della vita e di una sua analisi, è il desiderio; l'essenza stessa del vivere è, quindi, il desiderio, e perciò, una fenomenologia del vivere, nella nuova accezione che intende esprimere Barbaras, esige prima ancora una fenomenologia del desiderio.

Il Vivere rivela un movimento che è il rovescio di un'insoddisfazione e non tende quindi ad un fine positivo. *il vivere è rapporto con qualcosa che può generare insoddisfazione e movimento, o con qualcosa che fa comunque "difetto"*.

Desiderio è quindi il tendere verso qualcosa, ma questo qualcosa non può essere raggiunto, e l'insoddisfazione non può essere appagata da una presenza. il desiderio è quindi:

- movimento, come tensione neutra rispetto alla divisione tra spaziale e psichico: l'oggetto sempre si sottrae al movimento stesso che tende ad esso;
- tale movimento, e quindi il desiderio stesso, è una forma di avanzamento, spossessamento, anziché appropriazione.

Questo perché la vita non è conservazione di sé, e il desiderio corrisponde alla sua tensione e orientazione costitutive verso un'alterità, una transitività fondamentale, quest'ultima irriducibile poiché originaria, sempre superata da se stessa, mai chiudendosi su di sé o compiendosi in conoscenza.

Il desiderio, inoltre, sfugge alla separazione fra il semplice *Leben* (essere-in-vita) ed *Erleben* (il provare); anzi, il desiderio è la radice comune di *Leben* ed *Erleben*, perché a causa della sua tensione- aspirazione, esso contiene la pura esplosione della vita, tratteggiando poi la negatività di una mancanza, mancanza che non può essere colmata.

Da qui, con Rilke e Munier, Barbaras esprime il vivere come rapporto all'aperto: l'Aperto si dà solo come rovescio del mondo che ne deriva, è "il fondo senza fondo". Non esiste perciò nell'Aperto una pura vita (animale), perché la vita è sempre "vita nel mondo, l'avanzamento

nell'Aperto oggettiva sempre già la visione di un mondo"; *vi è co-appartenenza del mondo e dell'Aperto*. «Il senso d'essere del vivere, poiché il suo vivere nell'Aperto significa necessariamente un esilio dall'Aperto" si trova quindi nel Desiderio, è il desiderio stesso, proprio perché il vivere va pensato come in rapporto "a qualche cosa che si dà solo come il suo proprio difetto, che si assenta dal mondo che lo manifesta, e può esistere solo come questa assenza stessa».

L'Aperto è apertura che delimita il mondo come "terra nutrice", perciò l'Aperto esiste solo per il desiderio, è il desiderato, è l'apertura in cui la Vita cerca di inserirsi, ma che si dà solo sotto forma del mondo, cioè come ciò che fa sempre difetto.

D'altra parte, se l'Aperto si ritrae sempre dietro al mondo, l'unico modo di rapporto possibile all'Aperto è nella insoddisfazione, e l'unico rapporto possibile invece al mondo è, quindi, nel desiderio.

Bisogna perciò concepire questa vita come Desiderio, il quale si rapporta al mondo solo essendo portato verso l'Aperto, che fa apparire il mondo stesso: *il desiderio è ciò che mette in rapporto l'uno con l'altro il mondo e l'aperto», e quest'ultimo è – per il desiderio – ciò che può essere colto solo essendo mancato.*

Ancora, «la vita è desiderio perché la visibilità del mondo è circondata dall'invisibile" e "l'Erleben (il provare, l'esperienza) prende la forma del desiderio perché il Leben (il vivere) da cui deriva l'Erleben è Leben nell'Aperto.

Aggiungiamo, il desiderio è per così dire la traccia dell'eccesso della vita all'interno del rapporto che essa stabilisce con il suo mondo, e, infine, la vita è visione del mondo solo rimanendo inserita nell'Aperto, perciò è Desiderio.

Il "chorismos", la distanza, prende forma di insoddisfazione, *perché essa si rapporta all'Apertura dell'Aperto*, che lo fonda in quanto gesto di pura libertà. ma la libertà non può tradursi in conoscenza di un mondo vero, in quanto il vivere filosofico non si rapporta ad una datità – perché la supera- ma ad un non-dato; tale vivere è perciò più un desiderio, che libertà.

Come già accennato *con Rilke, il desiderio deriva dal rapporto del vivente all'Aperto, è proprio desiderio dell'aperto*; anche l'animale, in questo aspetto, è nella stessa condizione dell'uomo, poiché desidera, essendo anch'esso in rapporto con l'aperto. tuttavia desiderio e rischio, sono assunti diversamente dall'uomo e dall'animale: l'animale è trasportato dal desiderio e da questo avviluppato; si abbandona all'aperto; il suo desiderio non si dà come insoddisfazione o ricerca, ma come urgenza del bisogno; per l'uomo, l'inserimento nell'aperto è rovesciato in sguardo sul mondo: il desiderio diventa prova del soggetto, un rischio che egli corre, insoddisfazione indeterminata davanti al mondo ed ingresso nell'opera della conoscenza.

Per lo stesso Munier, *il mondo è soggiorno*, programma da confermare, da completare incessantemente, mai acquisito. il mondo è il regno del desiderio, poiché in esso insiste la potenza dell'aperto che esso raccoglie e configura. Ma: l'aperto trapela sempre dietro al mondo e l'aperto è anche arginato dal mondo; il desiderio del mondo è sempre in realtà desiderio dell'aperto nel mondo, quindi desiderio sempre deluso e che è la propria usura. Ciò è l'essenza stessa del desiderio, perché l'oggetto del Desiderio è ciò che fa necessariamente difetto.

Nell'VIII elegia, Rilke fa riferimento anche all'amore degli amanti: all'inizio l'altro, «nonostante faccia parte del mondo, è come se smettesse di fare da schermo, e lascia così trasparire l'Aperto. Questa dilatazione del nostro essere corrisponde all'*attraversamento del mondo verso l'aperto, o meglio all'invasione da parte dell'Aperto*»; nell'amore è tuttavia rivelata anche la mia propria appartenenza all'Aperto, quindi non c'è più veramente un altro: *nell'amore noi superiamo l'insularità, i limiti svaniscono e ci riuniamo nell'Aperto.*

L'amore è la forma che il desiderio assume quando si rapporta all'altro, e per suo tramite accade, almeno fugacemente, all'Aperto. Con l'altro vi è possibilità di soddisfazione: l'amore non è infatti soltanto il desiderio rapportato all'altro, bensì ciò che lo soddisfa o lascia intravedere – più di qualsiasi altra relazione ad un ente mondano - almeno l'orizzonte di una soddisfazione, di compimento. Perciò si confonde il desiderio come puramente amoroso, anche se originariamente esso tale non è. Esso è innanzitutto rapporto, non con l'altro, ma AL mondo, cioè all'aperto nella figura del mondo. È quindi *desiderio trascendentale od originario*, che si

confonde col vivere e si rapporta originariamente al mondo, e, poiché l'Amore può apparire come una sorta di traccia del trascendentale nell'empirico, del vivere stesso in un vissuto, il termine "desiderio" può essere adottato per designare l'essenza del vivere. il desiderio non è quindi libido o sentimento amoroso, ma modo d'essere originario della vita, o anche investimento (= rapporto orientato, nel quale colui che si rapporta è inserito nel rapporto).

Desiderio e bisogno

Bisogna sicuramente distinguere i due concetti.

- Il bisogno è sempre determinato e circoscritto, è bisogno di qualcosa, si rapporta ad un oggetto preciso.

È una tensione già qualificata dall'oggetto cui tende.

Il bisogno è interamente rivolto verso la soddisfazione e la può ottenere. è turbamento, disequilibrio vitale ed azione che permetterà di tornare all'equilibrio. è mancanza, poiché il bisogno è sempre la prova di una lacuna o di un difetto; perciò si rapporta ad un oggetto preciso, tendendo ad una soddisfazione. tale mancanza è quindi sempre mancanza di qualcosa di preciso, non lacuna ontologica nell'essere del soggetto; il difetto è difetto di un oggetto determinato, da cui dipende la completezza del soggetto.

Tutta questa concezione del bisogno rinvia ad una vita concepita come sopravvivenza, conservazione di sé (bisogno sempre vitale)¹.

- il desiderio è invece la dimensione della tensione- aspirazione propriamente detta (senza oggetto specifico cui riferirsi); il desiderio corrisponde al momento della mancanza o della frustrazione in un processo teso alla soddisfazione; è ciò che spinge ad agire per ottenere ciò a cui si mira.

Diversamente dal luogo comune, quindi, bisogna evidenziare la *specificità del desiderio e la sua irriducibilità al bisogno*, rielaborando perciò anche il concetto della vita (da intendersi non più come sopravvivenza - conservazione di sé): pensarla quindi come visibilizzazione, o presentazione, più che come conservazione.

Il desiderio non ha dunque un oggetto, e si potrebbe esprimere una simile equazione, richiamando Heidegger:

Desiderio : bisogno = angoscia : paura

Il desiderio è tendenza, aspirazione, movimento verso; ma lo caratterizza il modo d'essere di ciò cui si rapporta, che è irriducibile a quello dell'oggetto.

Il desiderio non è desiderio di nulla di preciso- non sa cosa desidera, perché ciò che desidera non è nell'ordine del conoscibile. «e come l'angoscia si acquieta fissandosi a un oggetto, e divenendo così paura di qualcosa, allo stesso modo il desiderio crede di potersi soddisfare divenendo desiderio di qualcosa di preciso, cioè bisogno – necessità»².

Costitutivo del desiderio è lo scarto tra l'aspirazione e la forma che essa si dà ma supera sempre, tra ciò che si desidera e ciò cui si tende, perciò il desiderio non è neppure mancanza perché nulla può mancargli perché nulla di positivo può soddisfarlo»; così che "qualche cosa è desiderata solo a condizione di non essere rappresentata come realizzabile – fugge davanti all'appropriazione. Vi è perciò una delusione fondamentale del desiderio, che è il ritirarsi di ciò cui si mira, ovvero di ciò che può essere ottenuto.

Il desiderio può dirigersi verso ciò a cui tende solo perché crede che è questo ciò che desidera; che ciò a cui mira, soddisfacendolo, si rivelerà essere il desiderato.

Qui il paradosso del desiderio: non è desiderio di nulla, e ciononostante si dirige verso qualche cosa, così che l'oggetto del desiderio diventerà veramente tale solo procurando una

¹ Cfr. p. 298.

² Cfr. p. 300 ss.

soddisfazione. mirando all'oggetto, il desiderio non mira tanto a soddisfarsi, quanto a determinarsi: l'oggetto è il luogo della rivelazione del desiderio a sé stesso, più che l'occasione della sua estinzione³.

È tramite l'appagamento che susciterebbe, che l'oggetto si rivelerebbe come il vero oggetto del desiderio, lungi dall'essere l'oggetto del desiderio quello che susciterà l'appagamento.

Il desiderio non sa cosa vuole, o meglio come arrivare a ciò che vuole; è sempre costitutivamente ingenuo rispetto al BISOGNO, che invece sa cosa vuole, sa cosa lo calmerà, conosce l'oggetto che l'acquieta. Ma nulla esaudisce il desiderio proprio a causa della sua *essenza: poiché nulla gli manca, nulla può soddisfarlo*. Quindi ciò a cui mira, - l'oggetto -, anziché attenuarlo, lo ravviva e lo intensifica.

La prova di soddisfazione è comunque anche prova di una insoddisfazione: "non era questo" perché quello non poteva essere questo, perché il desiderio desiderava qualcosa di diverso da ciò che viveva.

La dimensione della delusione è interna alla soddisfazione e ne è costitutiva. Tale è il senso dell'esperienza del piacere (= ogni forma di realizzazione del desiderio): differente dall'appagamento del bisogno. nel piacere emerge il desiderio in quanto tale, è la rivelazione, la prova del desiderio stesso.

«Il piacere risiede nello scarto fra la soddisfazione ed il desiderio che essa rivela come ciò che non può apparire, il piacere è la prova stessa di questo scarto. diversamente dal bisogno, esso è la prova di un vuoto, più che di un pieno, l'esperienza di una differenza o di un eccesso»⁴.

Il desiderio è questo rapporto a un ente cui si tende, ma è sempre colto come in difetto, ed esso supera dunque se stesso aprendo una trascendenza al di là di questo ente. Il desiderio è la rivelazione stessa, all'interno di ogni relazione a un ente, di una dimensione o di un piano che eccede quello dell'ente.

Il desiderio metafisico

Si può iniziare con un riferimento a Levinas che, in "*totalità e infinito*", delinea la *relazione al volto come infinitamente altro, quindi trascendenza della stessa metafisica rispetto all'ontologia*.

La riflessione sul desiderio metafisico vuole evidenziare la specificità fenomenologica del desiderio, situato agli antipodi del bisogno.

Per prima cosa, bisogna operare una distinzione tra i due sensi dell'alterità, corrispondenti alle due modalità di relazionarsi all'altro. Ad esempio: il pane che mangio, il paese in cui abito, ..., sono "altri" e con essi posso "nutrirmi" e soddisfarmi. La loro "alterità" si riassorbe nella mia identità di pensante o di possidente: essenza stessa del bisogno, mancanza che può essere colmata, alterità che indica una soddisfazione possibile. il bisogno vitale appare qui come una modalità circoscritta di un rapporto al mondo (= un rapporto specifico al mondo, oppure, ogni rapporto al mondo, cioè al mondo in quanto tale) da cui ogni vera alterità è assente. Proprio in questo punto, risalta il contrasto tra desiderio e bisogno: il desiderio metafisico tende verso una cosa totalmente altra, verso l'assolutamente altro; esso è il desiderio in quanto tale, nella sua propria essenza (Levinas); diversamente, il bisogno: è segno di qualcosa di incompleto, coscienza di ciò che è stato perso.

La difficoltà sta nel far coincidere l'essenza metafisica del desiderio con il piano fenomenologico⁵, poiché, "radicalizzando la distinzione tra desiderio e bisogno, che altro non è se non quella tra un altro che può essere ricondotto allo stesso e l'assolutamente "altro", Levinas situa il desiderio su un piano in cui si perde il suo tenore fenomenologico". La distinzione tra desiderio "puro" e "falso" è quindi fenomenologicamente problematica: si tratta di

³ Ivi, p. 302.

⁴ Ivi, p. 303.

⁵ Vedi pp. 304-305.

saper distinguere ciò che è vissuto come desiderio e ciò che deriva dal bisogno; definire il “falso” desiderio è possibile solo da un punto di vista metafisico e solo avendo definito anticipatamente ciò che è desiderabile – da fenomenologia ad etica (responsabilità, bontà, ...): il desiderio rimanda a ciò che è degno di essere desiderato.

«in altri termini, che cosa può essere un desiderio che non solo non conduce a nessuna soddisfazione, ma non tende nemmeno ad essa?»⁶ – Il desiderio esiste solo come rapporto a qualche cosa di desiderabile, ma il desiderabile esiste solo come realizzabile (o considerato tale). Ma in Levinas il desiderio si caratterizza per la sua impossibilità – nota 33 a piè – ed è invisibile per la sua assoluta inconoscibilità – nota 34. Cioè: l'impossibilità dell'oggetto del desiderio indica l'impossibilità del desiderio stesso.

Si hanno perciò due possibilità:

- O il desiderio è inaccessibile e riconosciuto come tale, ma così non è più desiderio;

- Si può parlare di desiderio, ma conferendogli uno statuto ontologico per cui possa includere nel sé una soddisfazione possibile.

Ma in Levinas: il desiderio è rapporto all'assolutamente altro e non può perciò render conto di questo dinamismo incessante, e di quella tensione che lo qualifica come desiderio.

Ancora:

Bisogno. Tutto quello che si rapporta ad una soddisfazione possibile, e che può essere appagato.

Desiderio. Quasi come forma superiore di ricettività. Non tende verso qualche cosa, ma mantiene una distanza; non si avvicina ma estende l'allontanamento.

In Levinas il desiderio non scopre il suo oggetto tendendo verso di esso; anzi ne riconosce l'infinita distanza, rinunciando ad appropriarsene. Da qui, l'esperienza del desiderio racchiude quindi una dimensione di negatività: ciò cui si mira, che anima il desiderio, si rivela non essere ciò che era veramente desiderato⁷.

Levinas resta prigioniero di una concezione univoca del mondo, ridotto a categoria dello stesso, e l'emergere di una alterità all'interno di questo mondo può essere compresa solo come alterità rispetto al mondo stesso (ma che è comunque falsa perché sempre riassorbita nella identità).

Contrariamente a quanto affermato da Levinas⁸, il desiderio è originariamente in rapporto al mondo e non all'altro del mondo, perciò si può dirigere solo verso gli enti mondani.

L'incessante rinascita del desiderio, la sua insoddisfazione costitutiva corrispondono alla differenza irriducibile dell'aperto rispetto al mondo come insieme di enti. è solo in e attraverso questa insoddisfazione che l'aperto può darsi conformemente al suo essere e quindi, se il vivere è proprio vivere nell'aperto, il desiderio è la sua essenza.

Desiderio e affettività

In senso fenomenologico, il desiderio è ciò che si manifesta in modo privilegiato in quello che noi proviamo come tale, cioè desiderio amoroso o amore. Tuttavia, Levinas, definendo il desiderio come rapporto all'assolutamente Altro, senza orizzonte di soddisfazione, sottrae il desiderio al campo dell'affettività: non più amore, bensì responsabilità.

Se invece distinguiamo il desiderio dal bisogno, segno di una necessità “vitale”, situiamo il desiderio nella affettività. Quindi:

- vi è desiderio solo provato in quanto tale

⁶ Ivi, p. 306.

⁷ Riferimenti p. 307.

⁸ Vedi p. 308.

- vi è prova di sé, ovvero affettività solo come desiderio.

ma se vivere = desiderio, vi è consustanzialità della vita e della affettività (di nuovo un riferimento alla filosofia di Henry). Sulla scia di Henry, si afferma l'affettività come manifestazione stessa della vita, e quindi sua vera essenza; ci si discosta invece da egli per il contenuto da attribuire a tale affettività.

La co-originarietà dell'affettività e della vita può fondarsi solo a condizione di pensare l'essenza della affettività diversamente dal modo della autoaffezione, senza ridurla, cioè, a pura immanenza. ciò è complicato da comprendere anche nello stesso Henry, perché la vita dell'affettività la fa necessariamente uscire dalla chiusura della autoaffezione.

Si riscontrano pertanto due difficoltà:

- Come si articola e giustifica il "sentire" e l'"io posso" che fonda la teoria della carne di Henry?

risposta: il corpo organico è una resistenza relativa e la soggettività è motrice.

- Ma cosa giustifica la presenza all'interno della soggettività di questa impulsione? Sentire □ io posso => qualcosa all'interno che invochi l'impulsività □ quindi movimento.

Il sentire non giunge però al proprio compimento, se non come impulsione, che impedisce di definirlo come autoaffezione⁹, poiché:

il dinamismo della vita si contrappone all'impotenza del sentire.

In Henry, inoltre, non siamo noi a scegliere le impressioni, in quanto esse sono manifestazioni della vita; ciò non significa tuttavia che la loro concatenazione sia priva di senso, perché l'impressione si imprime essa stessa e non è nulla al di fuori di questo suo imprimersi; è in essa, dunque, - nella impressione - che va ricercato il "passaggio".

Gli Affetti non sono prodotti da vita trascendente. Ogni affetto tende per se stesso a trasformarsi in un altro affetto e la vita è questo movimento incessante da un affetto all'altro.

L'affetto ha una debolezza: il non potersi abbracciare esso stesso; ciò è segno della vita in esso, perché lo eccede indefinitamente, lo spinge a trasformarsi perciò in altro affetto; la sua dimensione propriamente affettiva non è tanto ciò che esso prova, quanto *la prova* di questo difetto. Tale prova è:

- Condizione di possibilità di un nuovo affetto
- Invocazione di un nuovo riempimento.

Un qualsiasi affetto è:

- *attesa o aspirazione che va a colmare*
- *prova del vuoto che va a riempire.*

tutti gli affetti sono riconducibili ad una dimensione più fondamentale, che è l'affetto originario (= la vita stessa): esso è la condizione ultima di possibilità, è il desiderio stesso; e, se il desiderio è condizione dell'affettività, allora desiderio=vita, la vita è affettività solo perché è vita del desiderio, quindi ricerca, separazione, etero-affezione.

Il desiderio è l'affetto di tutti gli affetti, quello originario che ne costituisce la vera condizione di possibilità:

Desiderio = affettibilità (diverso da affezione).

Ancora, il desiderio è desiderio di niente perché niente lo colma, cioè non tende verso nulla di determinato, può accogliere tutto: è aperto a tutto ciò che può essere – è fondamentale insoddisfazione e pura accoglienza disponibilità stessa di essere. Vi è, ancora, un eccesso costitutivo del desiderato rispetto a ciò verso cui si tende: continua ricerca e tensione imposta dall'eccesso dell'aperto rispetto ad ogni ente, ma che non può essere da nulla soddisfatta; si

⁹ Ivi, p. 310.

tramuta perciò in attesa di ciò che potrebbe soddisfarla: si finisce così nella pura passività. O meglio: il desiderio non va verso nulla di preciso, è perciò sottomesso a ciò che potrà emergere, quindi sempre in attesa: l'avanzamento del movimento si traduce in immobilità di pura ricettività. Come pura aspirazione, il desiderio diventa quindi un subire, pura passività, o meglio, identità realizzata tra attività e passività.

- Vita come luogo di ogni sentire e di ogni prova.