

Disperdersi

Una ricognizione sulla crisi dell'*Io*

a cura di Silvia Cannizzo, Bianca Melito, Francesco Montesi



ISTITUTO ITALIANO PER GLI STUDI FILOSOFICI PRESS

Costellazioni

24

*Tutto è fatto per custodire la scena in cui costellazioni
sempre nuove, sino ad allora imprevedibili, possano accadere*

Walter Benjamin, Asja Lacis



Istituto Italiano per gli Studi Filosofici

CINQUANTESIMO ANNIVERSARIO

La collana “Costellazioni” è volta a valorizzare il contributo dei giovani borsisti alle attività dell’Istituto Italiano per gli Studi Filosofici. I singoli progetti, articolati secondo temi proposti in seminari e laboratori tenuti nel corso dell’anno accademico in Istituto, sono iscritti in un complessivo percorso di formazione che ha come obiettivo primario la creazione di spazi condivisi di riflessione.

Disperdersi

Una ricognizione sulla crisi dell'*Io*

A cura di

Silvia Cannizzo, Bianca Melito, Francesco Montesi

Istituto Italiano per gli Studi Filosofici Press



Con il contributo della Regione Campania

La collana Costellazioni è promossa dall'Istituto Italiano per gli Studi Filosofici

© 2025 Istituto Italiano per gli Studi Filosofici
www.iisf.it

Istituto Italiano per gli Studi Filosofici Press
Via Monte di Dio, 14
80132 Napoli
www.scuoladipitagora.it/iisf
info@scuoladipitagora.it

ISBN 978-88-7723-235-9 (versione digitale in formato PDF
pubblicata online nel mese di aprile 2025)

Il marchio editoriale Istituto Italiano per gli Studi Filosofici Press
è coordinato e diretto dalla Scuola di Pitagora s.r.l.

INDICE

Introduzione di Silvia Cannizzo, Bianca Melito e Francesco Montesi	7
--	---

ANTROPOLOGIA, LINGUAGGIO, TECNICA

Disiecta membra. <i>Note per una riflessione critica su Alterità e non-Identità in T.W. Adorno</i> di Adriana Manzoni	21
<i>La costruzione culturale dell'Alterità. Una riflessione antropologica e demartiniana</i> di Anna Rinaldi	53
<i>Relativismo linguistico. Tra l'estetica di Benedetto Croce e l'antropologia di Edward Sapir</i> di Alessandra Signorile	71

Figure della metamorfosi.
Il rapporto tra corpo, tecnologia e percezione
a partire dall'estetica tecnologica
di Marshall McLuhan 93
di Federica Nugnes

QUALE RICOMPOSIZIONE?

I punti di vista al centro della scienza.
La Standpoint Theory tra relativismo
e pluralismo delle epistemologie 121
di Filippo Batisti

Divenire umani nella Stanpoint Theory.
Un'analisi delle conseguenze etiche
dell'assunzione di un punto di vista privilegiato 147
di Carola Trufelli

La voce della Sirena come voce dell'Altro.
Costruzione della norma eurocentrica
e androcentrica attraverso l'archetipo
della figura mitologica 173
di Valentina Cela

Indice dei nomi

INTRODUZIONE

Il volume intende fornire una panoramica degli studi in grado di illustrare alcune possibili alternative agli odierni interrogativi legati alla definizione dell'*Io* e alle relazioni che questo instaura con l'*Alterità*. La prima parte del volume presenta le considerazioni di quei pensatori che hanno riflettuto sull'evidenza della crisi del concetto monolitico di *Identità* proposto dall'elaborazione filosofica occidentale¹, a cui è andata sostituendosi una concezione di *Identità* disgregata. A partire dal superamento dell'«incomprensione reciproca»² posta in evidenza da Ernesto de Martino, la seconda parte del volume sviluppa tale scomposizione, offrendo una disamina delle riflessioni femministe e post-coloniali in grado di suggerire prospettive e per-

¹ A partire dal «pensiero della crisi», in C. Galli, *Introduzione*, in T.W. Adorno, M. Horkheimer, *Dialettica dell'illuminismo*, Einaudi, Torino 2010, p. XXXV.

² E. de Martino, *La fine del mondo. Contributo alle analisi delle apocalissi culturali*, Einaudi, Torino 1977, p. 392.

corsi alternativi al fine di promuovere l'evoluzione del dibattito. L'intento del volume è quello di proporre una ricostruzione dello sviluppo della crisi, a partire dalle teorie che tentano di superarla, riallineando le macerie. I diversi contributi sono organizzati in due distinte sezioni che, seppur legate da temi comuni, affrontano da prospettive e metodi contemporanei differenti la questione del rapporto tra *Identità* e *Alterità*.

Dispersersi. Una ricognizione sulla crisi dell'Io è una proposta editoriale nata in seno al ciclo di seminari "Tra polis e mondo", ideato e realizzato dall'Istituto Italiano per gli Studi Filosofici di Napoli. I temi discussi hanno attraversato i mutamenti antropologici emersi dall'elaborazione antropologico-filosofica demartiniana, ponendo particolare attenzione alla riflessione teorica sul linguaggio³. Sono state inoltre analizzate le ricadute che la tecnologia e il digitale determinano sull'essere umano di oggi⁴, illustrando le possibili risposte che la prospettiva di genere⁵ e la riflessione post-coloniale prospettano per superare tali mutamenti⁶. Le linee di ricerca proposte riemergono

³ Per un approfondimento si rimanda a B. Croce, *Estetica come scienza dell'espressione e linguistica generale*, Laterza, Bari 1922 ed E. Sapir, *Il linguaggio. Introduzione alla linguistica*, a cura di P. Valesio, Einaudi, Torino 1969.

⁴ A partire dalle riflessioni presenti in M. McLuhan, *La galassia Gutenberg. Nascita dell'uomo tipografico (1962)*, Armando, Roma 2011, p. 59.

⁵ In primo luogo, si rimanda a D. Haraway, *Situated knowledge: The Science Question in Feminism and the Privilege of Partial Perspective*, «Feminist Studies», 14 (1988), 3, pp. 575-599.

⁶ Si rimanda a G.C. Spivak, *Critica della ragione postcoloniale*, trad. it. A. D'Ottavio, a cura di P. Calefato, Meltemi, Milano 2016.

lungo il volume nell'ottica di una loro riconnessione al fulcro originario individuato, quello cioè di una crisi dell'*Io* di cui è possibile ancora solo intravedere le singole risultanti sparse. La conquista ottocentesca del Soggetto e il suo estrinsecarsi nel secolo successivo in rapporto con l'*Alterità* attraverso la politica, il metodo psicoanalitico, i *new media* e la loro incidenza, restituiscono oggi un *Io* disperso e disseminato, dalle conseguenze antropologiche e filosofiche non ancora del tutto delineate.

Nella prima parte del volume intitolata *Antropologia, Linguaggio, Tecnica*, verrà affrontato il tema da una prospettiva eminentemente storico-filosofica. Nel saggio di apertura di questa sezione, dal titolo *Disiecta membra. Note per una riflessione critica su Alterità e non-Identità in T. W. Adorno*, viene proposta un'analisi approfondita della crisi dell'*Io* a partire dalla concezione adorniana di filosofia come “pensiero di ciò che non è pensiero”. La riflessione sulla crisi è il pretesto per problematizzare il non-*Identico* negli scritti di Adorno, ponendolo criticamente come “momento” che attesti l'insuperabilità della mediazione intesa in senso hegeliano. La filosofia di Adorno, secondo questa prospettiva, si configura come una “critica della totalità disgregata”⁷, non di una filosofia del frammento, bensì di un'autocritica della ragione che si riconosce in sé frammentata e che individua nel pensiero dell'*Alterità* radicale l'unica possibilità di salvezza. Il primo paragrafo sintetizza i punti principali della *Dialettica dell'illuminismo*: a partire dalla riduzione dell'*Alterità* al *Cogito* e all'imposizione dell'*Identità* logica, il singolo viene negato attraverso l'u-

⁷ Cfr. T.W. Adorno, M. Horkheimer, *Dialettica dell'illuminismo*, cit.

guaglianza e assorbito nell'unità identica del collettivo. In questo modo, il concetto è definito come il luogo in cui ogni cosa è ciò che è solo a patto di diventare ciò che non è. Viene così evidenziato il rapporto problematico soggetto-oggetto in relazione all'astrazione, intesa come forma di dominio, strumento di una ragione illuminista⁸. Nella seconda parte del contributo, si pone in relazione la necessaria auto-critica della ragione e la dialettica negativa di Adorno⁹ con il concetto di identità del *Selbst* hegeliano, analizzando nello specifico il testo *Tre studi su Hegel*¹⁰. Questa prospettiva consente di cogliere l'operazione filosofica di Adorno come parte integrante di un contesto più ampio, dove il suo pensiero assume una dimensione pratica e politica. L'autrice, ancorando il ragionamento alla nozione di "mediazione", presa in prestito dal sistema hegeliano nell'opera sull'*Aufklärung*, propone di osservare l'operazione adorniana trasponendola sul piano politico e di interpretare il pensiero non più come concettuale, ma come processo in movimento, radicato nella sua congiuntura storica.

A partire dalle riflessioni politiche di Adorno, il primo contributo delinea così il contesto filosofico generale che scardina l'*Io* per come viene concepito dal pensiero occidentale ottocentesco, aprendo le porte alla sua crisi. I contributi che completano la prima sezione del volume intendono indagare le conseguenze

⁸ Cfr. L. Scafoglio, *La merce e il mito. Su Adorno e la teoria critica*, Manifestolibri, Roma 2013.

⁹ Cfr. T.W. Adorno, *Dialettica negativa*, Einaudi, Torino 2004.

¹⁰ L'autrice si riferisce all'idea di filosofia di Adorno come la disciplina che si interroga sullo scarto del pensiero, ossia sull'*altro* dal pensiero. Cfr. T.W. Adorno, *Tre studi su Hegel*, il Mulino, Bologna 2014.

di tale disgregazione da prospettive storico-filosofiche differenti.

Il secondo contributo intitolato *La costruzione culturale dell'Alterità: un'analisi antropologica e demartiniana* propone una lettura in chiave antropologica del binomio *Identità/Alterità*. L'approccio teorico, storico e scientifico dell'antropologo Ernesto de Martino è posto in relazione con le prospettive di studiosi e studiose quali Claude Lévi-Strauss, Mondher Kilani, Unni Wikan e Annamaria Rivera. A partire dalle argomentazioni di de Martino, viene successivamente suggerito un percorso di incontro con il tema dell'*Alterità*. Se per l'autrice l'antropologia ha tra i suoi compiti quello di individuare e attribuire al diverso e all'estraneo una significazione e uno statuto, riconducendoli a delle categorie esplicative, il discorso antropologico è allora sempre in rapporto a un'*Alterità* che in quanto tale non può che risultare problematica¹¹. A partire da questo presupposto, l'articolo si propone di approfondire la nozione di cultura. La questione dell'*Alterità*, affrontata con rigore intellettuale, viene successivamente esaminata attraverso lo studio approfondito di alcuni testi chiave nell'ambito dell'antropologia culturale. Questi ultimi mettono in luce in modo tangibile l'atto complesso e coinvolgente dell'incontro-scontro con la diversità, delineando un quadro ricco e articolato. Nella seconda parte del saggio l'autrice tenta di ricomporre e analizzare la riflessione demartiniana¹² del concetto di

¹¹ Cfr. M. Kilani, *L'invenzione dell'altro. Saggi sul discorso antropologico*, trad. it. A. Rivera, Dedalo Edizioni, Bari 1997; S. Tabboni, *Lo straniero e l'altro*, Liguori, Napoli 2006.

¹² L'autrice considera nello specifico E. de Martino, *Il mondo magico. Prolegomeni a una storia del magismo*, Bollati Boringhiesi, Milano 1953.

diversità, fornendo elementi utili per la comprensione del significato di umanesimo etnografico.

Il terzo contributo di questa prima parte, intitolato *Relativismo linguistico. Fra l'estetica di Benedetto Croce e l'antropologia di Edward Sapir*, affronta la questione della relazione tra *Io* e *Altro* sul piano linguistico, considerando un tema che attraversa trasversalmente il dibattito contemporaneo della filosofia del linguaggio. L'antropologia linguistica di Edward Sapir è posta in relazione con l'estetica crociana, sottolineandone gli elementi di affinità e quelli di divergenza. Il linguaggio è così osservato sia secondo la sua articolazione estetica, sia secondo la sua connotazione sociale e antropologica, con l'obiettivo di smussare l'epiteto di relativismo affibbiato al pensatore statunitense e superare il limite di incomunicabilità con il quale è stata tacciata la filosofia del linguaggio di Benedetto Croce. La proposta dell'autrice è quella di promuovere un percorso di avvicinamento fra antropologia ed estetica, riscoprendo un collegamento fra i processi linguistici e i paradigmi culturali.

L'ultimo contributo della prima sezione, dal titolo *Figure della metamorfosi: il rapporto tra corpo, tecnologia e percezione a partire dall'estetica tecnologica di Marshall McLuhan*, intende riflettere sul rapporto fra persona e tecnica. Dopo un'iniziale definizione dello statuto di quest'ultima, l'autrice illustra la teoria del paleo-etno-antropologo francese André Leroi-Gourhan, la quale pone l'inscindibilità fra strumento tecnico e semantica biologica umana. Con l'avvento della diffusione dei *media* mutano conseguentemente

ri, Torino 2019; Id., *Furore, Simbolo, Valore*, Feltrinelli, Milano 2002; Id., *La fine del mondo*, cit.

anche gli equilibri organici dell'essere umano: è in questo senso che viene presentata la riflessione di Marshall McLuhan come ecologia dei *media*, nella quale sono evidenziate le implicazioni psicoperceptive di tale mutamento. Il saggio si conclude presentando le novità che la rivoluzione digitale opera sul corpo dell'essere umano. Seguendo le riflessioni del filosofo Miguel Benasayag, l'autrice sottolinea l'urgente questione di salvare l'umano dall'ibridazione con gli oggetti tecnici.

Queste riflessioni rappresentano lo sfondo necessario per lo sviluppo della seconda sezione del volume – intitolata *Quale ricomposizione?* – in cui la consapevolezza della crisi si fa motore della ricerca di diverse prospettive di analisi e di studio del reale. In questa seconda parte vengono fatti dialogare differenti metodi e prospettive filosofiche affermatesi nel dibattito contemporaneo in ambito femminista intersezionale e post-coloniale.

Il primo contributo di questa sezione, dal titolo *I punti di vista al centro della scienza. La Standpoint Theory tra relativismo e pluralismo delle epistemologie*, volge lo sguardo alle conseguenze che la scomparsa di un Soggetto unitario produce nell'ambito delle riflessioni epistemologiche contemporanee. Se sembra ormai accettata l'idea che si possa parlare di “relativismi”, una tale proliferazione di punti di vista conduce necessariamente alla domanda se sia effettivamente corretto designare con questo termine approcci così variegati. Inserendosi nel dibattito contemporaneo sulla natura e lo statuto di queste posizioni filosofiche¹³, l'autore prende in considerazione le riflessioni della

¹³ Si veda, tra gli altri, A. Coliva, *I modi del relativismo*, Laterza, Roma 2009.

Standpoint Theory sorte nell'ambito dell'epistemologia femminista¹⁴. Quest'ultima pone in discussione certezze e principi consolidati del paradigma filosofico e scientifico basato sull'idea di una "conoscenza oggettiva", facendo bersaglio privilegiato il suo carattere di neutralità. La conoscenza è invece da considerarsi come "situata", ovvero costituita sulla base dei valori e delle norme socioculturali che informano la vita umana di ogni giorno. Nel contesto di questi rilievi critici metafilosofici, l'autore si concentra sulla tensione che il concetto di "oggettività femminista" genera. La conclusione suggerita per uscire da una simile tensione è il rifiuto dell'opposizione classica tra relativismo e universalismo in favore di un pluralismo delle epistemologie. Ispirato dalle riflessioni della *Standpoint Theory*, l'autore conclude il proprio saggio con un esercizio di autoriflessione: "un autoetnografia" relativa all'ambito della propria attività accademica.

Un legame filosofico e di coerenza teorica lega il contributo appena presentato al secondo saggio della sezione, intitolato *Divenire umani nella Standpoint Theory. Proposte educative per condividere il privilegio epistemico*. Partendo dalle riflessioni epistemologiche sviluppate in ambito femminista dalla *Standpoint Theory*, l'autrice si pone l'obiettivo di indagare le dinamiche che strutturano il rapporto tra *Io* e *Altro*

¹⁴ Per una ricostruzione della genesi storica della *Standpoint Theory* e una presentazione dei suoi presupposti filosofici fondamentali, si veda N. Hartstock, *The Feminist Standpoint: Developing the Ground for a Specifically Feminist Historical Materialism*, in S. Harding, M. Hintikka (eds), *Discovering Reality: Feminist Perspectives on Epistemology, Metaphysics, Methodology, and Philosophy of Science*, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht 1983, pp. 283-310.

nel momento in cui uno dei due attori sia portatore di un privilegio epistemico. Il punto di partenza dell'indagine è la riflessione sul concetto di *situated knower* come presentato nei lavori di Donna Haraway¹⁵. La conoscenza non è un processo solitario, ma un processo situato: in opposizione al modello di Soggetto conoscente cartesiano, l'autrice sottolinea la sua natura interattiva e sociale. Se l'“essere situato” significa essere inserito in un mondo di interazioni, allora ciò comporta sempre l'essere parte di una comunità e il non potersi configurare come Soggetto isolato. L'*Altro* non è più qualcosa di estraneo alla propria soggettività, ma ne è un elemento fondamentale, un momento essenziale della sua costituzione. Il piano epistemologico e il piano politico si incontrano in ciò che Carlo Sini¹⁶ definisce il pensiero delle pratiche: soggetti e oggetti non possono essere più descritti come entità assolute, poiché la loro esistenza è essenzialmente dipendente dal contesto e dall'intreccio delle pratiche che le sostiene e determina. Queste riflessioni trovano una sintesi nella parte conclusiva dell'articolo, in cui l'autrice riporta la propria personale esperienza di facilitatrice di dialoghi filosofici per bambine, bambini e adolescenti. L'esperienza laboratoriale descritta testimonia la possibilità di tradurre sul piano effettivo della prassi le riflessioni generate dall'adozione di un punto di vista *Altro*, mostrando come l'“essere situati” modifichi il personale sguardo sul reale.

¹⁵ Cfr. D. Haraway, *Situated Knowledge: The Science Question in Feminism and the Privilege of Partial Perspective*, «Feminist Studies», 14 (1988), 3, pp. 575-599.

¹⁶ Cfr. C. Sini, *Il potere invisibile*, «Nóema», 4-2 (2013).

Il saggio finale, intitolato *La voce della sirena come voce dell'Altro. Costruzione della norma eurocentrica e androcentrica attraverso l'archetipo della figura mitologica*, è idealmente il contributo che conclude il percorso dell'intero volume. L'autrice riflette sul modo in cui una simile filosofia della diversità, in cui l'*Altro* risulta il punto di vista privilegiato dal quale ripensare il Soggetto, possa applicarsi al lavoro filosofico di decostruzione e costruzione del reale inteso nella sua interezza¹⁷. La coerenza argomentativa del volume va ad assumere, così, una struttura volutamente circolare in virtù della riflessione proposta in quest'ultimo saggio sull'archetipo della figura mitologica della Sirena, intesa come *Alterità* più irriducibile. La Sirena è intesa come contenitore polisemico che non solo rappresenta la condizione universale della diversità, bensì incarna ogni differenza dalla norma etnocentrica, androcentrica e logocentrica¹⁸. L'articolo propone una breve analisi storico-etimologica della Sirena nella letteratura, a partire dall'*Odissea* fino all'immagine odierna, ponendo in relazione le modifiche delle sue caratteristiche morfologiche e stabilendo una corrispondenza tra il progressivo impoverimento del livello di lettura del mito e la proporzionale sessualizzazione della Sirena¹⁹ in quanto donna. L'autrice connette il tema di questo archetipo in quanto immagine degradata del femminile

¹⁷ Cfr. G.C. Spivak, *Critica della ragione postcoloniale*, a cura di P. Calefato, Meltemi, Milano 2016; Id., *Can the Subaltern Speak? Speculation on Widow-Sacrifice*, «Wedge», 7-8 (1983).

¹⁸ Cfr. A. Cavarero, *A più voci. Filosofia dell'espressione vocale*, Feltrinelli, Milano 2003.

¹⁹ Cfr. E. Moro, *Sirene. La seduzione dall'antichità a oggi*, il Mulino, Bologna 2019; A. Barina, *La sirena nella mitologia. La negazione del sesso femminile*, Mastrogiacomo, Padova 1980.

e dell'orientale a quello prodotto dalla letteratura coloniale e imperialista. A partire dall'analisi del racconto di Guy de Maupassant, *Marroca*²⁰, pubblicato nel 1882, col sostegno di fondamentali scritti di Edward Said e Gayatri Spivak, il ruolo della "subalterna" è problematizzato, riconoscendo nel silenzio l'unico modo in cui si possa difendere una voce altra, l'unica possibilità di salvaguardia rispetto a un'episteme che vuole assimilare e integrare la subalternità nella propria struttura di pensiero.

La dispersione del *Soggetto* e l'*Alterità* con cui quest'ultimo è chiamato continuamente a confrontarsi diventa un percorso a tappe isolate della crisi, in cui tuttavia è possibile ravvisare l'urgenza dell'incontro *Io-Altro*, che, seppur in un primo momento destabilizzante, si rende allo stesso tempo necessario e in grado di vivificare e liberare l'*Io* da paradigmi autoreferenziali. Davanti alla crisi in cui si trova immerso, non è il Soggetto che scompare, ma è l'*Altro* che si dimostra parte essenziale della sua costruzione, modificandolo e aprendo a nuove prospettive.

²⁰ G. de Maupassant, *Marroca*, in Id., *Racconti immorali*, a cura di G. Davico Bonino, BUR, Milano 2012.

ANTROPOLOGIA, LINGUAGGIO, TECNICA

DISIECTA MEMBRA.
NOTE PER UNA RIFLESSIONE CRITICA
SU ALTERITÀ E NON-IDENTITÀ IN T.W. ADORNO

Adriana Manzoni

*Introduzione. L'Altro del pensiero: come pensare
ciò che pensiero non è*

Se fosse possibile definire la funzione della filosofia, per Theodor W. Adorno avrebbe a che fare con ciò «di cui non si può parlare»¹, un'operazione di «aiuto al non-identico a esprimersi, invece l'espressione lo identifica immancabilmente»². Alla filosofia sarebbe affidato il compito di pensare radicalmente il suo *Altro*, una filosofia come disciplina che pensa, tramite il pensiero, ciò che non è pensiero, ciò che si sottrae alla sua pretesa di identificazione, lo scarto del pensiero in quanto pensiero della *ratio*.

Esponente della Scuola di Francoforte, Adorno rappresenta il nome incarnato del passaggio dalla filosofia come ricomposizione del mondo alla critica sociale

¹ T.W. Adorno, *Tre studi su Hegel*, trad. it. F. Serra, il Mulino, Bologna 2014, p. 126.

² *Ibidem*.

come auto-riflessione radicale del pensiero su se stesso³, passaggio [*Übergang*] della filosofia all'altro da sé. Tale transizione – considerata come “salto” – rappresenta la necessità dei filosofi fondatori della teoria critica di rispondere prima alla svolta epocale a cavallo fra le due guerre mondiali, al fenomeno nazista, all'avvento e allo sviluppo dello Stato autoritario e, poi, al suo trapasso nelle forme della democrazia di massa postbellica. Ma non solo, la teoria critica è una teoria che problematizza il paradigma della *prassi*, alla luce della sconfitta del movimento operaio: polemizzando con il saldo vincolo lukácsiano del rapporto circolare tra teoria e prassi⁴, che affida e assicura la posizione della critica al soggetto rivoluzionario (il quale, grazie al suo proprio movimento, in quanto soggetto radicato nel processo di produzione sociale, assume una “posizione di verità”), la filosofia francofortese si fissa nell'istante dell'assenza di tale paradigma come

³ Cfr. M. Maurizi, *La filosofia e il suo altro. Adorno lettore di Hegel*, «Dialegethai. Rivista di filosofia», (2001), 3: <https://mondodomaini.org/dialegethai/articoli/marco-maurizi-01>, (ultima consultazione 25/04/2023).

⁴ Si intende la *praxis* come intesa dalla corrente del marxismo occidentale inaugurata da Lukács, in cui la pratica politica segue immediatamente l'acquisizione consapevole della posizione storico-sociale che si occupa. Il proletariato per la sua posizione di classe, nel momento in cui diviene cosciente di sé e del suo ruolo, sviluppa una visione della totalità della società e della sua contraddizione. In questo senso, in quanto soggettività storica, il proletario è essere orientato alla *praxis*. (Cfr. G. Lukács, *Storia e coscienza di classe*, trad. it. M. Spinella, Mondadori, Milano 1973; K. Kavoulakos, *Crisis and Praxis in Lukács' History and Class Consciousness*, «Science and Society», 87 [2023], 2: <https://guilfordjournals.com/doi/10.1521/isis.2023.87.2.161>, ultima consultazione 3/10/23).

principio di realtà e come movimento della prassi, rivendicando l'autonomia dell'elaborazione teorica (rispetto al partito) e l'irriducibilità del principio di critica alla classe⁵. La teoria critica è un pensiero della crisi⁶ che ne indaga dall'interno la ragione, senza limitarsi ad attestarla: se la teoria non è riducibile ad altri momenti dello sviluppo sociale, ciò non vuol dire che essa sia fondata su una dimensione "superiore", piuttosto risiede nella strutturazione storica di un determinato piano di riflessività del pensiero contro se stesso, che colloca la logica della teoria nella storia della società.

La teoria critica è in Adorno critica della «totalità disgregata»⁷, della logica della disgregazione [*Logik des Zerfalls*] di ciò che si pretende totale, ma resta scisso in frammenti, in *disiecta membra*. Non una filosofia del frammento, piuttosto un'autocritica della ragione in sé frammentata. Scisso è, dunque, il nucleo di esperienza che si consegna ad Adorno; il suo stesso processo di vita diviso fra l'essere ebreo e tedesco, borghese e di orientamento marxiano. Una profonda ristrutturazione dell'esperienza⁸ diviene ciò che ri-

⁵ Cfr. L. Scafoglio, *La merce e il mito. Su Adorno e la teoria critica*, Manifestolibri, Roma 2013, p. 12. Questa affermazione viene in tal sede assunta non senza criticità. Nel corso dell'argomentazione il progressivo abbandono del "principio di critica alla classe" da parte di Adorno sarà problematizzato. Nella conclusione del saggio tale elemento pratico-teorico viene individuato come fattore non trascurabile per la comprensione delle "possibilità emancipatorie" affidate al momento della negazione.

⁶ Cfr. C. Galli, *Introduzione*, in T.W. Adorno, M. Horkheimer, *Dialettica dell'illuminismo*, trad. it. R. Solmi, Einaudi, Torino 2010, p. XXXV.

⁷ Ivi, p. VIII.

⁸ Cfr. L. Scafoglio, *La merce e il mito. Su Adorno e la teoria critica*, cit., p. 9.

chiama l'urgenza di salvare la *ratio* da sé stessa, in un momento in cui la prassi è sempre e solo funzione del dominio. Per non far scivolare la filosofia francofortese in un'utopia negativa di "fuga dal mondo" che, nella necessità dell'assenza di dominio, pone quest'ultimo come unico orizzonte di senso, bisogna ricondurla al suo proprio vissuto di "fine delle ideologie" e di unione delle antinomie borghesi in un unico progetto di totalità imposta.

Nel suo complesso – corpo smembrato, eppure *organon* – l'elaborazione filosofica di Adorno costituisce l'emergere tragico e prepotente della "vita offesa", che eccede la forma del pensiero razionale chiuso in se stesso e apre a una teoria che si autointerpreta come filosofia (seppur "della disgregazione"), che interpreta il reale per ricondurlo alla sua verità, senza arrestarsi alla verifica del proprio contenuto da parte dell'"empiria".

A partire dall'opera sull'*Aufklärung*, la filosofia adorniana rappresenta la voce del frammento entro l'unità disgregata, la lacerazione della totalità, lo strappo della parte dall'intero, la denuncia dell'oggetto. Adorno rappresenta il negativo come spinta tragica verso la ri-appropriazione della singolarità, della differenza, dell'individuo tolto alla sua alienazione. Eppure, dalla critica dell'Illuminismo alla formulazione di *Dialettica negativa*, contro la pretesa del pensiero razionale, è allo stesso pensiero che viene affidato il compito di salvarsi, mostrandosi come pensiero dell'Alterità radicale, unico ponte verso la pensabilità di ciò che viene posto oltre il dominio del concetto, oltre la gonfia rappresentazione dell'orizzonte di dominazione [*Herrschaft*] politica. Ed è per questo che Hegel non può che essere maestro e nemico nell'operazione di Adorno, dalla quale si avvierà questo contributo per tracciare – criticamente a

nostra volta – un piccolo tassello dentro una sfida ben più grande: analizzare, dentro un secolo scisso in se stesso, la dimensione storica e ideologica di un autore che si è posto sulle tracce della crisi dell'Io.

Questo breve saggio vorrebbe, da un lato, ricostruire nella produzione di Adorno l'emergere dell'*Alterità* come impensabilità "a-concettuale", dall'altro, indagare il rapporto della negazione adorniana con la "mediazione" hegeliana, interrogandosi sulla struttura logica e sulla funzione "sociale" di una dialettica negativa, nel rapporto con l'esperienza storica. Nel primo paragrafo si affronterà l'analisi adorniana, presente in *Dialettica dell'illuminismo*, della condizione tautologica del pensiero razionale (mitologia): quest'ultimo, separando il soggetto dalla cosa, garantisce l'esistenza di entrambi come prodotti del concetto, in un costante processo di riduzione dell'*Alterità* al *cogito* tramite il processo di mediazione universale, motore "spirituale" delle coppie concettuali prese in considerazione (concetto-cosa; soggetto-oggetto; scienza-cosa; spirito-natura; padrone-schiavo). Nel secondo paragrafo ci si soffermerà su Adorno lettore di Hegel, sulla sua critica immanente alla dialettica, che lo porta alla tematizzazione del "punto di frattura" dell'edificazione concettuale nella posizione dell'oggetto (negativo). La "cosa" della *Dialettica dell'illuminismo* diventa "oggetto" in *Dialettica Negativa*, nel momento in cui l'interlocutore polemico non è più (o non solo) l'Illuminismo nella sua forma generale, bensì specificamente l'architettura della *Logica* hegeliana. Nell'ultimo paragrafo, infine, ci si interrogherà sul ruolo che Adorno affida al *non-identico* e al primato dell'oggetto, considerati come "negazione determinata". La condanna alla mediazione permane, eppure nelle ultime opere sembrerebbe veni-

re ripristinata in un piano “estetico/edonistico” (dove solo le relazioni sarebbero ancora possibili) in cui l’arte appare come figura del politico, portatrice di un messaggio di “emancipazione” e di “leva” della contraddizione, pur tuttavia senza referente. La riflessione sulla crisi dell’*Io* vuole restare aperta in tal sede, ma con un invito preciso: riflettere sul processo di esplosione o implosione del *non-identico* (delle *Alterità*) seguendo il movimento che l’autore sviluppa, domandandoci se esso non resti – in ultima istanza – concettualmente un “momento” che, incapace di agire, attesti proprio l’insuperabilità della stessa mediazione.

1. *L’angoscia mitica della ragione: l’Altro come rimosso*

Nel 1933 Adorno viene esiliato dalla Germania nazista. Spostamenti costanti – Parigi, Oxford, New York – scandiscono l’elaborazione dell’opera, realizzata assieme all’amico e collega Max Horkheimer, *Dialettica dell’illuminismo. Frammenti filosofici*, la cui stesura termina nel 1944. Un testo che a una prima lettura può risultare ambiguo, se non vago, ma che cela volutamente un grido di tragicità “pensata”, in cui ogni termine occupa un posto specifico: il luogo della “vendetta” celata. Per un’indagine che ci proietti nella dimensione adorniana delle prime ricerche sul tema dell’*Alterità* e della soppressione dell’individuo come *Altro* dal pensiero, ci si soffermerà rapidamente sul senso del “mito” e della “mitologia” che i due autori colgono come caratteristica “rimossa” nella costruzione del *cogito*, e del suo sviluppo nell’*Illuminismo*, in quanto pensiero razionale. Il sottotitolo dell’opera,

Philosophische Fragmente, inaugura il carattere formale e contenutistico del testo: asistematico eppure “unito”, frammenti di una dialettica dell’Illuminismo. L’Illuminismo in tale accezione è considerato:

logos, ratio, ovvero come pensiero razionale in generale (definito anche “borghese”), sia nel suo versante liberale e positivistico, sia sebbene in misura diversa e con differenti modalità, in quello dialettico. Quel pensiero palesemente moderno, ma che Horkheimer e Adorno retrodatano a norma originaria della civiltà occidentale – di cui portatore e idealtipo è il soggetto (anch’esso già da sempre borghese) impegnato a emanciparsi da ogni timore e autorità esterna, e ad affermare la propria identità razionale, la propria libertà⁹.

Il movimento che scandisce il percorso di tale pensiero è la dialettica, in quanto contraddizione che a esso inerisce, anche se in maniera inconsapevole. La modalità di esposizione dei due autori costituisce un progetto genealogico che tenta di illuminare a ritroso lo stesso Illuminismo, facendolo illuminare da sé, in un processo di critica della sua auto-narrazione che vuole «contro interpretarne l’autointerpretazione»¹⁰. Se l’Illuminismo si propone come spiegazione razionale dei fenomeni della natura, liberandosi dai racconti mitici, tuttavia esso si rivela in continuità col pensiero mitico. Il pensiero illuminista, pensiero scientifico, positivista (Bacone viene posto come momento topico) che vuole rovesciare “l’immagine” con la scienza, sviluppa un

⁹ C. Galli, *Introduzione*, cit., p. IX.

¹⁰ *Ibidem*.

rapporto “patriarcale” fra l’intelletto umano e la natura delle cose: «l’intelletto che vince la natura deve comandare la natura disincantata»¹¹, un sapere di “potere” privo di limiti concreti, che garantisce dominio integrale, che fissa e blocca in “sintesi” ciò che è dispersione e caos. Così il pensiero illuminista sostituisce il concetto con la formula. Ma gli stessi concetti e le stesse essenze ontologiche rappresentano, in partenza, le forme mitiche non appena demitologizzate, che si mantengono in sé stesse spogliate dell’elemento sovranaturale. Il processo di de-mitologizzazione tramite il quale l’Illuminismo si erge a pensiero scientifico e razionale è, per gli autori, un processo mistificatorio. Al di fuori della conoscenza scientifica, ogni cosa è sospetta: ciò risulta possibile poiché il pensiero illuminista pone se stesso come mito, istituendo la forma di riducibilità al soggetto, tuttavia non più nella forma antropomorfa della mitologia, quanto piuttosto nella riduzione al sistema da cui tutto è deducibile e a cui tutto si rinvia.

La risposta di Edipo all’enigma della Sfinge – “l’uomo” – ritorna indiscriminatamente, come soluzione stereotipata dell’illuminismo [...] la logica formale è stata la grande scuola dell’unificazione. Essa offriva agli illuministi lo schema di calcolabilità dell’universo. L’equiparazione di sapore mitologico delle idee a numeri negli ultimi scritti di Platone, esprime l’anelito di ogni demitizzazione: il numero diviene il canone dell’illuminismo¹².

¹¹ Ivi, p. X.

¹² T.W. Adorno, M. Horkheimer, *Dialettica dell’illuminismo*, cit., pp. 14-15.

Il numero (“formula”), in quanto principio validante della realtà, rappresenta l’equivalenza che “gestisce” l’economia borghese e, secondo Adorno: «esso rende comparabile l’eterogeneo riducendolo a grandezze astratte»¹³. Livellamento al soggetto e astrazione compaiono qui come caratteristiche peculiari del pensiero razionale, funzionamento celato e rivelatore del portato di “arcaico” che in esso permane. Il metodo *critico* comporta una retrodatazione funzionale che produce salti in avanti: più che una ricostruzione, il tentativo pare quello di voler rendere giustizia dello spazio chiuso e inaccessibile all’individuo, tramite una messa in luce dei caratteri che ne denunciano la contraddizione. Ecco che il rapportare antichità e modernità, in questa prospettiva, rappresenta non semplicemente una denuncia, ma una “rivelazione” del portato di astrazione del pensiero razionale e scientifico, in cui le contraddizioni passate si mantengono come essenze – come negativo dell’essere – e permangono in quanto “tolte” nell’unità del concetto, mostrando le proprie conseguenze.

Ciò che il mito vuole narrare, spiegare, altro non è che “l’origine”, che nella scienza positivista diventa dottrina; spiriti e demoni trapassano nelle figure del cielo e della sua gerarchia, gli esorcismi dei maghi nel sacrificio graduato gerarchicamente, il lavoro degli schiavi mediato attraverso il comando. Quella distanza esplicativa tra l’essere dotato di *logos* e la realtà sussume le altre differenze, «il mondo viene sottomesso all’uomo»¹⁴ nell’identità con la sua struttura trascendentale. “A sua immagine e somiglianza”: l’essere

¹³ Ivi, p. 15.

¹⁴ Ivi, p. 17.

umano si avvicina a Dio nell'ambizione padronale di controllo.

Il rapporto con la differenza si configura come imposizione dell'identità logica: il mito trapassa nell'illuminismo e la natura in pura oggettività. Gli uomini pagano l'accrescimento del loro potere con l'estraneazione da ciò su cui lo esercitano [...] l'in sé delle cose (per il soggetto) è sempre un per lui. Nella trasformazione l'essenza delle cose si rivela ogni volta come la stessa: come sostrato del dominio. Questa identità fonda e costituisce l'unità della natura¹⁵.

Secondo Adorno, il dominio apparentemente negato in quanto tale, viene trasformato in verità pura, base del mondo caduto in suo potere, suo sostrato. Immagine di tale potere è l'essere umano che consegue, sull'altare del sacrificio dell'*Alterità*, l'*Identità* col *Sé*, possedendosi, in definitiva come “maschera impenetrabile”. Per i due autori francofortesi:

il prezzo dell'identità di tutto con tutto è che nulla è identico a se stesso. L'illuminismo dissolve il torto della vecchia uguaglianza, il dominio immediato, tuttavia lo rende “eterno” nell'universale mediazione, che rapporta ogni ente ad ogni altro¹⁶.

La critica al concetto di mediazione [*Vermittlung*] risulta un punto chiave che consente di districare questo apparente groviglio di coppie concettuali op-

¹⁵ *Ibidem*.

¹⁶ *Ivi*, p. 20.

positive, che Adorno e Horkheimer fanno giocare in sincrono (concetto-cosa; soggetto-oggetto; spirito-natura; padrone-schiavo); la mediazione è il rapporto concettuale che garantisce – almeno in questa fase del pensiero adorniano – il processo di identificazione con la totalità¹⁷. La mediazione diventa universale, sempre valida, contro ogni immediatezza. È chiaro che vi sia un richiamo al lessico hegeliano, sebbene non sia Hegel a essere qui considerato come “nemico” polemico, quanto il pensiero come ideologia razionale, come pretesa conoscitiva della ragione senza l’ostacolo opposto dall’oggetto di conoscenza. Sulla funzione che Adorno assegna alla mediazione, sulla sua potenzialità o definitiva condanna, avremo modo di soffermarci in seguito.

La mediazione universale – in *Dialettica dell’illuminismo* – è esattamente il processo che consente ai pensieri di rendersi indipendenti rispetto alle cose. È tale indipendenza che si rende necessario presupposto di un *Io* conforme alla realtà. Il mito è già sempre Illuminismo, e a ogni suo passo l’Illuminismo ricade nella mitologia: «ogni evento deve pagare per essere accaduto [...] (nella scienza) il fatto si annulla appena

¹⁷ «Only by taking these two issues (the mediation between concepts and between subject and object) in their interconnection is it possible to explain the role of mediation in Adorno» (M. Tonon, *Theory and Object: The Making Sense of Adorno’s Concept of Mediation*, «International Journal of Philosophical Studies», 21 [2013], 2, pp. 184-203: <https://doi.org/10.1080/09672559.2012.727013> [ultima consultazione 3/10/23]). Sulla genealogia della mediazione in Adorno si veda anche: B. O’Connor, *The Concept of Mediation in Hegel and Adorno*, «Bulletin of the Hegel Society of Great Britain», 20 (1999), 1-2 (39/40), p. 85.

avvenuto»¹⁸. L'unità identica del "collettivo" illuminista si ottiene con la negazione del singolo attraverso l'uguaglianza. Eppure:

Ogni tentativo di spezzare la costrizione naturale spezzando la natura, cade tanto più profondamente nella coazione naturale. È questo il corso della civiltà europea. L'astrazione, lo strumento dell'illuminismo, opera coi suoi oggetti come il destino di cui elimina il concetto: come liquidazione. Sotto il dominio livellatore dell'astratto, che rende tutto ripetibile nella natura e nell'industria, per cui esso lo prepara, i liberati stessi finirono per diventare quella "truppa" in cui Hegel ha mostrato il risultato dell'illuminismo¹⁹.

L'astratto separa il soggetto dall'oggetto che distacca la cosa per garantirne il dominio, come il padrone si distacca dall'oggetto e a esso perviene solo "mediante" il servitore: una scissione che, mediata²⁰, garantisce controllo; condizione della pensabilità della proprietà stabile borghese sin dalla figura di Odisseo. Egli

dirige da lontano un personale numeroso e minutamente differenziato di servitori. La sera, dopo aver visto dal suo castello la campagna accendersi a mille fuochi, può mettersi tranquillamente a dormire: sa

¹⁸ T.W. Adorno, M. Horkheimer, *Dialettica dell'illuminismo*, cit., p. 20.

¹⁹ Ivi, p. 21.

²⁰ Cfr. M. Tonon, *Theory and Object: The Making Sense of Adorno's Concept of Mediation*, cit., p. 186.

chi i suoi bravi servitori vegliano per tenere lontane le bestie feroci²¹.

L'auto-riflessione della ragione, che si critica in quanto tale, consente ai due autori di ricondurre tale prodotto del pensiero al suo nucleo di esperienza storico-sociale: «l'universalità delle idee, sviluppata dalla logica discorsiva, il dominio nella sfera del concetto si eleva sulla base del dominio reale». Il concetto, definito come unità costituita da ciò che è compreso sotto di esso, è stato, fin dall'inizio, un prodotto del pensiero dialettico e viene ora osservato nella sua "vera" funzione: luogo in cui ogni cosa è ciò che è, solo in quanto diventa ciò che non è. L'Illuminismo identifica il vivente con il non-vivente, come il mito realizza l'identità del non-vivente col vivente. «L'illuminismo è – allora – angoscia mitica radicalizzata»²². Non esiste alcun fuori, l'esterno è ragione di angoscia, tutto diventa un "dentro". L'omicidio dell'*alter* è negato dall'*ego* tramite l'assorbimento della morte nel proprio sangue. E, tale negazione, secondo Hegel, distingue l'Illuminismo dalla corruzione positivista, eppure, avendo elevato ad assoluto il risultato raggiunto nel processo di negazione – la totalità sistematica e storica – esso contravviene al divieto e ricade nella mitologia; nella prospettiva critica l'assolutizzazione diventa l'annullamento reciproco di soggetto e oggetto.

Cosa rimane?

La contraddizione che all'Illuminismo inerisce. L'origine del pensiero, in *Dialettica dell'illuminismo*,

²¹ T.W. Adorno, M. Horkheimer, *Dialettica dell'illuminismo*, cit., p. 22.

²² Ivi, p. 23.

non si trova dunque nell'uscita dalla natura, piuttosto il pensiero porta con sé una natura negata, come colpa rimossa, che genera «una potente coazione all'interno del soggetto razionale, a negare la natura fuori di sé e dentro di sé, ma tale negazione coatta è anche una riproposizione della natura»²³. Nel pensiero della *ratio*, la negazione della natura conduce al permanere del funzionamento naturale nella legalità naturale dello Spirito, nella coazione a cui esso risponde in una forma di “destino estraneo”, lo stesso da cui il mito, in quanto spiegazione razionale della natura, tentava di emanciparsi. Come “opacità dello Spirito” la natura è sconfitta, eppure vince in un vortice auto-distruttivo: lo Spirito seguendo “naturalmente” il suo corso sopprime il soggetto e dunque se stesso. Il progresso dello Spirito «anziché libertà progrediente, è in verità la coazione, la necessità e infine la regressione barbarica»²⁴.

L'excursus, dedicato nell'opera alla figura di Odisseo, racconta non di “un uomo”, ma di una figura storica di lunga durata, la cui attualità è posta dal pensiero costantemente a verifica. All'umano spetterebbe uno statuto ibrido, in quanto essere finito che si sottrae a ogni rappresentazione, pur rimanendo una figura inserita entro una costellazione storico-sociale. Un individuo che non si risolve all'interno del *medium* del dominio, che si presenta come eccedenza della ragione, un “più che mito”. Il mito che vissuto, subito, si lascia individuare lì dove la vita lo conduce, “sopra le righe”²⁵, dove la natura si ripresenta come coazione.

²³ C. Galli, *Introduzione*, cit., p. XII.

²⁴ *Ibidem*.

²⁵ Cfr. L. Scafoglio, *La merce e il mito. Su Adorno e la teoria critica*, cit., p. 155.

È in questo “sopra le righe” che Adorno e Horkheimer annunciano la presenza di una “nuova figura”, il cui destino pare quello di essere sempre potenzialmente assorbita. Tale destino “tragico” rappresenta la ratifica di questi filosofi della chiusura del pensiero su se stesso, di cui vivono e sperimentano sulla carne il risvolto concreto. Destino che rischia di assumere i tratti di una resa al mondo, di una “lacerazione” definitiva.

Eppure, i brandelli di questo strappo che sembrano mancare di definizione negli anni Quaranta, brandelli senza forma, restano nella trattazione di Adorno sempre frammenti determinati. Per proseguire la riflessione sull’*Altro* del pensiero è allora opportuno andare a ricercare dove effettivamente risieda in Adorno la possibilità, se non di agire, quanto meno di individuare le caratteristiche logiche della contraddizione rappresentata dall’Alterità radicale.

2. Fare i conti con l’intero: non-Identico e primato dell’oggetto

“Pensare l’impensabile”²⁶ è per Adorno possibile tramite l’auto-critica della ragione. È per questo che la sfida dell’esplosione di quel “più che mito” non può non trovare affinità e divergenze dal confronto col pensiero dialettico, con il concetto di identità del *Selbst* hegeliano. Al rapporto “conflittuale” con il movimento dialettico dello spirito hegeliano viene affidato il compito di salvare il pensiero da se stesso. La dialettica di Adorno permane in quanto diventa “negativa”. Se

²⁶ L’ossimoro è voluto. Esso sta a indicare la provocazione “assurda” che Adorno rivolge al pensiero come *cogito*.

per Hegel il vero è l'intero, in Adorno esso è il falso. Nell'opera *Tre studi su Hegel*, Adorno scrive:

Come altri sistemi chiusi di pensiero, la filosofia hegeliana approfitta del dubbio vantaggio di non dover ammettere alcuna sorta di critica. Ogni critica di dettaglio sarebbe parziale, mancherebbe l'intero, che terrebbe comunque in conto questa critica. Inversamente, però, criticare l'intero come intero sarebbe astratto, "non mediato" e trascurerebbe il motivo di fondo della filosofia hegeliana: [...] (essa può) legittimarsi solo come totalità nel nesso concreto di tutti i suoi momenti. Perciò farà onore ad Hegel solo chi non si lascia intimidire dalla paura di quel groviglio quasi mitologico e invece di riconoscere o disconoscere meriti ad Hegel con maggiore o minore indulgenza, si rivolge a quell'intero a cui si volse lui²⁷.

E dunque Adorno comincia e chiude questo percorso rivolgendosi e affrontando l'intero dal suo interno. Secondo il filosofo, le intuizioni materiali, che in Hegel si spingono fino alla inconciliabilità delle contraddizioni nella società borghese, non possono essere separate dal contenuto della speculazione hegeliana come da un «fastidioso ingrediente accessorio»²⁸. È questo nucleo di esperienza che spinge Adorno verso Hegel. L'intero hegeliano, nella sezione *Aspetti* dell'opera adorniana, viene definito come "quintessenza" dei singoli momenti di cui si compone, i quali, nel proprio movimento, richiamano sempre a un "oltre sé stessi" e

²⁷ T.W. Adorno, *Tre studi su Hegel*, cit., p. 34.

²⁸ Ivi, p. 35.

si generano a vicenda: l'intero «al di fuori di essi non è nulla»²⁹, l'intero è la totalità. Secondo Adorno, la totalità hegeliana è incompatibile con qualunque combinazione armonica, la connessione fra momenti non ha la forma di passaggio continuo, bensì di trapasso per rovesciamento; dunque, il processo non avviene per avvicinamento, ma tramite rotture interne. Contro il soggettivismo tradizionale e tramite la critica della certezza sensibile, Hegel dilata il soggetto ad assoluto senza lasciar sussistere niente oltre di sé, tutto viene trascinato nel circuito dell'immanenza e viene dissolta l'opposizione fra coscienza donatrice di forma e materiale grezzo dell'empiria: in tutta l'architettura del sistema, l'unità di soggetto e oggetto è garantita dalla distinzione reciproca, unità tuttavia che può sussistere solo attraverso la loro mediazione.

Mediazione dunque non significa mai, in Hegel, come dopo Kierkegaard usa dipingersela il più fatale dei malintesi, qualcosa di mezzo fra gli estremi, perché la mediazione si raggiunge attraverso il passaggio fra gli estremi stessi come tali; questo è l'aspetto radicale di Hegel, incompatibile con ogni moderatismo. Ciò che la filosofia tradizionale spera di cristallizzare come stati ontologici fondamentali, non è — come egli dimostra — un deposito di idee discretamente contrapposte, bensì ognuna richiede il suo opposto, e il rapporto di tutte e ciascuna, l'una all'altra è il processo. Con ciò però il significato di ontologia si muta così radicalmente che sembra ozioso applicarlo più a lungo [...] ad una cosiddetta struttura fondamentale, la cui essenza è appunto

²⁹ Ivi, p. 36.

di non essere struttura fondamentale, di non essere *hypokéimenon*³⁰.

La distinzione tra mediazione [*Vermittlung*] e immediatezza [*Unmittelbarkeit*] può essere considerata principio generale del pensiero hegeliano: essa costituisce la trattazione preliminare posta all'inizio della sua logica, sia in *Scienza della logica*, sia nell'*Enciclopedia*³¹. Motore della dialettica hegeliana, il concetto di mediazione non per questo si riduce a un principio ontologico e metafisico semplicemente dato, né si identifica con un'astratta ed esteriore prescrizione metodologica. La mediazione risponde all'esigenza di pensare A e non-A in unità, di pensare in relazione reciproca i poli estremi della contraddizione. La mediazione costituisce il passaggio chiasmatico tra gli estremi, grazie al quale ogni rigidità ontologica trapassa e fluisce – ogni “fissato” diventa dinamico – nel movimento speculativo. Dal punto di vista della coscienza, il sorgere delle figure dello Spirito è intrascendibile, l'orizzonte a cui si affaccia è insuperabile. Il che trasforma totalmente il modo di intendere la contraddizione rispetto alla logica formale, alla metafisica prekantiana e alla critica kantiana. L'assoluto contrapporsi delle idee e dei concetti non rappresenta più nessuna cattiva infinità. Tale è il *Prozess* hegeliano: così come nella *Fenomenologia dello Spirito* la coscienza percorre passaggi in cui essa inconsapevolmente delinea, *step by step*, la certezza

³⁰ Ivi, p. 40.

³¹ Cfr. G.W.F. Hegel, *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, trad. it. V. Cicero, Rusconi, Milano 1996, pp. 129-255, 245-251; Id., *Scienza della logica*, trad. it. M. Moni, C. Cesi, Laterza, Roma-Bari 2008, p. 150.

del proprio oggetto, nell'*Enciclopedia* ripercorre le diverse "posizioni del pensiero rispetto all'oggettività", ponendo vecchia metafisica, empirismo e criticismo come altrettanti stadi della coscienza filosofica, stadi di cui è necessario comprendere il senso di sviluppo e l'articolazione interna³².

Il cammino dell'esperienza della coscienza in Hegel è costantemente un porla dinanzi a ciò che non comprende, al "limite" di comprensione, ma la domanda sulla natura dei limiti, sulla condizione di possibilità del sapere, è "già" un superamento dei limiti stessi. La domanda trascendentale kantiana sul sapere è una domanda che costantemente si auto-supera dall'interno; le antinomie dialettiche risultano dal movimento del loro auto-prodursi, esse sono hegelianamente apparenti.

Scrivo Adorno: «L'insufficienza di un astratto principio fondamentale al di là della dialettica, donde tutto deve seguire, è riconosciuta da Hegel. Ciò che in Fichte costituisce l'impianto, ma non aveva svolgimento, diventa il motore del filosofare»³³. Il principio di identità assoluta $A = A$ viene negato dalla sua stessa costruzione. "A" compare come soggetto e predicato costringendo il significato a non essere mai in quiete, spostandosi costantemente da un lato all'altro della proposizione, in una relazione di azione reciproca e non di uguaglianza assoluta. Il contenuto della proposizione rappresenta la falsità della sua forma, esso rimuove la forma nel movimento di contraddizione che produce un disvelamento (non un principio ultimo):

³² Cfr. M. Maurizi, *La filosofia e il suo altro. Adorno lettore di Hegel*, cit.

³³ T.W. Adorno, *Tre studi su Hegel*, cit., p. 44.

Le determinazioni più astratte e vuote poste all'inizio della logica hegeliana (Essere, Nulla, Esserci etc.) sono anche le più generiche e formali che il pensiero possa produrre. È la loro stessa vuotezza a costringere il pensiero in contraddizioni e a produrre, in forza della contraddizione, un contenuto determinato³⁴.

L'inadeguatezza della forma fa saltare in avanti il contenuto, costringendolo a determinarsi; tale incedere è il processo in movimento continuo. Non essendo possibile strappare alla forma il suo contenuto, l'esposizione non riesce mai totalmente nella sua intenzione di espressione del contenuto stesso, ma al contempo si supera in questa impresa: nel travaglio e nella "fatica" del concetto hegeliano. Ma è nel contesto di questa "impresa" che – per Adorno – il concetto mostra la sua verità, in quanto operazione di falsa identità dell'intero: il pensiero ripiegandosi su se stesso, nel suo processo di auto-comprensione, mostra la propria contraddizione³⁵.

³⁴ M. Maurizi, *La filosofia e il suo altro. Adorno lettore di Hegel*, cit.

³⁵ Tuttavia Adorno determina un concetto di mediazione che ritorna nella sua filosofia, difatti anche per Adorno l'immediatezza è essa stessa mediata. Scrive R. Grusin: «Adorno reads Hegel's metaphysics as a critique of immediacy, by which he means the denial that there is anything that isn't already mediated and the insistence that there is no such thing as immediacy. Adorno contrasts his reading of Hegel with those philosophers of experience (like Edmund Husserl or Henri Bergson or Martin Heidegger) for whom immediacy, not mediation, is the criterion of experience. Adorno concludes: According to Hegel, there is nothing between heaven and earth that is not "vermittelt" [mediated], nothing, therefore, that does not contain, merely by being defined as something that exists, the reflection of its mere existence, a spiritual moment:

Se l'idealismo risolve il contenuto, l'oggetto conoscitivo, nella forma di produzione della coscienza, non ne nega tuttavia il momento di immediatezza, piuttosto lo accoglie come passaggio costitutivo dell'*Identità* soggetto-oggetto. «Solo se l'identità riesce ad aver ragione della differenza può instaurarsi come tale e non sorvolando su ciò che le si oppone irriducibilmente»³⁶. Per questo non c'è cominciamento in Hegel. I particolari restano se stessi a patto che lo siano solo per un momento. Adorno è consapevole che la stessa dialettica, come critica immanente a sé, sarebbe ben in grado di superare se stessa in un'esperienza del pensare che esploda nella sua intima lacerazione. Se, in Hegel, il concetto di esperienza [*Erfahrung*] rappresenta la libera posizione del pensiero di fronte agli oggetti, per Adorno, la libera posizione hegeliana affidata al pensiero, risulta tale solo se oggettivata come "vera" in un sistema scientifico del sapere. Nell'*Enciclopedia* l'esigenza sistematica è legata all'accidentalità di contenuto da cui è affetta ogni osservazione parziale³⁷, rifiutata perciò come meramente "soggettiva"³⁸. La determinazione progressiva del contenuto, a patto della non dispersione dei risultati, ha a che fare con l'obiettivo hegeliano di un ordine espositivo, questo è il nucleo adorniano dell'aporia:

'Immediacy itself is essentially mediated'» (R. Grusin, *Radical Mediation*, «Critical Inquiry», 42 (2015), 1, pp. 124-148).

³⁶ *Ibidem*.

³⁷ Cfr. G.W.F. Hegel, *Enciclopedia*, cit., p. 121.

³⁸ Cfr. M. Maurizi, *La filosofia e il suo altro. Adorno lettore di Hegel*, cit.; cfr. M. Tonon, *Theory and Object: The Making Sense of Adorno's Concept of Mediation*, cit., p. 200.

L'intera filosofia hegeliana è un unico impegno e sforzo di tradurre l'esperienza dello spirito in concetti. Il potenziamento dell'apparato del pensiero, che tanto volentieri si disprezza come un meccanismo costrittivo, corrisponde in proporzione alla violenza dell'esperienza da dominare. Ancora nella *Fenomenologia* Hegel poteva credere che questa esperienza si lasciasse semplicemente descrivere. Ma l'esperienza dello spirito non può essere espressa altrimenti che nell'atto in cui essa si riflette nella sua mediazione: in cui viene attivamente pensata. Non è possibile guadagnare una posizione che consenta indifferenza fra l'esperienza spirituale espressa e il *medium* dei pensieri. Il non-vero della filosofia hegeliana si manifesta precisamente nell'immaginarsi questa indifferenza come realizzabile grazie ad un adeguato sforzo concettuale³⁹.

«Adorno contesta che questa operazione (hegeliana) sia logicamente sostenibile, visto che il negativo si afferma come totalità di sé e del positivo, e non può dunque essere inglobato in una ulteriore totalità del positivo»⁴⁰. Lo sforzo concettuale, appunto, si frattura e disvela la sua pretesa come falsa: in ciò il nucleo di contraddizione ne rappresenta il vero. Adorno arriva al non-identico per via immanente, la negazione come negazione determinata maschera il vero della dialettica nella sua falsità: nell'auto-comprensione del concetto. In tale processo, la natura concettuale viene, secondo Adorno, attribuita all'oggetto, esso è “omogeneo” con-

³⁹ T.W. Adorno, *Tre studi su Hegel*, cit., p. 44.

⁴⁰ G. Rametta, *Non-essere e negazione nella Logica di Hegel*, «Divus Thomas», 118 (2015), 2, p. 66.

cettualmente e ciò garantisce il passaggio all'*Identità* del *Sé* che ha percorso le sue tappe:

Ma nell'idea hegeliana della verità il momento soggettivo, il momento della relatività, viene superato nel prendere coscienza di sé. Il pensiero è il contenuto del vero che tuttavia non si risolve in esso; “si disconosce pertanto la ragione, se si esclude la riflessione dal vero, e non la si coglie come momento positivo dell'assoluto”. Forse niente definisce così bene l'essenza del pensiero dialettico come la sua esigenza di una conciliazione tra l'autocoscienza del momento soggettivo nella verità, la riflessione nella riflessione, e il torto che la soggettività manipolatrice fa alla verità in sé, in quanto si limita a opinarla e pone come vero ciò che è non è mai interamente tale⁴¹.

Il torto diventa, in Adorno, l'espressione dell'oggetto come non-*Identico* alla natura del processo di auto-riflessione del concetto. Contro una sincera immediatezza, il primato dell'oggetto richiama, entro la contraddizione, una propria esistenza autonoma: l'*Io* hegeliano riduce l'oggetto a uno “schema” che il soggetto riscopre già dinanzi a sé, riconducendo ciò che, in prima istanza, si pone come *Altro*, nella soggettività. In quanto “parte” e contemporaneamente “assoluto” che si auto-appartiene, il *Selbts* hegeliano assume una posizione che supera lo stesso soggetto, tendendo a una visione dell'insieme che la stessa processualità per “momenti” non ammette. La dialettica hegeliana mostra la sua falsità dal proprio interno,

⁴¹ Ivi, p. 67.

producendo l'emergere di ciò che Adorno definisce il primato dell'oggetto [*Vorranges Objekts*], come critica e opposizione all'*Identità* dell'*Io*. Il non-*Identico* è l'autoriflessione del pensiero nel diverso da sé, dove la dialettica spinge e, più che superarsi, si rovescia senza conciliazione, rimanendo in costante tensione entro il momento del "negativo". «È insito nella determinazione della dialettica negativa che essa non si acquieti in sé stessa»⁴². In quanto rottura immanente, il non-*Identico* è «non un aldilà rispetto al concetto, (piuttosto) ciò che rimane strettamente intrecciato al pensiero dell'*Identità* e non può mai essere disgiunto da ciò di cui è – appunto – la dialettica»⁴³, il non-*Identico* sotto l'aspetto dell'*Identità*. L'oggetto a-logico e a-concettuale darebbe ragione dell'emergere dell'*Alterità*, secondo Adorno, quanto meno del suo gemito finale. L'oggetto rivolge la sua vendetta verso il soggetto nel momento più *proprio* di questo, dove l'*Io* si costituisce come autonomia assoluta: nella riflessione e nella mediazione⁴⁴.

Al momento negativo della contraddizione, Adorno affida il compito della verità, in esso risiede la possibilità di comprensione del reale senza reificazione. La "relazione" in Adorno consisterebbe allora in un processo di reciproco riconoscimento a partire non dall'identità, ma dalle differenze, una relazione sogget-

⁴² T.W. Adorno, *Dialettica negativa*, Einaudi, Torino 2004, p. 364.

⁴³ L. Cortella, *Dialettica e ontologia. Adorno e Heidegger a confronto*, in L. Cortella, M. Ruggenini, A. Bellan Donzelli (a cura di), *Adorno e Heidegger. Soggettività, arte, esistenza*, Roma 2005, p. 26.

⁴⁴ Cfr. M. Maurizi, *La filosofia e il suo altro. Adorno lettore di Hegel*, cit.

tiva come processo di differenziazione dove il soggetto verrebbe desoggettivizzato e l'oggetto deoggettivato⁴⁵. Eppure, il luogo in cui si concretizza la piena teorizzazione della dialettica negativa è forse un'opera che non immagina neanche più la "relazione". Adorno non si pronuncia mai in maniera definitiva sulla sua possibilità: rimane aperta. Ciò che resta, in Adorno, e che in questo breve testo mantiene la forma di strumento valido come possibile pensiero dell'altro, è la determinazione della negazione. *Dialettica negativa* è anche l'opera del "dopo Auschwitz", è la lacerazione che si apre a sé stessa "irrimediabilmente", fra colpa ed espiazione, vita e morte⁴⁶, dove ogni esistenza incontra l'indicibilità della morte, dove le ferite dello Spirito sono senza cicatrici. «Nessuna parola risuonante dall'alto, neppure teologica, ha un suo diritto di essere immodificata dopo Auschwitz»⁴⁷. È per questo che Adorno parla di modelli di dialettica negativa e non di "momenti", in cui l'altro da sé non consente la sussunzione sintetica, non è "rovesciabile". Sebbene, dopo Auschwitz, nessuna esperienza sia più possibile come "vita che trattiene la morte e in essa si mantiene", la dialettica negativa non cede mai a un nichilismo disperante, a uno scetticismo astratto.

⁴⁵ Cfr. G. Fronzi, *Dialettica negativa, metafisica e intersoggettività. Una lettura relazionale del pensiero di Th.W. Adorno*, «Discipline filosofiche», 26 (2016), 2, pp. 199-200. Sulla relazione soggetto-oggetto nella *Logica* di Hegel e sul concetto di limite [*Grenze*] si veda: cfr. G. Rametta, *Non-essere e negazione nella Logica di Hegel*, cit., p. 2.

⁴⁶ Cfr. G. Fronzi, *Dialettica negativa, metafisica e intersoggettività. Una lettura relazionale del pensiero di Th.W. Adorno*, cit., p. 199.

⁴⁷ T.W. Adorno, *Dialettica negativa*, cit., p. 325.

«Questo libro vorrebbe liberare la dialettica da una siffatta essenza affermativa, senza perdere neanche un po' di determinatezza»⁴⁸. Il contenuto dell'oggetto, del non riducibile al soggetto, in Adorno permane sempre come determinato, persino dopo la morte, senza "soggetto": «nel nulla culmina l'astrazione, e l'astratto è il deietto»⁴⁹. L'oggetto permane – così come il suo riconoscimento in quanto *alterità* –, resta una differenza tanto radicale quanto determinata. Il solco del negativo porta via i residui del pensiero edificante e segnala – forse contro lo stesso Adorno – la contraddizione di ciò che c'è, ancora solo in potenza, ancora assente eppure già presente, lo spazio possibile di azione non presupposta.

3. *Il peccato della mediazione: frammento o nesso.*

L'esplosione dell'*Altro* come non-*Identico* avviene nella mediazione, nel momento culminante del processo di riflessione dialettica. Nella lettura adorniana di Hegel, la mediazione assurge al ruolo di movimento fra gli estremi, un "passaggio", più che una "relazione". Questo perché la mediazione nell'esperienza che fa scattare in Adorno la comprensione di Hegel, diventa rappresentazione "spirituale" della percezione storica che la rete dei rapporti sociali fra gli individui va stringendosi sempre più e che l'avanzata di una "socializzazione" in grado di cancellare le differenze individuali

⁴⁸ Ivi, p. 3.

⁴⁹ Ivi, p. 342.

è ormai inesorabile⁵⁰. Dall'opera sull'*Aufklärung*, fino agli scritti su Hegel, il concetto di "mediazione" rimane funzione "universale" di trapasso nella coppia concettuale che collega identità e dominio, ne costituisce il mezzo privilegiato, il sostrato materiale e spirituale, che separa il soggetto dalla cosa, mediandone il rapporto e decentrandolo sul primo termine. La stessa mediazione diviene un "automatismo" dello spirito, al di sopra di soggetto ed oggetto. Entro la coappartenenza di astrazione e dominio, la forza della mediazione universale risulta essere la capacità di integrare i contraccolpi del suo stesso decorso sulla realtà, reagendo alle crisi da questi provocate. Alla critica non resta che muoversi nell'intrico di dinamiche economiche, tecniche e politiche nelle quali si riproduce l'antagonismo sociale che governa la produzione e che moltiplica i modi di oppressione⁵¹.

Seguendo l'introduzione di Galli, potremmo affermare che, contro il potere di omologazione della mediazione razionale, Adorno delinea i tratti di un processo di *mimesi* con l'altro, dal carattere edonistico, che lo pone in un rapporto non concettuale con l'*Io*. Ciò che resta assente in Adorno è il richiamo a una pratica di "libertà" plurale della singolarità esplosa, della sua *Alterità*:

per la pratica concreta non vi è alcuno spazio nella totalità del dominio, né vi sono categorie che la rendano possibile: quella pratica infatti non è media-

⁵⁰ Cfr. R. Bodei, *Strappare il vero dal falso*, in T.W. Adorno, *Tre Studi su Hegel*, cit., p. 11.

⁵¹ Sul doppio compito della critica si veda: cfr. L. Scafoglio, *La merce e il mito. Su Adorno e la teoria critica*, cit., p.156.

zione poiché non è dedotta da una teoria che possa essere applicata alla realtà, né può esprimersi nella forma del concetto, pena la ricaduta nel logos⁵².

La grande assenza – che più che “teorizzata” compare come imposizione di una “sconfitta” nella storia – è quella nostalgia adorniana verso un soggetto privilegiato portatore di una prassi di emancipazione, quella non-presenza di contraddizioni strategiche sulle quali far leva per superare l’orizzonte totale di dominio. Per questo, la teoria critica ne rappresenterebbe un “salto” fuori. Da un punto di vista marxiano – come sottolinea Galli – tale analisi sorvolerebbe sulla determinazione di classe di concetti – come quello di dominio (non a caso il termine tedesco usato è *Herrschaft* significante anche potere, signoria, regno) – e assumerebbe le forme di una critica dell’alienazione del rapporto con la natura e della ragione “in generale”, che non distingue lo strumento, la tecnica, dal suo uso capitalistico:

la contraddizione viene spostata all’indietro e viene colta non nel conflitto capitale-lavoro ma nel potere e nella violenza in quanto tali e la soluzione viene spostata in avanti, non nel socialismo ma nell’utopia, la merce cessa di appartenere all’universo storico del capitalismo per divenire emblema del peccato originale della mediazione [...] per di più in una sorta di notte in cui tutte le vacche sono nere, si opererebbe un’irresponsabile equiparazione tra il fascismo e i suoi nemici⁵³.

⁵² C. Galli, *Introduzione*, cit., p. XX.

⁵³ Ivi, p. XXII.

L'operazione adorniana, seppur determinata, traspone sul politico delle istanze generali, retrodatando categorie storicamente determinate, si pone su un piano di genesi (che Marx non considera mai possibile da rintracciare) e depotenzia la forza del "superamento", come sempre interno – o pericolosamente tale – alla totalità. Tuttavia, secondo lo stesso Galli, la critica adorniana si mantiene come rilevante operazione di critica immanente alla dialettica hegeliana. Il contributo di Adorno si costituirebbe in una possibile apertura del pensiero non più concettuale, ma non del tutto fuori da esso, che sposta il ragionare per concetti (*begreifen*) dal piano trascendentale a quello del negativo, in quanto antitesi riflessa della contraddizione. Ma è sempre opportuno, per ascoltare lo stesso Adorno, contestualizzare la potenza della sua scrittura e l'irruzione del non-*Identico* nella complessità di una scissione storica che separa definitivamente il sé dall'*Altro*, in una relazione di identità per omologazione. Un secolo che pone l'essere per altro come "essere per-la-morte".

Entro "il salto di piano" adorniano, il messaggio di emancipazione trasmigra sul piano estetico. Nell'opera *Teoria Estetica* il carattere di *apparition* dell'arte, che denuncia la mistificazione dell'ideologia borghese, acquista una forma politica, essa è una figura politica non-realizzata. *L'apparition* dell'opera costituisce in Adorno una forma di disvelamento dell'essenza – letta marxianamente⁵⁴ – del carattere di contraddizione dell'esistente, eppure resta un messaggio di liberazione senza referente. Nessun soggetto della pratica acco-

⁵⁴ Cfr. K. Marx, *Critica della filosofia hegeliana del diritto pubblico*, trad. it. G. Della Volpe, Editori Riuniti, Roma 2021, pp. 134-135.

glie la verità della demistificazione. Sebbene Adorno rappresenti un “pericoloso” pensiero della resa, esso non rinuncia alla funzione del *medium*: in fin dei conti egli mantiene il carattere determinato della negazione, possibile solo in quanto nesso. Il *medium* dell’arte è la figura del politico, figura che, in ultima istanza, mantiene la mediazione a cui Adorno non riesce a rinunciare.

Novalis scrive «l’astrazione indebolisce, la riflessione rinforza»⁵⁵. E questa frase sembra risuonare anche dopo l’esplosione dell’*Alterità*. Il metodo critico di auto-riflessione della ragione su di sé assume i tratti di un arresto della filosofia adorniana dinanzi all’esperienza storica di cui egli restituisce la complessità: un arresto dinanzi alla funzione dello Spirito di cristallizzazione della società lacerata, un’accettazione dell’“abisso”. Più che un “oltre”, il non-*Identico* come immanente al pensiero rischia di rimanere un “dentro”. Eppure, “prima” (non cronologicamente) del pensiero, vi è l’urgenza che la materia storica pone: la stessa filosofia adorniana rappresenterebbe la fotografia della necessità della contraddizione che, nel momento in cui si fissa come “impossibile” e senza “prassi”, mostra la sua “verità”, se posta nuovamente in movimento. Il pensiero non ha la forza di bloccarlo. E allora probabilmente ciò che maggiormente è possibile cogliere è l’intenzione di leggere, nello strappo dei *disiecta membra*, un contenuto che spinge in avanti: se la negazione è determinata, il peso dell’astratto deve essere bilanciato dalla “materia” e, se i nessi reciproci si mantengono come relazione fra le parti, nella contraddizione andrebbe ricercata non l’ineluttabilità del risultato, ma piuttosto

⁵⁵ Novalis, *Frammenti*, Carabba, Lanciano 2009, p. 90.

sto la necessità come possibilità del suo superamento, il negativo che faccia del “positivo” non il regno del concetto, ma un nuovo rapporto fra le parti concrete dello sviluppo dell’individuo sociale nel suo rapporto tecnico con la natura. Non una possibilità universale, ma determinata storicamente poiché radicata nella sua attuale congiuntura storica, poiché calata nella realtà del suo tempo, che riconosca al “margine” la potenza di trasformare la propria posizione in un processo in movimento.

LA COSTRUZIONE CULTURALE DELL'ALTERITÀ. UN'ANALISI ANTROPOLOGICA E DEMARTINIANA

Anna Rinaldi

1. *La costruzione culturale dell'Alterità*

Il saggio propone un'analisi del binomio *Identità-Alterità* a partire dall'adozione di un approccio teorico, storico e scientifico relativo alle diverse prospettive analitiche dell'antropologia e costituendo uno spazio di riflessione sull'incontro tra diversità tematizzato da Ernesto de Martino.

Prima di entrare nel nucleo centrale del discorso, si intende porre l'accento sulla struttura e il ruolo dell'antropologia culturale attraverso una breve premessa, ovvero analizzando e prendendo in esame le riflessioni di studiosi che hanno saputo opportunamente fornire il loro contributo adottando originali punti di vista.

Assunzione fondamentale dell'antropologia è che la socialità sia, senza alcun dubbio, una delle caratteristiche costitutive della natura umana e ciò implica conseguentemente l'impossibilità per l'essere umano di vivere al di fuori di essa.

La natura umana è una natura di tipo relazionale in quanto, all'interno della società, l'essere umano può moltiplicarsi, nutrirsi, difendersi e, come teorizzato da Aristotele nella *Politica*, al di fuori di essa questi non può sviluppare la caratteristica propria della sua natura: l'uso della ragione. «Chi non è in grado di entrare nella comunità o per la sua autosufficienza non ne sente il bisogno, non è parte dello stato, e di conseguenza è o bestia o dio»¹ affermava il filosofo di Stagira. Nella società l'essere umano entra in relazione con i suoi simili, stabilendo con essi legami che costituiscono il fondamento della scoperta dell'*Alterità*.

L'antropologia si presenta come riflessione sul rapporto tra il Soggetto e l'Altro e, come scrive Mondher Kilani, si configura perciò come «discorso che parla degli altri»². Un discorso, dunque, che ha origine dall'osservazione di ciò che è diverso da “noi”³, di ciò che presenta aspetti non riconducibili a quelle che sono le nostre pratiche abituali, spesso pensate come “naturali”, con l'obiettivo di trovare per queste ultime una significazione, riconducendole a delle categorie esplicative. Il discorso antropologico si proietta verso ciò che è diverso, *Altro* da “noi”.

Tra le componenti che possono essere rinvenute alla base dell'esperienza antropologica e che, in un certo modo, tendono pure a fondarla, vi è l'esotismo⁴. Gli studi antropologici sono infatti concordi nell'affermare

¹ Aristot. *Pol.* I 1253a.

² M. Kilani, *L'invenzione dell'altro. Saggi sul discorso antropologico*, trad. it. A. Rivera, Dedalo Edizioni, Bari 1997.

³ Da qui in poi, si usa il “noi” in riferimento alla popolazione occidentale.

⁴ M. Kilani, *L'invenzione dell'altro. Saggi sul discorso antropologico*, cit., p. 22.

che l'incontro tra soggetti appartenenti a gruppi sociali culturalmente diversi e distanti provoca una «forte reazione emotiva»⁵. Questo indubbiamente può suscitare fascino, interesse, curiosità, verso ciò che è considerato “esotico”, ma, sottolinea Simonetta Tabboni, il più delle volte la reazione diviene di «disgusto, repulsione»⁶ verso azioni, pratiche e abitudini non riconducibili a quelle della propria cultura di appartenenza. Ci si può chiedere, in un certo senso, che cosa ci sia alla base di una risposta così forte verso tendenze percepite come diverse dalle proprie.

Tale atteggiamento è sintomo di una forte componente etnocentrica, che «sembra essere una caratteristica di tutti i gruppi universali umani»⁷. Un etnocentrismo che confonde ciò che è familiare con ciò che viene percepito come naturale e scontato. Questo è uno dei temi più frequentemente dibattuti in campo antropologico, in quanto strettamente connesso alle relazioni tra gruppi umani. Relativamente alla questione etnocentrica, rileggendo i racconti di alcuni viaggiatori sugli abitanti di Tahiti riportati da Kant, emerge con evidenza la difficoltà di comprendere ciò che esula dalla consuetudine e di attribuire al diverso uno statuto proprio:

Se i felici abitanti di Tahiti, mai visitati da nazioni più civili, nella loro tranquilla indolenza fossero destinati a vivere anche per migliaia di secoli, si potrebbe dare una risposta soddisfacente a questa domanda: perché essi esistono? Non sarebbe stato

⁵ S. Tabboni, *Lo straniero e l'altro*, Liguori, Napoli 2006, p. 15.

⁶ *Ibidem*.

⁷ *Ivi*, p. 16.

altrettanto bene che quest'isola fosse stata occupata con pecore e buoi anziché con uomini felici nel semplice godimento?⁸

Le parole di Kant pongono immediatamente una frattura tra il “noi” e l'*Altro*, in uno spazio in cui l'*Altro* sembra essere presentato come incompatibile e non riconducibile al “noi”. Stando a ciò, l'incompatibilità avrebbe origine non solo dalla diversità culturale di questi abitanti, come se questi ultimi quasi non avessero ragione di esistere, ma da una inconciliabile concezione di felicità, lontana da quella delle “nazioni più civili”, relegata al puro e semplice godimento. Gli “altri”, in questo caso, sembrano essere esclusi da quella storia in cui si realizza l'unica civiltà umana⁹.

Da un punto di vista teorico, con il termine etnocentrismo si intende l'esito di un modo di fare e di pensare per cui ciò che travalica i limiti culturali di una Identità collettiva viene severamente respinto o non concepito come degno di considerazione. Si pensi a Montaigne, che, nel saggio *Dei cannibali*¹⁰, mostra come ciò che spesso si pensa essere “naturale” altro non è che una semplice “consuetudine”:

Ognuno chiama barbarie quello che non è nei suoi usi; sembra infatti che noi non abbiamo altro punto di riferimento per la verità e la ragione che l'esem-

⁸ F. Remotti, *Noi, primitivi. Lo specchio dell'antropologia*, Bollati Boringhieri, Torino 1990, p. 118.

⁹ F. Dei, *Antropologia culturale*, il Mulino, Bologna 2016, p. 52.

¹⁰ M. de Montaigne, *Saggi*, a cura di F. Garavini, Bompiani, Milano 2012, vol. I, saggio 31, p. 367.

pio e l'idea delle opinioni e degli usi del paese in cui siamo¹¹.

È noto come, secondo i documenti delle antiche società arcaiche, il più delle volte l'*Altro*, il barbaro, sia sempre una figura esclusa dalla società, alla quale non vengono riconosciuti gli stessi diritti dei membri di quest'ultima¹². Lo stesso Lévi-Strauss nel 1952 sottolinea che «la regolarità con cui le grandi religioni da sempre insistono sul tema della comune appartenenza a una stessa umanità, e le ricorrenti dichiarazioni dei diritti, denunciano l'insuperabile difficoltà dell'uomo ad avvicinare il diverso, a identificarsi con l'umanità in generale»¹³.

Nonostante vi sia una forte tendenza da parte degli esseri umani a identificarsi con una cultura¹⁴, una comunità, un gruppo sociale, difficilmente accade lo stesso con ciò che oltrepassa i propri confini culturali. D'altra parte, al forte sentimento di appartenenza¹⁵ alla propria cultura, intesa come «strumento di affermazione identitaria e come rifugio illusorio»¹⁶, si accom-

¹¹ Ivi, p. 373.

¹² S. Tabboni, *Lo straniero e l'altro*, cit., p. 16.

¹³ A. Massarenti, *Un antropologo contro il razzismo*, «il Sole24ore», 4 novembre 2009.

¹⁴ «There is no such thing as a human nature independent of culture» (C. Geertz, *The Interpretation of Culture*, Basic Books, London 1973, p. 49).

¹⁵ A sostegno di quanto espresso, Mondher Kilani afferma: «L'ascrizione a una identità culturale da parte di un'altra serve a identificare e a separare il noi dal loro» (M. Kilani, *L'ideologia dell'esclusione. Note su alcuni concetti-chiave*, in R. Gallisot, M. Kilani, A. Rivera (a cura di), *L'imbroglio etnico in quattordici parole-chiave*, Edizione Dedalo, Bari 2012, p. 28).

¹⁶ Ivi, p. 26.

pagna però, come sottolinea efficacemente Simonetta Tabboni, una forte passione verso ciò che è *Altro*, ciò che è esotico, lontano, proveniente da territori diversi¹⁷. Come illustrato precedentemente, l'esotismo è alla base dell'esperienza antropologica e gli antropologi si configurano come gli esperti dell'*Alterità*, animati da una «vocazione per lo studio delle differenze»¹⁸ – e, aggiungerebbe Kilani, anche per lo studio delle «somialtanze»¹⁹.

Difatti, che cosa fa l'antropologo se non una continua negoziazione tra l'identico e ciò che è diverso?²⁰

L'altro che parla e pensa, il mio oggetto dunque, non parla né pensa come me. Altrimenti non sarebbe il mio oggetto. E tuttavia io devo parlare e pensare come lui, poiché dico e penso qualcosa, ritenuta vera, di ciò che egli dice o pensa. Altrimenti questo non sarebbe il mio oggetto... ma nemmeno il suo. Che cosa potrei riportare a proposito di lui? Senza questo gioco, fatto di differenza e di identificazione, non ci sarebbe una scienza di ciò che si vuole conoscere²¹.

¹⁷ *Ibidem*.

¹⁸ F. Dei, *Antropologia culturale*, cit., p. 23.

¹⁹ M. Kilani, *Antropologi Dal locale al globale*, a cura di A. Rivera, Edizioni Dedalo, Bari 2009, p. 176.

²⁰ Per dirla con le parole di Marc Augé riportate in un interessante percorso antropologico sull'*Alterità*: «L'etnologo parte per osservare gli altri. Ma si rende rapidamente conto che questi altri non smettono di porsi la domanda su chi sia uguale a sé e chi sia l'altro» (M. Augé, *Chi è dunque l'altro?*, Raffaello Cortina, Milano 2019, p. 13).

²¹ M. Kilani, *L'invenzione dell'altro. Saggi sul discorso antropologico*, cit., p. 22.

Kilani offre una nozione di cultura rilevante nell'ottica di costruire un discorso sull'*Alterità*. Sulla scia di ciò che affermava Cohen ne *La tradition britannique et la question de l'autre*, l'antropologo suggerisce di riconsiderare l'idea secondo la quale la cultura sarebbe uno stato mentale, un ente posto al di sopra degli esseri umani a far loro da guida. Occorrerebbe, quindi, mettere in discussione la cultura intesa come una «seconda natura»²², come un qualcosa di innato e di fisso che caratterizza un popolo e che, a oggi, sostituisce il vecchio concetto di razza, ricadendo nell'atteggiamento che gli antropologi definiscono “razzismo differenzialista”. Attualmente non si parla più di razzismo in senso biologico, nel senso di biologizzazione di ogni tipo di differenza tra civiltà umane, gerarchizzazione tra razze, orrore della mescolanza di queste ultime, superiorità morale ed estetica della razza bianca, dal momento che «dopo la seconda guerra mondiale [questo modo di intendere] il razzismo [diviene] pudico»²³. Oggi si parla piuttosto di “razzismo differenzialista”, che, come scrive Taguieff, si presenta come un «culturalismo e un differenzialismo, entrambi radicali, aggirando così l'argomentazione antirazzista basata sul rifiuto del biologismo»²⁴. L'idea secondo cui esista una purezza razziale è stata soppiantata da quella dell'esistenza di un'autenticità culturale.

²² A. Rivera, *Cultura*, in R. Gallisot, M. Kilani, A. Rivera (a cura di), *L'imbroglione etnico in quattordici parole-chiave*, cit., p. 77.

²³ Ivi, p. 266.

²⁴ P.A. Taguieff, *Il razzismo*, in D. Del Pistoia (a cura di), *Globalizzazione, neorazzismo e scontri culturali*, Armando, Roma 2007, p. 48.

Il principio del relativismo culturale viene accettato e, insieme a questo, viene accettata anche l'idea secondo cui le culture hanno uguale dignità. Considerata ciascuna cultura nella sua specificità, ognuna di queste non può che essere valutata con criteri a essa interni; tuttavia, l'apertura alla pluralità culturale fa emergere l'esigenza xenofoba di salvaguardare e preservare l'autenticità del proprio sistema culturale di riferimento. Secondo l'antropologa Unni Wikan, la cultura «diviene un sotterfugio, mediante il quale, sotto l'apparenza del rispetto, mascherare abuso di potere e persino razzismo»²⁵. Nel saggio *Neorazzismo*, Annamaria Rivera aggiunge inoltre che il razzismo contemporaneo non è che un «biologismo camuffato e sublimato attraverso la nozione di cultura o etnia, l'una e l'altra usate come sostituti funzionali di razza»²⁶. Infine, Lévi-Strauss riferisce una «certa sordità al richiamo di altri valori»²⁷, e, dunque, da un lato viene posta in rilievo la necessità di preservazione della differenza culturale intesa come patrimonio inestimabile e dall'altro viene sottolineato il bisogno di aprirsi al diverso – sebbene, come sottolinea Fabio Dei nel testo *Antropologia culturale*, «la sua posizione, opportunamente forzata, è stata utilizzata dai movimenti contrari all'immigrazione in molti Paesi Europei»²⁸.

²⁵ F. Remotti, *Cultura. Dalla complessità all'impovertimento*, Laterza, Roma-Bari 2014, edizione digitale.

²⁶ A. Rivera, *Neorazzismo*, in R. Gallisot, M. Kilani, A. Rivera (a cura di), *L'imbroglio etnico in quattordici parole-chiave*, cit., p. 296.

²⁷ C. Lévi-Strauss, *Lo sguardo da lontano*, Einaudi, Torino 1984, p. 30.

²⁸ F. Dei, *Antropologia culturale*, cit., p. 44.

Tornando alle parole di Kilani, la cultura è da intendere «non come insieme di interpretazioni condivise da una collettività, ma come l'istanza che fornisce i mezzi per quelle interpretazioni»²⁹. Poste queste premesse, la ricerca etnografica consiste nel lavoro svolto da un antropologo-interprete dell'*Altro* e da un attore-soggetto, inserito nella sfera dell'interrelazione e del coinvolgimento. L'oggetto della ricerca non è già dato, ma si costruisce progressivamente sulla base della relazione stabilita tra l'antropologo e l'indigeno, che non può essere predeterminata e che si origina nel rapporto tra le due parti agenti: la cultura è il "luogo" e non il "cosa"³⁰.

2. Lo scandalo dell'incontro etnografico: gli incontri tra culture

Una volta chiarita la materia su cui l'antropologia culturale opera e le modalità attraverso le quali avviene la ricerca etnografica, è possibile declinare la questione dell'*Alterità* attraverso un'esegesi di testi che meglio riescono a mettere in luce e a riflettere l'atto dell'incontro-scontro con la diversità. Uno dei contributi più rilevanti è stato fornito da Ernesto de Martino, annoverato tra i fondatori della moderna antropologia italiana, studioso complesso che ha dedicato la sua vita a indagare la diversità in varie forme, tra cui la magia meridionale, il tarantismo pugliese, il folklore. L'intento delle prossime pagine sarà quello di ricostruire il tema dell'*Alterità* dal punto di vista demartiniano,

²⁹ Ivi, p. 33.

³⁰ *Ibidem*.

analizzando alcuni tra i suoi scritti più conosciuti. A partire da una delle opere più famose di de Martino, *Il mondo magico*³¹, è ravvisabile fin dalle pagine iniziali quanto il discorso sull'*Alterità* occupi un posto preminente nel suo sistema di pensiero:

Appena lo studioso si volge al mondo magico, nell'intento di penetrarne il segreto, subito si imbatte in un problema pregiudiziale dal quale dipende in sostanza l'orientamento e il destino della ricerca: il problema dei poteri magici. Ordinariamente tale problema viene eluso con molta disinvoltura, in quanto si assume come ovvio presupposto che le pretese magiche siano tutte irreali e che le pratiche magiche siano tutte destinate all'insuccesso³².

Il problema evidenziato da de Martino concerne la realtà dei poteri magici e ha una matrice profonda. Infatti, che cosa accade nel momento in cui ci si trova a dover giudicare qualcosa che non appartiene al proprio sistema di giudizi? Accade, come l'antropologo evidenzia, che ciò che è sottoposto al vaglio delle categorie di chi giudica venga considerato o come irreali o come qualcosa rispetto al quale assumere un approccio differente, poiché considerato come un pensiero altro. Questo è ciò che avviene quando ci si rapporta alla magia:

³¹ Nel saggio si fa riferimento alla seguente edizione del testo: E. de Martino, *Il mondo magico Prolegomeni a una storia del magismo*, introduzione di C. Cases, postfazione di G. Satta, Bollati Boringhieri, Torino 2019.

³² E. de Martino, *Il mondo magico. Prolegomeni a una storia del magismo*, cit., p. 9.

Il problema della realtà dei poteri magici non ha per oggetto soltanto la qualità di tali poteri, ma anche il nostro stesso concetto di realtà, e che l'indagine coinvolge non soltanto il soggetto del giudizio (i poteri magici), ma anche la stessa categoria giudicante (il concetto di realtà)³³.

La questione, osservata da un punto di vista totalmente immerso nel sistema di sapere scientifico e umanistico occidentale impregnato di razionalità, non può che risolversi nell'idea che i poteri magici siano irreali. La fedeltà dello studioso alla propria *ratio*, infatti, lo costringerebbe immediatamente ad accantonare il problema, convinto di avere già una risposta soddisfacente. Dunque, perché studiare i poteri magici? Perché significa sforzarsi di capire, per quanto possibile, un tipo di *Alterità*, perché, oltrepassando quel «presupposto ovvio» che rende il diverso «non meritevole di verifica»³⁴, si scopre «un intreccio di gravissimi problemi, tralasciati e occultati da una pigrizia mentale così stranamente tenace da costituire per sé stessa un problema»³⁵.

Comprendere l'*Alterità* significa anche acquisire strumenti di lettura diversi, nonché nuovi occhi per guardare le cose da una prospettiva diversa, non etnocentrica, che tenga conto della molteplicità degli sguardi rispetto a una questione in particolare. Studiare delle pratiche magiche significa allora studiare un altro modo di intendere che cosa sia la realtà e che cosa non sia, dove il senso stesso di realtà è diverso dal proprio.

³³ Ivi, p. 10.

³⁴ Ivi, p. 9.

³⁵ *Ibidem*.

La questione sulla diversità prende forma anche nella raccolta di saggi *Furore, Simbolo, Valore*³⁶ pubblicata nel 1962. In particolare, nel capitolo *Promesse e minacce dell'etnologia*, de Martino racconta l'origine del suo riferimento critico a Benedetto Croce, il quale considererebbe i selvaggi diversi dagli esseri umani:

Verso questa seconda classe di esseri, che zoologicamente e non storicamente sono uomini, si esercita, come verso gli animali, il dominio, e si cerca di addomesticarli e di addestrarli, e in certi casi, quando altro non si può, si lascia che vivano ai margini, vietandosi la crudeltà che è colpa oltre ogni forma di vita, ma lasciando altresì che si estingua la stirpe, come accadde di quelle razze americane che si ritraevano e morivano (secondo l'immagine che piacque) dinanzi alla civiltà, da loro insopportabile. Si tenta certamente, dapprima, e ci si sforza, di svegliarli a uomini mercé delle conversioni religiose, della dura disciplina, della paziente educazione e istruzione, e di stimoli e castighi politici, che è ciò che si chiama l'incivilimento dei barbari e l'inumanamento dei selvaggi. Ma se questo, e finché questo, non vien fatto, in qual modo si può avere comunanza di ricordi con loro, che si ostinano a non entrare nella storia, la quale è lotta di libertà?³⁷

Stando alle parole di Benedetto Croce, vi sarebbero esseri umani che esistono solo biologicamente,

³⁶ Si fa riferimento alla seguente edizione del testo: E. de Martino, *Furore, Simbolo, Valore*, introduzione di M. Massenzio, Feltrinelli, Milano 2002.

³⁷ B. Croce, *Filosofia e storiografia*, Laterza, Bari 1949, p. 247.

che da un punto di vista culturale si allontanano così tanto dall'Occidente, resistendo ai violenti tentativi di condizionamento messi in atto dai cosiddetti civilizzatori. Nell'ottica crociana, questi esseri umani hanno rifiutato la civilizzazione forzata con tutti i mezzi a loro disposizione, andando incontro alla morte per ignoranza, poiché non erano stati in grado di comprendere i benefici che avrebbero potuto ricavare entrando a far parte della storia occidentale. Ernesto de Martino prende le distanze dalla visione crociana, definendola tipicamente borghese nei riguardi dei popoli coloniali, «con i quali il predominante rapporto pratico di dominio impedisce ogni 'comunanza di memorie' e ogni comprensione storica effettiva»³⁸.

Per concludere questa disamina demartiniana sull'*Alterità*, si consideri ora *La fine del mondo: contributo alle analisi delle apocalissi culturali*. Nel testo, de Martino descrive lo scandalo dell'incontro etnografico della civiltà occidentale con le civiltà «aliene»³⁹ come uno «scandalo di incomprensione reciproca»⁴⁰. In un tale incontro si osserva una convergenza

di due umanità che stanno l'una di fronte all'altra nello scandalo dell'incomprensione reciproca, nell'estrema indigenza di memorie comuni, ovvero nel tremendo reciproco giudizio per cui i rappresentanti delle culture aliene più lontane scambiano l'uomo

³⁸ E. de Martino, *Furore, Simbolo, Valore*, cit., p. 88.

³⁹ Id., *La fine del mondo. Contributo alle analisi delle apocalissi culturali*, Einaudi, Torino, 1977, p. 391. Con "aliene" si intendono le civiltà non occidentali, quelle incontrate e conosciute per mezzo delle esplorazioni geografiche, dei viaggi, etc.

⁴⁰ Ivi, p. 392.

bianco come uno spettro che torna dal mondo dei morti e l'uomo bianco inclina istintivamente a ravvisare in essi gli sconcertanti esemplari del *genus brutorum hominum*⁴¹.

In questo incontro iniziale, sia l'Occidente sia l'Altro colgono entrambi la reciproca diversità che li contraddistingue, una incomprendimento che deriva da categorie culturali differenti. Ciò, appunto, conduce l'uno a concepire l'altro come uno spettro e, viceversa, l'altro concepisce il primo come esemplare del *genus brutorum hominum*. A ciò de Martino aggiunge:

L'etnografo è chiamato cioè ad esercitare una *epoché* etnografica che consiste nell'inaugurare, sotto lo stimolo dell'incontro con determinati comportamenti culturali, alieni, un confronto sistematico ed esplicito fra la storia di cui questi comportamenti sono documento e la storia culturale occidentale che è sedimentata nelle categorie dell'etnografo impegnato per osservarli, descriverli e interpretarli: questa duplice tematizzazione della storia propria e della storia aliena è condotta nel proposito di raggiungere quel fondo universalmente umano in cui il "proprio" e "l'alieno" sono sorpresi come due possibilità storiche di essere uomo, quel fondo, dunque, a partire dal quale anche "noi" avremmo potuto imboccare la strada che conduce all'umanità aliena che ci sta davanti nello scandalo iniziale dell'incontro etnografico⁴².

⁴¹ Ivi, pp. 392-393.

⁴² Ivi, p. 391.

3. *Conclusion*

Dunque, come si può ben notare a partire dalle significative parole dell'antropologo, la diversità che contraddistingue “noi” e “l'Altro”, “noi” e ciò che definiamo “alieno”, è una diversità soltanto “apparente”, determinata da condizioni storiche⁴³. Entrambi facciamo parte di “quel fondo universalmente umano”, l'appartenenza a una determinata cultura è solo frutto del caso.

Sia il “noi”, sia “l'alieno” sono due possibilità storiche di stare nel mondo:

In questo senso l'incontro etnografico costituisce l'occasione per il più radicale esame di coscienza il cui esito media una riforma del sapere antropologico e delle sue categorie valutative, una verifica delle dimensioni umane oltre la consapevolezza che dell'esser uomo ha avuto l'occidente [...]. L'unità dell'umano si configura nella prospettiva etnologica non come un presupposto ma come un compito, cioè come ideale dell'unificazione, da attuare sempre di nuovo mediante la ricerca e il confronto⁴⁴.

L'incontro con l'Altro ci spinge verso quello che de Martino definisce “radicale esame di coscienza” di quelli che sono i nostri sistemi culturali, allo scopo di non riaffermarli in maniera dogmatica, ma di rivederli

⁴³ Cfr. V. Esposito, *La cultura dell'Altro*, in E. Mangone, G. Masullo (a cura di), *L'altro da sé. Ri-comporre le differenze*, Franco Angeli, Milano 2015, p. 40.

⁴⁴ E. de Martino, *La fine del mondo Contributo alle analisi delle apocalissi culturali*, cit., p. 391.

al fine di estendere la nostra prospettiva storiografica. Così, de Martino si fa portatore di un umanesimo etnografico rifiutando sia la posizione di chi sostiene l'assoluta superiorità della cultura occidentale (universalismo evoluzionista), sia di chi sostiene l'idea secondo cui tutte le culture siano poste sullo stesso piano (universalismo relativista)⁴⁵. De Martino sottolinea infatti che questo confronto tra la cultura occidentale e le culture altre deve essere condotto sotto il segno di

un etnocentrismo critico, nel quale l'etnologo occidentale (o occidentalizzato) assume la storia della propria cultura come unità di misura delle storie culturali aliene, ma, al tempo stesso, nell'atto del misurare guadagna coscienza della prigione storica e dei limiti di impiego del proprio sistema di misura e si apre al compito di una riforma, di una riforma delle stesse categorie di osservazione di cui dispone all'inizio della ricerca. Solo ponendo in modo critico e deliberato la storia dell'occidente al centro della ricerca confrontante, l'etnologo potrà concorrere a inaugurare una consapevolezza antropologica più ampia di quella racchiusa nell'etnocentrismo dogmatico⁴⁶.

Sebbene sia impossibile, dunque, uscire completamente dalla "nostra" cultura nel momento in cui si formula un giudizio su una cultura altra, consape-

⁴⁵ Cfr. V. Matera, *Antropologia contemporanea La diversità culturale in un mondo globale*, Laterza, Roma-Bari 2017, edizione digitale.

⁴⁶ E. de Martino, *La fine del mondo. Contributo alle analisi delle apocalissi culturali*, cit., pp. 396-397.

voli del fatto che ogni giudizio «non può non essere etnocentrico»⁴⁷ e, quindi, formulato a partire da determinate categorie culturali, a ciò bisogna associare la cognizione di una strutturale insufficienza del sistema di giudizio che deve essere critico e non dogmatico, in grado di mettere in questione i “limiti di quel sistema di misura”. L' etnocentrismo critico non sancisce un'opposizione tra culture, ma, sulla base di quello che de Martino definisce «il postulato della comune umanità»⁴⁸, afferma che siamo tutti parte di un'unica umanità.

In questo modo, seguendo la riflessione “demartiniiana”, si comprende l'intrinseca importanza dell'*Altro* e dell'incontro col diverso, fonte di incessante ricchezza per la continua conoscenza e riflessione su noi stessi e su ciò che è “*Altro*” da “noi”.

⁴⁷ Ivi, p. 394.

⁴⁸ Ivi, p. 395.

RELATIVISMO LINGUISTICO.
FRA L'ESTETICA DI BENEDETTO CROCE
E L'ANTROPOLOGIA DI EDWARD SAPIR

Alessandra Signorile

1. *Lineamenti generali della comparazione*

Le pagine a seguire traggono spunto dai contributi che Edward Sapir apporta alle ricerche linguistiche a partire dal riferimento che egli stesso fa alle teorie di Benedetto Croce, presenti in *Language. An introduction to study of speech* (1921). Verranno approfondite le ragioni di un possibile confronto tra i due autori, sottolineando *in primis* i principali punti di convergenza e illustrando in seguito le distanze sostanziali che emergono da tale comparazione. La riflessione ruota intorno a due nuclei tematici: il linguaggio nella sua articolazione estetica, punto di similitudine più forte tra Croce e Sapir; e le lingue nelle loro connotazioni sociali e antropologiche, punto di rottura decisivo, grazie a cui Sapir supererà il soggettivismo radicale del maestro.

La scelta di confrontare l'antropologia linguistica e l'estetica del linguaggio sorge dalla necessità di restituire alla lingua quei tratti soggettivi e culturali

che con Noam Chomsky sono stati di recente depotenziati e sostituiti da concetti universali che, secondo quest'ultimo, caratterizzerebbero il linguaggio come dispositivo autonomo. Il linguaggio è uno solo, ma le lingue sono tante e diverse l'una dall'altra: l'intento del contributo è di mettere in luce queste diversità, dalle quali sarà poi possibile evidenziare il tema inerente al relativismo linguistico. Le pagine, tuttavia, riflettono anche un atteggiamento cauto nei riguardi del relativismo, dimostrando che a essere relativi sono i paradigmi culturali, all'interno dei quali i processi linguistici si estrinsecano, e non propriamente questi ultimi. Di conseguenza, il linguaggio continua comunque ad assolvere il suo ruolo comunicativo, senza che il rischio di incomprensione e quello di non-traducibilità si influenzino reciprocamente.

La dicotomia *Identità/Alterità*, filo conduttore di tutto il volume, si realizza sul piano dialogico, in quanto proprio quest'ultimo rappresenta l'opportunità più grande posseduta dall'*Io* per incontrare l'*Altro*. L'individuo è dilaniato da tale contrapposizione: da una parte l'esigenza di conservare la propria singolarità, con il rischio di chiusura e perdita dell'esterno, e dall'altra la sua necessità di arricchirsi con altro da sé, nel pericolo di smarrire le certezze relative alla propria identità. Proprio perché la comunicazione è declinabile come linguaggio verbale, ci si chiede se i linguaggi condividano un centro comune oppure no.

Edward Sapir fu un antropologo e un linguista. La formazione antropologica è certamente un tratto essenziale e operante in lui. Da studente, l'incontro decisivo fu quello con il maggior antropologo degli Stati Uniti dell'epoca, Franz Boas. Va ricordato che lo studio antropologico nordamericano si basava sul me-

todo noto come *four fields approach*, che caratterizzò propriamente l'opera di Boas. Si tratta di una metodologia olistica, avente come obiettivo quello di studiare gli aspetti linguistici, quelli fisici, le testimonianze culturali e quelle archeologiche delle popolazioni. Una famosa raccolta di scritti sapiriani, ovvero *Language, Culture and Personality* (1949), fa emergere con forza l'approccio antropologico dell'autore. Ma Sapir è soprattutto un linguista, come mostra tutta la sua produzione: il suo campo di lavoro ricalca quel particolare sistema culturale che è il sistema delle lingue e solo da qui egli parte per riflettere sui fenomeni socio-culturali e psicosociali. Punto fondamentale, dunque, è il legame tra il sistema linguistico e il sistema sociale, tra struttura linguistica e struttura psichica. Una premessa chiarificatrice, questa, testimoniata anche del fatto che Sapir, pur adottando il metodo empirista attraverso lo studio diretto delle tribù indiane mediante il "lavoro sul campo", prenderà le distanze dal comportamentismo e dal descrittivismo strutturalistico di Leonard Bloomfield e Zellig Harris, non rassegnandosi a sottrarre le lingue dal contesto delle realtà sociali e mentali che appartengono all'essere umano quale produttore di cultura. L'analisi sapiriana oscilla perciò tra due poli, dimostrando che non può essere adoperata una vera scissione tra significante e significato. Allo stesso tempo per Sapir non è sufficiente indagare il significato all'interno di una scatola nera inosservabile e privata, poiché esiste la cultura, che è una mente "condivisa" e "rilevabile".

Approcciandoci ora alla riflessione di Benedetto Croce, dopo aver presentato le posizioni teoriche di Edward Sapir, è necessario subito sottolineare come Croce sia un filosofo dichiaratamente antipositivista,

il quale definisce la storia non scienza, bensì arte. Le riflessioni di Croce sull'arte lo inducono a configurare la sua filosofia del linguaggio come un'estetica e sarà proprio tale estetica a fungere da tema privilegiato per un confronto con Sapir. Un concetto per essere tale è sempre subordinato a intuizioni e immagini. Nel primo capitolo di *Estetica come scienza dell'espressione e linguistica generale* (1902) Croce si accinge a spiegare come «ogni vera intuizione o rappresentazione è, insieme, espressione. Ciò che non si oggettiva in un'espressione non è intuizione o rappresentazione, ma sensazione e naturalità [...]. L'attività intuitiva tanto intuisce quanto esprime»¹. È bastato fare cenno al rapporto intuizione-espressione per andare al cuore dell'argomento crociano, prezioso ai fini della nostra riflessione: l'identità cioè di estetica e linguistica².

Come nasce l'idea di comparare due spiriti così distanti per esperienze intellettuali e culturali? Dai profili appena illustrati sembra quasi che un incontro tra i due sia impossibile, ma un legame c'è ed è direttamente indicato da Sapir, il quale nel suo *Language* (1921) scrive in prefazione:

Croce è uno dei pochi che sia pervenuto alla comprensione del valore fondamentale della lingua. Egli ha indicato la stretta relazione che esiste tra il problema della lingua e il problema dell'arte. Sono

¹ B. Croce, *Estetica come scienza dell'espressione e linguistica generale*, Laterza, Bari 1922, p. 11.

² «[...] Chi lavora sulla linguistica generale, ossia sulla linguistica filosofica, lavora sui problemi estetici, e all'inverso. Filosofia del linguaggio e filosofia dell'arte sono la stessa cosa» (ivi, p. 156).

profondamente in debito verso di lui per quel che riguarda questa intuizione³.

La ricezione americana del filosofo italiano, tra l'altro, fu favorita soprattutto dall'ideologia politica di cui il pensiero crociano è permeato⁴, perché se è vero che il neoidealismo incontrava resistenze oltreoceano da parte delle differenti dottrine naturalistiche sorte in seno al positivismo, lo storicismo ben si sposava, invece, con il pragmatismo americano e Sapir non fu certo esente da questa influenza.

Entrambi gli autori, sebbene in contesti differenti, illustrano le proprie teorie solo una volta manifestata preliminarmente una contestazione, o per lo meno un'insoddisfazione per le mode scientifiche del loro tempo. Se il connubio tra estetica e linguistica è così stretto, per Croce è facile notare come le illusioni positivistiche intorno alla prima abbiano influenzato anche le ricerche sulla seconda. Si rivela così fallace la ricerca sulle parti "atomiche" del linguaggio (per esempio sullo studio delle radici) e sono respinte le classificazioni storico-genealogiche della filologia, perché «chi fa la storia non classifica»⁵.

Diciannove anni più tardi, nel 1921, l'insofferenza verso un certo tipo di scienza linguistica caratterizza anche il pensiero di Edward Sapir, convinto che la spiegazione dei fatti linguistici in termini di correlati

³ E. Sapir, *Il linguaggio. Introduzione alla linguistica*, a cura di P. Valesio, Einaudi, Torino 1969, pp. 1-2.

⁴ Si fa riferimento ad esempio al *Time* degli anni Trenta in L. Mosca, *L'America innamorata di Croce. La prestigiosa rivista Usa «Foreign Affairs» lo incorona tra i pensieri più attuali*, «Corriere del Mezzogiorno», 31 gennaio 2013, pp. 15-16.

⁵ B. Croce, *Estetica*, cit., p. 161.

materiali e biochimici non sia in grado di risolvere il problema della natura del linguaggio, poiché quest'ultimo è inteso come funzione non istintiva, acquisita e culturale⁶, nonostante le basi naturali possano servire alla comprensione di certe sue parti costitutive. È vero, egli stesso ammette, di aver spesso usato termini ambigui a riguardo (per esempio *organ of speech*⁷), che sembrano designare la lingua come un'attività biologicamente predeterminata, ma Sapir chiarisce già nel primo capitolo della sua opera l'equivoco:

Non dobbiamo farci fuorviare da semplici coincidenze terminologiche, a rigore non esistono organi vocali; esistono soltanto organi che possono essere, in modo incidentale, utili per la produzione dei suoni del linguaggio. I polmoni, la laringe, il palato, il naso, la lingua, i denti e le labbra, sono tutti usati in questo modo, ma essi non possono essere considerati come organi primari per la realizzazione del linguaggio, così come le dita non possono essere considerate organi per suonare il piano⁸.

Quindi se molti organi si usano per la produzione linguistica, ciò è dovuto al fatto che ognuno di essi, sviluppato per altri scopi fisiologici, può servire anche a fini umani secondari. La lingua è un sistema convenzionale di simboli e proprio questo permette di

⁶ Cfr. E. Sapir, *Il linguaggio*, cit., p. 4.

⁷ «Ho fatto riferimento agli organi vocali e, a prima vista, sembrerebbe che questo equivalga ad ammettere che il linguaggio in sé stesso è un'attività istintiva, biologicamente predeterminata» (ivi, p. 8).

⁸ *Ibidem*.

intravedere similitudini tra polemica crociana e quella sapiriana, confluenti entrambe in una visione estetica del linguaggio come atto creativo e non quantificabile materialmente.

La facoltà estetica è in strettissima relazione con la nostra capacità di trattare gli oggetti per mezzo di segni, al di là degli oggetti stessi. Il legame tra segno e che cosa può essere più o meno arbitrario a seconda del grado di “motivazione” contenuto in questa connessione. Si parta da un fatto considerevole quanto elementare: le lingue sono sistemi segnici. Di quali segni si tratta? Qual è la loro natura? In virtù di quale proprietà la parola “arcobaleno” o *rainbow* o *arc en ciel* è associata a quella linea curva colorata che si vede in cielo dopo la pioggia?

Anche le nuvole nere che avanzano possono essere ritenute indici, perché in loro leggiamo brutto tempo in arrivo, il profumo di arrosto è segno che il pranzo è pronto e un cartello stradale può preannunciare un dosso che incontreremo avanti lungo la strada, ma la lingua è cosa assai diversa, la parola è un tipo di segno particolare:

Per essere linguistica, l’associazione deve essere puramente simbolica; la parola deve denotare, etichettare l’immagine, non deve possedere altro valore che quello di un gettone che richiama l’immagine ogni volta che è appropriato far questo [...]. Quest’associazione è volontaria e in un certo senso arbitraria⁹.

Per Sapir, affinché la parola diventi un fatto linguistico, non è sufficiente il suono, l’esperienza tattile e

⁹ Ivi, pp. 11-12.

i processi motori che portano alla sua ricezione o articolazione, è soltanto quando queste esperienze sono associate a una precisa immagine che ci troviamo di fronte alla lingua.

Il filosofo italiano e l'antropologo americano hanno inoltre in comune la sfiducia per l'analisi esclusivamente logica o grammaticale delle strutture discorsive e linguistiche. Si veda Benedetto Croce:

Errore assai radicato, e proveniente dal non avere osservato tale distinzione, è credere il linguaggio costituito di elementi logici, adducendo in prova che quasi in ogni piccolo discorso si trovano le parole “questo”, “quello”, “essere”, “fare” e via dicendo, ossia concetti. Ma anche nelle proposizioni in cui questi concetti effettivamente sono, essi non esauriscono il linguaggio. Ciò è tanto vero che coloro che così credono, sono costretti poi a lasciare, come residuo delle loro analisi logiche, elementi che considerano illogici e denominano enfatici, riempitivi, coloritivi o musicali, nei quali per l'appunto si nasconde il vero linguaggio¹⁰.

E Sapir:

Se mai esistesse una lingua che fosse completamente “Grammaticale”, essa costituirebbe una macchina perfetta per l'espressione dei concetti. Per sfortuna (o per fortuna) nostra, nessuna lingua è coerente

¹⁰ B. Croce, *Logica come scienza del concetto puro*, Laterza, Bari 1920, pp. 4-5.

in modo tirannico e spietato. Tutte le grammatiche hanno delle falle¹¹.

Croce insiste a più riprese sul fatto che verbi, sillabe e nomi siano tutte astrazioni scolastiche e che il senso risiederebbe nell'espressione, la quale non può essere divisa¹². Si noti ancora Sapir ripercorrere Croce e confermarlo più empiricamente di quanto non faccia quest'ultimo con la sua speculazione filosofica. Il linguista riporta l'esempio inglese di «It is unthinkable»¹³, provando a raggruppare gli elementi della frase in parole più piccole. Se ne ricaverà *think* o *thinkable*, ma *un-* o *-able* da soli continuerebbero a non soddisfare costringendoci, secondo Sapir, a lasciare *Itisunthinkable* come un unico complesso unitario, «un'opera isolata d'arte verbale»¹⁴.

2. *Universalismo o relativismo: il compromesso delle culture e quindi dell'antropologia*

La parola rappresenta una via d'accesso privilegiata per conoscere quel territorio misterioso che è la mente umana. Che questa nasca da esigenze comunicative è un fatto su cui molti autori concordano, ma molti altri divergono, così come non è del tutto chiaro se sia o meno per mezzo di questa sua funzione comunicativa che la parola diventi mezzo d'espressione del pensiero. Gli elementi della verbalizzazione non si esauriscono

¹¹ E. Sapir, *Il linguaggio*, cit., p. 38.

¹² B. Croce, *Estetica*, cit., p.160.

¹³ E. Sapir, *Il linguaggio*, cit., p. 34.

¹⁴ *Ibidem*.

semplicemente nell'emissione di suoni che estrinsecano i pensieri. La parola non si limita a esibire qualcosa di già formato e precostituito; molto spesso forma, genera, induce a pensieri che se non fossero verbalizzati sarebbero informi, abbozzi di sensazioni mai concettualizzate. La lingua, quindi, svolge anche una funzione cognitiva, poiché pensare al mondo, usualmente, non prescinde dal nominarlo (verbalmente o mentalmente). Dunque potremmo trovarci dinanzi a qualcosa che è più di un mero strumento di espressione del pensiero, svolgendo il linguaggio anche un ruolo costitutivo del mentale. Ammessa questa sua duplice funzione, non è ancora chiarito quale di queste sia quella essenziale o preponderante: la lingua è più espressione o dà invece forma ai concetti? Questa domanda è il perno dell'opera di Sapir e la riflessione costante di almeno una delle opere di Croce (*Logica come scienza del concetto puro*, 1909). Qui la tesi è molto radicale: «[...] se l'uomo non parla, non pensa»¹⁵, una posizione indicativa, se si pensa che nella cultura letteraria Sapir viene etichettato di frequente come “determinista”¹⁶, ma in questo caso risulterebbe essere il pensatore più misurato fra i due. Infatti, il pensiero non è sempre concetto: «La lingua classifica, categorizza, ma ci sono intuizioni che sperimentano una certa difficoltà ad esprimersi nei termini rigorosamente fissati dalla lingua che adottano»¹⁷. Da questo ne con-

¹⁵ B. Croce, *Logica*, cit., p. 4.

¹⁶ Per un approfondimento si rimanda a M.A.F. Cukani, G. Elezi, *Languages Exchanges, Borrowings* in A. Biagini, G. Motta, A. Carteny, A. Vagnini (eds), *Book of Proceedings: 2° International Conference on Human and Social Sciences, ICHSS 2012* (March 23-24, 2012), Tirana, Vol. VIII, pp 74.

¹⁷ E. Sapir, *Il linguaggio*, p. 222.

segue che per Sapir pensiero e linguaggio, nonostante le loro reciproche influenze, restano realtà separate, poiché la prima è assolutamente pre-razionale¹⁸ e proprio in virtù di tale pre-razionalità si configura il suo enorme potenziale espressivo.

L'espressività insita nel linguaggio si dispiega tramite estensioni metaforiche, metonimiche o anche semplici raddoppiamenti¹⁹, tutti processi, che nell'idea comune sono proprietà esclusive di letteratura e poesia, ma che, in realtà, trovano nella letteratura solo un caso più consapevole e lucido. La lingua comune, quella parlata, ne è colma e i ritmi e le frequenze con cui procedono queste trasposizioni sono così alti che il più delle volte avvengono in maniera inconsapevole²⁰, fino al punto di scambiare la metafora con il significato letterale. Di conseguenza l'evoluzione della grammatica trasformerà quella che in origine era soltanto una figurazione in un termine effettivamente denotante l'oggetto inteso. In questo modo l'estetica del nostro parlare, essendo intrinseca all'uso che ne facciamo, risulta così ovvia e naturale da celare arte senza che il parlante se ne accorga. Lo stile, che in letteratura può contemplarsi lucidamente, nel parlante diventa natura (o si illude di esserlo) ed entra a far parte non di un modo di dire, di un vocabolo o di un contesto d'enunciazione isolato, bensì di tutto l'intero sistema linguistico comprendente forme foniche, grammaticali, strutturali, contestuali, assieme a tutti i parlanti di quella comunità: diventa arte e legge insieme.

¹⁸ Ivi, p. 14.

¹⁹ Ivi, p. 77.

²⁰ Sapir fa spesso uso del modo di dire "inconscia selezione".

Le parole non sono segni qualsiasi, sono simboli, cioè segni selezionati convenzionalmente e scelti per conferire un senso compiuto ai nostri pensieri, ai discorsi o alle cose in virtù della condivisione di un codice da parte dei membri di una determinata collettività. Questo ultimo punto, che rappresenta la lingua quale fenomeno collettivo è uno iato difficilmente colmabile tra Sapir e Croce, poiché il filosofo napoletano relega la realtà linguistica a un processo riversato sull'individuo, andando così a definire la sua estetica nella dimensione tutta spirituale del soggetto. La teoria linguistica di Edward Sapir, invece, si delinea come estetica antropologica, in quanto è soprattutto l'antropologia che va a connotare, in qualità di disciplina predominante, le ricerche linguistiche. Questo sarà un dettaglio essenziale per comprendere il superamento delle teorie crociane in Sapir e l'evidente ridimensionamento del relativismo, poiché, proprio in virtù di un'analisi antropologica, la lingua smette di essere «forma interna»²¹ e si trasforma in sostanza esterna, ossia in dispositivo sociale.

Rintracciamo ora le ragioni e i momenti salienti di questa analisi. Quando gli antropologi iniziarono a interessarsi degli usi e dei costumi dei nativi americani, si imbattono nei loro sistemi linguistici. Questo incontro determinò un cambio di paradigma nello studio delle lingue: alcune di esse non rispondevano

²¹ B. Croce, *Estetica*, cit. p. 365. Benedetto Croce riprende la filosofia di Wilhelm von Humboldt e nella sua *Estetica* scrive: «[...] L'uomo nuovo conduce lo Humboldt a scoprire un fatto rimasto ignoto agli autori delle grammatiche logico-universali: la forma interna del linguaggio (*innere Sprachform*), che non è il concetto logico né il suono fisico, ma la veduta soggettiva che l'uomo si fa delle cose, [...] l'individualizzazione del concetto» (*ibidem*).

alle stesse categorie linguistiche familiari agli europei, come nome, verbo o aggettivi numerabili, mostrando invece un gran numero di distinzioni “esotiche”, come per esempio distinzioni concernenti funzioni che denotano l'accadimento di un evento a nord, a sud, a ovest o a est o il tipo di conoscenza che un parlante trasmette, se è frutto cioè di un'osservazione diretta o di una deduzione o di un sentito dire, infine della visibilità o meno di un oggetto. Sapir fece notare come la lingua *nootka* per dire “la pietra cade” non usa nessun sostantivo che equivale a “pietra”, ma usa solo una forma verbale composta da due elementi, uno che viene applicato a un oggetto che compie un movimento e un secondo che descrive la direzione verso il basso. Così la traduzione letterale suonerebbe “pietra sotto”.

Per Edward Sapir ciò è dovuto al fatto che la lingua non esiste al di fuori della cornice culturale²². Nel capitolo relativo alle funzioni del linguaggio primitivo di *Cultura, linguaggio e personalità* (1949/1972), Sapir afferma:

Gran parte della riserva culturale disponibile di una società primitiva è presentata sotto forma linguistica più o meno definita. I proverbi, le formule della medicina, le preghiere standardizzate, le leggende popolari, i detti, i testi delle canzoni, le genealogie, sono alcune delle forme più palesi che la lingua assume in quanto strumento preservatore di cultura²³.

²² E. Sapir, *Il linguaggio*, cit., p. 206.

²³ Id., *Cultura, linguaggio e personalità*, a cura di D.G. Mandelbaum, trad. it. G. Percoco, Einaudi, Torino 1972, p. 16.

Qual è il gruppo di appartenenza di un individuo? La sua comunità regionale? La sua comunità nazionale? La sua comunità di genere? La sua comunità lavorativa? Sapir fa esempi specifici per determinare il rapporto di parallelismo tra gruppo sociale e comunità linguistica: terminologie tecniche per specifiche cerimonie; vocabolari speciali per un guaritore eschimese sono casi che non risultano comprensibili a coloro i quali non appartengono a specifici gruppi sociali. La lingua di un gruppo come un “tutto” unitario è sempre messa in contrasto con la lingua dell’altro gruppo e la libertà individuale è spesso un’illusione, poiché quando si parla «[...] si è sempre raffrenati da una tacita norma direttiva»²⁴.

È necessario ribadire come il relativismo linguistico sapiriano si configuri a un diverso livello rispetto a quello cognitivo, pur tenendo ferma l’idea di un universalismo conoscitivo e percettivo. I dati empirici (come ad esempio una semplice traduzione) mostrano infatti come sia possibile stabilire una comunicazione efficace fra membri appartenenti a disparati gruppi linguistici: qualunque modalità efficiente di traduzione fra linguaggi esige infatti che i diversi utenti abbiano in comune determinati modi di ragionamento comuni.

Il famoso studio di Brent Berlin e Paul Kay²⁵ sul rapporto tra tipi linguistici e lessico dei colori, può servire a chiarire ulteriormente questo concetto: le predisposizioni della retina nell’essere umano sono sempre uguali, ma i sistemi sociali di appartenenza impongono categorizzazioni diverse e, d’altro canto,

²⁴ Id., *Il linguaggio*, cit., p. 149.

²⁵ B. Berlin, P. Kay, *Basic Color Terms: Their Universality and Evolution*, University of California Press, Berkeley 1969.

c'è una relazione di implicazione necessaria e una gerarchia fra i vari tipi lessicali. Se una lingua ha due termini per i colori, essi saranno obbligatoriamente il bianco e il nero; se ne ha tre a questi si aggiungerà il rosso, e così via, fino all'undicesimo tipo che prevede l'aggiunta di porpora e/o rosa e/o arancio e/o grigio. Va da sé che il tipo successivo deve avere necessariamente i colori del tipo precedente; non è possibile, cioè, che una lingua abbia il giallo senza avere il rosso.

Quando si passa dagli aspetti formali a quelli contenutistici, il relativismo di Sapir si rende ancora più evidente:

In alcune lingue sarebbe difficile esprimere la differenza che noi sentiamo tra "Uccidere" e "Assassinare" per la semplice ragione che l'implicita filosofia legale determinante l'uso di queste parole, non sembra naturale in tutte le società²⁶.

Vito Evola fa l'esempio della parola "scirocco": il siciliano lo ha categorizzato perché è saliente nella sua vita percettiva e le *nuance* di questa lingua non sono sempre percepibili dal parlante straniero che apprende quel codice. Tuttavia il trasferimento da un codice all'altro non è impossibile: «è come usare uno strumento non specifico per svolgere un determinato lavoro: ci vorrà più sforzo, più creatività per compiere quel lavoro»²⁷.

C'è un aneddoto nel campo dell'antropologia che viene raccontato da Albert Katz nel suo *Figurative*

²⁶ E. Sapir, *Cultura, linguaggio e personalità*, cit., p. 28.

²⁷ V. Evola, *Aveva ragione Whorf? La lingua embodied/embedded*, «Reti, saperi, linguaggi», 4 (2012), 2, p. 37.

*Language and Figurative Thought: A Review*²⁸: tra i primi europei che vennero in contatto con gli *Inuit* (popolo delle regioni artiche dell'America settentrionale), vi furono dei missionari che tradussero la Bibbia. Uno dei problemi emersi riguardava la traduzione del Salmo 23, il cui *incipit* è «Il Signore è il mio pastore». L'immagine del buon pastore assieme al suo gregge era difficile da esprimere, poiché gli *Inuit* avevano una cultura nomade fondata sulla caccia. I missionari fecero una traduzione con qualcosa di più vicino alla cultura di quel popolo e decisero di parlare “Del cacciatore e i suoi cani”. Questa immagine metaforica non aveva comunque la resa espressiva desiderata dai missionari cristiani, poiché un cacciatore *Inuit*, in stato di necessità, avrebbe potuto anche picchiare, nonché mangiare i propri cani, con la conseguenza che l'idea del Dio cristiano per gli *Inuit* avrebbe rappresentato quella di un potente e terribile cannibale.

Un altro esempio suggestivo è quello dei modelli linguistici usati per esprimere la temporalità: fino a poco tempo fa si riteneva che in tutte le culture esistesse solamente un modello del tempo, in cui il passato veniva concettualizzato come “dietro” e il futuro come un “davanti”. Recenti ricerche sul campo hanno mostrato che i parlanti *Aymara*, un popolo indigeno delle Ande, possiedono un paradigma temporale invertito rispetto al nostro, che si rende manifesto persino nella loro gestualità, con la quale codificano il passato come

²⁸ N. Katz, *Figurative Language and Figurative Thought: A Review*, in A. N. Katz, C. Cacciari, R. W. Gibbs, M. Turner (eds), *Figurative Language and Thought*, Oxford University press, New York-Oxford 1998, pp. 3-43.

davanti a loro e il futuro alle proprie spalle²⁹. Secondo Nuñez e Sweetser questa rappresentazione si fonda sulla metafora “conoscere è vedere” e per tanto ciò che è stato visto (il passato) è davanti agli occhi, al contrario del futuro, che è ancora sconosciuto.

Dopo questo *excursus* sulla connotazione sociale della lingua torniamo nuovamente al pensiero crociano che, seppur nel solo aspetto estetico, è un ponte, un ancoraggio, di una certa tendenza alla relatività linguistica in territorio italiano. Un contributo molto suggestivo a riguardo è quello del linguista Roberto Giacomelli, che nell'articolo intitolato *Del tradurre, ovvero il tormento e l'estasi* ritorna sul rapporto tra estetica e traduzione, sottolineando come alla teoria crociana debba essere integrato un approccio antropologico. Croce è troppo radicale quando ammette la natura individuale dell'opera linguistica, che nasce *ex nihilo*:

Cerco a volte di immaginare il parlante crociano che crea liberamente dal nulla: e vedo uno che sta rinchiuso nella sua stanzetta a cercare emozioni irripetibili per trasferirle fuori a vantaggio dell'altro da sé, autentico filantropo generoso. Non c'è dubbio che nell'arte ad esempio, le cose vadano più o meno così e tuttavia anche l'artista (lasciamo stare il povero parlante, preda infelice di lacci e laccioli che vengono dagli altri) crea a sua volta non dal nulla, ma per forza di cose sulla base di un codice che già

²⁹ R.E. Nuñez, E. Sweetser, *With the Future Behind Them: Convergent Evidence from Aymara Language and Gesture in the Crosslinguistic Comparison of Spatial Construals of Time*, «Cognitive Science», 30 (2006), pp. 401-450.

c'era: Saussure ci insegna che quando entriamo nella vita di relazione i segni esistono da prima di noi, strutturati e condivisi, c'è poco da fare³⁰.

Assodato il suo carattere socialmente incarnato, però, non si può prescindere nemmeno troppo dall'atto individuale di cui parlava Croce. Estetica, ma antropologica; antropologia, ma attenta alla soggettività esclusiva del singolo parlante:

E c'è un però, di quelli devastanti: codice, società, atti di identificazione, semiosi debbono comunque fare i conti con qualcosa che non si può né misurare né definire scientificamente: la creatività. [...] È una creatività, come abbiamo veduto, condizionata e però è un atto di libertà, sia pure non senza vincoli, che è impossibile negare e difficile censire³¹.

3. Conclusioni

In conclusione, può sembrare pregiudizievole accostare l'opera sapiriana a quella di Whorf, anche se in letteratura molto spesso i due autori si trovano associati alle medesime ricerche. In realtà il secondo è fautore di un relativismo assoluto, un determinismo linguistico non superabile, a matrice psicologica, mentre Sapir supera il vuoto formalismo chomskyano, ancorandosi a modelli sociologici e antropologici. Inoltre si appella, come si è visto, a processi creativi sottostanti al lin-

³⁰ R. Giacomelli, *Del tradurre ovvero il tormento e l'estasi*, «Rivista on line di filosofia medievale», 7 (2007), p. 14.

³¹ Ivi, p. 15.

guaggio, che rimandano molto alla teoria estetica di Benedetto Croce. Quest'ultimo è uno dei pochissimi autori citati esplicitamente da Edward Sapir e l'unico tra quelli menzionati a cui fare riferimento in sostegno al relativismo tramite una teoria estetica. Si è visto come inizialmente sia apparso semplice tracciare le similitudini tra i due autori, ma il graduale allontanamento da temi esclusivamente estetici in favore di una dimensione sociale e collettiva del linguaggio ha successivamente segnato il punto di rottura tra i due. In Benedetto Croce non c'è posto per la varietà dei linguaggi non artistici. Un tentativo di integrare questo aspetto nella sua filosofia del linguaggio fu esplicitato solo nel 1941, in relazione ad alcune opere di Giulio Bertoni³². Riconosciuta al di fuori dell'estetica, la nozione empirica della «lingua dei linguisti» viene qualificata come istituto, cioè costume, convenzione, istituzione sociale. Peraltro, come rilevato da Nencioni, una tale visione non supera la sua principale difficoltà: le convenzioni di cui si compone la lingua come istituto sono indispensabili per intendere i valori estetici dei testi artistici, e dunque anteriori a essi³³.

Tornando a Sapir, si tratta indubbiamente di un pensatore antiaccademico le cui intuizioni scientifiche in fatto di lingua non hanno attualmente lo stesso forte influsso di quelle chomskyane, a tendenza cognitivista e naturalista. L'ottica sapiriana è più concreta e meno formale: è vero, di formalismo si parla anche

³² Cfr. B. Croce, *Discorsi di varia filosofia*, vol. I, Laterza, Bari 1945, pp. 235-250.

³³ Cfr. G. Nencioni, *Croce e la linguistica*, in F. Tessitore (a cura di), *L'eredità di Croce*, Atti del Convegno internazionale Napoli-Sorrento (febbraio 1983), Guida, Napoli 1985, pp. 199-216.

nelle sue opere, ma va ricordato come proprio Sapir – e insieme a lui, la scuola di Boas – sia riuscito a superare il riduzionismo del modello behavioristico basato sul processo meccanico di stimolo-risposta, in quanto posto su di un livello molto differente da quello generativo-trasformativo. Quest'ultimo è totale: il linguaggio è un dispositivo puramente formale soggetto a manipolazione sintattica e Chomsky ha tanto esasperato il valore della sintassi da trascurare il valore semantico e informativo della lingua. Con Sapir, al contrario, abbiamo una lingua che è forma, ma forma “incarnata”, “situata”. Lingue diverse vogliono significare culture diverse. Quali sono i primitivi linguistici di cui parla Chomsky? Soggetto/oggetto? Singolare/plurale? Siamo certi che vi siano universali e lo sarebbe anche Edward Sapir; ma questi non sono stati ancora individuati con esattezza, cosicché non possiamo sin d'ora decretare una struttura profonda se ancora non c'è accordo tra le strutture superficiali delle diverse lingue. Innatisti e relativisti forse non sono realmente in antitesi, bensì è l'oggetto d'analisi a cambiare: facendo leva sulla distinzione saussuriana tra *langue* e *parole*, gli innatisti si concentrano sul primo aspetto e quindi sulla competenza biologicamente determinata e astratta, i relativisti sulla seconda, cioè sull'esecuzione concreta dei parlanti nelle diverse culture.

Bollare la relatività linguistica come causa di totale incomunicabilità tra noi e gli altri sarebbe un grave errore, poiché il vero relativismo non è quello delle lingue, bensì quello delle culture. Non può esserci relatività senza che si sia stabilito un metro di riferimento da interpretare come oggettivo. Questo riferimento è la cultura stessa: solo essa, con i suoi simboli, può fungere da criterio di condivisione. In sostanza non c'è

reale dicotomia tra il comunicare e il non riuscire a farlo, tra il tradurre e il non-tradurre, perché la ragion d'essere dell'incontro tra l'*Io* e il mondo fuori dall'*Io* è la parzialità della conoscenza; non l'equivalenza esatta, non la fusione tra due pensieri, ma la somiglianza.

FIGURE DELLA METAMORFOSI.
IL RAPPORTO TRA CORPO, TECNOLOGIA
E PERCEZIONE A PARTIRE DALL'ESTETICA
TECNOLOGICA DI MARSHALL MCLUHAN

Federica Nugnes

1. La coimplicazione tra l'essere umano e la tecnica: due visioni a confronto

Il seguente contributo si propone di esplorare alcune tappe importanti della storia tecnologica dell'umanità, per dimostrare il condizionamento reciproco di soggetto umano e oggetto tecnologico. Attraverso tale riflessione, ci si soffermerà sul potere della tecnologia di rimodellare gli equilibri psico-somatici umani e di liberare la visione del vivente e della corporeità da schemi di pensiero rigidi.

Molte filosofie hanno riflettuto sul rapporto tra l'essere umano e la tecnica, in differenti modalità e con l'adozione di diversi punti di osservazione. Se si provasse a ridurre all'essenza la natura di questo dibattito, si scoprirebbero due principali declinazioni. Da un lato, una consistente tradizione filosofica riconduce la tecnica al fattore biologico umano, ritenendo che essa sia protesi e prolungamento delle facoltà umane, il cui uso consente ogni volta un rimodellamento della

corporeità umana fino a negarne una specifica unità di definizione. Senz'altro è a questa tradizione che è possibile far risalire la teoria dei media di Marshall McLuhan. Al contrario, un altro filone di pensiero, che fa capo all'antropologia filosofica novecentesca, afferma che la tecnica è un fattore aggiuntivo ed esterno all'individuo, capace di colmare la sua connaturata deficienza organica surrogando i mezzi di cui difetta. Questa tesi poggia sulla constatazione di un'indeterminazione specifica dell'essere umano, così come espressa dal motto nietzscheano "l'uomo è un essere incompiuto, non ancora definito", che proprio per questo può trasformare la «strutturale indeterminatezza»¹ in azione riplasmandosi ogni volta, cioè diventando se stesso un compito.

Non c'è dubbio che questa sia la motivazione per cui l'essere umano abbia nel cosmo una posizione peculiare, estremamente divergente dagli altri viventi con cui abita. In particolare, sono tre gli autori più rappresentativi di questo filone di ricerca:

Nel 1928 appaiono due opere che inaugurano la nascita dell'Antropologia filosofica nella sua chiave contemporanea: *La posizione dell'uomo nel cosmo*, di Max Scheler e *I gradi dell'organico e l'uomo* di Helmuth Plessner. A queste va aggiunto senz'altro un volume apparso qualche anno dopo, nel 1940, ad opera di Arnold Gehlen: *L'uomo. La sua natura, il suo posto nel mondo*².

¹ M.T. Catena, *Breve storia del corpo*, Mimesis, Milano-Udine 2020, p. 113.

² *Ibidem*.

Si tratta di tre opere non di certo collocabili lungo un unico asse di pensiero omogeneo, in cui tuttavia è possibile riconoscere un'univocità di intenti.

Per esempio, un primo punto di incontro può essere rintracciato «nella comune condivisione di un approccio fenomenologico» volto a osservare l'essere umano nelle «datità immediate», approccio che, combinato con il darwinismo e con le nuove teorie biologiche, comporta l'attenzione per l'umano che «continua a farsi corpo e a trovare in esso il suo senso [...], essere vivente tra gli altri esseri viventi»³. Il che significa prediligere l'umano nella sua fatticità biologica, nello spazio che occupa in natura, nella sua complessa rete di rapporti che lo lega all'ambiente e agli altri viventi e che si nutre di «una co-appartenenza, una modificazione reciproca, un camminare insieme di sensi e mondo»⁴. Insomma, per questi autori esiste un rapporto di circolarità tra individuo e mondo. La dinamica è semplice: nel processo di comunicazione umana con il mondo che avviene con il tramite della percezione, «la rete dei segnali» che provengono dall'esterno s'innesta «sulla rete dell'agire», così che l'individuo discrimini gli illimitati stimoli che riceve, elaborando solo quelli «rilevanti dal punto di vista vitale»⁵.

E tuttavia, l'apparente attenzione di questi autori per il corpo – nient'altro che il corpo – viene tradita da una decisiva constatazione: sul legame di immediatezza che lega l'essere umano all'ambiente circostante incombe «un'ombra metafisica», un *quid* immateriale

³ Ivi, p. 110.

⁴ M. Russo, *Postfazione*, in H.R. Plessner, *Antropologia dei sensi*, trad. it. M. Russo, Raffaele Cortina, Milano 2008.

⁵ *Ibidem*.

che non può essere ricondotto alla radice corporea. Un tale elemento è rintracciabile nell'attività dei processi cerebrali che sgancia il vivente dalla sua naturalità, permettendogli di affrancarsi dall'immediatezza percettiva e rielaborarla in modo a lui funzionale. Grazie a tale attività, l'essere umano fa fronte alla propria manchevolezza creando un ambiente culturale a sé funzionale, in cui si dota di strumenti tecnici con cui può continuare a esistere.

Ma se invece «l'organismo uomo non fosse manchevole, essendo al contrario già perfetto così com'è?»⁶, perché non provare a «riportare il tecnicismo umano al fattore zoologico»⁷, riconoscendolo ampiamente tra le caratteristiche imprescindibili di *antropos*?

Ciò che si vuole insomma dimostrare è che a questa teoria del corpo “carente” – che trascende poi in un corpo “assente” – si può contrapporre una corporeità “presente” che «più disposta a porre al centro la vita sensibile, ridimensiona le scissioni, le separazioni e i dualismi con tutti i relativi riferimenti a un al di là latore di senso»⁸.

Una tale prospettiva è adottata dal paleo-etno-antropologo francese André Leroi-Gourhan. «Forse non c'è miglior interlocutore» di lui per rivalutare la

⁶ Ivi, p. 118.

⁷ Ivi, p. 119.

⁸ Ivi, p. 118. In particolare, qui si fa riferimento alla tesi con cui Maria Teresa Catena rielabora le categorie di assenza e presenza in relazione al concetto di corporeità, rifacendosi alle categorie attraverso cui Renato Barilli nel libro *Tra presenza e assenza. Due ipotesi per l'età postmoderna* interpreta le possibilità del rapporto tra essere umano e mondo declinate in alcuni filoni della filosofia contemporanea.

semantica biologica umana sostenendo egli «un'idea piena e completa di corporeità»⁹.

Nel 1964 egli aveva pubblicato la prima parte di un'opera destinata a diventare un classico per gli studi antropologici, sociologici e filosofici: *Il gesto e la parola* (*Le Geste et la Parole*).

In questa sede lo studioso francese risponde a una curiosità propriamente umana di «volgersi verso le proprie origini»¹⁰, andando a ricostruire la storia dei propri antenati per trovare il momento costitutivo dell'identità radicale umana. Ma dato che l'essere umano è quell'essere che vive tra passato e futuro, “occupandosi” del suo passato e “preoccupandosi” del domani, l'indagine di Leroi-Gourhan, non prescinde dall'allargamento dell'orizzonte spazio-temporale: l'obiettivo, dunque, è «di scoprire non solo da dove proviene l'uomo», ma anche «dove è probabile che vada»¹¹, provando a congetturare la sua traiettoria futura.

Il discorso sulla tecnica è qui intrinsecamente legato a quello sulla corporeità, a tal punto che il maneggiamento dello strumento tecnico diventa una prerogativa fondativa dell'essere umano: in questo quadro generale «stazione eretta, faccia corta, mano libera durante la locomozione e possesso di utensili mobili sono veramente i criteri fondamentali per distinguere l'uomo»¹².

Cosicché non esiste un “essere umano originario” immerso in un'idilliaca natura con la quale egli sviluppa un rapporto armonico; fin dalle origini dell'omina-

⁹ Ivi, p. 119.

¹⁰ A. Leroi-Gourhan, *Il gesto e la parola. Tecnica e linguaggio*, trad. it. F. Zannino, vol. I, Einaudi, Torino 1977, pp. 5-6.

¹¹ Ivi, p. 6.

¹² Ivi, p. 26.

zione, l'essere umano modifica la natura con l'utensile che maneggia. Dalla prima pietra scheggiata ai *computer* dell'età contemporanea, la tecnica è coestensiva all'essere umano: «noi vediamo la nostra intelligenza come un blocco e i nostri utensili come il nobile frutto del nostro pensiero», afferma l'etnologo, quando invece l'acquisizione di essi avviene «come se fossero filtrati a poco a poco attraverso il [...] corpo e il [...] cervello»¹³.

Alla base del processo di ibridazione tecnica, Leroi-Gourhan colloca diverse “liberazioni” del corpo umano, tra cui primeggia quella della mano esonerata dalla motilità diretta grazie alla prerogativa della stazione eretta. La statura verticale, mediante un complicato legame fisiologico e funzionale con la faccia (attraverso l'evoluzione dello sbarramento frontale, della mandibola e della mascella) e con la mano, rende poi possibile lo sviluppo neuropsichico che conduce a un affinamento delle facoltà del cervello, non riconducibile all'aumento del suo volume nel corso dell'evoluzione umana.

Dunque, è l'evoluzione biologica, attraverso lo sviluppo del sistema nervoso e delle zone corticali, che consente la comparsa simultanea della motilità tecnica e del linguaggio, poi di una tecnicità altamente raffinata e del pensiero figurativo. «Il rapporto tra viso e mano continua a rimanere stretto nello sviluppo cerebrale come lo era prima: utensile per la mano e linguaggio per la faccia sono i due poli di uno stesso dispositivo»¹⁴ evolutivo.

Leroi-Gourhan dimostra così come, tappa per tappa, la tecnica si sia incarnata nell'ereditarietà genetica degli individui umani; inoltre «mostra certamente

¹³ Ivi, p. 126.

¹⁴ Ivi, p. 27.

la presenza di una co-evoluzione, se si vuole, di una doppia dipendenza: quella degli utensili dalle tappe dell'evoluzione biologica e – reciprocamente – quella della costituzione psico-fisica dell'essere umano dall'esperienza tecnologica»¹⁵.

Tuttavia, giunti a un certo stadio dell'evoluzione della specie umana, «al momento dell'abolizione dello sbarramento prefrontale»¹⁶ (che consente lo sviluppo della parte prefrontale del cervello implicato nelle operazioni cognitive fini e complesse), il corpo dell'*homo sapiens*, dopo i suoi trentamila anni di storia, sembra subire un assestamento evolutivo, tanto che «nessuna trasformazione di rilievo potrà più verificarsi senza la perdita della mano, della dentatura e, per conseguenza, della posizione eretta»¹⁷.

Interrogarsi sul futuro biologico dell'essere umano da questo momento in poi espone a estreme incertezze: ogni possibile evoluzione fisica non sarà possibile senza che l'essere umano rinunci a una delle sue prerogative fondamentali. Al contrario, però, l'utensile tecnico sembra cominciare un'ascesa verticale e veloce. Facendo salti temporali notevoli, tralasciando per il momento alcune tappe di mezzo – sempre considerando che l'evoluzione biologica e culturale procede in realtà per fasi molto lente e graduali – si può esemplificare il processo di evoluzione tecnica fissando l'origine nelle operazioni tecniche più elementari, in cui la mano impiegata come pinza è implicata direttamente nel processo di motilità tecnica. Dopodiché si apre una fase intermedia segnata dall'invenzione

¹⁵ M.T. Catena, *Breve storia del corpo*, cit., p. 124.

¹⁶ A. Leroi-Gourhan, *Il gesto e la parola*, cit., p. 168.

¹⁷ Ivi, p. 153.

delle prime macchine manuali, in cui è ancora affidato all'essere umano il ruolo centrale nel funzionamento tecnico. Infatti, sebbene egli sia stato liberato dalla motilità diretta:

La partecipazione umana è però ancora considerevole. [...] La macchina autotrice del secolo XIX non ha infatti né cervello né mani. [...] Di fronte ad essa l'operaio è il cervello che rende utile la forza; la mano che dà alimento al fuoco, che porge la materia all'utensile, che orienta e rettifica¹⁸.

Ma l'evoluzione tecnica a un certo stadio dell'umanità si libera dal corpo. Nel XIX secolo, con il perfezionamento nell'uso dell'elettricità e soprattutto con lo sviluppo dell'elettronica, compaiono in occidente macchine dotate di motori, cellule sensibili alla luce, memoria elettronica. Il loro montaggio è incredibilmente paragonabile al sistema biologico umano:

La meccanica attuale costruisce [...] un vero e proprio sistema muscolare, comandato da un vero e proprio sistema nervoso, le cui connessioni con un organo che è un vero e proprio cervello sensomotorio permettono lo svolgimento di un complesso programma operativo¹⁹.

Da questo momento in poi l'esteriorizzazione delle funzioni umane nella macchina giunge a un livello in cui diventa sempre più complesso per l'essere uma-

¹⁸ A. Leroi-Gourhan, *Il gesto e la parola. La memoria e i ritmi*, trad. it. F. Zannino, vol. II, Einaudi, Torino 1977, p. 290.

¹⁹ Ivi, p. 292.

no comprenderne il legame con sé. Queste macchine imitano l'apparato organico umano, ma sembrano già dotate di un'esistenza separata dagli individui che l'hanno create. «L'automazione meccanica corrisponde alla penultima tappa possibile del processo avviato dall'australantropo armato della sua ascia»²⁰, la macchina sembra paurosamente avvicinarsi al momento di ergersi contro il suo creatore,

Al di là di questo si può immaginare solo l'esteriorizzazione del pensiero intellettuale, la costruzione di macchine in grado non solo di giudicare (questa tappa è già raggiunta), ma di intridere il loro giudizio di affettività, di prendere partito, entusiasmarsi o disperare di fronte all'immensità del loro compito. Dopo aver dato a questi apparecchi la possibilità di riprodursi in modo meccanico, non resterebbe allora all'*homo sapiens* che ritirarsi definitivamente nella penombra paleontologica²¹.

Le parole suggestive di Gourhan rispecchiano l'angoscia dell'ignoto di una società che negli anni Sessanta si stava avvicinando a una rivoluzione eclatante dei mezzi tecnologici. Di fatti, gli esiti a cui arriva lo studioso francese sono catastrofici: "è arrivata la fine della parabola umana?" si chiede nel corso della riflessione. Oggi, dopo decenni di sviluppo rapido e ancor più radicale, l'accelerazione dell'evoluzione tecnologica riapre domande insolute e forse mai dismesse. Le tecnologie digitali sono diventate parte integrante della realtà, a tal punto che è probabilmente superfluo

²⁰ *Ibidem.*

²¹ Ivi, pp. 292-293.

e inutile schierarsi a favore o contro la loro possibile evoluzione. Ciò che oggi appare cruciale, però, è tentare di “salvare” l’umano da questa minaccia potenzialmente mortale.

La chiave per continuare a esistere è nell’esistere stesso, nelle sue forme caratteristiche e irriducibili. L’umano è quell’essere vivente peculiare che, nella sua specificità biologica, è unico e imparagonabile a ogni creatura, vivente o artificiale. Tuttavia, mai come ora è necessario non irrigidire il discorso filosofico, piuttosto è utile usarlo come strumento per navigare nel mare dinamico e vorticoso della rivoluzione tecnologica in corso. Solo la comprensione di che cosa sia in realtà la tecnologia, può liberare l’individuo dal narcotico asservimento alla tecnica ed evitare esiti disastrosi.

Ecco che da questo momento in poi sopraggiunge in aiuto il pensiero di Marshall McLuhan: non c’è dubbio che nei suoi scritti egli fornisca una guida utile per la comprensione e l’accettazione della corporeità a geometria variabile quale è l’essere umano. «È certamente un corpo presente quello cui pensa Marshall McLuhan»²², «una figura della metamorfosi [...] la cui forma, mai data e stabilita è, al contrario, tanto disponibile alla variazione, da finire con il mettere in discussione “persino l’unità di una definizione di uomo”»²³.

²² M.T. Catena, *Breve storia del corpo*, cit., p. 12.

²³ Ivi, p. 125.

2. La circolarità tra corpo, tecnologia e percezione nel pensiero di Marshall McLuhan

La teoria generale dei media, enucleata da Marshall McLuhan nelle pagine dei suoi scritti principali (*The Gutenberg Galaxy*, 1962; *Understanding Media*, 1964), mette in luce un fattore fondamentale per l'indagine filosofica: la rivoluzione dei media investe il corpo e ne condiziona gli equilibri organici. Infatti, secondo il sociologo canadese, si può ricostruire tappa dopo tappa una vera e propria storia tecnologica dell'umanità, che riflette sulle caratteristiche di un *medium* tecnologico che per la prima volta irrompe nel mondo umano e sulle specifiche conseguenze sul corpo fisico e sociale degli individui. Così, a partire da *La galassia Gutenberg. Nascita dell'uomo tipografico*, McLuhan

arriva a identificare varie "età" dell'uomo [...]: dall'era tribale (oralità), a quella meccanica (il passaggio dall'oralità alla scrittura, in Occidente suddiviso in periodo "alfabetico" e periodo "gutenberghiano"), a quella elettrica (nuova oralità o oralità secondaria, media elettrici ed elettronici)²⁴.

In particolare, l'opera si concentra sull'invenzione nel 1455 del *medium* stampa a caratteri mobili, attribuita al tedesco Johannes Gutenberg. La sua irruzione porta a compimento un processo cominciato già con l'invenzione dell'alfabeto fonetico, cioè «la messa a nudo dei sensi e l'interruzione del loro reciproco in-

²⁴ Ivi, p. 67.

trecciarsi nella sinestesia tattile»²⁵, e una conseguente influenza su varie sfere dell'azione umana: dalle «forme del pensiero [...] all'organizzazione dell'esperienza nella vita sociale e politica»²⁶, tanto che addirittura è l'introduzione di esso che «ha la capacità di tradurre l'uomo dalla sfera tribale a quella della "civiltà"»²⁷.

L'alfabeto sarebbe portatore di civiltà, dunque. Ma civiltà, nell'ottica dello studioso canadese, non è immediatamente sinonimo di progresso, così come si pensa introiettando un pregiudizio tipico della cultura dell'alfabeto fonetico, cioè «una tecnologia visiva, astratta ed esplicita, di tempo e spazio continui e uniformi in cui ogni causa è efficiente e consequenziale, le cose si muovono e accadono su piani singoli in ordinata successione»²⁸. Al contrario, la detribalizzazione degli individui nasce dal sacrificio: dalla perdita dell'orecchio per un occhio, e non si tratta affatto di uno scambio equo. Il mondo dell'orecchio, «dove il linguaggio, la parola, costituisce il "*medium*" primario della comunicazione»²⁹, è infatti un mondo iperestesico, in cui gli esseri umani vivono in stretto collegamento con quello che li circonda, che esperiscono con la simultaneità e l'immediatezza armonica di tutti i loro sensi. «I suoni sono in un certo senso oggetti dinamici; o, a ogni modo, essi indicano sempre una realtà dinamica: movimenti, eventi, attività, nei confronti delle

²⁵ M. McLuhan, *La galassia Gutenberg. Nascita dell'uomo tipografico* (1962), trad. it. S. Rizzo, Armando, Roma 2011, p. 59.

²⁶ Ivi, p. 38.

²⁷ Ivi, p. 73.

²⁸ Ivi, p. 62.

²⁹ E. Lamberti, *Marshall McLuhan. Tra letteratura, arte e media*, Bruno Mondadori, Milano 2000, p. 68.

quali l'uomo, [...] deve sempre rimanere all'erta»³⁰. Con l'avvento dell'alfabeto fonetico e, in misura ancora maggiore, con l'invenzione della stampa, invece «i suoni perdono buona parte di questo significato [...] e l'uomo spesso sviluppa, una notevole capacità di prescindere da essi»³¹. Questo perché «quando le parole vengono scritte esse diventano, ovviamente, parte del mondo visivo. Come quasi tutti gli elementi di questo, esse diventano oggetti statici e perdono in quanto tali il dinamismo che è così caratteristico del mondo auditivo»³².

«La dilatazione tecnologica dell'occhio», che si concretizza a partire dall'uso dell'alfabeto fonetico «con la sua astrazione del significato dal suono e la traduzione del suono in codice visivo»³³, genera così un mondo neutrale e indifferente, in cui l'individuo si affranca dall'ambiente circostante che ora diventa lo sfondo prospettico e fisso delle sue rappresentazioni mentali.

Il corpo risponde a questa nuova strutturazione guttenberghiana della realtà, riadattando il suo modello percettivo: l'unità del corpo si disfa in organi atomizzati; ciò che sopravvive è un neutrale e apatico grande occhio, mentre la molteplicità delle altre funzioni è atrofizzata e assopita.

Da quanto detto non c'è dubbio: la teoria di McLuhan si colloca nell'ambito della "ecologia dei media", una prospettiva che ritiene che i media tecnologici «sono degli ambienti [...] all'interno dei quali noi scopriamo, modelliamo ed esprimiamo in modi

³⁰ M. McLuhan, *La galassia Gutenberg*, cit., p. 63.

³¹ *Ibidem*.

³² *Ivi*, pp. 63-64.

³³ *Ivi*, p. 67.

particolari la nostra umanità»³⁴, ciascuno dei quali aventi le proprie implicazioni psicopercettive.

O diciamo anche [...] che la dottrina McLuhaniana dei *media* si iscrive di diritto entro un modello di pensiero trascendentale: i *media*, secondo essa, sono dei formatori di esperienza e non dei veicoli neutri per trasportare informazioni dal centro alla periferia o viceversa (dal soggetto all'oggetto)³⁵.

Sono contenitori attivi, processi formativi in continuo divenire che rimodellano incessantemente l'apparato sensoriale e culturale dell'essere umano. Dunque, il *medium* non è un oggetto esterno, ma è un «prolungamento della nostra sensorialità»³⁶.

Ogni “mezzo”, ogni “artefatto” costruito dall'uomo, sia esso strumentale o astratto (dalla ruota alle teorie scientifiche) costituisce una “estensione”, un “prolungamento” dello stesso uomo (fisico o intellettuale, ovvero di una parte del suo corpo o di una sua facoltà/funzione)³⁷.

Questa citazione è comprensibile se si pensa innanzitutto ai *media* naturali: la mano, il piede, il cervello costituiscono il primo strumento mediante cui l'essere umano entra in contatto con il mondo. Ma a questi

³⁴ N. Postman, *Ecologia dei media. L'insegnamento come attività conservatrice*, trad. it. F. Bigatti, Armando, Roma 1983, p. 154.

³⁵ R. Barilli, *Tra presenza e assenza. Due ipotesi per l'età postmoderna (1974)*, Mimesis, Milano-Udine 2020, p. 87.

³⁶ *Ibidem*.

³⁷ E. Lamberti, *Marshall McLuhan*, cit., p. 60.

si aggiungono tutte le forme di tecnologia artificiali (“strumentali o astratte”) istituite dall’ingegno umano, così come si susseguono nei vari stadi della civiltà.

L’interpretazione dei media artificiali in termini di protesi umana scoraggia ogni loro riduzione a termini cosali, comune in quegli studiosi che li considerano come *tertium* dotati di una propria esistenza oggettuale separata dall’individuo che li usa. In realtà in quanto forme d’artefatto estensive delle sue facoltà, essi “fanno corpo” con l’individuo, sostegno del suo muoversi nel mondo. Il *medium* crea così una sintesi, e risolve un rapporto spesso dicotomico nella storia della filosofia: quello tra soggetto e oggetto, i due attori del processo conoscitivo: «ogni siffatta “estensione” tecnologica dell’uomo ha una ricaduta “esterna” sull’ambiente in cui l’uomo vive e un “ritorno”, una sorta di onda di rimbalzo, sullo stesso uomo»³⁸.

Dopo la fase gutenberghiana, la storia tecnologica descritta da McLuhan fa tappa nell’era elettrica, fase in cui il prolungamento dei *media* non è più inerente soltanto all’attività dei cinque sensi. Nello specifico i *media* elettrici, con il loro sistema di funzionamento, consentono di creare reti, flussi, passaggi d’informazione e proprio per il loro agire come il sistema nervoso centrale ne costituiscono l’esteriorizzazione. Mentre dunque tutte le tecnologie precedenti erano protesi delle mani o dei piedi, ora gli umani si trovano con il cervello fuori dal cranio e i nervi fuori dalla pelle. È la configurazione del mondo globale e unico, in cui la simultaneità delle reti informatiche consente in tempo reale di sperimentare posti lontani e di entrare in contatto con culture altre: «i nuovi media della co-

³⁸ Ivi, pp. 60-61.

municazione hanno, come primo ed eclatante effetto, quello di annullare le distanze spaziali e di avvicinare immediatamente tutto il mondo, tutte le civiltà»³⁹.

Ma a questo punto nuove e problematiche prospettive si aprono: a ben vedere, infatti, la partecipazione dell'umanità non è carnale, né tangibile. La simultaneità è virtuale e irreali. Ciò che gli individui fanno dei loro simili lontani non passa per l'esperienza tattile, ma per le reti immateriali d'informazioni, filtrate dai congegni tecnologici. A questo punto non c'è dubbio: «gli stessi confini tra mondo organico e inorganico sembrano sempre più elidersi»⁴⁰.

Molteplici possono essere le implicazioni: negli ultimi decenni queste riflessioni hanno fatto da prologo a molte produzioni letterarie, filosofiche, artistiche che hanno rilevato come oggetto tematico l'incontro tra natura e artefatto, corpo e macchine tecnologiche. La vasta letteratura in merito testimonia una preoccupazione centrale, e particolarmente cocente per l'essere umano, poiché mette in ballo il suo destino: che cosa ne sarà in futuro di noi umani? Se l'altro viene considerato come un simulacro virtuale, il cui corpo è inghiottito e spersonalizzato dal sistema informatico, appare reale il rischio di «perdersi nell'abbraccio mediatico»⁴¹, smaterializzandosi e riducendosi a un'esistenza eterea, non di certo biologica.

Le riflessioni di Marshall McLuhan sull'era elettrica hanno avuto il grande merito di precorrere i tempi; nonostante egli «sia scomparso prima della grande "esplosione" del cyberpunk, le sue considera-

³⁹ Ivi, p. 78.

⁴⁰ Ivi, p. 128.

⁴¹ *Ibidem*.

zioni sull'essere umano "senza corpo", elettricamente riconfigurato dai nuovi media, sembrano davvero costituire uno sfondo ideale per le nuove esperienze tecno-virtuali⁴². Tuttavia, è arrivato il momento di abbandonare questa guida e proseguire oltre, allargando il campo della sua indagine all'evoluzione socio-tecnologica avvenuta nei decenni successivi alla sua scomparsa nel 1980.

3. *«Sapere ciò che può un corpo»: potenzialità artefatte*

La linea del tempo prosegue oltre McLuhan e si concentra ora sulla rivoluzione digitale, ovvero su quella fase storica cominciata negli anni Cinquanta del secolo scorso, caratterizzata dal passaggio dalla tecnologia meccanica ed elettronica analogica a quella elettronica digitale. A partire dalla seconda metà degli anni Settanta cominciarono a proliferare teorie e invenzioni tecniche che radicalizzarono l'impatto di questa nuova esperienza e che di conseguenza portarono a prese di consapevolezza della portata che stava assumendo il fenomeno.

La digitalizzazione del reale, ossia la traduzione dell'oggettività materiale in codice binario – in cui tutto è rappresentato da combinazioni di zero e uno – rappresentò la chiave d'accesso alla società informatizzata. Non c'è dubbio che il fatto che tutto sia ridotto all'informazione abbia un impatto ancor più radicale sulla semantica biologica umana: che cosa ne è della materialità corporea nell'epoca dell'informatizzazio-

⁴² Ivi, p. 130.

ne? Naturalmente è questione d'interpretazione. Qui il punto non è interrogarsi sulla legittimità o meno di un processo che ha pervaso la realtà contemporanea, ma è di provare a fornire un'alternativa a una teoria in auge che, associando l'umano a una macchina, finisce per conferire l'estrema unzione a una corporeità pensata come un assemblaggio neutro di componenti atomiche che perde in partenza la guerra per l'esistenza contro la performatività macchinica. È il filosofo e psicanalista argentino Miguel Benasayag che nel suo ultimo libro-intervista, *La tirannia dell'algoritmo* (2020), riflette su queste implicazioni.

Egli ricostruisce alcune tappe che hanno favorito la nascita di questo modello interpretativo, prima tra tutte la fede dell'umanità nella credenza cibernetica, una disciplina che ritiene che ci sia un'analogia profonda tra le macchine e gli organismi viventi, entrambi interpretati come circuiti d'informazioni alimentati da meccanismi di *feedback* retroattivo. Tale scienza fu introdotta nel 1947 dal matematico statunitense Norbert Wiener e si basava su una visione peculiare del vivente, definito come

“Uno speciale *apparato*” che, dopo aver raccolto “*informazioni* dal mondo esterno con l'uso di poca energia” e grazie a un “elemento co-ordinatore di massimo livello”, le sottopone “alle proprietà trasformative interne [...] e le mette a disposizione del suo stesso funzionamento”, allo scopo di far sì che l'informazione venga tramutata in una nuova forma, “adatta per i successivi stadi di operazione”⁴³.

⁴³ M.T. Catena, *Breve storia del corpo*, cit., p. 129.

Di indubbio interesse è questa interpretazione, che poggia su un'importante premessa: «un'unica teoria» è capace «di rendere conto tanto del comportamento fisiologico degli organismi animati quanto di quello degli automi»⁴⁴. Di conseguenza, cos'è se non una macchina questo vivente che si autoregola, che elabora i dati percepiti dall'esterno, essendo capace di filtrarli e di assorbirli in modo da non danneggiare gli equilibri interni? E cos'è se non un vivente, questa macchina che funziona autonomamente, che “decide” quali contenuti accettare e “controlla” quali organi adottare per svolgere specifici compiti?

È interessante notare che l'idea che il vivente sia un circuito d'informazioni confluisce nell'ambito dei saperi biologici, che a partire dagli anni Ottanta pure furono «ormai modellizzati e stoccati seguendo le regole dell'informatica»⁴⁵: la biologia molecolare e quella di sintesi interpretano i corpi fisici come un insieme di particelle elementari che formano un codice, ereditando la visione del corpo come combinazione di unità di informazioni. A monte si colloca la scoperta della struttura a elica del DNA avvenuta nel 1953 a opera di James Watson e Francis Crick, che permise di comprendere come esso fosse «una vera e propria riserva di informazioni per la macchina vivente»⁴⁶, contenente tutto il patrimonio genetico ereditario. A partire da questa scoperta

⁴⁴ A. Caronia, *Il cyborg. Saggio sull'uomo artificiale*, in M.T. Catena, *Breve storia del corpo*, cit., Shake edizioni, Milano 2008, p. 101.

⁴⁵ M. Benasayag, *La tirannia dell'algoritmo. Conversazioni con Régis Meyran*, Vita e pensiero, Milano 2020, p. 43.

⁴⁶ M.T. Catena, *Breve storia del corpo*, cit., p. 141.

Risultava semplice (oltrech  economico) spiegare anche il processo di *duplicazione* del DNA. Le basi azotate (adenina, guanina, citosina, timina) potevano essere riguardate come *altrettante lettere* di un alfabeto. Questa comparazione di fondo tra basi azotate (linguaggio della vita) e *informazione*, secondo l'assunto che un linguaggio ha come scopo precipuo quello di *trasmettere informazioni* da un punto ad un altro, ha permesso, inoltre, di creare un *link* essenziale tra teoria biologica e *scienza informazionale*⁴⁷.

Cos  «la nascita della cibernetica [...] e la scoperta del DNA» rappresentarono «due tappe d'estrema importanza, entrambe caratterizzate da una particolare e originale saldatura tra *corpo* e *informazione*», che infine diedero inizio a «vere e proprie rivoluzioni, in cui l'artificialit  non si gioca pi  *a valle* ma *a monte* di quei dispositivi biologici di fondo che, dunque, finiscono col non rappresentare pi  un limite fisso e invalicabile»⁴⁸. Alla base vi   un progetto sicuramente virtuoso che inaugura la promessa di un'immortalit  futura, ovvero se l'organismo   una macchina, allora potr  aggiustarsi ogni volta:

Grazie al *feedback* – la propriet  “di aggiustare la condotta futura sulla base di un'esperienza precedente” – trasforma quel “flusso di impressioni, di messaggi in input e di azioni in output”, in azioni eseguite, ma anche progettate, per avere effetti sul

⁴⁷ L. Lo Sapia, *Potenziamento e destino dell'uomo. Itinerari per una filosofia dell'enhancement*, Il Melangolo, Genova 2015, p. 81.

⁴⁸ M.T. Catena, *Breve storia del corpo*, cit., p. 128.

mondo esterno e permettere all'individuo di mantenere un'esistenza stabile⁴⁹.

Allo stesso modo, la biologia di sintesi lavora alla scoperta di nuove componenti da aggiungere ai genomi esistenti o alla costruzione diretta di nuovi genomi, generando un potenziale illimitato e ancora ignoto:

Evidentemente, qui non si tratta più solo di provare a individuare la radice di ciò che siamo, ma di procedere oltre, esplicitando fino in fondo i presupposti impliciti nella riconduzione della materia genetica a informazione. Sarebbe a dire: una volta compreso il carattere dinamico e non univoco della trasmissibilità, cosa vieta di provare a riprogrammare questa stessa materia- informazione? Cosa impedisce, in altre parole, di indurre modificazioni nel nostro alfabeto, combinarlo e ricombinarlo, lavorando, di volta in volta, a trasferire, separare, riplasmare, controllare e riposizionare le sequenze del DNA, le proteine e i processi cellulari?⁵⁰

Vale a dire che, se tutto è informazione, è possibile raccogliere i dati informatizzati, analizzarli e selezionare quelli validi, infine combinarli ad altri per ricostruire l'essere vivente su altre basi.

Completando il quadro, la svolta ulteriore verso l'immortalità potrebbe esser rappresentata dalla liberazione dal corpo, o per meglio dire da un suo addomesticamento funzionale. I presupposti sono rintracciabili nelle retrovie del concetto di informazione, su cui

⁴⁹ Ivi, p. 131.

⁵⁰ Ivi, p. 143.

Claude Shannon aveva elaborato una teoria secondo cui «l'informazione circola su un supporto neutro» e da cui logicamente ne potrebbe derivare la possibilità di spostare le informazioni iscritte nel patrimonio genetico umano su un altro supporto:

se noi in quanto mammiferi, siamo una semplice quantità di informazioni che si trova nel nostro DNA, allora, secondo la biologia di sintesi, non c'è alcuna necessità di legare quelle informazioni a macrocelle di DNA e a proteine [...]. Posso quindi prendere quelle informazioni e trasferirle su qualunque supporto; e perché no su un computer?⁵¹

Non c'è dubbio: questa è una visione post-organica del mondo, che aspira ad accentuare le analogie tra il vivente e la macchina, sopprimendo la specificità dell'esistenza organica. A tal proposito, afferma Benasayag che «questo tipo di comportamento aspira a sopprimere ogni forma di “negatività”: vivendo nel mondo digitale, si disciplina il proprio corpo a ottenere risultati di “pura positività” che riportano la vita al puro funzionamento, mettendo da parte l'esistenza»⁵². Lo spostamento che il filosofo argentino segnala è evidente: se il vivente “esiste”, la macchina “funziona” in un ambiente di assoluta programmabilità. Il fatto è che se si trasforma il vivente in una macchina lo si condanna a un inevitabile appiattimento della sua complessità nella semplicità del processo di funzionamento artificiale, cancellando quel che esso davvero è: un

⁵¹ M. Benasayag, *La tirannia dell'algoritmo*, cit., p. 47.

⁵² Ivi, p. 77.

«complesso intreccio tra passato, presente e futuro»⁵³, innanzitutto “un corpo” in cui «si inscrivono le passioni, le pulsioni, la memoria di lunga data»⁵⁴.

A ben guardare, l'orizzonte considerato è puramente quantitativo: quale altro canone potrebbe esserci dietro un'interpretazione dell'umano in termini di “unità” di informazioni?

Il digitale, infatti, trasforma tutto in codice numerico in informazione leggera e, «se tutto è informazione, allora l'informazione è modellizzabile, e tutto può essere ridotto a un algoritmo»⁵⁵. In questa nuova realtà viene meno persino la resistenza dei corpi, la loro fatticità peculiare cede ai tentativi di modellizzazione, il che implica «la negazione di tutte le forme di *Alterità* e *Identità* singolari che porta a una dimensione di pura astrazione»⁵⁶.

Tuttavia, «la chimera di un reale algoritmico» ignora ciò che uno dei padri dell'informatica stesso, cioè Alan Turing, aveva notato, ossia il fatto che «in aritmetica non tutto è calcolabile»⁵⁷ e che dunque ogni organismo biologico, anche il più piccolo, non è pienamente rappresentabile: vi è sempre un'eccedenza, un di più che è più dell'insieme di cui fa parte, «quando si modella il vivente in unità di informazioni, si dimentica che la somma di unità di informazioni non è affatto la cosa vivente»⁵⁸.

⁵³ Ivi, p. 73.

⁵⁴ Ivi, p. 15.

⁵⁵ Ivi, p. 41.

⁵⁶ Ivi, p. 24.

⁵⁷ *Ibidem*.

⁵⁸ Ivi, p. 40.

L'irriducibilità del vivente, la sua peculiarità biologica è risolutiva di ogni dubbio che si cela dietro la sua possibile dissoluzione. Così, l'analogia essere umano-macchina occulta la logica "integrativa" che rappresenta un principio vitale fondamentale in quanto considera quell'elemento di irriducibilità che conserva la natura particolare del vivente.

La specificità del vivente, nella visione appena discussa di Benasayang, è l'elemento che consente di "salvare" l'umano dall'ibridazione con gli oggetti tecnici, che diventa sempre più pressante e rischiosa per la sua sorte. La tematica è suggestiva, perché rimanda a una serie di implicazioni filosofiche e apre scenari che richiamano riflessioni di natura bioetica.

Se è vero che «l'autoplasmazione dell'individuo è una costante della storia umana», che è «storia delle tappe, ognuna scandita dalle sue caratteristiche peculiari, di come l'uomo ha tecnicamente interagito con l'ambiente circostante e con se stesso», nella fase attuale tale autoplasmazione si radicalizza nella misura in cui le tecniche attuali superano quelle classiche «nel grado di *invasività*»⁵⁹.

Effettivamente la tecnica tradizionale non aveva come fine la modificazione della natura umana. Invece, le tecnologie del XX secolo, e in particolare quelle «bio-mediche, *lato sensu*, si muovono, [...] entro il registro della *plasmabilità complessiva del vivente*»⁶⁰. Ma è anche vero che la rivoluzione tecnica attuale pone i presupposti per un cambiamento radicale delle categorie interpretative della realtà, che investe finalmente anche la concezione metafisica dell'umano. Detto in

⁵⁹ Ivi, p. 83.

⁶⁰ *Ibidem*.

altri termini, queste tecnologie superano una visione del vivente incastrata e incastonata fin dall'inizio in uno spazio teorico fisso; per esse «il punto cruciale diventa il fatto che non esiste una *natura* (intesa come un *dato*, un *quid* stabilizzato) bensì una *programmabilità di fondo* che guida ogni processo fisico»⁶¹, il che comporta finalmente l'uscita da una logica immobilistica e apre l'idea di uomo a un dinamismo multiforme, finalmente avviando «una logica della *possibilità*»⁶².

Niente di nuovo in realtà rispetto a quello che già precedentemente è stato analizzato, ma che ora ricompare in modo consolidato grazie all'ausilio delle scoperte avvenute nell'ambito delle neuroscienze. Leroi-Gourhan prima e Marshall McLuhan poi sono stati di grande aiuto per sostenere con forza la “presenza” del corpo, il suo essere ingombrante e imprescindibile, la sua materialità che si dà fin dall'inizio in comunione con l'oggetto tecnico che, lontano dall'essere un qualcosa di esterno, è immediatamente “incorporato” e legato all'organismo da un rapporto di circolarità e di reciproca influenza.

Le neuroscienze compiono il passo successivo, legittimando oggettivamente questo processo: «il cervello, nella sua interazione con l'ambiente, seleziona determinati circuiti sinaptici a discapito di altri»⁶³. Questo significa che «al di là del programma genetico *di base*, i fattori *epigenetici* giocano un ruolo di primo piano. Il cervello è, letteralmente co-strutturato da ciò che è altro da sé»⁶⁴ ed esso si plasma

⁶¹ Ivi, p. 85.

⁶² Ivi, p. 86.

⁶³ Ivi, p. 90.

⁶⁴ *Ibidem*.

A partire da un costante e iterato *incontro* con l'alterità [...]. Le neuroscienze sono in grado di dirci, quindi, che anche quando credevamo che le macchine o i prodotti della tecnica fossero un qualcosa di esterno essi, in realtà, *retroagivano* sulla nostra stessa soggettività, facendo di quest'ultima una vera e propria *soggettività es-posta, estro-flessa*⁶⁵.

È l'immersione in un nuovo paradigma, in un nuovo orizzonte di senso. Insomma, «un'altra figura del corpo dunque è lì, sulla soglia a osservarci»⁶⁶, un corpo ancora possibile, pronto a contorcersi pur di adattarsi e di salvarsi da questa fine perentoria che gli si attribuisce.

Se non è possibile prevedere la traiettoria futura dell'organismo umano nell'invasiva società tecnologicamente avanzata, è comunque riconoscibile un primo passo, un'aurorale presa di coscienza avvenuta soprattutto grazie alla visione del corpo ereditata dalle scienze coeve: l'essere umano «non è il *compiuto* ma il *da-compiersi*», che «diventa l'unico spazio percorribile»⁶⁷.

⁶⁵ *Ibidem*.

⁶⁶ M.T. Catena, *Breve storia del corpo*, cit., p. 144.

⁶⁷ L. Lo Sapio, *Potenziamento e destino dell'uomo*, cit., p. 95.

QUALE RICOMPOSIZIONE?

I PUNTI DI VISTA AL CENTRO DELLA SCIENZA.
LA *STANDPOINT THEORY* TRA RELATIVISMO
E PLURALISMO DELLE EPISTEMOLOGIE

Filippo Batisti

*Relativism is often used as an
excuse to leave everything un-
changed¹.*

Introduzione

Quando si parla di relativismo in filosofia, bisogna per prima cosa riuscire a intendersi. Nel panorama attuale, all'interno della tradizione analitica così come al di fuori di essa, sembra essersi stabilizzata l'idea che si debba parlare di "più" relativismi², che differiscono per campo di applicazione (cioè per tema intorno a cui si vuole ragionare in termini di relativismo) e, allo stesso tempo, per "intensità" (o, connotandola negativamente, "gravità").

¹ F. Putignano, *Feminist Objectivity in Philosophy of Science: A Crossroad between Politics and Epistemology*, tesi di dottorato, Università Ca' Foscari, Venezia 2022, p. 172.

² Cfr. A. Coliva, *I modi del relativismo*, Laterza, Roma 2009; M. Baghramian, *A Brief History of Relativism*, in M. Krausz (eds), *Relativism: A Contemporary Anthology*, Columbia University Press, New York 2010, pp. 31-53; Id., *The Many Faces of Relativism*, Routledge, London-New York 2014.

Allo stesso tempo, la letteratura critica degli ultimi decenni ha distinto posizioni che, per quanto ne siano diretta filiazione o tocchino temi in comune con esso, sarebbe giustificato *non* chiamare propriamente “relativismo”. È pur vero che quest’ultimo dibattito fa a sua volta parte, in realtà, della discussione intorno alla distinzione di varie gradazioni di relativismo: si può sostenere che, rimanendo ferma la medesima architettura concettuale, soltanto le gradazioni più intense meritino il nome di relativismo, finendo così per denominare le posizioni più blande con espressioni diverse.

Il problema che vorrei incominciare a indagare in questo saggio si inserisce in questa porzione del dibattito contemporaneo su relativismo e posizioni affini. Verrà infatti presa in considerazione la *Standpoint Theory* (ST d’ora in poi) nell’ambito dell’epistemologia femminista, la quale a sua volta fa pienamente parte del dibattito epistemologico generale, contribuendo anzi a metterne in discussione principi e certezze acquisite. Nel pensiero femminista è infatti centrale la volontà – attualizzata in molteplici filoni di ricerca e pratiche – di mettere in discussione non soltanto parte dei contenuti della conoscenza ricevuta nelle società patriarcali, ma anche il “modo” stesso in cui questa conoscenza veniva tradizionalmente concepita. È stata infatti indicata come problematica l’attribuzione alla conoscenza di tratti della “neutralità”: la scienza presentata come un sapere puramente fattuale, per lo più indipendente da chi lo ricavava ed enunciava, così come dal contesto sociale, storico e culturale. Il nodo del pensiero femminista, oggetto di interesse dell’articolo, sono gli argomenti opposti a una tale immagine e che, al contrario, puntano a mettere in risalto gli aspetti “situati” della creazione della conoscenza, ma

senza limitarsi a una mera – per quanto cruciale – contestualizzazione storica di determinate scoperte ed elaborazioni scientifiche (come farebbe la storia della scienza), bensì volendo capire le implicazioni teoretiche di tale *situatedness*³.

Il saggio è strutturato come segue. Inizierò cercando di contestualizzare un movimento di grande interesse e crescente portata in sociologia e filosofia della scienza, che guarda alla molteplicità delle epistemologie come a un fatto e poi come a un fatto positivo. Ciò premesso, mi occuperò di delineare i tratti essenziali della *Standpoint Theory* nell'ambito dell'epistemologia femminista, a partire dalla questione dell'"oggettività", concentrandomi sul trattamento del "relativismo" in essa. La sezione seguente farà i conti più nel dettaglio su quale sia realmente la posta in gioco per la ST. Dopodiché, effettuerò un paio di rilievi critici intorno ai diversi modi di intendere il relativismo e la questione delle epistemologie plurali nel contesto globale da parte della filosofia e della sociologia contemporanee. Il testo si conclude con un brevissimo esercizio di autoriflessione sull'attività accademica, ispirato dall'approfondimento della ST.

1. *L'epistemologia globale*

Prima di tutto ciò, però, è opportuno allargare lo sguardo sul tipo di operazione analitica che intendo condurre. Secondo un filone di pensiero non

³ D. Haraway, *Situated knowledge: The Science Question in Feminism and the Privilege of Partial Perspective*, «Feminist Studies», 14 (1988), 3, pp. 575-599.

certo recente e pur tuttavia in crescita in filosofia e in sociologia, il voler ragionare di relativismo e oggettività prendendo in considerazione una particolare teoria femminista *versus* l'ortodossia scientifica genericamente intesa sarebbe, in realtà, un'operazione estremamente limitante rispetto alla reale portata del problema. Anche nell'accademia occidentale si sta infatti diffondendo una sempre maggiore consapevolezza della pluralità delle epistemologie a livello globale. Per meglio dire, ciò che sta prendendo piede non è tanto, o soltanto, la consapevolezza che esistono diversi modi di produzione della conoscenza e della scienza, quanto il fatto che essi meritano di essere presi sul serio nel merito delle conseguenze che tale diversificazione ha rispetto ai contenuti del sapere.

Per far questo è necessario mettere in questione l'atteggiamento, più o meno conscio, secondo cui la Scienza con la esse maiuscola pertiene esclusivamente alla storia e al pensiero localizzato dapprima in Europa e poi in Nord America. Se infatti si accetta che «la comprensione del mondo supera di gran lunga la comprensione occidentale del mondo»⁴, si intuisce subito che di modi non soltanto di “conoscere” ma pure di “definire che cosa conta come conoscenza” se ne possono enumerare nell'ordine delle migliaia – ammesso che un tale computo abbia senso. Ciò basta ad aprire un nuovo scenario per il nostro sguardo filosofico.

L'epistemologia che vuole abbracciare in tutte le sue conseguenze l'idea che di (costruzione della) conoscenza non ce ne sia una sola (o una sola valida e accettabile) ottiene come risultato immediato il moltiplicarsi dei

⁴ B.d.S. Santos, *Epistemologie del Sud. Giustizia contro l'epistemicidio*, trad. it. S. Mazzolini, Castelvecchi, Roma 2021, p. 5.

poli d'attrazione. Santos, ad esempio, ha affrontato il tema dal punto di vista della sociologia. Nel farlo, pur riconoscendo la molteplicità implicata dalla posizione filosofica che difende, ha preferito impostare il discorso nei termini di "epistemologie del Sud" globale, numerose e diverse, accomunate dall'essere marginalizzate da quelle del Nord. Queste, a onor del vero, sono a loro volta plurali, e solo alcune sono ascrivibili a un "impero cognitivo" responsabile di un "epistemicidio" in varie parti del mondo. La complessità del quadro emerge con forza da subito.

L'attuale situazione non può che essere legata alla storia della colonizzazione delle Americhe e, più in generale, dell'egemonia che il Nord socioeconomico del mondo a tutt'oggi intrattiene sul resto del mondo: questi lunghi e sconvolgenti processi hanno un effetto ancora adesso in atto sul campo della conoscenza. Santos parla infatti di un'egemonia non solo politico-culturale che appartiene alla scienza, poiché essa è stata «trasformata nell'unico preciso e valido tipo di conoscenza»⁵. Un rapporto di tipo storico, politico e sociale dal quale sarebbe un errore considerare immune il campo filosofico dell'epistemologia. Uno dei primi effetti che questa sfera ha subito è stato il restringimento del campo della conoscenza ritenuta valida: «solo i problemi per i quali la scienza poteva avere una risposta sono stati considerati degni di attenzione»⁶. Nella ricostruzione di Santos, ciò ha comportato una doppia conseguenza. Da un lato, c'è stato un impoverimento per la scienza stessa dovuto alla ristretta limitazione della definizione del sapere scientifico;

⁵ Ivi, p. 158.

⁶ *Ibidem*.

dall'altro, l'egemonia epistemologica si è dimostrata essere una forma per nulla indiretta di dominio verso il pensiero e, concretamente, verso le soggettività subalterne che a quel modello non si conformavano.

Proprio a quest'ultimo aspetto ricordato dal sociologo portoghese è possibile ricondurre il tema principale di questo saggio, ovvero il rapporto tra la scienza intesa come devota esclusivamente all'"oggettività" e, dall'altra parte, il mondo vissuto dalle persone, laddove i valori e le norme socioculturali informano l'attività umana di ogni giorno. L'ideologia scientifica egemone vuole che questi due mondi restino separati il più possibile. Anzi, a caratterizzare essenzialmente il primo è proprio la distanza dal secondo: una "buona" scienza è quella condotta in maniera esenta da condizionamenti culturali, societari, emotivi, storici. L'epistemologia femminista, che Santos correttamente iscrive in un ben più ampio movimento plurale di epistemologie a diverso titolo subalterne tra Sud e Nord globali, ha insistito nelle sue diverse incarnazioni proprio sull'urgente revisione di questa prescrizione metascientifica: la conoscenza, e così anche la scienza propriamente intesa, non è e non può essere del tutto slegata da considerazioni valoriali, che siano di stampo storico o culturale. La conoscenza è prima di tutto storicamente determinata: qui l'avverbio non designa soltanto il mero aspetto cronologico di successione ordinata, bensì apre alla considerazione più fortemente rivendicata dalle teorie femministe (e non solo) che la conoscenza sia "situata". Il "sito", dunque, da cui le forme di conoscenza sono caratterizzate, è dato dal posizionamento individuale e societario della persona coinvolta nel processo di conoscenza. Contano fattori individuali e demografico-sociali: identità etnica, sessuale, di ge-

nere, appartenenza di classe, collocazione urbana o rurale, valori e norme culturali seguite e così via. La scienza, da questo punto di vista, non fa eccezione: essendo un'attività umana situata tanto quanto ogni altra, non è impermeabile a tutti quei fattori che invece la visione dell'oggettività vorrebbe ne fossero espunti per definizione, o quanto meno ridotti al minimo.

Il tema centrale è dunque quello dell'oggettività nella pratica scientifica. In questa sede l'accento sarà sulle condizioni di possibilità e di senso di tale oggettività – che andrà peraltro meglio definita. Allo stesso tempo era doverosa una breve contestualizzazione delle ragioni più ampie che stanno dietro all'interesse per la *Standpoint Theory*. Dal riconoscimento di tali ragioni discenderà anche una rilevante aggiunta di senso al termine “relativismo” che sarà considerato non soltanto nella dimensione della sua logica interna, ma anche tenendo presente il suo significato sociale e politico. In fin dei conti, è proprio quest'ultimo ad animare una revisione del paradigma acquisito.

2. *La Standpoint Theory in epistemologia femminista*

Se agli albori il pensiero femminista in Occidente è fiorito grazie a figure intellettuali al di fuori della università⁷, la successiva riflessione specificamente accademica sul rapporto tra femminismo e scienza può essere suddivisa in due tipologie di approcci, uno più decostruttivo-critico rispetto allo *status quo* e

⁷ Cfr. Putignano, *Feminist Objectivity in Philosophy of Science*, cit., pp. 26-30.

uno, invece, più contenutistico-costruttivo nell'ottica di promuovere un cambiamento per il meglio nel presente e nel futuro⁸. I due atteggiamenti possono comunque incrociarsi rispetto ad altre categorie con le quali identificare i filoni di pensiero femminista. Ad ogni modo, la *Standpoint Theory*, il cui inizio si può far risalire, secondo la ricostruzione di Hartstock⁹, alla fine degli anni Sessanta, nasce tramite un'analogia con la caratterizzazione marxiana della classe operaia: come il proletariato è centrale al modo di produzione capitalistico pur essendone sfruttato e dunque ha interesse a sovvertirlo, così le donne sono oppresse dal sistema patriarcale pur rappresentandone un cardine, loro malgrado. Il punto centrale è, però, che entrambe le categorie, proprio in virtù della loro condizione subalterna, ottengono un punto di vista sul sistema che altrimenti è difficile da raggiungere.

È bene sottolineare che le metafore "di percorso" qui impiegate riflettono la convinzione delle teoriche dello *standpoint* che la semplice condizione di oppressione non sia di per sé sufficiente ad "acquisire" il punto di vista privilegiato¹⁰. Quest'ultimo richiede

⁸ Ivi, pp. 41-42.

⁹ N. Hartstock, *The Feminist Standpoint: Developing the Ground for a Specifically Feminist Historical Materialism*, in S. Harding, M. Hintikka (eds), *Discovering Reality: Feminist Perspectives on Epistemology, Metaphysics, Methodology, and Philosophy of Science*, 161, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht 1983, pp. 283-310.

¹⁰ In contesto affine, Grosfoguel sottolinea come bisogna distinguere tra *epistemic location* e *social location*. Questa distinzione consente di non assegnare automaticamente il privilegio epistemico ai gruppi marginalizzati. Allo stesso tempo consente sia di spiegare chi, da una posizione marginalizzata, è succube

infatti un impegno attivo di presa di consapevolezza, secondo Harding¹¹, di molti fattori di creazione del sapere scientifico; dei meccanismi ideologici che regolano questi processi; della natura collettiva del punto di vista che è sì individuale, ma è ottenuto in relazione all'appartenenza a un gruppo sociale¹².

Più in generale, quindi, l'idea alla base della ST è che determinate persone possano, tramite un lavoro socio-cognitivo collettivo, accedere a un "privilegio epistemico" in ragione della loro appartenenza a gruppi marginalizzati in una determinata società. La ragione di tale accesso sarebbe, in ultima analisi, il distacco che esiste tra il tipo di vita (le esperienze, l'educazione, i valori) che di norma conduce chi tradizionalmente ha accesso alle istituzioni di creazione e replicazione della scienza e, dall'altra parte, il tipo di vita di chi ne viene escluso o rimane soggetto passivo della diffusione della conoscenza. Poiché i processi scientifici non sono isolati dal contesto sociale e culturale di chi li conduce e legittima, la persistente omogeneità dei gruppi sociali a cui è concesso di farne parte fa sì che il tipo di domande di ricerca che li guidano sia limitato e frutto di una prospettiva parziale – se non puramente

di un pensiero escludente in quanto si ritrova a praticarlo, sia di non condannare necessariamente a un pensiero escludente chi ha una collocazione sociale predominante e centrale (R. Grosfoguel, *The Epistemic Decolonial Turn*, «Cultural Studies», 21 [2007], 2-3, pp. 211-223).

¹¹ S. Harding, *Standpoint Methodologies and Epistemologies: A Logic of Scientific Inquiry for People*, in UNESCO and International Social Science Council, *World Social Science Report: Knowledge Divides*, UNESCO Publishing, Paris 2010, pp. 173-175.

¹² F. Putignano, *Feminist Objectivity in Philosophy of Science*, cit., pp. 113-114.

pregiudiziale, in alcuni casi. La conoscenza proviene sempre da un qualche luogo, in altre parole, e presentarla come neutrale comporta a tutti gli effetti prendere una posizione metascientifica, che trova il suo riflesso immediato nelle pratiche e nei risultati della scienza condotta sotto tale credenza. Putignano presenta in questi termini la questione:

Our epistemological questions are difficult to frame in epistemologies in which gender and the knowing agent's social situation are generally considered irrelevant to knowledge. But this is not to argue that knowledge can only be judged on its own terms. Feminist epistemology does not rule out the possibility or desirability of objective knowledge, but it does raise new questions about objectivity¹³.

Vediamo dunque come la ST ha impostato il problema intorno alla nozione di “oggettività”. Secondo Putignano, la mossa filosofica è quella di ribaltare il paradigma dominante e ridefinire l’oggettività scientifica in “oggettività femminista”, che viene definita come «the aspiration to describe the world in its complexity, mutual recognition of the multiple and partial character of the subject of knowledge, doing justice to the subjects at stake»¹⁴. È di fondamentale importanza non lasciarsi ingannare dalla formulazione: l’“oggettività femminista” non cessa *ipso facto* di essere anche “scientifica”. Nondimeno, l’intento – definitorio dell’operazione stessa e dunque cruciale – è

¹³ Ivi, p. 8.

¹⁴ Ivi, p. 67.

quello di demolire il paradigma monolitico precedente e fare spazio a una pluralità di visioni.

Qui, a mio avviso, si intravede già tutta la tensione di questa operazione filosofica giocata sul filo della contraddittorietà. Coesistono, almeno negli intenti iniziali, due aspetti che possono apparire opposti. Da un lato, c'è il ribaltamento di prospettiva che si vuole attuare, poiché denunciare la neutralità della scienza come una finzione mascherante e silenziatrice equivale senz'altro a scuotere le fondamenta dell'edificio della scienza moderna. Ma è altrettanto pressante la premura di non finire per "aprire la diga" epistemologica che mette sullo stesso piano ogni processo di costruzione della conoscenza, quale che esso sia. L'immagine che quindi viene suggerita dall'"oggettività femminista" è quella di un centro, un nucleo, che ha il compito fondamentale di tener ancorate le peculiarità dei vari *standpoint* a un terreno comune stemperando, per così dire, gli eccessi idiosincratici che da essi promanano.

È per questo motivo che Haraway, già nel 1988, si sganciava dall'opposizione – in effetti di per sé sterile – tra universalismo e relativismo. L'idea è quella di riuscire a sommare conoscenze "inevitabilmente parziali proprio in quanto situate" per aumentare la qualità della conoscenza umana sul mondo. Il progetto si traduce nella pratica con lo slogan «solidarity in politics and shared conversations in epistemology»¹⁵.

Come Putignano mostra in dettaglio¹⁶, l'epistemologia femminista si inserisce a pieno titolo nei dibattiti fondamentali della filosofia della scienza novecentesca

¹⁵ D. Haraway, *Situated Knowledges*, cit., p. 584.

¹⁶ F. Putignano, *Feminist Objectivity in Philosophy of Science*, cit., pp. 77-85.

che, sulla scia delle rotture apportate da Kuhn e da Quine¹⁷, avevano messo in crisi proprio la solidità e universalità del metodo scientifico da un punto di vista metodologico. L'interesse che le posizioni femministe destano è dovuto al voler tentare di risolvere questa crisi accogliendo a braccia aperte quello che altri filosofi consideravano un baratro da cui allontanarsi, ovvero l'accettazione di valori non-epistemici come guida delle pratiche scientifiche. Negli ultimi decenni il dibattito epistemologico, non solo femminista, ha iniziato a erodere l'immagine – dopotutto altamente idealizzata – della scienza come puramente orientata da valori epistemici quali l'accuratezza, la coerenza, il potere predittivo o la falsificabilità, tutti accomunati da una tensione verso la verità. Si è però fatta strada l'idea che anche questi valori siano almeno in una certa misura soggetti alle influenze storiche e politico-sociali della cultura in cui vengono identificati come tali e dunque eletti a criteri orientativi della scienza. Quest'ultima ha così ancor più fortemente assunto i contorni di una pratica che deve fare i conti con la ricerca orientata non solo da valori puramente epistemici, ma anche da considerazioni pragmatiche e contestuali.

Non tutte le critiche all'oggettività scientifica o alla scienza intesa come priva di valori (*value-free*), però, arrivano a concedere libera circolazione ai valori non-epistemici, come fa invece l'epistemologia

¹⁷ Quine, tra i suoi molti contributi alla filosofia analitica e pragmatista, ha aperto a posizioni prospettiviste in semantica, e ha sempre difeso una forma – per certi versi liberale, per altri molto estesa – di naturalismo scientifico. Kuhn ha messo in primo piano il carattere sociale e storicamente determinato dell'impresa scientifica, portando così alla revisione di nozioni chiave per la scienza come quella di oggettività.

femminista. Il riferimento è a versioni moderate di costruttivismo sociale secondo le quali ci si può permettere una forma di realismo filosofico critica dell'astrazione oggettivista, senza per questo ritenere che i valori non-epistemici debbano esplicitamente guidare la pratica scientifica nelle sue cosiddette "fasi interne" (contrapposte a interpretazioni *ex post facto*): essi rappresentano infatti, più che altro, un accidente inevitabile, ma non desiderabile in sé¹⁸. L'epistemologia femminista, e in particolare la ST, pensano invece che la collocazione sociale non soltanto sia rilevante, bensì di "beneficio" per il soggetto conoscente¹⁹. Nella caratterizzazione proposta da Putignano, la ST si distingue da altri analoghi tentativi (anche femministi) di rivalutare l'oggettività e l'a-valorialità come principi fondanti e regolativi della scienza per l'atteggiamento da un lato più radicale "nella risoluzione del problema", ma che allo stesso tempo – almeno nella mia lettura – non mira a stravolgere a tutti i costi l'impianto della scienza e della filosofia della scienza contemporanee, pur volendole riformare con forza.

¹⁸ In estrema sintesi, l'approccio costruttivista sociale sottolinea l'importanza degli agenti epistemici nella definizione degli oggetti di studio scientifico e, di conseguenza, erode l'idea che chi fa scienza abbia accesso a verità assolute e definitive. Se una lettura forte del costruttivismo sociale può sfociare nel postmodernismo, una formulazione più moderata consiste nella consapevolezza che "i nostri standard di oggettività epistemica non sono indipendenti da spazio e tempo" (F. Putignano, *Feminist Objectivity in Philosophy of Science*, cit., p. 98). Un riferimento utile è P. Kitcher, *The Advancement of Science: Science without Legend, Objectivity without Illusions*, Oxford University Press, New York 1993.

¹⁹ Ivi, p. 98.

Ad esempio, una delle figure centrali della ST, Harding²⁰, prendendo le mosse dalla critica della nozione di oggettività nella scienza sceglie non di disfarsene, bensì di solidificarla, tramite un'importante revisione concettuale ispirata non secondariamente da motivazioni di stampo etico-politico. Ma ora cercherò di affrontare in maniera più consequenziale la questione del rapporto tra ST e relativismo.

3. *Intendersi sul relativismo*

Come riporta Ashton²¹, che peraltro assume un punto di vista critico su di essa, la ST si è spesso presentata come una “terza via” tra un'intuizione fortemente realista e un relativismo vero e proprio. Questa interpretazione trova in effetti conferma sia nella ricostruzione storico-teoretica, sia nella proposta originale di Putignano, che difende l'idea di un “*mild relativism*” (in un'occorrenza definito anche “*tamed relativism*”) che è costitutivo e di beneficio alla ST. Su questo concorda anche Ashton, che però insiste sul fatto che queste caratteristiche spingano la ST ad appartenere più decisamente al campo delle posizioni relativiste, piuttosto che farne una via di mezzo rispetto a un realismo forte.

²⁰ Cfr. S. Harding, *Rethinking Standpoint Epistemology: What is 'Strong Objectivity?'*, «The Centennial Review», 26 (1992), 3, pp. 437-470 e Id., *Standpoint Methodologies and Epistemologies*, cit.

²¹ N.A. Ashton, *Scientific Perspectives. Feminist Standpoints, and Non-Silly Relativism*, in A.M. Cretu, M. Massimi (eds), *Knowledge from a Human Point of View*, Springer, Cham 2020.

Venendo al punto, la prima osservazione che vorrei fare pertiene al reale “rischio” di relativismo comportato dalla ST. Da un lato, è intuitivo che una messa in questione di concetti come quelli di “oggettività” e “neutralità” induce a pensare che la fondazione realista della scienza moderna possa essere messa in questione. Ma, dall’altro, a un’effettiva lettura delle argomentazioni, si capisce senza troppe difficoltà che il pericolo di un relativismo vero e proprio non è concreto per chi sostiene la ST. La revisione del concetto di “oggettività”, così come la stessa definizione di “*standpoint*”, sono poste nei termini di una maggiore chiarezza di visione dovuta all’assenza di *bias* garantita dal privilegio epistemico. Quest’ultimo consisterebbe dunque in un emendamento, in una riforma rispetto a qualcosa di già dato. Putignano scrive «there is a need to *integrate* different systems of thought»²²: non a caso aggiungo l’enfasi sulla parola “integrare”. Non per questo la riforma è da interpretarsi in tono diminutivo dell’operazione stessa o alla stregua di una glossa marginale. È peraltro ridondante ricordare che la ST parta da una posizione anti-assolutista, così come stabilire che l’anti-assolutismo è una condizione possibile per il relativismo vero e proprio²³, ma di certo non sufficiente. Putignano da parte sua definisce *mild relativism* l’accettazione della natura procedurale, situata nella storia, nella società e nella cultura di ogni attività umana inclusa la scienza²⁴. L’accento è dunque

²² F. Putignano, *Feminist Objectivity in Philosophy of Science*, cit., p. 221.

²³ Ciò si riscontra anche in A. Coliva, *I modi del relativismo*, cit. e M. Baghramian, *A Brief History of Relativism*, cit.

²⁴ Cfr. F. Putignano, *Feminist Objectivity in Philosophy of Science*, cit., p. 278.

posto sulla temporalità e sulla “temporaneità”²⁵ dei criteri e degli standard adoperati all’interno della pratica scientifica nel contesto della scoperta e in quello della giustificazione.

A queste conclusioni, peraltro, si perviene una volta che si vuole riconsiderare la nozione di oggettività, nei termini già esposti che – aggiungo – sono evidentemente caratterizzati in termini di “comparazione”. Ricorre infatti un lessico valutativo-comparativo: a partire dalla stessa nozione di “privilegio” epistemico che pone un punto di vista al di sopra di altri, in quanto rappresenta una fondazione (*grounding*), sempre temporanea e contestuale «morally and scientifically preferable» ad altre, «for our interpretations and explanations of nature and social life»²⁶. In breve, la formulazione di uno *standpoint* consente di pervenire collettivamente a una conoscenza migliore²⁷.

Le occorrenze lessicali di questo genere potrebbero continuare, ma il punto è già fatto: se la ST pone la questione in termini di comparazione e “preferibilità” tra i punti di vista, significa che esiste un terreno comune sul quale non soltanto poterli valutare, ma anche operare delle scelte a ragione veduta e secondo un dato gruppo di criteri. Tutto questo è sufficiente a scansare il pericolo di un relativismo vero e proprio, che comporterebbe una situazione in cui il problema più grave sarebbe quello dell’indecidibilità di preferenza (per restare col termine impiegato da Harding)

²⁵ Cfr. Ivi, p. 209.

²⁶ S. Harding, *The Science Question in Feminism*, Cornell University Press, Ithaca 1986, p. 26, enfasi aggiunta.

²⁷ Cfr. F. Putignano, *Feminist Objectivity in Philosophy of Science*, cit., pp. 202, 209.

tra le varie opzioni in campo, se non addirittura l'impossibilità di una comparazione tra esse a causa delle troppo gravi differenze.

Un'applicazione è illustrata in maniera molto schematica, ma rilevante per questa discussione, da Mncube²⁸ rispetto al caso dei rapporti tra due paradigmi epistemici, quello della medicina occidentale e della medicina tradizionale africana. Secondo Mncube, limitarsi a quello che chiama «wholesale relativism»²⁹, un relativismo all'ingrosso, nel confrontare i due paradigmi non fa bene alla decolonizzazione della medicina in Sud Africa. Il voler semplicemente accostare due paradigmi estremamente diversi (che pure hanno delle comunanze teoriche e procedurali, come l'identificazione di una malattia nell'individuo e il volerla curare) nei metodi e nella logica non equivale a restituire alla medicina tradizionale africana il valore che era stato spazzato dall'impostazione egemonica epistemica colonialista, ovvero a decolonizzarla riparando l'ingiustizia epistemica inflitta – senza scordarci di quanto diceva Santos dell'epistemicidio globale³⁰. Una tale posizione di fatto “finge” che non esista un terreno comune sul quale misurare l'efficacia di approcci alla me-

²⁸ Z. Mncube, *On Local Medical Traditions*, in D. Ludwig, I. Koskinen et. al. (eds), *Global Epistemologies and Philosophies of Science*, Routledge, London 2021, pp. 231-242.

²⁹ Il termine inglese “wholesale” si può rendere in italiano sia con “all'ingrosso”, sia con “su larga scala” nel senso di “totale”, “onnicomprensivo”. Mi pare che, in effetti, entrambe le sfumature siano pertinenti alla caratterizzazione metaforica proposta da Mncube, che vuole stigmatizzare un relativismo poco raffinato proprio “in quanto” non opera le distinzioni più sottili che occorrerebbero.

³⁰ Cfr. *supra*.

dicina diversi, che invece Mncube rivendica, secondo i dettami della medicina contemporanea, rivendicando però anche l'“integrazione” di elementi tradizionali africani laddove si dimostrino utili, al limite anche dimostrando un'efficacia pari al placebo³¹.

Tornando alla ST, la seconda conseguente osservazione dev'essere di tipo terminologico. Appurato – salvo critiche di maglia più fine, che qui non sono state affrontate – che la ST non intende essere relativista in senso proprio e che, anzi, ciò sarebbe una contraddizione almeno con un terzo della sua definizione (quella relativa al privilegio epistemico), allora in un certo senso stupisce la rivendicazione, o l'ammissione, di forme moderate, “addomesticate”, di relativismo. Non sarebbe sufficiente parlare di “pluralismo”? Il dibattito tecnico è, appunto, estremamente dettagliato e, ironicamente, policentrico³². Permane un minimo valore nel ribadire, di conseguenza, che un'ulteriore precisazione terminologica potrebbe giovare alla doppia causa, filosofica e politica insieme, dell'epistemologia femminista. Nella prossima sezione esploro anche quest'idea, allargando il campo alle epistemologie globali.

4. *Relativismo tra accademia e politica*

Tirando le fila del discorso in relazione alla seconda sezione di questo saggio, ritengo di particolare interesse la connessione che esiste tra l'epistemologia femminista, qui esaminata nella versione della ST, e il

³¹ Z. Mncube, *On Local Medical Traditions*, cit., p. 240.

³² Si veda M. Baghramian, A. Coliva, *Relativism*, Routledge, London-New York 2019.

più ampio e variegato movimento delle epistemologie subalterne a livello globale. I due filoni, diversi per dimensioni del campo di studio diretto, ma affini per intento e comunanza dell'obiettivo polemico, devono senz'altro essere integrati l'uno con l'altro anche in virtù di queste differenze.

Esiste però un disallineamento metodologico che ritengo di assoluta rilevanza per dare il giusto senso a questo invito all'integrazione reciproca. Pur senza pretese di esaustività, mi pare che gli studi sulle epistemologie globali raramente si occupino dell'effettivo onere filosofico di cui qualsiasi discorso pluralista/anti-assolutista deve farsi carico anche per risultare più persuasivo a livello retorico. L'onere consiste proprio nella trattazione del relativismo. L'insufficienza di un suo trattamento superficiale è, spero, già emersa in questa sede, e d'altronde gli studi sulle epistemologie globali tendono ad appiattirvisi, pur impiegando un termine, *episteme*, dalla storia e dal sapore innegabilmente filosofici. Ciò, tuttavia, si spiega in maniera molto semplice: a partire dallo stesso Santos, chi si occupa di questi temi di solito proviene dalla sociologia, dai *cultural studies*, dalle scienze politiche in generale. È dunque comprensibile che l'accento sia posto sul *coté* sociopolitico dell'epistemicidio, della decolonizzazione dei saperi, e così via, piuttosto che su quello tecnico-teoretico.

La ST, dal canto suo, ha avuto il pregio di aver impostato sin dal principio il discorso nei termini di un costante doppio binario filosofico e politico. Le rivendicazioni sociali di tipo epistemico non potevano non passare da una rigorosa discussione del merito filosofico del "problema" di come arrivare non tanto a un attacco anti-assolutista all'ideologia della

scienza monolitica, quanto a una difesa coerente di una posizione che consentisse di non scadere in un *anything goes* nociva non solo alla legittimazione filosofica dell'argomento, ma pure alla causa politica che è all'origine del tutto.

Il pericolo, mi pare, che sta correndo il filone delle epistemologie globali è proprio questo: non tenere in considerazione a sufficienza l'importanza del grande tema filosofico che marcia in parallelo alle giuste rivendicazioni di giustizia epistemica per molte e molti. Il dialogo introduttivo del volume a cura di Ludwig e Koskinen³³ è rappresentativo di questa tensione, ma soltanto in parte. E, a onor del vero, Santos³⁴ affronta di petto la questione del relativismo, seppure in poche pagine. Ma lo fa in termini sociologici: insiste sul valore "pragmatico" di validare le conoscenze nate in periferia geografica e sociale del mondo³⁵ e propone di "relativizzare il relativismo" invitando a chiedersi come e da chi nasca questa domanda, suggerendo così di distinguere il relativismo dipinto da chi lo vuole avversare da quello che serve a difendere la presa di coscienza che «esistono molteplici mondi di vita, di senso e di azione oggettivi e soggettivi, che possono essere designati come un pluriverso»³⁶. A ogni modo,

³³ D. Ludwig, I. Koskinen, *Philosophy or Philosophies? Epistemology or Epistemologies?*, in D. Ludwig, I. Koskinen et al. (eds), *Globale Epistemologies and Philosophies of Science*, cit., pp. 15-25.

³⁴ B.d.S. Santos, *Epistemologie del Sud*, cit., pp. 63-69.

³⁵ Ivi, p. 64.

³⁶ Ivi, p. 65. Santos continua la frase citata così «[...] allora il relativismo non è altro che l'espressione della relatività». L'intento che anima la frase di Santos è depotenziare l'espressione "relativismo" inteso nei suoi connotati temibili per la filosofia.

prendendo in considerazione autrici e autori meno centrali e sistematici di Santos, il punto permane. D'altra parte, mi sembra che invece ci sia minor bisogno di ricordare a chi fa epistemologia femminista di non limitarsi allo sforzo accademico, nonché alla lotta che là non manca, soprattutto per le donne. Concludo con un passaggio da Putignano che trovo indicativo:

I believe the challenge is to accept relativism, by offering a system (even if not absolute or fixed) to judge between different claims. In a framework that accepts relativism, saying that a belief is relative does not involve any particular legitimacy damage given that potentially all perspectives are relative and thus no a priori superiority is attributed to one over the others³⁷.

5. *Un piccolo esercizio di standpoint*

Ritengo infine che sarebbe mancare clamorosamente il punto scrivere un saggio sulla ST e non fermarsi neppure un attimo a riflettere su ciò che si sta facendo. A costo di produrre qualche riga di una sorta di auto-etnografia non richiesta, tenterò di riflettere su questa mia operazione conoscitiva.

A livello sociale, è indubbio che io non provenga dai margini, se consideriamo categorie come etnicità,

Sui rapporti tra relativismo e relatività mi permetto di rinviare a F. Batisti, *Is Linguistic Relativity a Kind of Relativism?*, «Paradigmi», 3 (2019), pp. 415-428.

³⁷ F. Putignano, *Objectivity in Philosophy of Science*, cit., p. 172.

sesso, orientamento sessuale, censo familiare, emisfero economico del globo. Allo stesso tempo, sono quello che si definisce un *first-generation university student*, un *first-generation academic*, nonché attualmente un precario a livello contrattuale nell'università e nella scuola.

Nel mio campo d'interesse filosofico, la stragrande maggioranza dei testi su cui ho studiato sono stati scritti da uomini con caratteristiche non troppo dissimili dalle mie; così come lo sono stati la maggioranza (seppur non schiacciante) dei miei professori. Sin dalla laurea triennale, ho seguito in maniera poco "strategica" i miei interessi di studente collocandomi tra la filosofia del linguaggio e la filosofia della psicologia (più precisamente delle scienze cognitive). L'approccio dominante in questi campi è quello analitico, e ciò è valso anche per la mia esperienza. Sin dai primissimi approcci con queste discipline, mi sono sentito spesso in difetto, ma per prima cosa affascinato, di fronte all'*allure* analitica. Un approccio alla filosofia senz'altro potente, dichiaratamente devoto al rigore nella delimitazione dell'oggetto di ricerca e nella chiarezza dell'argomentazione. Certo, non ho mai pensato che questo approccio potesse esaurire ciò che la filosofia avesse da dire (e da dirmi) di interessante e rilevante. Eppure, per alcuni anni sono stato convinto che la strada da percorrere per trovare un valore filosofico "serio" e accessibile a tutti – cioè non solo agli aderenti a una particolare scuola di pensiero – non potesse che essere quella.

Approfondendo un argomento all'incrocio tra scienze empiriche e riflessione filosofica, ho però visto progressivamente crescere una distanza dalle mie stesse impressioni e credenze in merito. Comincian-

do a frequentare conferenze accademiche in Europa (i cui partecipanti non erano tutti europei, però), il disagio di non essere all'altezza di filosofi analitici si è lentamente tramutato in un riconoscimento della parzialità di quell'approccio e dei suoi tratti (altamente) idiosincratici che emergono chiaramente nella "pratica", orale e scritta, di questo stile filosofico. Non per questo ho completamente ribaltato il mio modo di concepire (e fare) la filosofia. A dire il vero, la presa di consapevolezza che *going full analytic* non fosse la mia strada (una conclusione dall'interesse modesto, a conti fatti) mi ha fatto simultaneamente capire quali aspetti di essa ritengo ancora importante tenere in alta considerazione. Senza dilungarmi, oggi identifico il principale di tali aspetti con un atteggiamento naturalista³⁸. Con questa parola intendo l'associazione ai progetti di «condurre ogni teorizzazione filosofica in accordo con i metodi e i risultati delle scienze naturali» e «cercare di comprendere il mondo il più possibile in termini compatibili con assunzioni materialiste»³⁹.

Ma la parte più interessante per chi legge queste mie ricostruzioni penso sia il "come" io abbia percorso questo cambiamento di giudizio. Non è una novità assoluta, ma mi pare che solo di recente stia prendendo corpo un'autoriflessione della filosofia quantomeno

³⁸ Cfr. V. Bortolami, *On the Metaphilosophical Implications of the Naturalism Question in Feminism*, «Verifiche», 50, (2021), 2, pp. 183-208: 188-190.

³⁹ M. Rea, *World without Design. The Ontological Consequences of Naturalism*, Clarendon Press, Oxford 2004, citato e tradotto in italiano da L. Perissinotto, *Il naturalismo oggi. Abbozzo di una mappa e alcune riflessioni*, in G. Bagnati, et. al. (a cura di), *Le varietà del naturalismo*, Edizioni Ca' Foscari, Venezia 2019, pp. 11-29.

anglosassone (che in gran parte coincide con quella analitica) rispetto alla limitatezza – anzi, “parzialità” – della filosofia del linguaggio, in quanto essa è riferita in una percentuale impressionante alla lingua inglese, per di più limitatamente al *dialect* britannico e nordamericano. Il problema – centrale nelle riflessioni della ST femminista – è che per molti decenni questo tema non è stato posto, o è stato considerato marginale. Trovandosi in posizione egemone a livello economico e culturale, la filosofia anglosassone non si è praticamente mai dovuta preoccupare di giustificare il fatto che riflessioni sul “linguaggio” scaturite a partire da dati relativi a “una sola lingua” potessero non essere valide universalmente. In questo atteggiamento filosofico-scientifico ritrovo a pieno titolo l’ideologia della scienza razionalista, *value-free* e universalista denunciato (anche) dall’epistemologia femminista. Oggi, all’interno del perimetro della filosofia analitica c’è chi si sforza di integrarne lo sguardo con il ricorso a un sempre più massiccio utilizzo di dati e intuizioni linguistiche provenienti da lingue diverse dall’inglese, includendo anche lingue non europee.

In quanto parlante di italiano è forse possibile che io mi trovi in un processo – collettivo – di accesso a uno *standpoint*, limitatamente ai confini e alla rilevanza della faccenda. È opportuno sottolineare che, come vuole Harding, questo movimento ha senz’altro dei contorni di carattere socio-politico: non soltanto fare carriera, ma persino pubblicare nelle riviste di filosofia di quest’orientamento è molto difficile e gravoso per chi non parla l’inglese a un livello giudicato sufficiente da redazioni e valutatori, impegnati in un’opera di *gate-keeping* più o meno consapevole. Movimenti come i *Barcelona Principles for a Globally Inclusive*

*Philosophy*⁴⁰ uniscono esattamente i due aspetti della faccenda, cioè il riflettere su che cosa sia la filosofia analitica (non solo del linguaggio) globale oggi in un contesto multilingue e su come l'apertura a filosofe/i non nativi d'inglese possa "migliorare" la disciplina stessa. A mio avviso, questa categoria di persone può arrivare, a breve, a sviluppare un privilegio epistemico, nel distanziarsi dall'ideologia neutralista e iper-razionalista che informa la tradizione analitica senza per questo volerla abbandonare.

⁴⁰ F. Contesi, *Barcelona Principles for a Globally Inclusive Philosophy*, «Contesi wordpress», 8 settembre 2021, <https://contesi.wordpress.com/bp/> (ultima consultazione aprile 2023).

DIVENIRE UMANI NELLA *STANDPOINT THEORY*.
PROPOSTE EDUCATIVE PER CONDIVIDERE
IL PRIVILEGIO EPISTEMICO

Carola Truffelli

Introduzione

A partire dall'analisi della *Standpoint Theory*, il contributo si propone di indagare come si struttura e modifica il rapporto tra *Io* e *Altro* nel caso in cui uno dei due attori sociali sia portatore di un privilegio epistemico.

La prima parte, presentando l'idea di *Standpoint Theory*, approfondirà il concetto di *situated knower* e indagherà le differenze rispetto all'idea di soggetto nel modello cartesiano, prestando particolare attenzione a quelle autrici del femminismo contemporaneo che si concentrano sulla natura interattiva e sociale del soggetto epistemico.

Il tema del «pensiero delle pratiche»¹ risulterà il punto di partenza per l'analisi delle singole soggetti-

¹ C. Sini, *Il potere invisibile*, «Nóema», 4-2 (2013), p. 1. Nel prosieguo dell'articolo Sini scrive: «Il pensiero delle pratiche insegna che oggetti e soggetti si stagliano sempre all'interno di

vità, di cui si tratterà nella seconda parte dell'articolo. Se pensato come relazionale, il singolo soggetto sarà il risultato della dinamica intrinseca tra *Io* e *Altro*. *L'Identità* incarna dunque la medesima dialettica, la quale sarà poi qualificata come dinamica dell'autocoscienza e del superamento della distanza tra soggetti epistemici privilegiati e non.

Nella terza parte ci si concentrerà sulla dinamica di assunzione del punto di vista privilegiato affrontando il tema dell'incarnazione della lotta femminista come incorporazione di un certo impegno spirituale. Tale analisi fungerà poi da sfondo per la conclusione, divenendo il punto di partenza per la strutturazione di due laboratori dialogici di filosofia, pensati (e idealmente messi in pratica) per gli adolescenti, aventi come stimolo l'esposizione della *Standpoint theory* e, più in generale, la messa in discussione di un'idea forte di soggetto che, se non più produttiva negli ambienti accademici, rimane la coordinata principale con cui agiamo nell'arena sociale quotidiana.

1. *La Standpoint Theory*

L'idea che “naturalmente” uomini e donne abbiano intelligenze diverse e modi di relazionarsi con il reale altrettanto diversi, qualità che li rendono più portati per certi compiti piuttosto che per altri, è stata la base

un intreccio di pratiche, i cui confini sfumano in un limite indefinibile, cioè in un rinvio che continuamente si riapre, idealmente all'infinito. Quindi non abbiamo mai a che fare con soggetti e oggetti assoluti, cioè sciolti dall'intreccio di pratiche che li costituisce e li supporta» (ivi, p. 13).

epistemica di molti argomenti che vogliono la donna sottomessa all'uomo. Si è detto che le donne sono più adatte degli uomini a crescere i nuovi nati, a gestire la casa e la famiglia per le loro qualità nel prendersi cura dell'altro. Tale tesi è poi stata sostenuta anche in ambito scientifico secondo cui, a partire da certe caratteristiche fisiche e ormonali, si è sostenuto che le donne siano più fragili e dunque soggetti da proteggere. Tali teorie sono la chiara naturalizzazione di un'oppressione lunga migliaia di anni: il dato originario è la sottomissione di un genere all'altro. Naturalizzare parte di queste dinamiche sociali significa perdere di vista il responsabile e attribuire un valore oggettivo a una semplice consuetudine sociale. Anche nel caso in cui tali studi dovessero cogliere qualcosa del "reale", essi sono portati avanti con un *bias* troppo profondo perché siano davvero affidabili.

Rivendicare una certa specificità dell'esperienza-mondo femminile è, tuttavia, quanto mai doveroso per sbrogliare i fili di quelle pratiche intrecciate e inconsapevoli che costituiscono la nostra arena politica e pubblica. L'obiettivo è quello di smarcarsi da una narrazione che non ha mai preso in considerazione il vissuto femminile e "trovare" la propria voce nell'arena pubblica. Ecco perché il progetto della filosofia femminista è un progetto di resistenza intellettuale: non si tratta solo di produrre buoni argomenti, di vincere nei dibattiti; si tratta di incorporare una lotta che va portata avanti anche a un livello concettuale. Questo perché la produzione concettuale occidentale, come di tante altre parti del mondo, è una produzione figlia del patriarcato. È su questo scivoloso pendio che si muove la ricerca in studi di genere: mostrare un certo frammento di antropologia nascosto, quello femmini-

le, rivendicandone la specificità, ma senza cadere in oggettivazioni inutili che appiattiscano la donna sulla propria storia di oppressione.

Una delle teorie più interessanti che affronta il problema è quella della *Standpoint Theory*. Le teorie che si strutturano sotto questo nome devono molto a un testo, che è divenuto classico nel femminismo: *Situated Knowledge* (1988) di Donna Haraway². Nell'articolo Haraway sottolinea come si sia sviluppato e diffuso un argomento costruttivista molto forte riguardante tutte le forme di conoscenza, anche quella scientifica. Esso suona, nelle sue parole, così: «according to these tempting views, no insider's perspective is privileged, because all drawing of inside-outside boundaries in knowledge are theorized as power moves, nor moves toward truth»³.

Non a caso Haraway definisce *tempting views* le idee del costruttivismo scientifico: esse sottolineano per la prima volta l'origine socio-politica di teorie scientifiche che, invece di descrivere il reale, sedimentano certi *bias* del ragionamento umano che non sono dati da limiti oggettivi del nostro modo di conoscere il mondo, ma che sono specifiche reiterazioni delle strutture di potere vigenti. Il problema è però che, una volta imbracciata questa teoria, non resta nulla da usare in quel medesimo campo pubblico del potere che si è smascherato. La scienza stessa diventa uno strumento inutile:

² Cfr. D. Haraway, *Situated Knowledge: The Science Question in Feminism and the Privilege of Partial Perspective*, «Feminist Studies», 14 (1988), 3, pp. 575-599.

³ Ivi, p. 576.

We unmasked the doctrines of objectivity because they threatened our budding sense of collective historical subjectivity and agency and our “embodied” accounts of the truth, and we ended up with one more excuse for not learning any post-Newtonian physics [...]⁴.

L’obiettivo diventa allora quello dell’istituzione di un’oggettività femminista⁵: sostenere insomma che l’oggettività esiste, ma non è a-valoriale come vorrebbe il *mainstream*. Usare la categoria dell’oggettività all’interno delle lotte femministe è fondamentale: senza di essa viene meno la possibilità di rivendicare politicamente le istanze femministe. È fondamentale per evitare di cadere in un costruttivismo, forse corretto, ma inutilizzabile. La proposta di Haraway non nega, a ogni modo, che esistano visioni situate e che queste abbiano una conseguenza sulla visione del mondo e sulla produzione dei concetti. Propone infatti, nell’articolo, di pensare alla differenza che intercorre tra il mondo visto da un cane e il mondo visto da un essere umano. La visione non è indifferente alle condizioni in cui si sviluppa, perché non esiste un vivente assoluto: corpo individuale e ambiente (naturale e sociale) sono in continua relazione. In che senso, a questo punto, possiamo aspirare a qualcosa come l’oggettività? Comprendere quali strutture operano nel soggetto epistemico situato è la soluzione: «understanding how these visual systems work, technically, socially and psychically, ought to be a way of embodying feminist objectivity»⁶.

⁴ Ivi, p. 578.

⁵ Cfr. *ibidem*.

⁶ Ivi, p. 583.

Incorporare e localizzare il sapere non ha l'obiettivo di far precipitare il mondo e la conoscenza in uno stato di relativismo paralizzante, ma è parte di una precisa agenda politica: l'obiettivo è quello di responsabilizzare i soggetti che agiscono nella sfera pubblica. In che senso? *Prima facie* l'argomento sembra paradossale. L'argomento costruttivista infatti deresponsabilizza l'agente: dato che si nasce in questo modo, in quest'epoca e in questo contesto, non è possibile fare a meno di pensare e agire nel medesimo modo. Ma qui Haraway si sta già allontanando dalla visione morale della responsabilità, aprendosi a una visione socio-politica della stessa: visione irresponsabile significa «unable to be called into account»⁷ o impossibile da posizionare. Pensare al soggetto come a un attore posizionato e incorporato, oltre a essere “oggettivamente” vero, permette di vedere da che punto della scala sociale emerge un determinato segnale. Divenire responsabili, come singole e collettivamente, significa accorgersi dell'origine di ogni discorso, di ogni rivendicazione. Sostenere che tutti i punti di vista si equivalgano, come vorrebbe il relativismo, significa, invece, non riconoscere l'esistenza e l'operatività di una certa gerarchia sociale. Il problema non è solo pensare un ente che conosce il mondo come individuo, ma caratterizzare questo individuo come generico e intercambiabile o auto-sufficiente. Il problema del cosiddetto *atomistic knowers* è che quest'ultimo manca completamente di presa su come le cose funzionino effettivamente: nessun soggetto epistemico è realmente isolato.

Al modello atomistico si oppone la figura del *situated knowers* che è diventato un termine chiave del

⁷ *Ibidem.*

dibattito femminista, anche se esso viene poi utilizzato in sensi molto diversi. Alcuni argomenti si concentrano sulla natura differente, dal punto di vista sociale, dei soggetti epistemici, altri sulla loro dimensione interattiva e comunitaria. Alcune femministe si spingono a sostenere l'adozione della "comunità" come soggetto epistemico originario. Molti di questi argomenti si intersecano e si alimentano a vicenda. Uno fra tutti, che rende forse chiaro in che senso nessuna conoscenza è solitaria, è il tema della fiducia epistemica nella produzione di sapere⁸. Dato che ognuno di noi si specializza in una branca del sapere, per agire e prendere decisioni è spesso costretto ad affidarsi all'altro: l'esperto o l'esperta in quel determinato campo. Queste interazioni non sono pure interazioni epistemiche razionali: in una società strutturata in modo oppressivo, se ci fidiamo dell'altro per formulare certi giudizi, ci fideremo allo stesso modo dell'altra? Ecco perché sono nati molti studi sulla credibilità legata alla posizione sociale⁹. Un'analisi adeguata dal punto di vista epistemico deve quindi prendere in considerazione la dimensione politica dell'interazione umana.

⁸ Sul tema si vedano ad esempio N. Sheman, *Epistemology Resuscitated*, in N. Tuana, S. Morgen (eds), *Engendering Rationalities*, State University of New York Press, Albany 2001, pp. 23-52 e L. Code, *Ecological Thinking: The Politics of Epistemic Location*, Oxford University Press, Oxford 2006.

⁹ Sul tema si vedano: L.M. Alcoff, *On Judging Epistemic Credibility: Is Social Identity Relevant?*, in N. Tuana, S. Morgen (eds), *Engendering Rationalities*, cit., pp. 53-80; L. Code, *Rhetorical Spaces: Essays on Gendered Locations*, Routledge, New York 1995 e K. Jones, *The Politics of Credibility*, in L. Antony, C. Witt (eds), *A Mind of One's Own: Feminist Essays on Reason and Objectivity*, vol. II, Westview, Boulder 2002, pp. 154-176.

Nel caso di Haraway, riconoscere gerarchie e schemi di potere nello sviluppo di conoscenza porta l'autrice a sostenere che in questa società chi sta ai margini ha un vantaggio epistemico. Le oppresse devono sempre prendere in considerazione il punto di vista dell'oppressore, invece il contrario non accade. Questa mancanza di simmetria epistemica crea un privilegio. Il riferimento alla visione potrebbe qui far emergere l'annoso problema fenomenologico secondo cui, parlando di visione, si starebbe già presupponendo un soggetto che interagisce con un oggetto senza alcun contatto: come se fossero due enti che nello spazio vuoto entrano in relazione. Ma nell'ambito della visione è chiaro come, dall'articolo sopra menzionato, essa vada intesa come uno sguardo situato in uno specifico corpo che, nel caso degli esseri umani, è anche corpo politico: è anzi il luogo in cui si recupera quella vicinanza al mondo originaria, non il luogo della frattura tra soggetto e oggetto.

Per chiarire in che senso viene usato qui il termine percezione è stata proposta una metafora: si può immaginare l'arena sociale come un cerchio a cui tutti gli attori sociali tendono. Alcuni attori si trovano molto vicini al centro: si tratta di coloro che sono portatori di un privilegio politico, e hanno dunque una visuale limitata (in quanto possono vedere solo pochi altri attori sociali e interagire in una piccola porzione di spazio). Ai margini, invece, dove si trovano i soggetti oppressi, la visione è più ampia: con lo sguardo si abbraccia un'ampia porzione di spazio rispetto a tutti coloro che si trovano più vicini al centro. La rappresentazione topologica ci aiuta a comprendere come *standpoint* non voglia dire punto di vista, ma posizionamento spaziale, temporale, sociale, politico.

I soggetti ai margini, vittime di esclusione, in virtù di questa sofferenza apprendono. *Pathei mathos*, dicevano già i greci.

Ci si potrebbe chiedere a questo punto se davvero la sofferenza data dal proprio posizionamento di oppressione sia condizione necessaria e sufficiente per l'attuarsi di un punto di vista privilegiato. Se si è sicure della necessità del posizionamento (e questo deriva direttamente dalla teoria finora esposta), si è meno certe che la condizione di oppresse renda automaticamente in grado di comprendere meglio e più a fondo il mondo. Nella teoria di Haraway, infatti, il privilegio epistemico non è semplicemente dato dall'essere situati in un contesto socio-politico di un certo tipo, ma deve essere raggiunto: «to see from below in neither easily learned or unproblematic, even if “we” “naturally” inhabit the great underground terrain of subjugated knowledges»¹⁰.

Proprio per questo punto è cruciale l'argomentazione di Haraway con cui il presente lavoro si conclude, per strutturarsi poi in una proposta educativa concreta. In concomitanza col nascere “posizionati” in un certo livello di un'arena sociale gerarchizzata, deve essere alimentato un pensiero critico capace di disfare le trame sottili delle pratiche culturali e politiche che condividiamo.

¹⁰ D. Haraway, *Situated Knowledge: The Science Question in Feminism and the Privilege of Partial Perspective*, cit., p. 584.

2. *Io è Altra*

Ciò di cui le femministe si rendono conto è quella dimensione originaria di condivisione: scoprono che il soggetto non è un soggetto isolato, ma fa sempre parte di una comunità.

Questa dimensione relazionale originaria non è solo testimoniata da fenomeni come l'empatia, né va intesa in senso "debole" come relazione con l'altro essere umano o fiducia, come vorrebbero alcune femministe. La prospettiva epistemologica femminista, infatti, si integra perfettamente con l'ontologia fenomenologica del soggetto. In questa cornice teorica, ciò che si intende con il termine condivisione originaria potremmo anche esprimerlo dicendo: l'essere umano è quell'ente che ha da cercarsi. Se l'essere umano si cerca, esso è: «dialogo [...] tra un sé e ciò che è Altro da sé»¹¹. È proprio in questo confronto costante che l'essere umano si de-finisce, cioè traccia i confini del proprio *Io* in opposizione al non-*Io*.

«Ogni inizio è un incontro [...] cioè un incontro con l'Altro»¹², dice Carlo Sini. Questo perché ogni volta che si guarda all'origine si accede a quella dimensione *in medias res* del "già-iniziato". Si incontra, così, ciò che accade da sé, ciò significa che se accade da sé non è *Io*, bensì l'*Altro* per eccellenza. La relazione con l'*Altro* si rivela così fondativa. La grande rivoluzione qui è quella di superare una concezione forte di soggettività autonoma à la Descartes, in favore di una relazionalità

¹¹ C. Sini, *Spinoza o l'archivio del sapere*, in Id., *Opere*, Vol. IV: *Il pensiero delle pratiche*, tomo I, Jaca Book, Milano 2012, p. 40.

¹² Ivi, p. 69.

originaria dell'essere umano. Il singolo è fin da subito aperto, non solo a un mondo significativo, ma al mondo del significato condiviso: al mondo che si costituisce “con” gli altri. Non esiste l'*Io* isolato, ma l'*Io-tu*. «All'inizio è la diade»¹³ direbbe Sini, mentre Giovanni Stanghellini preferisce parlare di «tu innato»¹⁴. E questa “noità” primordiale è una relazione vissuta tra corpi: l'*Altro* mi si dà in modo tanto originario quanto l'*Io*. Dire “*Io*” non ha senso, non ha “ancora” senso, perché le parti si separano quando già c'è un *logos* che prende il sopravvento sul *pathos*.

Cosa significa che all'origine è l'incontro? Pensiamo ad esempio a come vengono raccontate le autobiografie: si costruiscono catene causali sensate e si racconta una storia. La spiegazione eziologica riposa, in tutti i casi, su un presupposto mai messo in discussione: il tempo è un “contenitore oggettivo” in cui il flusso degli eventi scorre dal passato verso il futuro. Dalla causa al suo effetto, dalla nascita all'ora. Ci si dovrebbe chiedere che cosa accade quando si guarda alla causa del proprio esser-così ora, cioè: che cosa accade quando si guarda all'origine?

In primo luogo si scopre il passato come presupposto¹⁵: cioè si scopre che il proprio ora è “prodotto” dell'origine. Contemporaneamente ci si accorge, tuttavia, che anche il ricordare l'origine è un evento dell'ora. Nel ricordare non si accede mai all'evento in sé, ma all'evento visto da qui: il “passato-in-sé” è già assunzione di una coscienza che dimentica che il

¹³ Ivi, p. 70.

¹⁴ G. Stanghellini, *Noi siamo un dialogo. Antropologia, psicopatologia, cura*, Raffaello Cortina, Milano 2017, p. 26.

¹⁵ Cfr. C. Sini, *Spinoza o l'archivio del sapere*, cit., p. 67.

passato si intenziona¹⁶ dal qui, dall'ora e quindi che si dà sempre in figura. Anche nel semplice affermare "eccolo di nuovo" non si sta guardando al passato, ma all'ora che guarda al passato. Con ciò non si nega che il passato fonda contemporaneamente il modo del proprio pro-venire ora, cioè dell'aprirsi al mondo che "ora" incalza¹⁷. Sono sempre presenti entrambi gli aspetti: il passato fonda il modo in cui ora è possibile appropriarsi del mondo (e dunque anche del passato stesso) e contemporaneamente il presente fonda il passato come momento del suo accadere in figura. Ecco la ragione per cui la stessa storia è tante storie possibili, soprattutto la propria storia personale.

In questa dinamica ambigua generante e generato sono il medesimo e la linea del tempo si trasforma in un circolo. Il tempo, infatti, invece che muoversi dal passato verso il futuro, si muove ora in due direzioni: dall'allora all'ora, ma anche dall'ora all'allora nel movimento della significazione. Il circolo è una metafora interessante, ma è bene tener presente che resta una metafora, perché "qualcosa" in questa immagine va perso. Abbiamo detto che il movimento è duplice e in un certo senso è sicuramente così, ma l'origine, quel punto di discontinuità da cui è possibile voltarsi ver-

¹⁶ Nel contesto dell'approccio fenomenologico, il termine intenzionalità si riferisce alla coscienza che esiste solo nel suo "rapportarsi a" qualcosa, nel suo trascendersi. È nell'atto del "trascendimento" che si costituisce la soggettività. La nozione di intenzionalità, come emerge dalla fenomenologia di Husserl, implica da una parte l'impossibilità di una "realtà in sé" e dall'altra l'esclusione di una "coscienza in sé".

¹⁷ Cfr. C. Sini, *Il tempo e l'esperienza. Università degli studi di Milano, ciclo di lezioni per l'A. A. 1984/85*, Unicopli, Milano 1985, p. 72.

so il passato (l'ora), va già sempre perso: «non posso mai raffigurare il gesto che raffigura»¹⁸. Ecco perché l'origine è impensabile: essa è l'apertura significativa che non può essere esibita dai significati che produce.

In ogni momento l'essere umano si dà proprio nell'incontro tra l'essere vissuti da forze e il determinare il proprio destino o il proprio senso: essere generante e generato. Non si sta dicendo: a un certo livello si è determinati, a un secondo livello si è liberi. Si sta dicendo che a ogni livello che si analizza, l'oggetto umano si caratterizza per la compresenza di autonomia ed eteronomia: il corpo è libero e determinato insieme, la psiche lo è, così come lo è l'individuo analizzato dalle scienze sociali e il soggetto politico. Ecco perché si hanno solo ricostruzioni autobiografiche, ma non autobiografie reali, pur non venendo meno le prime dell'elemento informativo. Ciò è motivato dal fatto che, pur non spiegando, le ricostruzioni manifestano un certo stile di connessione causale, un certo modo di "dare senso". Limitarsi alla semplice spiegazione causale impedisce quindi la possibilità di vedere l'essere umano nella sua unicità, cioè nel modo peculiare in cui le forze abitano la sua coscienza quale attività che dà senso al mondo. Il primo risultato, cui si giunge in questo modo, è il seguente: l'origine va sempre persa, sia in relazione al fatto che l'eziologia non spiega il presente, sia nel senso che l'ora resta oscuro (l'occhio non può guardarsi guardare).

Dire *Altro* e *Sé* è, però, ancora un modo superficiale di pensare alla questione. Guardando alla propria provenienza, ci si scopre prodotti dell'*Altro*, alla deriva

¹⁸ Id., *Spinoza o l'archivio del sapere*, cit., p. 55.

nelle sue pratiche¹⁹: mediante la lingua attraverso cui ognuno si esprime, nel corpo che si abita e nelle sue possibilità intrinseche, nella tradizione culturale in cui ogni essere è gettato al momento della nascita. Il che significa anche dire che la “propria personale” verità (ad esempio le connessioni causali della propria autobiografia) è verità dell’*Altro*. L’*Io* scopre, così, di non essere altro se non questa dispersione nell’*Altro*: «l’esser me è proprio questo essere fuori di me»²⁰. Allora con stupore si dovrebbe dire che: «nella vita domina l’*Altro* come lo Stesso, o se preferite come me stesso»²¹. Allora, all’origine è una relazione, un mondo, ma questa relazione non va pensata come un punto di discontinuità (come il luogo in cui lo Stesso e l’*Altro* si dividono), ma come un punto di continuità: «l’estraneo e l’essenziale sono due lati di una piega, ossia una zona di continuità»²², di contatto. Dire esistenza umana significa, a questo punto, dire dialogo con l’*Alterità*.

Cosa si fa quando si parla? Il linguaggio è fondamentalmente un processo di universalizzazione. Prendiamo la frase “Ecco un bicchiere”, essa è vera o falsa, perché chiunque rileva o può rilevare se quell’oggetto è un “bicchiere”, cioè che, anche se diverso o particolare, esso è espressione di una sola “realtà-bicchiere”. I bicchieri, tuttavia, sono tutti diversi l’uno dall’altro. Cosa autorizza, allora, a identificare il molteplice sotto il titolo di uno, a ricondurre i simili sotto famiglie di simili? D’altronde se ci fosse solo il molteplice, non

¹⁹ Cfr. *ivi*, p. 62.

²⁰ *Ivi*, p. 63.

²¹ *Ivi*, p. 61.

²² G. Stanghellini, *Noi siamo un dialogo*, cit., p. 46.

ci sarebbe nemmeno il molteplice, poiché questo è tale solo se c'è l'uno. Se vi fosse solo il molteplice non potremmo dire alcunché, nemmeno il molteplice. Essere, umanamente parlando, significa “essere nella ripetizione”, ma non c'è alcun “eccolo di nuovo”, alcuna ripetizione, nell'impossibilità di dire il simile. Con ciò non è il processo del pensiero o del linguaggio, come universalizzazione, a essere “causa” della coscienza, in quanto universalizzazione e coscienza della situazione emergono insieme, emergono come figure della “distanza”, insieme allo spazio, al tempo, al corpo proprio.

Quel *Leib*²³ a cui richiama la fenomenologia, l'assoluta coincidenza di me con me, non è a distanza. Se si parla “solo” per colmare spazi, la lingua si infrange nell'esperienza che è massimamente vicina e con essa la coscienza come monologo interiore che ci racconta chi siamo. La dispersione è il modo in cui si muove la nostra identità: mai afferrata, mai fatta propria perché originariamente propria.

«Che la vita si perda, questa è la forma stessa, se ce ne è una, del tragitto della vita, non una sua accidentale, evitabile, deviazione»²⁴. Il corpo proprio, come si è visto, non sembra infatti darsi come “riflessione

²³ In tedesco ci si riferisce al “corpo” usando due termini distinti: *Leib* e *Körper*. *Leib* è il corpo fungente, vivente, l'occhio che vede, le mani con cui afferro. *Körper* è il corpo-cosa, il corpo nella sua materialità. Altre lingue non hanno questa differenza, ma essa risulta centrale in autori come Husserl, Scheler, Plessner, Sartre, Merleau-Ponty, Levinas.

²⁴ F. Leoni, *Il corpo, la carne, la follia. Sui rapporti tra fenomenologia e psicopatologia fenomenologica*, «Comprendre. Archive International pour l'Anthropologie et la Psychopathologie Phénoménologiques», 21 (2010), p. 210.

compiuta”, autoermeneutica definitiva, ma come luogo di costante diffrazione. Non solo le cose esterne, ma la cosa che da subito si è e si governa “sfugge di mano”. Qualcosa va perso: l’*Altro* come l’incontrollabile, l’indifferente, è tutt’uno con l’esperienza originaria, perché essa è appunto il continuo non ritrovarsi.

Il cerchio dell’ermeneutica del corpo proprio non si chiude, ma è produzione costante di uno scarto²⁵ o di una distanza. Questa distanza originaria (o duplicità) disegna i contorni dell’interno e dell’esterno e quindi non appartiene completamente all’*Altro* né completamente all’*Io*. È di nuovo la dinamica dialettica tra libertà e necessità nella situazione, ma questa volta vista dal punto di vista dell’esperienza del corpo, e se «non c’è corpo senza questo riconoscersi e rintracciarsi, che significa anche disconoscersi e disperdersi»²⁶, allora l’esperienza originaria non è quella dell’assoluta coincidenza, ma dello scarto, della distanza, del non cogliere e non afferrare, perché in essa davvero gli opposti si equivalgono, l’*Io* è non-*Io*.

In che senso è possibile dunque “frequentare” questa duplicità originaria se essa è anche il limite del linguaggio? Ecco il problema.

Si trasporti ora il medesimo tema sul campo aperto dagli studi femministi: il soggetto donna nasce nella dispersione delle pratiche dell’*Altro*, dell’*Altro* che è uomo e che modella un mondo. In questo mondo essa è sé stessa, ma non può cogliersi: su tutto aleggia questa perdita costante dell’*Io* nell’*Altro*. Il potere con cui la donna si confronta è invisibile. E di nuovo, anche in questo caso, questa invisibilità va intesa in senso forte.

²⁵ Cfr. *ivi*, p. 206.

²⁶ *Ivi*, p. 207.

Si confronti qui la nozione messa in campo da Sini in uno dei suoi articoli più interessanti: «il potere invisibile di cui parlo è la cultura in quanto automa»²⁷.

In altri termini: le pratiche infinitamente intrecciate che costituiscono la cultura si muovono da sé, non è il singolo a muoverle; ecco perché, sostiene Sini, qualsiasi progetto umano fallisce: esso è logorato dall'interno. Le pratiche infinitamente intrecciate in cui il soggetto-donna è gettato sono poi le pratiche culturali ed epistemologiche di un'arena sociale che si è costruita entro il patriarcato. È in queste pratiche culturali che la donna deve costruire un discorso su di sé, ed è all'interno di queste che sono nati gli stessi studi femministi.

Sini parla di pratiche che sono automatiche. In cui appunto il singolo è gettato e a partire dalle quali si inizia a pensare. Ma in che senso la cultura è automa? La cultura, nel discorso di Sini, media tra essere umano e ambiente: il primo sasso con cui l'essere umano incide un secondo sasso diviene mediatore:

Il sasso fa da mediatore e diviene criterio e misura per ordinare e analizzare l'ambiente: a suo modo incarna un primordiale algoritmo. Inoltre l'esempio mostra già come una macchina (percuotere con un sasso) ne generi un'altra (ottenere da un sasso una lamina). Questo è un aspetto fondamentale ed essenziale: le macchine, in certo modo, si muovono da sole (sono appunto automi), sono sempre più autogenerative e autoevolutive²⁸.

²⁷ C. Sini, *Il potere invisibile*, cit., p. 3.

²⁸ Ivi, p. 10.

Ecco perché la situazione si capovolge: esiste anche un'azione della macchina che usa il corpo umano come medio per modificare il mondo.

Ecco che si manifesta il corpo umano gettato nell'intreccio di pratiche che gli aprono un mondo, esso allora «può volere e perseguire solo ciò che esse mostrano, aprono e consentono»²⁹. È qui che alberga, in modo forse paradossale, la libertà umana: essa è sempre libertà in contesto, in situazione, e coincide con il lavoro delle sue pratiche.

Il pensiero delle pratiche di Sini insegna che oggetti e soggetti si stagliano sempre in un intreccio, un intreccio tanto poco governabile, quanto più è proprio. Quindi: «non abbiamo mai a che fare con soggetti e oggetti assoluti, cioè sciolti dall'intreccio di pratiche che li costituisce e li supporta»³⁰.

È in queste infinite pratiche che si inserisce il soggetto oppresso: in una matassa di pratiche minute e continuamente modificantesi. Ecco perché nascere ai bordi non basta: bisogna porsi nella dimensione del domandare, del chiedersi come certe pratiche siano oppressive, perché altrimenti esse, essendo massimamente vicine, intrecciate con la nostra identità, resteranno invisibili.

3. *Proposte educative di genere*

La conclusione che si sta cercando di delineare consiste nel domandarsi che cosa è possibile fare concretamente della consapevolezza di chi si posiziona

²⁹ Ivi, p. 11.

³⁰ Ivi, p. 13.

ai margini. Se si è osservato che essere ai margini non significa automaticamente avere maggiore consapevolezza, è anche vero che si è sostenuto che tale posizionamento è comunque condizione necessaria per accorgersi, per lo meno, che qualcosa non torna. Le pratiche, infatti, sono tanto più intrecciate e invisibili quanto più potere si riscontra in esse: se il linguaggio che si frequenta è rappresentativo, soddisfacente, non si riuscirà mai a metterlo in discussione, perché non si avrà mai nemmeno il motivo per farlo. È sempre dai margini, in quel luogo di contatto tra esterno e interno, che parte la rivoluzione.

Come mettere in comunicazione i due gruppi politici che emergono? Come colmare la distanza di esperienze politiche tanto diverse? Giovanni Stanghellini propone uno strumento che potrebbe essere utile in questo contesto: «l'empatia di secondo ordine»³¹. A differenza dell'empatia conativa jaspersiana, che è ricerca tematica e volontaria di un'esperienza che possa risuonare nella vita dell'*Altro* e riposa, dunque, sulla logica dell'analogia³², l'"empatia di secondo ordine" di Stanghellini è presa di consapevolezza dell'irriducibilità dell'*Altro* dallo stesso. Il punto più importante del procedimento è la neutralizzazione dell'atteggiamento naturale che ci porta a leggere l'esperienza dell'*Altro* come situata in un mondo simile al proprio³³: questo lavoro di decostruzione è tutt'uno con il lavoro dell'*e-pochè* ed è l'unica via alla comprensione dell'*Altro* come presenza significativamente situata nel mondo.

³¹ G. Stanghellini, *Noi siamo un dialogo. Antropologia, psicopatologia, cura*, cit., p. 180.

³² Cfr. *ivi*, p. 178.

³³ Cfr. *ivi*, p. 180.

Se dovessimo procedere sulla strada dell'empatia jaspersiana, avremmo infatti il problema di non riconoscere quella specificità dell'esperienza situata, che è la base dell'intero discorso femminista di critica al soggetto cartesiano.

L'allenamento a questo tipo di empatia ha i connotati di una ricerca, direi, spirituale: il riconoscimento dell'*Altro* che sono³⁴. Per comprendere l'*Altro* è innanzitutto l'*Io* che deve cogliere se stesso come "eccentrico", cioè come quell'ente che non è posizionato una volta per sempre, ma che è chiamato invece a prendere posizione su se stesso. Il riconoscimento è il primo passo poi per la riconciliazione dell'*Io* con se stesso e infine dell'*Io* con il suo ambiente social-politico.

L'*Altro* che abita è infatti tutto ciò che rientra nella sfera dell'involontario: la storia, il corpo, l'emozione, tra le quali anche la paura, la sofferenza, l'oppressione. L'*Altro* è il dimenticato, l'implicito, l'automatico. Ma se quest'*Altro* è perturbante al punto da gettare in una situazione di insopportabile sofferenza, allora esso è necessariamente familiare, altrimenti non mi toccherebbe. L'*Altro*, quindi, svela aspetti dell'*Io*. In questo senso l'*Io* e il tu sono due lati della medesima piega. Con ciò l'*Altro* resta *Altro*: i limiti della situazione in cui agisco non vengono controllati, le emozioni che si provano travolgono e non sono positivizzabili. Il riconoscimento dell'*Altro* che abita non può mai portare a un completo controllo, di nuovo: ci sarebbe l'annullamento dell'*Altro* nello stesso. Il riconoscimento supera, in questo senso, la logica del terzo escluso, perché si è *Io* e non-*Io* insieme³⁵. Ecco in che senso l'iperi-

³⁴ Cfr. *ivi*, p. 212.

³⁵ Cfr. *ivi*, p. 211.

identificazione con il proprio Sé non può approcciarsi alla dinamica dell'interiorità umana: se ci si identifica completamente con noi stessi viviamo in un mondo solitario, se riconosciamo la rarefazione dei contorni dell'*Io* e del corpo ci si apre al con-mondo.

Bisogna allenarsi, uomini e donne, a mettere in discussione l'identificazione con sé stessi attraverso un progressivo decentramento. Passare dalla prima alla terza persona, come nella suggestiva frase di Rimbaud: «Je est an autre»³⁶. Ciò permette infatti di proporre una visione realmente tridimensionale³⁷ della propria individualità e del mondo esterno, l'unica adatta a cogliere il movimento che è poi il proprio dell'essere umano. Passare da un punto di vista all'altro consentirà infatti di comprendere che la verità non appartiene essenzialmente a nessuna angolazione, ma alla relazione tra le diverse prospettive³⁸. Si potrebbe allora affermare che *Io* è diventata un'*Altra*.

Come fare ad allenare questa abilità? Come portare le altre e gli altri in questo cammino? Un'educazione a questi temi, che si dipanano tra psicologia, sociologia e politica, è imprescindibile per abitare il mondo attuale. L'unico metodo educativo possibile è un metodo non contenutistico, in cui il tema di discussione venga portato all'attenzione in modo aperto al confronto e al dialogo, al dubbio e alla domanda. Portare in classe lezioni di difesa personale, schemi su come si struttura la violenza di genere tra le mura domestiche e in generale contenuti che sembrano testimoniare tesi femministe,

³⁶ A. Rimbaud, *Opere*, trad. it. O. Tajani, Marsilio, Venezia 2019, p. 553.

³⁷ G. Stanghellini, *Noi siamo un dialogo*, cit., p. 227.

³⁸ Cfr. *ibidem*.

può essere utile, ma non risponde all'obiettivo generale di modificare quel sistema di pratiche che alimentano queste piaghe sociali. Le soluzioni semplici e a portata di mano inibiscono il pensiero proprio nel momento in cui questo giunge in prossimità del proprio limite. Bloccano le donne nella posizione di vittima e gli uomini in quella di carnefice. Il metodo educativo che si sta cercando deve invece portare un'alternativa, una comunicazione possibile, un incontro nella differenza. Deve rendere uomini e donne capaci di vedere il potere invisibile che informa le più piccole azioni quotidiane. Non tanto con l'idea di vittimizzare certe posizioni sociali, ma con l'unico obiettivo di allenare alla consapevolezza e a quell'empatia di secondo ordine che rende tutte e tutti disposti a dire: "non so più".

Nella personale esperienza di facilitatrice di dialoghi filosofici con bambini e bambine e adolescenti sono stati proposti due tipi di laboratori che possono intrecciarsi a questo tema, di seguito descritti.

Il primo esperimento deve la sua paternità a Luca Zanetti ed è un laboratorio di presa di coscienza dell'interconnessione tra soggetto e ambiente-mondo. Questo tipo di laboratorio può essere realizzato con bambine e bambini di ogni fascia di età. Inizialmente si chiede ai bambini di scrivere al centro del foglio un loro grande risultato: la cosa più importante che hanno imparato a fare, una sfida che sono riusciti a vincere, qualsiasi cosa li riempia di orgoglio. Si chiede poi di analizzare le condizioni che l'hanno resa possibile. Nell'indagine, da svolgere in gruppo o singolarmente, emergono a un certo punto condizioni inaspettate: ci si rende conto che per imparare ad andare in bicicletta, per esempio, c'è stato bisogno di qualcuno che costruisse quella bicicletta e per sostenere il suo lavoro questa persona

ha avuto bisogno di pane e quel pane deve la sua esistenza al sole, che ha fatto crescere il grano, e alla terra, che ha donato le sostanze nutritive. L'analisi porta al risultato di vedere appunto come tutto unitariamente sia indispensabile per rendere il singolo quello che è. Anche la singola personale conquista è basata non su un *Io* isolato, ma sull'interconnessione del tutto. Si chiede poi a bambine e bambini di provare a esprimere i propri sentimenti riguardo a questa presa di consapevolezza: alcuni dicono di sentire gratitudine, altri amarezza e sconforto. Sono le due reazioni emotive della decentrazione dell'*Io* in senso cartesiano. Da una parte ci si sente uniti al tutto, dall'altra ci si rende conto di non essere così speciali come vorremmo. Gratitudine e fastidio si pongono ovviamente ai due lati opposti di uno spettro. Alcuni di questi bambini e bambine ammettono che fare filosofia è doloroso, altri invece che si sentono più tranquilli rispetto ai loro fallimenti. Decentrare sé stessi è un lavoro cognitivo, ma anche emotivo. *L'Identità* non aleggia nei semplici concetti, ma si dà anche in emozioni verso il proprio *Io*. Perdersi può essere più o meno doloroso, ma costruire contesti in cui perdersi insieme, nel dialogo e non nel silenzio è fondamentale per iniziare a costruire insieme una nozione di *Identità* più "debole" e aperta al confronto.

Il secondo tipo di esperimento, adatto a una fascia di età più alta, è invece un laboratorio che è stato chiamato "la camminata del privilegio". In questo caso ci si dispone in cerchio e a ogni partecipante viene dato un biglietto con la descrizione di un personaggio: un uomo nero, una donna caucasica, una donna transessuale, un giovane uomo bianco eterosessuale, una donna lesbica, un uomo indigente di mezza età e così via. Si cerca, insomma, di riprodurre per catego-

rie i diversi attori sociali e ogni ragazza e ragazzo è chiamata/o a impersonare una certa categoria socio-politica. L'assegnare il ruolo socio-politico ha qui due obiettivi: da una parte ricalca quella dimensione contestuale originaria, che è propria dell'esperienza di ognuno (non si sceglie dove, quando e come nascere), dall'altra parte ha l'obiettivo di proteggere la possibilità di ognuna e ognuno di non condividere certi temi della propria vita privata. A questo punto il facilitatore o la facilitatrice pone alcune domande: se la risposta è affermativa per la categoria socio-politica che si sta impersonando il/la partecipante deve fare un passo verso il centro del cerchio; se la risposta è negativa si fa invece un passo indietro. Il gioco è però quello di non voltarsi mai. Alcune possibili domande da porre durante l'esercizio potrebbero essere: si cammina tranquilli o tranquille di notte? A parità di lavoro, si viene pagati in modo equo? È improbabile che si possa essere stati vittima di violenza di genere? È improbabile che si sia stati vittima di violenza omo-trans-fobica? Si può entrare in qualsiasi bar senza aver paura di essere presi o prese in giro? La situazione economica è tranquilla? È improbabile che si sia stati discriminati per il colore della pelle? Queste domande sono ovviamente funzionali all'obiettivo dell'esposizione della *Standpoint Theory*: non sono domande neutre. Portano i valori di chi facilita l'esercizio. L'idea per neutralizzare possibili derive manipolatorie potrebbe essere quello di raccogliere, prima del laboratorio, una serie di domande formulate da attori sociali differenti da parte di chi facilita l'esercizio, in modo tale da rendere il laboratorio il più comprensivo possibile. A mano a mano che gli attori sociali si spostano nel cerchio, si dovrebbe visualizzare una situazione to-

pologica simile a quella descritta nella *Standpoint Theory*: certi attori o attrici saranno al centro, altre o altri ai margini. Sarà poi compito della sensibilità e conoscenza di chi partecipa al laboratorio costruire insieme l'arena politica che esperiscono quotidianamente. La situazione spaziale della classe al termine dell'esercizio dovrebbe ricalcare la visione del mondo socio-politico di quel particolare gruppo di esseri umani che stanno partecipando al laboratorio. Il mondo così ricreato non dovrà per forza essere simile a quell'arena gerarchica che è stata individuata dalle femministe: potrebbe essere che la comprensione di chi partecipa al laboratorio sia completamente diversa. L'unico obiettivo qui è quello di mostrare come l'essere situati modifichi il personale sguardo sul reale. Si può a questo punto procedere chiedendo di descrivere a chi è ai margini del gruppo che tipo di posizione è la propria, se e che cosa si riesce a comprendere in più rispetto a chi sta al centro e ancora che tipo di sensazione emerge dall'essere ai margini. E lo stesso tipo di domande andrà, di conseguenza, posto al gruppo che sta nel centro. Si può anche chiedere ai partecipanti se si ritiene che le domande poste da chi ha facilitato l'esercizio fossero adatte a far emergere le contraddizioni dell'attuale situazione o se ve ne fossero altre in grado di capovolgere la disposizione. Le domande di indagine, da svolgere in gruppo, che riassumono poi il problema aperto dalla *Standpoint Theory*, sono a questo punto "come voltarsi?" e "come riavvicinarsi?".

LA VOCE DELLA SIRENA COME VOCE DELL'ALTRA
COSTRUZIONE DELLA NORMA EUROCENTRICA
E ANDROCENTRICA ATTRAVERSO L'ARCHETIPO
DELLA FIGURA MITOLOGICA

Valentina Cela

Introduzione

Il saggio si propone di indagare filosoficamente la figura della Sirena e il suo enorme potenziale come archetipo dell'*Alterità* più irriducibile – con particolare riferimento all'altro dall'uomo e dall'occidentale. La Sirena così intesa, vero e proprio contenitore polisemico più che essere mitologico, conferisce visibilità alla condizione universale della diversità, divenendo il contrassegno di ogni differenza dalla norma – etnocentrica, androcentrica, logocentrica.

Punto focale del contributo è la questione della voce sirenica: sebbene Omero la definisca “voce di miele”, essa è *phthongos*, un'emissione inarticolata di suono, che precipita in una condizione ipnotica chiunque lo oda. Il *thelgousin aoidè* delle Sirene è tuttavia espressione di un'oralità narrante: Omero rende onniscienti le sue Sirene, come le Muse. L'assimilazione del mito in Occidente ha però deciso di non tenere conto dell'onniscienza delle Sirene, poiché esse usurperebbero in tal

modo al sistema simbolico androcentrico la specialità maschile del *logos*: il canto, da veicolo divinamente ispirato di una saggezza prelogica, diventa solo modulazione della voce femminile, subordinata alla *phoné semantiké*, prerogativa del maschile¹.

Partendo da una breve analisi storico-etimologica dall'apparizione delle Sirene in letteratura, nell'Odissea nella quale esse sono rapaci alate, fino ad arrivare alla Sirena come è concepita oggi – sensuale donna-pesce dal canto melodioso – si vedrà come al modificarsi delle caratteristiche morfologiche corrisponda un progressivo impoverimento del livello di lettura del mito e in che modo la Sirena, in quanto donna, sia stata devocalizzata proporzionalmente alla sua sessualizzazione.

Nelle dicotomie divinità/bestialità e verginità/sensualità, funzionali alla descrizione della Sirena, emerge chiaramente il legame con la narrazione stereotipata del femminile nella produzione discorsiva, artistica e letteraria. Su questa rispondenza identitaria tra Sirena e donna sarà imperniata la riflessione per cui la Sirena è l'immagine del femminile e dell'orientale. Poggiandosi ai fondamentali scritti di Edward Said e Gayatri Spivak, sarà riportato come esempio paradigmatico un breve racconto di Guy de Maupassant, *Marroca*, pubblicato nel 1882. Per dirla con Spivak, se è vero che “la subalterna non può parlare”, neppure la Sirena può farlo.

¹ Cfr. A. Cavarero, *A più voci. Filosofia dell'espressione vocale*, Feltrinelli, Milano 2003, pp. 117 sgg.

1. *Orizzonti etimologici*

Σειρήν. Sirena. La prima volta che il termine riferito alle creature mitologiche appare scritto in questo modo è nel libro XII dell'*Odissea*, dove è declinato al duale.

Ulisse, di ritorno dall'Ade, sosta sull'isola di Eea, presso la maga Circe, che lo istruisce dettagliatamente sui rimedi da attuare per non incorrere nelle insidie che lo attendono una volta salpato.

Il primo esiziale pericolo consiste nel costeggiare con la nave un isolotto dal quale proviene un richiamo fatale e irresistibile. È la voce delle Sirene, le due creature ornitomorfe che dominano lo scoglio, sedute sul prato fiorito accanto a una putrescente catasta di resti umani. Lo sprovveduto che si fermi ad ascoltarle, stregato da un canto che inebria fino a far dimenticare anche il cibo e il sonno, andrà ad accrescere la racca-priccante torre biancheggiante di ossa scarnificate, lugubre trofeo delle Sirene. È Circe a suggerire l'unica via di scampo: turare le orecchie con la cera ai propri compagni; ed è sempre la maga a far balenare la possibilità irripetibile, solo per Odisseo, di ascoltare il canto meraviglioso legato saldamente all'albero della nave².

Un'assonanza con il termine Sirena, suggerita come probabile etimologia, appare in filigrana nell'episodio omerico. *Seirà* è la fune, dal verbo *seirào* che significa legare: la Sirena sarebbe perciò "colei che avvince", «colei che tende lacci»³. Odisseo, accolto il consiglio di Circe, riesce a divincolarsi dai "lacci" tesi dalla trappola

² Cfr. Hom. *Od.* XII, vv. 37-54.

³ Cfr. F. Zwicker, *Sirenen*, «RE», 1 (1927), 5 (2), col. 288-308, p. 289.

musicale delle Sirene solo grazie alle corde, queste ben tangibili, che lo tengono stretto all'albero maestro.

Ancora, a esprimere la virulenza panica che caratterizza il canto della Sirena e a manifestare il suo legame con Dioniso è un'altra etimologia: *syrizein*⁴, "fischiare", "zufolare", collega la Sirena a uno degli strumenti musicali coi quali è più frequentemente rappresentata nelle ceramiche vascolari e nell'arte funebre, ossia la *syrinx*, l'odierno flauto di Pan.

All'ambito musicale pertiene anche la provenienza dal radicale semitico *sir*, che sta per «incantamento»⁵, e dal composto *sir hen*, che traduce letteralmente l'espressione greca *chariessa aoidé*⁶, "canto aggraziato". Questa spiegazione confermerebbe l'ipotesi della preesistenza del tema folclorico delle Sirene rispetto alla data di composizione dell'*Odissea* e una sua circolazione attraverso le rotte dei marinai fenici. L'attestazione davvero più remota del termine greco *seirēn* sarebbe, in effetti, da rintracciare nella forma più arcaica della parola *se-re-mo-ka-ra-o-re*⁷, incisa sulle tavolette micenee⁸.

⁴ *Ibidem*.

⁵ Cfr. M.L. West, *The East Face of Helicon: West Asiatic Elements in Greek Poetry and Myth*, Calrendon Press, Oxford 1997, p. 428.

⁶ K. Marót, *The Sirens*, «Acta ethnographica Academiae Scientiarum Hungaricae», 7 (1958), pp. 1-59.

⁷ Cfr. H. Mühlestein, *Sirenen in Pylos*, «Glotta», 36 (1957), pp. 152-166; H.-G. Buchholz, *Bemerkungen zum Stand der Homerarchäologie*, in D. Musti, A. Sacconi *et. al.*, *La transizione dal Miceneo all'Alto Arcaismo. Dal palazzo alla città*, Atti del Convegno Internazionale (Roma 14 maggio 1988), 1991, pp. 79 sgg.

⁸ Cfr. L. Mancini, *Il rovinoso incanto. Storie di Sirene antiche*, il Mulino, Bologna 2005, p. 232; E. Risch, *Mykenisch SE-*

Non direttamente desumibile dai versi di Omero è l'etimo che fa risalire il termine all'aggettivo *Séirios*, Sirio – letteralmente «incandescente»⁹ –, la stella più brillante della costellazione del Cane, visibile al culmine della stagione calda. Secondo Roger Caillois, questa sarebbe la derivazione più plausibile e significativa, poiché chiarirebbe la collocazione tassonomica di quest'essere teriomorfo che dimora in mezzo al mare: le Sirene sarebbero da annoverare nella schiera dei demoni meridiani, insieme a Ninfe e Lotofagi. Esse condividerebbero così la violenza distruttrice del mezzogiorno¹⁰ con Sirio, la cui influenza trascina dietro di sé un'atmosfera perniciosa che corrompe la carne attaccata alle ossa e le fa marcire nella terra nera¹¹. Con i venti a riposo, le acque ferme e il rischio di insolazione, la sollecitazione pericolosa a lasciarsi andare sembra emanare dal paesaggio mediterraneo. Questa tentazione è lo strumento tramite cui i demoni di mezzogiorno agiscono, in quanto metaforiche incarnazioni dell'accidia¹², sentimento che diverrà stereotipo dei popoli “meridiani”.

Nell'episodio odisseoico l'azione parrebbe svolgersi col sole allo zenit, poiché i personaggi sono oppressi da una calura tale da consentire alla cera di sciogliersi

REMOKARAOI oder *SEREMOKARAORE*, «SMEA», 1 (1966), pp. 53-66.

⁹ K. Latte, *Die Sirenen*, in O. Gigon, W. Buchwald (Hrsg.), *Kleine Schriften zu Religion, Recht, Literatur und Sprache der Griechen und Römer*, Beck, München 1968, pp. 106-111.

¹⁰ «L'ora delle esalazioni pestilenziali» (R. Caillois, *I demoni meridiani*, trad. it. A. Pellissero, a cura di C. Ossola, Bollati Boringhieri, Torino 1988, p. 27).

¹¹ Cfr. Hes. *Sc.*, vv. 152 sgg.

¹² Cfr. R. Caillois, *I demoni meridiani*, cit., p. 32.

tra le dita; la bonaccia, che cala quando la nave achea avvista l'isolotto, può esser ricondotta a una giornata estiva, priva di correnti che ne rinfreschino l'aria torrida. Non è strano, nota Caillois, che per un popolo di navigatori come quello greco l'assenza di vento fosse attribuita a una magia demoniaca, segno foriero di avvenimenti nefasti.

È nascosta nella narrazione omerica ancora un'altra plausibile etimologia. La cera spalmata sulle orecchie dei compagni da Odisseo conduce a un'omonimia: quella tra la sirena e l'ape *seirén*, una specie particolare produttrice di cera. Ape, genericamente, si dice *mélissa*, "produttrice di miele", che richiama immediatamente la caratteristica conferita nei versi omerici dalle Sirene stesse alla loro *meligērys ops*¹³, voce di miele, appunto.

Il ronzio delle api diventa una voce dalla provenienza indistinguibile, simile alla musica forsennata del flauto a due canne, sacro a Dioniso, sotto la cui giurisdizione ricadono le Sirene, demoni ibridi che con il loro lamento ipnotico inducono a un torpore che sfocia nella consunzione, nella dimenticanza di sé, nella morte per inedia.

Tutte queste ipotetiche etimologie del termine "sirena" sembrano accordarsi per riconsegnare l'immagine-madre dell'incontro con le Sirene descritto da Omero, conducendo a un univoco orizzonte di riferimento e descrivono il panorama di opprimente caligine, di abbandono lascivo sulla roccia arsa dal sole in cui la Sirena fa la sua comparsa. Sirio, la stella di fuoco che

¹³ Hom. *Od.* XII, vv. 187-188.

brucia la pelle esposta alla luce accecante, corrobora quest'effetto di stordimento funesto¹⁴.

Interessante l'assonanza tra Sirio e Siria, dea eponima della regione abitata dai Seleucidi, che studi attuali¹⁵ ritengono sia stata l'ispirazione iconografica e concettuale per il nuovo aspetto delle Sirene. È vero, come sostiene larga parte della letteratura sulla "questione sirenica", che senza la mediazione culturale del folclore nordico – popolato di Ondine, Melusine, Morgane e *mermaids* – il mito sirenico si sarebbe esaurito. Tuttavia, è vero anche che il ritrovamento di reperti figurativi¹⁶ molto antecedenti le attestazioni di sirene nelle fonti scritte tardoantiche¹⁷ e nei bestiari medievali¹⁸, consente di smentire parzialmente questa tesi, retrodatando e collocando in area egiziana la prima comparsa di personaggi dall'aspetto sovrapponibile a quello della Sirena caudata.

Il culto di Siria, attorno al cui santuario si sviluppava la città sacra di Hierapolis, si innesta in Occidente tra il II e il III secolo d.C. e trova grande seguito nelle province iberiche e italiche dell'Impero romano. Siria concentra in sé le qualificazioni di una categoria divina

¹⁴ Cfr. R. Caillois *I demoni meridiani*, cit., p. 28.

¹⁵ Cfr. E. Moro, *Sirene. La seduzione dall'antichità a oggi*, il Mulino, Bologna 2019.

¹⁶ Cfr. U. Monneret de Villard, *La scultura ad Ahnas. Note sull'origine dell'arte copta*, Unione zincografi, Milano 1923, pp. 37-43.

¹⁷ Cfr. J. Leclercq-Marx, *Du démon ambivalent à l'héroïne compatissante: la sirène entre monde antique, celtique et germanique*, «Ollodagos: Actes de la Société Belge des études celtiques», 11 (1998), pp. 59-72.

¹⁸ Cfr. C. Bologna, *Liber monstrorum de diversis generibus*, Bompiani, Milano 1977, pp. 42-43.

specificatamente femminile dei *pantheon* mediterranei: garante della fertilità, fondatrice di città, compassionevole e onnipotente, cui sono sacri i pesci e le acque fluviali. Facendo proseliti tra i ceti più bassi, il culto della dea Siria assurge a simbolo identitario per un gruppo etnico privo di unità geopolitica e identità precisa e conferisce visibilità non «ad un popolo in quanto tale, ma alla condizione della diversità»¹⁹; divinità protettrice di tutto ciò che è altro, marcabile dietro la dicitura di “orientale”. La sua stravagante coda di pesce, calco per la futura Sirena, non fa che enfatizzarne il carattere di dea straniera per antonomasia.

L'atto di nascita da un nume fluviale²⁰ accomuna le Sirene a Siria, e le prepara a concretizzare la componente acquatica e divina inscritta nel loro patrimonio genetico, così che «la loro metamorfosi appare come il compimento di un destino, non il suo stravolgimento»²¹. Processo cominciato con l'importazione in Magna Grecia, quando erano ancora volatili, le Sirene acquisiscono una flessuosa coda a squame e «il passaggio tra i due tipi di Sirene è senz'altro facilitato dal canale linguistico: già il greco *pteryx* sta sia per ala che per pinna»²². Sulla scia della tendenza cristiana alla precipitazione delle divinità pagane, si realizza una progressiva esorcizzazione dell'aspetto orrido che interessa anche le Sirene. Il loro principale

¹⁹ I. Chirassi Colombo, *Divagazioni su un'ultima dea*, «Studi e materiali di storia delle religioni», 62 (1997), 1/2 (20), Japadre, L'Aquila-Roma, p. 165.

²⁰ Le Sirene sono figlie del dio-fiume Acheloo. Cfr. Apoll. Rhod., *Arg.*, IV, vv. 891-919.

²¹ E. Moro, *Sirene*, cit., p. 115.

²² A. Barina, *La sirena nella mitologia. La negazione del sesso femminile*, Mastrogiacomo, Padova 1980, p. 25.

attributo, le ali, poiché elemento aereo e celeste, regredisce in quello equoreo; lo spostamento fisico implica una degradazione morale che si riflette anche nell'iconografia: pare «sia stato proprio il passaggio da uccelli a pesci a provocare lo slittamento del senso del mito, che passa dalle luttuose sirene vocaliche legate alle funzioni funerarie alle sensuali sirene-visuali caratterizzate dalla bellezza dei volti, del seno, dei capelli»²³. Le due fisionomie hanno convissuto per secoli, finché lentamente anche gli ultimi residui della prima forma piumata si sono disgregati dalla rappresentazione, e a essersi conservato degli albori è solo il nome sotto cui la creatura è riaffiorata.

2. *Il tradimento dell'aura*

Alcune delle plausibili etimologie della parola che nell'antichità ha designato un mostro ornitomorfo dal volto femminile e che ai più evoca, oggi, l'immagine di bellissime donne-pesce dalla voce melodiosa, sono connesse alla qualità caratterizzante la Sirena greca rispetto a tutti gli altri mostri femminili alati della mitologia classica²⁴: la vocalità.

Sloterdijk ha scritto che, all'orecchio dell'ascoltatore contemporaneo, un concerto di Sirene suonerebbe non come il soave gorgheggio di un coro femminile, ma piuttosto come «le lamentele delle piangenti, organizzate in onde, perpetuate fino ai nostri giorni in

²³ E. Moro, *Sirene*, cit., p. 76.

²⁴ Quella delle donne-uccello è un'immagine tra le più popolari nei temi del folclore mediterraneo. Cfr. J.-P. Vernant, *L'individuo, la morte, l'amore*, Raffaello Cortina, Milano 2000, p. 123.

alcune nicchie culturali del mondo del Mediterraneo orientale»²⁵, tipiche di certe manifestazioni rituali del folclore funerario²⁶.

Phthongos, la parola che usa Circe per descrivere la vocalità delle Sirene, indica l'emissione di voce inarticolata e perpetua. Riferito per lo più a mostri come le Sirene o Polifemo, *phthongos* può caratterizzare anche la voce umana, ma solo quando si tratta di grida sconnesse, di terrore o di guerra.

Più che un canto, dunque, le Sirene effondono un lamento monotono e stridente, forse davvero analogo a quelli delle prefiche durante i funerali²⁷.

Sirena *lalē*, “garrula”, è l'epiteto spregiativo affibbiato al poeta Simonide²⁸. È un parlare a vuoto, assimilato a suoni naturali e privi di concetto come lo scorrere dell'acqua. Similmente *ligyros*, nella poesia arcaica e omerica, è aggettivo tanto della voce squillante e significativa dell'araldo quanto dei versi degli uccelli o dei sibili del vento²⁹.

Dunque, che si voglia definirlo strepito o accostarlo a ciangottii privi di senso, le gole delle Sirene lanciano

²⁵ P. Sloterdijk, *Sfere I. Bolle*, a cura di G. Bonaiuti, Raffaello Cortina, Milano 2014, p. 458.

²⁶ Il breve accenno di Sloterdijk è riferito al mondo greco, ma ben si collega a quanto espresso da Ernesto De Martino. Cfr. E. de Martino, *Morte e pianto rituale. Dal lamento funebre antico al pianto di Maria*, a cura di M. Massenzio, Einaudi, Milano 2021, pp. 56 sgg.

²⁷ Nella prima parodo dell'*Elena* euripidea, l'eroina invoca le Sirene per inscenare ritualmente il proprio cordoglio. Cfr. Eur. *Hel.*, vv. 169-175.

²⁸ Anth. *Pal.* 9, 184.

²⁹ Cfr. L. Mancini, *Il rovinoso incanto. Storie di Sirene antiche*, cit., p. 37.

un suono penetrante, reiterato e selvatico, inumano, che precipita in uno stato ipnotico. Eppure, nell'*Odissea* le Sirene hanno parola e anche piuttosto eloquente: l'innegabile validità semantica del loro canto sembra smentire quanto appena detto sulla voce priva di contenuto. Le loro parole sono invitanti ed efficaci, tanto che i significati astratti di *peithō*, persuasione, e *seirēn* possono essere assimilati.

Per le Sirene è indispensabile rivolgersi a Odisseo servendosi del *logos*, il suo linguaggio, sebbene esse stesse siano l'incarnazione del *mythos*. Il loro canto, che dice della guerra di Troia e del valore degli Achei, nella sua preponderante vocalità non annulla la parola: affinché Odisseo desideri lanciarsi dentro quel canto, le Sirene devono fare in modo che non sia solo la voce a ipnotizzarlo, ma anche le parole. Tuttavia, Odisseo non sembra rendersene pienamente conto.

A *nóstos* realizzato, Odisseo e Penelope si raccontano reciprocamente quei vent'anni che li hanno visti divisi. Stupisce che Odisseo ricordi solo di «come delle Sirene armoniose ascoltava la voce»³⁰, senza menzionare il pericolo che questa voce recava con sé, né l'astuzia adottata per sfuggirvi.

Passa totalmente in secondo piano il valore semantico del racconto cantato delle Sirene, e tutti gli aggettivi riferiti a esso evocano niente altro che una pura voce, irresistibile e potente, un richiamo letale che sconfinava nel verso animale.

Il *thelgousin aoidè* delle Sirene, incoerentemente tramandato nella storia occidentale come puro suono, indistinto e possente, che provoca godimento fino a morire, è in realtà intriso di un'oralità narrante:

³⁰ Hom. *Od.*, XXIII, v. 326.

Omero rende onniscienti le Sirene, duplicandole sullo stampo delle Muse che gli hanno ispirato il poema. Contrapposti cori di fanciulle³¹ musicanti, Muse e Sirene possiedono una voce definita *ligys*, squillante, dal lessico omerico, e impersonano le une il lato apollineo, le altre quello dionisiaco del canto.

L'allettamento del sapere sconfinato e il pregio dell'*epos*, le due ingannevoli promesse cantate dalle Sirene, riaffiorano anche sulle labbra delle Muse. La *Teogonia* si apre con le nove dee che si rivelano a Esiodo pronunciando parole che potrebbero essere attribuite anche alle Sirene: «noi sappiamo dire molte menzogne simili al vero; sappiamo, se vogliamo, cantare cose vere»³².

La ricezione del mito in Occidente trascura volontariamente la sensatezza delle parole, mendaci o meno, recitate dalle maliarde omeriche. Cavarero³³ scioglie la contraddizione: da *thespesiaon*, divino, il canto delle Sirene diventa solo modulazione della voce femminile, subordinata alla *phoné semantiké*. Questo perché le Sirene, con la loro onniscienza, usurpano al sistema androcentrico la specialità maschile del *logos*. Pur non essendo un *logos* filosofico, ma poetico e musicale, il canto delle Sirene unisce la sonorità alla dimensione semantica, sancendo il potere sovrano dell'epica nella cultura orale che l'ha prodotta:

³¹ Apollonio Rodio riferisce che, prima della mutazione in donne-uccello, le Sirene erano state giovanette dalla bella voce del coro di Persefone.

³² Hes. *Th.*, vv. 27 sgg.

³³ Cfr. A. Cavarero, *A più voci*, cit., pp. 120 sgg.

Quando questa cultura orale è ormai tramontata, le vicende della tradizione che tolgono la parola alle sirene, lasciando loro soltanto la voce, compiono dunque un gesto simbolico decisivo. L'antica figura rubata cambia radicalmente di segno: le sirene sopravvivono nell'immaginario, ma non sono più quelle di Omero. Esaltata da una voce che è pura voce, la loro corporeità invade ormai una scena dove nessuna forma di *logos* viene più a disturbare lo stereotipo del femminile³⁴.

Consegnata nel corso dei secoli alla voce senza parola, perché il contrasto divenisse più netto con l'umanizzato *logos* filosofico, è chiaro perché sirena sia ora il nome comune di quei dispositivi in grado di generare suoni a una frequenza determinata e regolabile.

Sloterdijk individua, però, una ragione più profonda nella catacresi sottesa alla denominazione di allarmi antiaerei e richiami sonori delle fabbriche. Lo *phthongos* divino scade nell'allarme ossessivo e rintonante³⁵, si deforma l'allusione alle pulsioni arcaiche innescate dal canto delle Sirene negli ascoltatori.

Raccogliendo la sfida lanciata all'egemonia del *logos* dalla Sirena, si produce un'interferenza che inverte la corrente dell'immaginario occidentale. Prima, col canto. Poi, col silenzio.

Adoperate da ogni epoca e autore come emblema di ciò che la propria cultura aborrisce e rispetto a cui era indispensabile "tapparsi le orecchie", si chiarisce anche il percorso che ha portato queste figure fantastiche dal gorgheggio all'afonia.

³⁴ Ivi, p. 120.

³⁵ P. Sloterdijk, *Sfere I. Bolle*, cit., p. 462.

Rainer Maria Rilke intuisce che la potenza delle Sirene ha bisogno di un nuovo veicolo per sovrastare il rumore di fondo, dovuto a millenni di congetture e interpolazioni, che ne ha inficiato la dirompenza. Sublimata e rinvigorita in un tonante silenzio, la magica facoltà delle Sirene cattura e assale i marinai che, atterriti, «alla cieca premono sui remi, /come accerchiati// da quel silenzio che tutto lo spazio/immenso ha in sé e nelle orecchie spira/quasi fosse la faccia opposta del silenzio/il canto cui nessun uomo resiste»³⁶.

Anche le Sirene nate dal genio di Kafka hanno dovuto adattarsi per sopravvivere in un ambiente nuovo e ostile come la contemporaneità, munendosi di «un'arma ancora più terribile del canto, il silenzio»³⁷. Tuttavia, anche nella rilettura kafkiana dell'episodio omerico le Sirene sono solo un campo di prova per l'eroe. Con una manciata di cera Ulisse è riuscito a beffare delle maliarde esperte come le sue avversarie, alle quali non rimane che «afferrare, finché era possibile, il riflesso lucente degli occhi immensi di Odisseo»³⁸ che si allontana, e subire uno scacco che si delinea come una sconfitta di genere e ripristina la superiorità dell'eidetico sull'acroamatico³⁹.

Negli stessi anni, René Magritte dipinge, in *The Collective Invention*, questa subordinazione all'ordine

³⁶ R.M. Rilke, *L'isola delle Sirene*, in Id., *Poesie I: 1895-1908*, a cura di G. Baioni, Einaudi-Gallimard, Torino 1994, p. 203.

³⁷ F. Kafka, *Il silenzio delle sirene. Scritti e frammenti postumi (1917-1924)*, introduzione di G. Herling, trad. it. e cura di A. Lavagetto, Feltrinelli, Milano 1994, p. 45.

³⁸ *Ibidem*.

³⁹ L. De Fiore, *Sirene tra logos e desiderio*, in G. Coccoli, A. Ludovico, C. Marrone (a cura di), *La mente, il corpo e i loro enigmi. Saggi di filosofia*, Stamen, Roma 2007, p. 15.

patriarcale cui è immolata la Sirena: definitivamente trasformata in una donna, che è *Altro* di cui impadronirsi, corpo sessuato da piegare e possedere, con testa di pesce muta e gambe tornite schiuse in una posa agonizzante, ma «ancora in grado di solleticare il godimento sessuale del necrofilo»⁴⁰, la Sirena si spiaggia sulle ultime de-rive dell'immaginario.

Anche le Sirene di Horkheimer e Adorno, in un'interpretazione filosofica celeberrima ormai superata⁴¹, producono un'Odissea che è «la descrizione dell'orbita onde il soggetto si sottrae alle potenze mitiche»⁴². Tali sono le Sirene, che cercano, tramite una nostalgica melodia senza significato, di arrestare il percorso di dispiegamento del *logos* e del soggetto razionale. Secondo Cavarero, questa interpretazione proviene da un'immagine già corrotta della Sirena e sottolinea come i filosofi francofortesi abbiano operato un anacronismo, distorcendo il più puro significato omerico di un canto che è anzitutto sapienziale.

Incardinata nella dicotomica autorappresentazione, fondante l'ordine simbolico patriarcale, del maschile come soggetto astratto e trascendente, e della donna oggetto fisico e materiale, si evince perché la Sirena, in quanto donna, sia stata progressivamente devocalizzata – proporzionalmente alla sua sessualizzazione. Lungo l'itinerario in cui la filosofia, perseguendo l'utopia di un *logos* completamente autonomo dall'ordine del

⁴⁰ A. Cavarero, *A più voci*, cit., p. 121.

⁴¹ Sloterdijk, ad esempio, afferma: «La seduzione esercitata dalla loro musica non nasce dalla naturale sensualità delle Sirene, come credeva ancora Adorno, che su questo punto sbagliava». (P. Sloterdijk, *Sfere I. Bolle*, cit., p. 450).

⁴² T.W. Adorno, M. Horkheimer, *Dialettica dell'illuminismo*, trad. it. R. Solmi, Einaudi, Torino 1972, p. 54.

discorso e condensato in mistica contemplazione, ha usurpato alla poesia il primato di sorgente del sapere, si ha la forzosa scissione del semantico dal vocalico che ha inaugurato, da un lato, la «storia maggiore», del *logos* videocentrico e devocalizzato fatta dagli uomini, dall'altro la «storia minore», al femminile, di pura voce asemantica e priva di contenuto⁴³.

Se con l'*epos*, quando il patrimonio culturale si tramandava oralmente, la vocalità non annullava la parola, con il tempo la prima si dispone a impreziosire, come mero orpello, la bellezza femminile. Il corpo della donna è concava via di passaggio tra la bocca che parla e mangia e la vulva che divora e genera, recipiente entro cui alloggia la polarità tra vacuo e pieno, per cui la vergine è il vuoto e la gestante pienezza completa⁴⁴. Bella e vuota, meglio se muta, alla donna, e alla Sirena, «è concesso di emettere piacevoli suoni, vocalizzazioni asemantiche, gemiti di richiamo e di godimento»⁴⁵. Da pura voce a puro corpo, la Sirena smarrisce l'aura mitica e la virtù affabulatoria: è colpa dell'uomo che, incapace di ascoltare in modo attivo, non prova più nemmeno piacere a disperdersi nell'*Altro*.

3. Marroca, la Sirena non può parlare

Nessuno fuori, nulla si muoveva; non un grido di bestia, non un volo d'uccello, non un rumore, non uno

⁴³ Cfr. A. Cavarero, *A più voci*, cit., p. 118.

⁴⁴ Cfr. G. Sissa, *La verginità in Grecia*, Laterza, Roma-Bari 1992, p. X e *passim*.

⁴⁵ A. Cavarero, *A più voci*, cit., p. 119.

sciabordio d'acqua, tanto il mare immobile sembrava stordito sotto il sole. Ma nell'aria rovente credevo di sentire come un ronzio di fuoco. D'improvviso, dietro una di quelle rocce semiaffondate nell'onda silenziosa, intuii un lieve movimento; e, girandomi, vidi una ragazza che faceva il bagno credendosi sola in quell'ora infuocata, una ragazza alta e robusta, nuda, sprofondata nell'acqua fino al seno⁴⁶.

Inerzia, afa, ronzio. Ritornano tutti i segnali preconizzanti l'entrata in scena delle Sirene. L'arrivo di Marroca, protagonista dell'omonimo racconto epistolare di Guy de Maupassant⁴⁷, si presagisce nella stasi sovranaturale dell'arido paesaggio algerino.

Il narratore confida a un amico il suo *affaire* adulterino iniziato con uno scambio di occhiate in riva al fiume. L'anonimo protagonista vive la relazione con spensieratezza, fin quando, cedendo alle pressioni di Marroca, accetta di dormire da lei. L'inaspettato ritorno del legittimo marito atterrisce il francese, costretto a nascondersi in fretta. Resta ancora più sgomento, però, alla scoperta che chiude la novella: la noncuranza con cui Marroca teneva un'accetta a portata di mano, pronta a sfoderarla per sgozzare il marito se questi, insospettito, avesse colto l'intruso⁴⁸.

La rappresentazione della figura femminile restituita da questa novella si conforma al modello eretto dalla letteratura coloniale della donna indi-

⁴⁶ G. de Maupassant, *Marroca*, in Id., *Racconti immorali*, a cura di G. Davico Bonino, trad. it. O. Del Buono, BUR, Milano 2012, p. 53.

⁴⁷ Apparso a puntate sulla rivista *Gil Blas* nel 1882.

⁴⁸ Ivi, p. 62.

gena percepita attraverso le lenti sessuali⁴⁹ dell'uomo bianco: «la donna è quasi sempre una creazione delle fantasie di predominio dell'uomo; esprime una illimitata sensualità, è più o meno stupida e, soprattutto, disponibile»⁵⁰. Marroca, bellissima moglie di un funzionario algerino, è un'amante insaziabile, di «un'impudicizia incosciente e ardita»⁵¹. L'insistenza del narratore sugli appetiti brucianti di Marroca stabilisce un'equivalenza tra la conoscenza di un paese e quella dei suoi costumi in materia d'amore. «Sappi che qui si ama furiosamente»⁵², sentenza esaltata, come in avvertimento all'amico, prima di scendere nei dettagli. D'altra parte, nella narrazione imperialista, i rapporti amorosi che possono esistere in colonia non hanno e non possono avere niente a che fare con i sentimenti nobili che si provano in madrepatria: il clima è tale che le pulsioni più carnali e animalesche possono esprimersi⁵³, in armonia con i costumi lassisti e arretrati delle popolazioni soggiogate.

Nella sua esemplare e ormai canonica critica del concetto di Orientalismo, Said parla in questi termini della visione eurocentrica e maschile dell'Oriente, una visione

⁴⁹ Cfr. E.W. Said, *Orientalismo. L'immagine europea dell'Oriente*, trad. it. S. Galli, Feltrinelli, Milano 2015, p. 206: «L'orientalismo stesso era una provincia esclusivamente maschile; esso vedeva sé stesso e il proprio oggetto attraverso lenti sessuali».

⁵⁰ *Ibidem*.

⁵¹ G. de Maupassant, *Marroca*, cit., p. 56.

⁵² Ivi, p. 49.

⁵³ Cfr. A. Ruscio, *Le Credo de l'homme blanc: regards coloniaux français XIXe-XXe siècles*, Editions Complexes, Bruxelles 2002, p. 186.

statica, congelata, eternamente immobile. Una reale possibilità di sviluppo, trasformazione, movimento umano – nel senso più profondo – è negata all'Oriente e agli orientali, che finiscono con l'essere identificati con un cattivo genere di eternità; da ciò, quando l'intenzione sarebbe elogiativa, frasi fatte come “la saggezza dell'Oriente”⁵⁴.

La relazione imposta dall'Occidente all'Oriente si viene a creare in modo contrastivo, facendo di quest'ultimo una sorta di doppio complementare e sotterraneo⁵⁵.

Come anche al femminile, all'orientale si attribuisce una perenne arcaicità: è questa l'idea sottostante la concezione di una parte dell'umanità costantemente identica, avulsa dai mutamenti storici. Assegnando «un'etnicità statica all'Altro, per poter collocare la critica o la conferma del più sofisticato pensiero o atto dell'Occidente»⁵⁶, l'autorappresentazione positiva dei colonizzatori si rinforza e produce quel riconoscimento identitario che fa scorgere nella propria, parziale, occidentale versione della storia l'unica, normativa e neutrale sede del *logos* universale.

Nel delineare Marrocca, Maupassant evoca «un tipo un poco animalesco», dai «denti appuntiti [...] feroce-mente sensuale»⁵⁷; inorridito ed eccitato, il narratore quasi trema quando, con un sorriso che ne scopre i ca-

⁵⁴ E.W. Said, *Orientalismo. L'immagine europea dell'Oriente*, cit., p. 206.

⁵⁵ Ivi, p. 13.

⁵⁶ G.C. Spivak, *Critica della ragione postcoloniale*, trad. it. A. D'Ottavio, a cura di P. Calefato, Meltemi, Milano 2016, p. 127.

⁵⁷ G. de Maupassant, *Marrocca*, cit., p. 55.

nini «aguzzi, chiari e feroci»⁵⁸, la sua amante accenna alla lama luccicante e ai propositi sanguinari cui, all'occorrenza, destinarla. L'appartenenza della donna al mondo animale e primitivo, suggerito dalle caratteristiche fisiche e morali attribuitele, adempie a molteplici obiettivi in accordo con l'impresa e il discorso coloniali. Contribuisce, in prima istanza, a spiegare e giustificare la conquista e la dominazione territoriale, grazie alla corrispondenza tra terra e donna. La simbolizzazione della terra come donna, madre o dea, archetipo transculturale presente in molte cosmogonie, è il perno della retorica machista dell'imperialismo: le rappresentazioni della natura e della donna stabiliscono una simmetria tra la terra occupata e la protagonista femminile, il soggogamento della quale giustifica la conquista della prima.

In *Fabbricazione di una sirena*, Filippo Tommaso Marinetti sembra svilire in modo analogo la Sirena, che, immobile su «un letto tattile di alghe e erbe dure»⁵⁹ e «grondante di amorosi sudori»⁶⁰, è disponibile alla conquista come la terra sulla quale il colonizzatore si arroga il diritto di esplorare, anettere, sfruttare, dominare. L'arcano del femminile e del sirenico è drasticamente concentrato in quello che nessuna parte corporea raffigura meglio del «triangolo scuro fra le cosce»⁶¹, nell'unico punto di cui è possibile fruire, per l'uomo, dell'*Alterità* inattuabile, in un amplesso al di là delle specie – e delle “razze”, nel contesto dell'ideologia colonialista.

⁵⁸ Ivi, p. 62.

⁵⁹ F.T. Marinetti, *Fabbricazione di una sirena*, in Id., *Novelle con le labbra tinte*, Mondadori, Milano 1930, p. 146.

⁶⁰ Ivi, p. 151.

⁶¹ A. Cavarero, *A più voci*, cit., p. 121.

Come la Sirena ittiocefala di Magritte, Marroca è «essere inferiore e magnifico»⁶², stolido, muta poiché parla una lingua ignota e trascurabile – in traducibile non perché complessa, ma piuttosto immeritevole di traduzione⁶³ –; ciò che le è proprio e la identifica è unicamente l'imprescindibile dato biologico, il sesso.

L'atto sessuale opera come un equivalente dell'occupazione coloniale, sul piano metaforico, ed è reso ancora più accattivante dalla presenza impotente del rivale indigeno. Marito tradito e quasi condiscendente, tutto si svolge come se l'uomo algerino fosse simbolicamente castrato, in attestazione della sua naturale inferiorità.

La descrizione dei nativi come creature semplici – di Marroca è detto che «un ridere sonoro sostituiva i suoi pensieri»⁶⁴ – autorizza l'uomo bianco a detenere il monopolio della civilizzazione e della cultura, dal momento che le basi di questa posano sulla padronanza delle più recondite pulsioni istintuali che solo nel territorio della colonia – che più che un luogo fisico è un'entità psichica – si affrancano dai valori borghesi di pudore e compostezza e sono libere di sfogarsi, accordando all'imperialismo un pretesto di autoassoluzione. La colonia, la donna, l'irrazionalità, la primitività e l'ignoranza fanno da contraltare alla centralità della metropoli, dell'uomo, della ragione, della cultura, della conoscenza – occidentali, si intende. Tarata sulla norma eurocentrica e androcentrica, la costruzione tanto

⁶² G. de Maupassant, *Marroca*, cit., p. 56.

⁶³ Cfr. il concetto di traduzione-come-violazione introdotto nel discorso sulla critica letteraria da Spivak, in Ead., *Critica della ragione postcoloniale*, cit., p. 177.

⁶⁴ G. de Maupassant, *Marroca*, cit., p. 56.

del femminile quanto dell'orientale si regge sul calcolo, perennemente in perdita, della loro dissomiglianza da questo canone cui devono far riferimento, che assume a modello ideale dell'umano il maschio bianco europeo – il solo cui è riconosciuto il rango di soggetto. Se la ragione dell'esistenza del mostro è di assolvere al compito psicologico di proiettare le angosce umane in una forma esecrabile e altra, così da circoscriverle e affrontarle in forma smorzata, del tutto assimilabile è, allora, alla funzione svolta dall'Oriente e dalla Donna, i due informanti nativi⁶⁵ della Storia. Così, un mostro donna di ascendenza levantina quale la Sirena è il punto in cui le tangenti si incontrano.

Eppure, la scioltezza con cui Marroca dimostra di essere pronta a uccidere il marito lascia supporre che il suo amante potrebbe incorrere nella stessa sorte, qualora lei lo decidesse. Tanto il marito algerino quanto il francese sono impossibilitati a sottrarsi al o privarla del suo potere: a ben guardare, sembra che sia Marroca a condurre il gioco. È vero che il racconto insinua che la giovane sia governata da istinti irrazionali; ciò che però resta inespresso è che la visione parziale sulla situazione

⁶⁵ Spivak definisce informante nativo quella figura forclusa dalla produzione discorsiva occidentale e imperialista, e tuttavia a esse connaturata e cruciale affinché la retorica e la dialettica di queste ultime si reggano. Per “forclusione”, termine mutuato dalla psicanalisi lacaniana, Spivak intende un meccanismo che porta il soggetto a rifiutare una rappresentazione di qualcosa che esiste nel mondo reale, come se essa non fosse mai giunta all'*Io*, in modo da non doverne neppure motivare l'assenza. La forclusione scava così un vuoto funzionale al mantenimento di una struttura quale può essere il discorso coloniale, che avrebbe prodotto l'*Altro* dal soggetto occidentale attraverso la sua esclusione e il suo nascondimento dalle grandi narrazioni.

con cui il protagonista scrive gli impedisce di accedere all'intima soggettività della propria amante. Come gli eruditi di orientalismo – che sul finire dell'Ottocento diviene una disciplina di ricerca accademica il cui compito è interpretare l'Oriente a beneficio dei compatrioti europei – di fronte a culture la cui inaccessibile estraneità rende impossibile un avvicinamento, così per il francese la mente di Marroca rimane impenetrabile⁶⁶. L'amante di Marroca dimostra la più completa ignoranza dei piani di lei: la sua sorpresa e la sua paura al ritorno inaspettato del marito, tanto quanto la lentezza a comprendere a quale uso fosse riservata l'accetta, provano come il vero soggetto agente della storia sia infine la ragazza.

L'imperscrutabilità di Marroca è solo uno degli esiti del medesimo ordine di prevaricazione, intessuto di retaggi imperialisti ancor prima che sessisti, di quello che sul piano macroscopico è il dramma della donna "nativa": vittima della discriminazione incrociata, da cui scaturisce una duplice marginalità – razziale e di genere –, la subalterna, secondo Spivak, non ha diritto di autorappresentarsi.

4. *Conclusion*

Priva di voce e di storia, *la* subalterna⁶⁷ è la più povera donna del Sud del mondo, privata della possibi-

⁶⁶ Cfr. C. Calargé, *Une fissure dans l'édifice colonial: inquiétante étrangeté ou agentivité féminine? Le cas de quatre nouvelles de Maupassant*, «Nineteenth-Century French Studies», 41 (2012-2013), 1-2, Fall-Winter, pp. 105-121.

⁶⁷ Cfr. G.C. Spivak, *Critica della ragione postcoloniale*, cit., cap. I., pp. 88 sgg.

lità di esprimersi e, anzi, a rischio di essere compresa. Ologramma mitico di questa condizione può considerarsi la Sirena, ugualmente espropriata della capacità di parlare per sé e di sé.

In *Can the Subaltern Speak?*⁶⁸, Spivak discute la possibilità per la donna subalterna del Terzo Mondo, stretta tra la strumentalizzazione e l'invisibilità, di rappresentarsi autonomamente come soggetto politico⁶⁹. Schivando la retorica terzomondista, che reitera la «tendenza femminista internazionale a maternizzare la donna del Sud come appartenente a culture di seconda categoria e oppresse dal punto di vista del genere»⁷⁰, Spivak argomenta l'irrealizzabilità del proposito sul quale si interroga nel titolo, poiché qualsiasi gesto compiuto dalle donne è sottratto alle loro intenzioni, confiscato, suscettibile di fraintendimento o, peggio, di strumentalizzazione subdola e interessata.

La subalterna non può parlare perché il più grande rischio al quale si espone è quello, paradossale, di essere “compresa”, e quindi oggettivata e appropriata dai soggetti epistemici (e magari rivoluzionari) costruiti dall'ideologia (o dalla “ragione”) coloniale⁷¹.

⁶⁸ Ead., *Can the Subaltern Speak? Speculation on Widow-Sacrifice*, «Wedge», 7-8 (1983), pp. 120-130.

⁶⁹ Cfr. C. Botti, *Femminismo e differenza culturale*, in Ead. (a cura di), *Le etiche della diversità culturale*, Le Lettere, Firenze 2013, p. 124 sgg.

⁷⁰ G.C. Spivak, *Critica della ragione postcoloniale*, cit., p. 414.

⁷¹ F. Iuliano, *Altri mondi, altre parole. Gayatri Chakravorty Spivak tra decostruzione e impegno militante*, ombre corte, Perugia 2012, p. 181.

Spivak individua nel silenzio della subalterna l'unica strada percorribile per fronteggiare un'*episteme* che si ostina ad assimilare e integrare la subalternità nella propria struttura di pensiero piuttosto che a rincorrerne, con paziente sforzo, le tracce. Anche per le Sirene, l'ultima risposta possibile da opporre alla contemporaneità è tacere: con la solennità di monumenti, esse si stagliano sul clamore blasfemo di spot pubblicitari, film d'animazione, cartelloni reclamizzanti parchi acquatici, ristoranti, stabilimenti balneari che ne hanno traviato l'aura sovrumana. La voce dell'*Altro* resta simultaneamente affascinante, antagonistica, pericolosa: ultimo baluardo del dissenso diviene, allora, il silenzio.

Raccogliendo l'eredità della dea Siria, le Sirene assolvono «al ruolo di definire per antifrasi la norma [etnocentrica, androcentrica, logocentrica] a cui tutte le donne dovrebbero attenersi»⁷², assurgono a simbolo millenario di ogni differenza e riescono a inglobare le due figure dell'*Alterità* irriducibile: la donna e l'orientale. Nella fusione con l'accidia è perpetuato il legame della Sirena con la morte, il parlare ingannevole, la lusinga dei piaceri, la ferinità: tutte accuse che più in generale hanno nutrito i pregiudizi sui quali si basa la misoginia. In questo senso, la Sirena è una figurazione del totalmente *Altro*⁷³.

Metafora del canto femminile in una società androcentrica, le Sirene sono voci disallineate all'au-

⁷² L. Mancini, *Il rovinoso incanto. Storie di Sirene antiche*, cit., p. 182.

⁷³ Cfr. G.C. Spivak, *Critica della ragione postcoloniale*, cit., p. 188.

torità maschile⁷⁴, sia essa umana o numinosa. Esseri in costante divenire, puro suono, le Sirene sono la figurazione archetipica della più profonda intonazione che direziona il canto interno al cuore di ogni essere umano; nell'ambito della teoria della selezione uditiva, Effetto-Sirena è la «facoltà degli individui di essere rapiti da messaggi sonori che trasmettono una sorta di ipnosi della fortuna, il sentimento di aver raggiunto l'istante compiuto»⁷⁵. Prive di un repertorio indipendente e invincibili grazie ai poteri mantici, le Sirene pongono l'ascoltatore al centro dell'inno, cantandogli il dispiegarsi del destino che gli è proprio, e riescono simultaneamente a far presa su ogni singolo componente di qualsiasi nave le oltrepassi senza mai incontrare auditori disattenti o polemici: il loro segreto è di cantare esattamente i canti nei quali l'orecchio del viaggiatore in transito desidera precipitarsi.

Assumendo la forma del contenuto di cui di volta in volta esse si fanno contenitori – quasi fossero fatte dell'elemento che è stato loro assegnato dalla ricezione moderna del mito, a metà tra terra e cielo, tra divino e ferino –, a chi voglia immergersi nell'ascolto del loro magnetico richiamo le Sirene insegnano a riconoscere quale «ritmo governa gli uomini»⁷⁶.

⁷⁴ Cfr. L.E. Doherty, *Sirens, Muses and Female Narrators in the Odyssey*, in B. Cohen (ed.), *The Distaff Side. Representing the Female in Homer's Odyssey*, Oxford University Press, Oxford 1995, pp. 81-92.

⁷⁵ P. Sloterdijk, *Sfere I. Bolle*, cit., pp. 452 sgg.

⁷⁶ Archil. fr. 128 W.

INDICE DEI NOMI

- Adorno, T.L.W. 9, 10, 21,
23, 24, 25, 26, 27, 29,
30, 31, 35, 36,37, 39,
40, 41, 42, 43, 44, 45,
46, 47, 49, 50, 187
- Aristotele, 54
- Ashton, N. 134
- Benasayag, M. 13, 110,
114
- Bacone, F. 27
- Berlin, B. 84
- Bertoni, G. 89
- Bloomfield, L. 73
- Boas, F. 72, 73, 90
- Caillois, R. 177, 178
- Cavarero, A. 184, 187
- Chomsky, N. 72, 90
- Cohen, A. 59
- Crick, F. 111
- Croce, B.12, 64, 71, 73,
74, 75, 78, 79, 80, 82,
87, 88, 89
- De Martino, E. 7, 11, 53,
61, 62, 64, 65, 66, 67,
68, 69
- Dei, F. 60
- Descartes, R. 156
- Esiodo 184,
- Fichte, J.G. 39
- Galli, C. 47, 48, 49
- Gehlen, A. 94
- Giacomelli, R. 87
- Gutenberg, J. 103
- Haraway, D. 15, 131, 150,
151, 152, 154, 155
- Harding, S. 129, 134, 136,
144
- Harris, Z. 73
- Hartstock, N. 128
- Hegel, G.W.F. 9, 10, 24,

- 25, 31, 32, 33, 36, 37,
 39, 41, 42, 46, 47
 Horkheimer, M. 26, 27,
 31, 35, 187
 Leroi-Gourhan, A. 12, 96,
 97, 98, 117
 Lévi-Strauss, C. 11, 57, 60
 Kafka, F. 186
 Kay, P. 84
 Kant, I. 55, 56
 Katz, A. 85
 Kierkegaard, S. 37
 Kilani, M. 11, 54, 58, 59,
 61
 Koskinen, I. 140
 Kuhn, T. 132
 Ludwig, D. 140
 Magritte, R. 186, 193
 Marinetti, F.T. 192
 Marx, K. 49
 Maupassant de, G. 17,
 174, 189, 191
 McLuhan, M. 12, 13, 94,
 102, 103, 105, 107,
 108, 109, 117
 Mncube, Z. 137, 138
 Montaigne de, M. 56
 Nencioni, G. 89
 Novalis 50
 Nuñez, R. E. 87
 Omero 173, 177, 178, 184,
 185
 Platone 28
 Plessner, H. 94
 Putignano, F. 130, 131,
 133, 134, 135, 141
 Quine, W.V.O. 132
 Rilke, R.M. 186
 Rimbaud, A. 167
 Rivera, A. 11, 60
 Said, E.W. 17, 174, 190
 Sapir, E. 12, 71, 72, 73,
 74, 75, 76, 77, 78, 79,
 80, 81, 82, 83, 84, 85,
 88, 89, 90
 Scheler, M. 94
 Shannon, C. 114
 Simonide 182
 Sini, C. 15, 156, 157, 163,
 164
 Sloterdijk, P. 181, 185
 Spivak, G.C. 17, 174, 195,
 196, 197
 Sousa Santos de, B. 125,
 126, 137, 139, 140, 141
 Stanghellini, G. 157, 165
 Sweetser, E. 87
 Tabboni, S. 55, 58
 Taguieff, P.A. 59
 Turing, A. 115
 Watson, J. 111
 Whorf, B.L. 88
 Wiener, N. 110
 Wikan, U. 11, 60
 Zanetti, L. 168

