

AGON

Rivista Internazionale
di Studi Culturali, Linguistici e Letterari

n. 50 (luglio-settembre 2026)

AGON

Rivista Internazionale di Studi Culturali, Linguistici e Letterari

ISSN 2384-9045

Fascicolo / Issue 50 (luglio – settembre 2026)

Periodico registrato presso il Tribunale di Reggio Calabria (Italia)
(Registro Stampa, n. 7/14, 30 giugno 2014).

Direttore responsabile: Massimo Laganà
(Università degli Studi di Messina, Italia)

Telefono mobile: +393491539544

E-mail: mlagana@unime.it

SOMMARIO

NICOLÁS ALBERTO LÓPEZ PÉREZ

- Anticomunismo como ideología: análisis crítico del discurso de la producción jurídica y militar de las dictaduras del Cono Sur en los años setenta** 3
[Anti-Communism as an Ideology: A Critical Analysis of the Discourse in the Legal and Military Record of the Dictatorships of the Southern Cone in the 1970s]

ANGELO SCUDERI

- Far muovere il quadro. David Lynch e l'immagine che accade. .** 33
[Making the Painting Move. David Lynch and the Image as Event]

ENRICO GIANNETTO

- La fenomenologia dell'amore di Max Scheler** 53
[The Phenomenology of Love in Max Scheler]

LUCIANO TRIPEPI

- Florenskij e Hegel. Dialettica simbolica e dialettica concettuale .** 89
[Florensky and Hegel. Symbolic Dialectic and Conceptual Dialectic]

VINCENZO CICERO

- Consciousness and Inquantics: A Collocation with Chalmers . .** 113

RECENSIONI

- Pasqualino Cozza, *Scrivere l'inconscio. Proust e Freud nel «lago sconosciuto» di Jean-Yves Tadié* 139
Angelo Scuderi, *Il piacere e la totalità. Il Fechner filosofo prima della psicofisica* 143
Zeno Reccio, *Il morto che ci somiglia. Filosofia e cultura zombie . .* 147

- AGON** 153

NICOLÁS ALBERTO LÓPEZ PÉREZ

**Anticomunismo como ideología:
análisis crítico del discurso de la producción jurídica y militar
de las dictaduras del Cono Sur en los años setenta**

[Anti-Communism as an Ideology:

A Critical Analysis of the Discourse in the Legal and Military Record
of the Dictatorships of the Southern Cone in the 1970s]

RESUMEN. Después de la Segunda Guerra Mundial, dividido el mundo en dos grandes bloques, a partir de la Doctrina Truman y los programas de apoyo militar (militarización) de los Estados Unidos, el anticomunismo se fortaleció y extendió a América Latina. En este trabajo nos interesa destacar la conformación del anticomunismo como ideología de los modelos nacional-desarrollistas en las dictaduras del Cono Sur (Uruguay, Chile y Argentina) durante la década de los setenta. Para ello, en un corpus de normas jurídicas (leyes, decretos-ley) y comunicados militares, se emplea la metodología del análisis crítico del discurso elaborada por Norman Fairclough cuyo enfoque radica en los conceptos de ideología y sentido común.

Palabras clave: Anticomunismo – Dictaduras del Cono Sur – Análisis crítico del discurso - Ideología

ABSTRACT. After World War II, with the world divided into two major blocs following the Truman Doctrine and U.S. military aid programs (militarization), anti-communism grew stronger and spread to Latin America. In this paper, we aim to highlight the emergence of anti-communism as an ideology underpinning national-developmental models in the dictatorships of the Southern Cone (Uruguay, Chile, and Argentina) during the 1970s. To this end, using a corpus of legal norms (laws, decree-laws) and military communiqués, the study employs the methodology of critical discourse analysis developed by Norman Fairclough, whose approach is rooted in the concepts of ideology and common sense.

Keywords: Anti-communism – Southern Cone dictatorships – Critical discourse analysis – Ideology

1. *Introducción: el anticomunismo como ideología complementaria del siglo XX*

¿Anticomunismo? Es necesario partir del comunismo, es decir, una ideología, una doctrina política y un modelo de desarrollo económico, cuyo punto de partida se remonta a la Revolución rusa de 1917 (sin perjuicio de la esencial obra de Karl Marx y Friedrich Engels). Anti, según el Diccionario de la Lengua Española (DLE) es un prefijo de origen griego que significa «opuesto» o «con propiedades contrarias». El anticomunismo, para empezar, está contra el comunismo y en concreto: es una aversión radical a todo lo que esté relacionado con él.

Luego de la Segunda Guerra Mundial, la Guerra Fría se libró en la rivalidad ideológica y geopolítica entre marxismo-leninismo (Unión Soviética) y el capitalismo liberal (Estados Unidos, principalmente), a partir de la vigilancia constante, pero también de desestabilizaciones en diferentes puntos del mundo, desde países en proceso de descolonización (África y Asia) hasta países no alineados ni en el Pacto de Varsovia ni en la Organización del Tratado Atlántico Norte. El 12 de marzo de 1947, el entonces presidente de los Estados Unidos, Harry Truman, se dirigió al parlamento de su país, pidiendo apoyo para el gobierno griego en su lucha contra el Partido Comunista Griego, ante la pérdida de complicidad por parte de Inglaterra. Truman reconfiguró la política exterior estadounidense, enviando tanto a Grecia como a Turquía millones de dólares y equipo civil y militar estadounidense.

La estrategia geopolítica se transformaría luego, en concordancia con viejas doctrinas norteamericanas como la Doctrina del Gran Garrote y la Doctrina del Destino Manifiesto, en la ayuda a los pueblos libres en la lucha contra los regímenes totalitarios. Después de la Alemania nazi y de la Italia fascista, la Unión Soviética aparecía en el horizonte como un modelo de sociedad y gobierno inicuo que socavaba la paz internacional y la seguridad del mundo. Todo esto se conjugó en la llamada Doctrina Truman, cuya viga interna fue el macartismo, es decir, la persecución de personas por vínculos con el comunismo, la subversión o un antiamericanismo. Después de medidas de ayuda económica y del Plan Marshall, los Estados Unidos iniciarían a fortalecer sus propias Fuerzas Armadas y servicios de inteligencia (National Security Act del 1947) y, además, programas de asistencia militar con distintos países del orbe, en especial, de América Latina. A través de la Mutual Security Act (Ley de Seguridad Mutua) de 1951 y de la Foreign Assistance Act (Ley de Asistencia Extranjera), se pondrían en marcha los preparativos de una guerra tecnológica

(Klare 1972) que contendría personal entrenado, por ejemplo, en la llamada School of the Americas (SOA), institución madre de varios de los agentes y líderes de las dictaduras latinoamericanas de la segunda mitad del siglo XX (Gill 2004); armamento y equipamiento militar y transferencias de tipo ideológico (Fitch 1977), todo dentro de un plan estratégico de «modernización de las fuerzas militares» en el hemisferio.

Durante los años sesenta, en América Latina se activaron las alarmas de la llamada amenaza roja, particularmente, luego de la revolución cubana en 1959 y la victoria del comunismo en la región. Esa fue la base de los golpes de Estado en países sudamericanos como Ecuador (1963), Brasil (1964), Bolivia (1971), Chile (1973), Uruguay (1973) y Argentina (1976), antes ya había pasado Venezuela (1948) y Paraguay (1954) estaba siendo azotado por el autoritarismo de Alfredo Stroessner. El caso de Perú (1968) fue distinto, toda vez que la dictadura de Juan Velasco Alvarado fue hostil a los Estados Unidos. El anticomunismo, provocado por las tensiones de la Guerra Fría, la influencia estadounidense y una serie de condicionamientos ideológicos, fue la trastienda de regímenes autoritarios anquilosados en el nacionalismo, el desarrollismo y la contrarrevolución; y, también, justificaría la suspensión de los derechos y garantías constitucionales y el establecimiento de estados de excepción (en particular, el estado de guerra) para proceder mediante tácticas de presunta depuración política.

El presente trabajo, sin embargo, se circunscribirá a las dictaduras uruguaya (1973-1985), chilena (1973-1990) y argentina (1976-1983) y empleará un corpus de documentos jurídicos y militares puestos en circulación entre 1973 y 1980, cuando la violencia política alcanzó sus puntos más álgidos. La selección obedece a criterios de representatividad, relevancia histórica y presencia de determinadas unidades léxicas que contribuyen a naturalizar un lenguaje antagónico y marcadamente anticomunista.

Siguiendo tal hilo, la selección busca subrayar las funciones discursivas que reconfiguran las coordenadas de la ideología y el sentido común, emplearemos el método del análisis crítico del discurso propuesto por Norman Fairclough. En último término, sostendremos que el anticomunismo opera en calidad de una ideología complementaria y como una praxis discursiva supeditada a las relaciones de poder y a la necesaria militarización del sujeto en diferentes estratos del lenguaje.

2. *Análisis crítico del discurso jurídico, lenguaje especializado y género discursivo*

Nos posicionamos en la «polivalencia táctica de los discursos» (Foucault 1991: 122) que devela los segmentos discontinuos y la inestabilidad de los discursos, pudiendo ser, por ejemplo, conservadores y revolucionarios. Michel Foucault, a partir de la historia de la sexualidad, observa una trama de discursos variados, pero específicos y coercitivos que no son más que efectos de poder destinados a formular la verdad, en este caso, del sexo; y destinados a aislar y aprehender a los discursos que no se aceptan como verdaderos y se descartan.

Nuestro interés es situarnos en un espacio temporal específico de la historia del anticomunismo en las dictaduras del Cono Sur (Uruguay, Chile y Argentina), aunque en los años setenta, toda vez que la represión ejercida por los regímenes buscó normalizarse a través del discurso jurídico imbuido de una narrativa bélica. La polivalencia táctica de los discursos anticomunistas se afirma, primeramente, en la ley y luego en la ejecución legalizada y autolegitimada de la exclusión de otros discursos y, justamente, de los sujetos indisciplinados, o sea, quienes no se conforman al discurso hegemónico. Con ello, entramos en lo que Peter Goodrich llamará la «retórica materialista del derecho» (1987: 125), vale decir, una dimensión de estudio que entiende al discurso jurídico como instrumento político y observa sus configuraciones a través de estrategias y prácticas que se despliega. De este modo, una clave para adentrarnos en problemáticas que resultan universales en ámbitos estructurales de la cultura, la comunicación y la ideología.

La materialidad del derecho, por otra parte, es una interfaz de textos, discursos y agentes que están sujetos a los actos de habla que produce la ley. Foucault sostiene que el poder político reinscribe perpetuamente las relaciones de fuerza (históricamente visible en la guerra) en: «las instituciones, en las desigualdades económicas, en el lenguaje, hasta en los cuerpos de unos y otros [...] dentro de esa paz civil, las luchas políticas, los enfrentamientos con respecto al poder, con el poder, por el poder» (2001: 29). En la materialidad del derecho, según Goodrich, hay procesos discursivos que se resumen en la formulación de enunciados y hay formas discursivas que se traducen en las relaciones entre texto, práctica y estructuras sociales. Esto no es más que el tejido del lenguaje del derecho, lo que desafía su pretendida neutralidad, al menos desde sus propios estudios teóricos y cerrados a las ciencias jurídicas (Fairclough y Fairclough 2013).

De la «retórica materialista del derecho» a la materialidad del mismo, el

texto y las prácticas más o menos estabilizadas o institucionales aparecen como el objeto de estudio mínimo de lo que podría ser el análisis crítico del discurso jurídico o el análisis crítico del discurso del derecho. Ni el uno ni el otro aparecen constituidos de manera orgánica, pero hay bibliografía que apunta en diferentes direcciones; por ejemplo, la lingüística forense, pero que está anclada en la lingüística aplicada y se ocupa del análisis científico del lenguaje oral y escrito en los procesos judiciales (Melazzo 2022). El lenguaje del derecho clasifica el mundo y representa identidades y la acción humana, de modo que da forma, legítima y naturaliza los discursos difundidos por otras instituciones de la sociedad, como el gobierno, los medios de comunicación, las escuelas, los servicios sociales, las agencias de inmigración y la familia (Cheng y Machin 2022; Fairclough 1989).

Hay aproximaciones que, sin embargo, engloban al lenguaje del derecho como un grupo de géneros discursivos que se distinguen, unos de otros, en función de las finalidades comunicativas, entornos y contextos en que se utilice, en función de la relación social o profesional entre los participantes en actividades o eventos: lo relevante es que los conocimientos previos que dichos participantes aportan a la situación en que se inscribe el evento en concreto (Bhatia 1987). Por ejemplo, entornos jurídicos como los expedientes y sentencias judiciales empleando las reglas predefinidas para la substanciación de los procesos; las consultas entre abogados y clientes; los informes en derecho de especialistas en una materia, la legislación, la doctrina (estudios de juristas y profesores de derecho), los contratos, los testamentos. Esta aproximación nos dice que el lenguaje del derecho contiene un grupo de géneros discursivos, pero orientados mediante situaciones comunicativas orales o escritas que producen efectos jurídicos y, además, cuentan con la presencia de profesionales del derecho. El lenguaje del derecho, por tanto, se sujeta a las condiciones de escenificación del derecho y, según sea el caso, a los agentes letrados.

En los actos de habla producidos por la ley, el lenguaje del derecho se sostiene a partir de esa voluntad soberana que manda, prohíbe o permite y que retroalimenta el sistema jurídico. Si bien la referencia es a la ley, también es necesario incluir aquellos preceptos que tienen igual fuerza: por ejemplo, en el caso chileno, de acuerdo con la Constitución Política de 1925, el presidente de la república tenía potestad legislativa y reglamentaria. Notamos ese detalle, porque la ley suele ser generada por el parlamento, teniendo presente frenos y contrapesos, por ejemplo, en el caso de Uruguay está la Asamblea General, según la Constitución de 1967; y en el de Argentina, el Congreso Nacional, según la Constitución de la Nación Argentina en su texto reformado en 1957. No obstante, cuando un dictador o una junta militar toma el poder, la ley sigue

siendo el corazón del Estado y el liderazgo viene refrendado por ella, pero, en definitiva, la potestad se desplaza a quien centraliza el mando.

Michael Stolleis, citando los casos de Francisco Franco en España y de la Unión Soviética, sostiene que «los regímenes autoritarios también pueden desarrollar fuerzas que puedan estabilizar el sistema y generar una sorpresiva larga vida» (1998: 8). No es casualidad que Adolf Hitler necesitara del *Reichs-tagsbrandverordnung* (Decreto del Incendio del Reichstag) del 28 de febrero de 1933 y de la *Ermächtigungsgesetz* (Ley habilitante) del 24 de marzo de 1933 para hacerse del poder total y estabilizar la situación de desgobierno. La potestad del jefe de Estado y del jefe de gobierno que, en los casos de Uruguay, Chile y Argentina, luego se conjuga en el presidente que necesitaba canalizar el caos en un orden nuevo.

Las leyes y los decretos-ley, vistos desde esta perspectiva, se enmarcan en un género discursivo específico del derecho, ligado a un contexto histórico particular, y cuyas funciones, paradigmáticamente, se orientan a: suprimir la potestad legislativa de un parlamento, legalizar la persecución política e instituir una mentalidad nacionalista y anticomunista.

3. Fuentes, estado del arte y metodología

En total los documentos que componen el corpus de estudio corresponden en el caso uruguayo a cuatro, en el caso chileno a siete y en el caso argentino a siete. En ellos se observa de manera explícita el fenómeno discursivo, ideológico y la relación de poder que los diferentes regímenes autoritarios ponen en práctica para intervenir sobre un determinado grupo de sujetos. Por otra parte, la exclusión de otras emanaciones del poder establecido en el caso uruguayo, de otros decretos-ley y del *Libro blanco del cambio de gobierno en Chile* en el caso chileno y de otros documentos operativos de las Fuerzas Armadas argentinas responde no a una falta de relevancia ideológica, sino a su carácter posterior a los documentos seleccionados, lo que conlleva saturación teórica del objeto de estudio y se redunda; es decir, dichos textos excluidos no aportan datos, categorías o patrones nuevos a los que se desprenden de los textos seleccionados.

El estado del arte que hemos identificado se refiere a problemáticas específicas de cada caso que han sido analizadas de manera tangencial y aislada. El presente trabajo se justifica en la falta de una perspectiva comparada y en el anticomunismo en los diferentes casos insuficientemente explorado. Para el caso uruguayo, un hallazgo interesante ha sido un estudio sobre la construc-

ción filosófica y discursiva de la «amenaza comunista» y del despliegue represivo de las dictaduras uruguaya y brasileña, a partir de discursos y archivos de la época y aportes académicos y críticos (Prado Martins 2021). En el caso chileno, el trabajo de Freddy Timmermann ha estudiado desde la historiografía y el análisis crítico del discurso la *Declaración de Principios de la Junta de Gobierno* de 1974 (Timmermann 2013) y las textualidades vinculadas al blanqueamiento de los derechos humanos como el *Objetivo Nacional*, el discurso de Chacarillas y *Visión futura de Chile* de 1979 (Timmermann 2011). En el caso argentino, destacamos el análisis textual y semántico de las intervenciones públicas de miembros de las Juntas Militares, puntualmente en la construcción retórica de la llamada «campaña antiargentina» (Franco 2002) y el análisis de los archivos de la represión en Argentina desde la noción de «comunidad discursiva» de Dominique Maingueneau, enfocado en el concepto de subversión y los documentos de la Dirección de Inteligencia de la Policía de la Provincia de Buenos Aires (DIPBA) y de la Dirección General de Informaciones (DGI) de la Provincia de Santa Fe (Vitale 2018).

Como se observa, el estado del arte destacado solo estudia los fenómenos localizados en una realidad concreta, sin explorar una perspectiva comparada. En ese sentido, el anticomunismo aparece como rasgo común de la producción jurídica y militar de los regímenes autoritarios. Sobre eso, el presente artículo buscará poner en relación la «retórica materialista del derecho» y la legitimación no solo de la violencia política en cada caso, sino que también de un momento de cambio estructural de la institucionalidad y la ignición irreversible del antagonismo en la visión de futuro de una nación. Evidenciar lo anterior implica un primer paso en el estudio sistémico del anticomunismo en la segunda mitad del siglo XX en América Latina y la identificación de este perfil político como ideología complementaria.

Para estudiar cualquier texto, atender al proceso de producción del mismo resulta relevante para ver en perspectiva las estrategias discursivas que están orientadas a un fin determinado. En ese sentido, pensamos al texto como parte del discurso y, en sí, como un proceso de significación. Ahora bien, si atendemos a las propiedades formales de un texto, al menos desde el análisis crítico del discurso, ellas corresponden, por un lado, a las huellas del proceso productivo y, por otro, a indicios en el proceso de interpretación.

El corpus de análisis consistirá en decretos-ley y reformas legislativas de las dictaduras chilena y argentina, a cargo de las juntas militares, además de leyes puestas en vigor durante la dictadura uruguaya por parte del aparato cívico-militar organizado y que detentaba el poder. El margen temporal que nos interesa comprende va desde 1973 hasta 1980, en circunstancias en que los

regímenes autoritarios del Cono Sur buscaban generar un *tour de force* de las relaciones entre sociedad y política, entre derecho y futuro. En otras palabras, años en que se procedió a generar una maquinaria represiva que persiguió a miles de personas, a través de la intervención ideológica y de la formación de un nuevo sentido común que, en nuestra opinión, es enfáticamente anticomunista; y años en que se libró una guerra en el discurso hegemónico del poder y que fue capaz de extender la Guerra Fría a naciones en que el despliegue de la política se dividía entre conglomerados de inspiración filomarxista y de inspiración filoliberal. A los materiales ya descritos del corpus, sumamos pronunciamientos oficiales de carácter marcial que buscaron disciplinar a los cuerpos castrenses en torno a un proyecto, indefectiblemente, político, cuya ejecución quedaba a los militares en el poder y los cómplices civiles en la renovación de la ingeniería institucional de un país. En el caso de Chile, encontramos los bandos militares cuya circulación alcanzó un considerable número de regimientos y unidades a lo largo del territorio y cuya función fue “ideológico-programática, normativo-institucional e informativo-propagandística” (Garretón et al 1998: 14) en el manejo de las tropas. En Argentina, en cambio, encontramos fundamentalmente comunicados oficiales, actas e instructivos, la mayor parte contenida en el volumen *Documentos básicos y bases políticas de las Fuerzas Armadas para el Proceso de Reorganización Nacional* (1980) de la Junta Militar. En el caso uruguayo, ponemos atención en comunicados de los Comandos del Ejército y Fuerza Aérea de 1973 previos al golpe de Estado y, además, del documento *Política de la República* (1974) de la Junta de Comandantes en Jefe que tuvo un carácter secreto, pero cuyas repercusiones fueron rizomáticas en las milicias del país.

Los documentos del corpus reflejan fielmente una tendencia discursiva transformada en sentido común político. Tal tendencia, en su contexto, fue el motor de operaciones como el nombrar y el clasificar a los sujetos problemáticos. De los documentos, igualmente, abordaremos la textualidad del discurso que está presente, siempre por medio de la relación entre textos, interacciones y contextos que propone Fairclough (1989: 26) en su método de análisis crítico del discurso.

Fairclough establece como matriz tres dimensiones del discurso. Primero, los componentes internos del lenguaje empleado por los textos, a saber, vocabulario, gramática y estructura lingüística. En dicho marco, sopesaremos en qué medida los procesos de sustantivación y adjetivación presentes en los diferentes instrumentos jurídicos o militares se vinculan con las estrategias retóricas destinadas a modular tanto el endogrupo como el exogrupo discursivo; es decir, nosotros contra ellos y viceversa. Segundo, las interacciones del

texto supeditadas a las condiciones de producción del texto y a los procesos de interpretación de los mismos. Aquí será relevante identificar las prácticas discursivas y su evidencia por medio de la intertextualidad, la interdiscursividad y la hegemonía creada. Tercero, la explicación metódica está dada por las prácticas sociales que materializaron el anticomunismo.

La triple dimensión, precisamente, representa los niveles destinados a comprender la complejidad del lenguaje articulado por el objeto de estudio y del sistema de significación social que componen. Los datos serán presentados en tres niveles de estudio: microanálisis, mesoanálisis y macroanálisis. Por ello, será útil reconstruir como la formación del sentido común ideológico afecta los significados de las expresiones lingüísticas y reformula a los sujetos sociales y a las situaciones del discurso.

4. Discusión y análisis: anticomunismo de rango legal y marcial

El microanálisis estudia los textos para entender cómo el lenguaje es empleado para transmitir significado y cómo, además, refleja o fortalece determinadas ideologías o relaciones de poder. El contexto, por ahora, queda sujeto al mesoanálisis y el macroanálisis, o sea, cuando la investigación observa cómo las condiciones sociales, históricas e institucionales modulan y se modulan mediante el lenguaje. Los textos bajo análisis son inseparables de su contexto. En el mesoanálisis, se examinan a las prácticas discursivas en torno al «evento discursivo» (Fairclough 1993: 4). Finalmente, en el macroanálisis, atendemos a la relación entre el discurso y la estructura social.

4.1. Microanálisis: procedimientos lingüísticos y estrategias discursivas

En Uruguay, el Decreto N°464/973, del 4 de julio de 1973, significó el inicio de la dictadura; del mismo, destacamos el preámbulo cuyo contenido denuncia la realidad político-institucional uruguaya, afectada por un «paulatino, aunque cierto y grave, descaecimiento de las normas constitucionales y legales que consagran derechos [...] este proceso ha conducido, bajo la apariencia de la legalidad a frenar la legítima acción de los Poderes representativos y a desvirtuar el legítimo ejercicio de derechos individuales tales como los de libertad, emisión del pensamiento, asociación, trabajo, propiedad, atentando así contra las bases de nuestro sistema democrático republicano establecido por la voluntad general». En otro considerando, el precepto legal hace referencia a un «proceso de desconstitucionalización [...] de falseamiento constitucional» ba-

sado en «interpretaciones deformadoras y por obra de una acción subversiva» (Decreto N°464/973).

La sustantivación se emplea para transformar las acciones y los procesos en conceptos abstractos, estáticos y definitivos. Por ejemplo, en el caso uruguayo, el Decreto N°464/973 usa términos tales como «descaecimiento» (de decaer), «desconstitucionalización» y «falseamiento» para construir la presunta alteración del orden institucional. En los comunicados castrenses, por otra parte, se observa un tono de alerta mediante los vocablos «infiltración», «captación» de adeptos, al mismo tiempo que promueven el «afianzamiento» del patriotismo.

En Chile, tras el golpe de Estado del 11 de septiembre de 1973, la Junta Militar toma el poder y se arroga el ejercicio de la potestad legislativa y constituyente; inmediatamente inició a dictar normativa de facto, de la cual el Decreto-ley N°1 significó la instalación de un nuevo gobierno, en virtud de que el país, se encontraba «en un proceso de destrucción sistemática e integral de estos elementos constitutivos de su ser, por efecto de la intromisión de una ideología dogmática y excluyente, inspirada en los principios foráneos del marxismo-leninismo» (Decreto-ley N°1 1973). En el mismo precepto, se dispone que el mando de la nación se asume con «el patriótico compromiso de restaurar la chilenidad, la justicia y la institucionalidad quebrantadas, conscientes de que ésta es la única forma de ser fieles a las tradiciones nacionales, al legado de los Padres de la Patria y a la Historia de Chile». El día siguiente, destaca el Decreto-ley N°5, que reforma el Código de Justicia Militar, la Ley sobre control de armas (N° 17.798) y establece que el estado de sitio (por conmoción interna) «debe entenderse “estado o tiempo de guerra”» (Decreto-ley N°5 1973), sobre todo, para aplicar la normativa marcial.

La sustantivación se identifica a partir de la legislación que justifica el golpe y las medidas adoptadas aludiendo «intromisión» de ideologías y a la «destrucción» del país. Los bandos militares se expresan a partir de «liberación» de la patria y «restauración» del orden y de la institucionalidad.

En Argentina, la Junta Militar para legitimar su irrupción, el 24 de marzo de 1976, fijó sus lineamientos en el acta del «proceso de reorganización nacional». La interrupción de la democracia argentina se justificó como una «decisión por la Patria» y con miras a «restituir los valores esenciales que sirven de fundamento a la conducción integral del Estado [...] imprescindibles para reconstituir el contenido y la imagen de la Nación, erradicar la subversión». La Junta Militar luego, a partir de decretos-ley públicos o secretos (según fuera el caso), restringió derechos y libertades y estableció el campo de maniobras por el cual podía actuar. En el Estatuto para el Proceso de Reorganización Nacional de 1976 se pone como objetivo principal el «reconstruir la grandeza de la República».

Se destaca, en los mecanismos de sustantivación, el término «reorganización» como el escogido para nombrar y dotar de formalidad al proceso iniciado por la Junta Militar. En cambio, los manuales y documentos base de las Fuerzas Armadas argentinas se centran en la «erradicación» de la subversión y en evitar el «aislamiento» internacional, con lo que el léxico es directo y no eufemístico.

Además de la sustantivación, cabe resaltar a la adjetivación, es decir, el cómo los adjetivos se aplican de manera estratégica para legitimar las propias acciones de los regímenes (adjetivación positiva o nacionalista) y para descalificar o estigmatizar al adversario (adjetivación negativa). Nada más que el fortalecimiento del endogrupo y la pauperización del exogrupo.

En los documentos jurídicos analizados, en Uruguay la referencia es a las amenazas y se condena la acción «subversiva» fundamentada en interpretaciones «deformadoras». Quien enuncia es quien no se considera «subversivo» ni interpreta la realidad histórica sin deformaciones. En Chile, la ideología observada es calificada legalmente como «dogmática y excluyente», además de fundamentarse en principios «foráneos». Lo que no es otra cosa que un refuerzo del carácter nacionalista y patriótico de quienes se oponen a dicha ideología.

La conformación de grupos en la enunciación misma aquí es relevante, toda vez que se divide entre quien enuncia y lo enunciado; esto último coincide con una visión que tiende a mitigar aspectos positivos y a engrandecer los aspectos negativos del grupo que se define como contrario u opuesto. La sustantivación y la adjetivación contribuyen a desentrañar la composición de morfemas que, insertados en un contexto, producen significado y superponen a la descripción del mundo. Lo relevante aquí reside en la elección de dichos términos para representar un estado de cosas, nada más que estrategias discursivas.

En los casos analizados, el endogrupo es común: el gobierno, pero sostenido, en último término, por abstracciones como la patria y lo que resulta propio a quienes respaldan su poder en la fuerza. El exogrupo busca ser repelido. En cada caso, los aspectos negativos del exogrupo son ligeramente distintos, por ejemplo, en el caso uruguayo es artífice de un atentado a la constitución y la república; en el caso chileno, el núcleo es la chilenidad que se ha visto amenazada; mientras que, en el caso argentino, hay una desvirtuación de los valores que conducen el Estado. Todos coinciden, sin embargo, en la destrucción o devastación de un orden establecido y que es preciso restaurar o reparar.

Tras bambalinas, se observan estrategias discursivas basadas en la referencialidad que oscilan entre la pertenencia y falta de pertenencia, la normalización del orden, la producción de una dinámica amigo/enemigo, la despersonalización y figuras retóricas del tipo hipérbole.

Estrategia discursiva	Grupo al que responde	Fragmento y caso en cuestión
Pertenencia o falta de pertenencia	Exogrupo	URU: «Atentando así contra las bases de nuestro sistema democrático republicano establecido por la voluntad general [...] interpretaciones deformadoras y por obra de una acción subversiva».
Normalización del orden	Endogrupo	CHI: «El patriótico compromiso de restaurar la chilenidad, la justicia y la institucionalidad quebrantadas». ARG: «Restituir los valores esenciales que sirven de fundamento a la conducción integral del Estado».
Dinámica amigo/enemigo	Exogrupo	CHI «Proceso de destrucción sistemática e integral de estos elementos constitutivos de su ser».
Despersonalización	Exogrupo	ARG: «Reconstituir el contenido y la imagen de la Nación, erradicar la subversión».
Hipérbole	Endogrupo y exogrupo	CHI: «Ésta es la única forma de ser fieles a las tradiciones nacionales, al legado de los Padres de la Patria y a la Historia de Chile». URU: «Paulatino, aunque cierto y grave, descaecimiento de las normas constitucionales y legales que consagran derechos».

Tabla 1. Formación lingüística de endogrupo y exogrupo. Nomenclatura empleada: URU para Uruguay, CHI para Chile y ARG para Argentina.

En lo que respecta a documentos producidos por los cuerpos castrenses, en Uruguay cabe destacar al Comunicado N°4 de 9 de febrero de 1973 sobre la presunta «crisis que afecta(ba) al país», cuyo considerando sexto establecía: «Colaborar en alcanzar [...] el desarrollo de una política de acción conjunta de las Fuerzas Armadas [...] c) Proceder en todo momento de manera tal de consolidar los ideales democrático-republicanos en el seno de toda la población, como forma de evitar la infiltración y captación de adeptos a las doctrinas y filosofías marxistas-leninistas incompatibles con nuestro tradicional estilo de vida» (Comunicado N°4 1973). El Comunicado es precedente a la dictadura y marca las negociaciones de las Fuerzas Armadas con la clase política que son, en la jerga politológica, un golpe blando, por el cual se afirma la postura nacional-desarrollista y anticomunista que será la tónica del régimen uruguayo hasta 1984. En el documento *Política de la República* se observa lo siguiente: «Objetivos Nacionales Permanentes: 1. Imagen y prestigio nacional; 2. Afianzamiento del patriotismo» (1974: 10). En sentido contrario, la afirmación de ideales de corte nacionalista/patrióticos marca distancia con las «ideologías políticas foráneas» (Junta de Comandantes en Jefe 1974: 25) y, del otro lado, surge el ideal de salvaguardia de las Fuerzas Armadas en la conducción del régimen y la posibilidad de una transición, por ejemplo, a través de la designación de personas en cargos públicos que tengan la aprobación de las FF.AA. y con las cuales compartan «ideología y propósitos» (Junta de Comandantes en Jefe 1974: 25-26).

En Chile, la producción discursiva desde las Fuerzas Armadas fue bastante activa, Augusto Pinochet tomó las riendas de la nación tras el golpe del 11

de septiembre de 1973 y permaneció como comandante en jefe del Ejército. Ahora bien, pese a que los años setenta el desarrollo de las comunicaciones no era tan inmediato como lo es en el siglo XXI, Pinochet se comunicaba con el Ejército «de Arica a Magallanes» a través de bandos, es decir, según el DLE, una «proclama o edicto que se hace público, originariamente de modo oral, por orden superior, especialmente militar o de un alcalde». Edicto ya es un término con una semántica histórica del derecho romano, lo que indica, por una parte, un mandato y, por otra, una notoriedad pública. Bandos militares hubo cientos, pero destacamos el primero, puesto que llegó a los uniformados el día del golpe y a la población civil quince días después, mediante una publicación en el diario de circulación nacional *El Mercurio*. El Bando Militar N°1, justamente, hacía referencia a «la histórica y responsable misión de lucha por la liberación de la Patria del yugo marxista, y la restauración del orden y de la institucionalidad» (Bando Militar N°1 1973). El Bando Militar N°5 complementaba lo anterior aludiendo al gobierno de la Unidad Popular, del presidente Salvador Allende, un gobierno que «ha quebrado la unidad nacional fomentando artificialmente una lucha de clases estéril y en muchos casos cruenta, perdiendo el valioso aporte que todo chileno podría hacer en búsqueda del bien de la Patria y llevando a una lucha fratricida y ciega, tras las ideas extrañas a nuestra idiosincrasia, falsas y probadamente fracasadas» (Bando Militar N°5 1973).

A lo anterior, cabe mencionar que la Junta de Gobierno chilena el 11 de marzo de 1974, a seis meses del golpe, publicó su *Declaración de principios*, bajo la cual uniformaba su ideología; a través de ella, reforzaba el carácter foráneo del marxismo, refutándolo como una visión de sociedad alternativa válida y que, además, debiese ser rechazado por la ciudadanía «dado su carácter totalitario y anulador de la persona humana, todo lo cual contradice nuestra tradición cristiana e hispánica» (1974: 1).

En el caso argentino, la identificación del «enemigo» del régimen era más amplia que en los casos uruguayo y chileno, toda vez que el espectro político de ese país incluía al peronismo en sus diferentes variaciones, además de los conglomerados estrictamente filomarxistas. Los términos «subversivo» y «subversión» aparecen en el horizonte como rasgos compartidos entre las experiencias dictatoriales del Cono Sur; cabe agregar que el peronismo también tiene facciones anticomunistas (Besoky 2016). En el volumen *Documentos básicos y bases políticas de las Fuerzas Armadas para el Proceso de Reorganización Nacional* (1980) hay dos menciones directas al marxismo, una en materia internacional: «neutralizar la posible acción de aislamiento que buscarán concretar el marxismo internacional y otros intereses antinaciona-

les» (Junta Militar 1980: 24); y otra, a propósito de una «clase obrera fuera de cauce pero organizada y todavía no volcada al marxismo» (Junta Militar 1980: 14). Menciones más amplias, como anticipábamos, tiene la subversión; en especial, su erradicación y la lucha contra la misma, toda vez que inhibe el desarrollo económico y la realización del «hombre argentino» (Junta Militar 1980: 13).

Con respecto al golpe de Estado, se busca invisibilizar la agencia autoritaria, solo escudándose en un principio mayor: «Esta decisión persigue el propósito de terminar con el desgobierno, la corrupción y el flagelo subversivo y sólo está dirigida contra quienes han delinquido o cometido abusos en el poder. Es una decisión por la Patria y no supone, por lo tanto, discriminaciones contra ninguna militancia cívica ni sector social alguno. Rechaza la acción disociadora de todos los extremismos y el efecto corruptor de cualquier demagogia» (Junta Militar 1980: 11). Volviendo a la idea de «subversión», el Ejército Argentino preparó manuales para enfrentarla, por ejemplo, en la *Instrucción de lucha contra elementos subversivos* (1976), se dice que el «personal combatiente» deberá desarrollar «el sentido de su responsabilidad como ciudadano argentino, la fe en los valores cristianos y en los principios de la democracia y de la libertad en los que está inspirada nuestra Constitución, así como la confianza en su propio esfuerzo y valor para la eliminación de dichos delincuentes» (1976: 3). La «subversión» en el manual *Operaciones contra elementos subversivos* (1975) del Ejército Argentino efectúa, sin embargo, la asociación con el marxismo: «La subversión no sólo encontrará incentivos en la ideología marxista, sino que podrá ser promovida por cualquier otro tipo de orientación política radicalizada, en cuyo caso puede no tener como propósito posterior a la conquista del poder, el cambio de la estructura social. Sin embargo, lo más frecuente ha resultado que cuando se da este último caso, ha sido aprovechado por aquella ideología para avanzar hacia sus objetivos» (1975: 1). No hay, entonces, exclusión del comunismo, pero se le endilga la voluntad de cambiar la estructura social y oraciones expresivas con respecto a la nación.

Las estrategias discursivas identificadas para la tabla 1 se ponen a prueba en los documentos militares. Cabe agregar, además, que en todos ellos se aprecia una profunda adjetivación identitaria y nacionalista: en Uruguay se aboga por los ideales «democrático-republicanos» y el trato del enemigo es funcional a combatirlo, toda vez que sus ideologías son «incompatibles» y «foráneas»; en Chile, las declaraciones de principios apelan a la tradición «cristiana e hispánica» y las ideas enemigas son tachadas de «extrañas», «falsas», y de tener un carácter «totalitario y anulador»; en Argentina, los documentos militares con-

Estrategia discursiva	Grupo al que responde	Fragmento y caso en cuestión
Pertenencia o falta de pertenencia	Exogrupo	CHI: «La histórica y responsable misión de lucha por la liberación de la Patria del yugo marxista». ARG: «Hombre argentino».
Normalización del orden	Endogrupo	URU: «Objetivos Nacionales Permanentes: 1. Imagen y prestigio nacional; 2. Afianzamiento del patriotismo» CHI: «La restauración del orden y de la institucionalidad».
Dinámica amigo/enemigo	Endogrupo	URU: «Evitar la infiltración y captación de adeptos a las doctrinas y filosofías marxistas-leninistas incompatibles con nuestro tradicional estilo de vida». CHI: «Carácter totalitario y anulador de la persona humana». ARG: «Terminar con el desgobierno, la corrupción y el flagelo subversivo».
Despersonalización	Exogrupo	URU: «Doctrinas y filosofías marxistas-leninistas incompatibles con nuestro tradicional estilo de vida». CHI: «Lucha de clases estéril y en muchos casos cruenta, perdiendo el valioso aporte que todo chileno podría hacer en búsqueda del bien de la Patria y llevando a una lucha fratricida y ciega». ARG: «Clase obrera fuera de cauce pero organizada y todavía no volcada al marxismo».
Hipérbole	Endogrupo y exogrupo	CHI: «Yugo marxista». ARG: «Acción disociadora de todos los extremismos y el efecto corruptor de cualquier demagogia».

Tabla 2. Formación lingüística de endogrupo y exogrupo en los documentos de corte militar. Nomenclatura empleada: URU para Uruguay, CHI para Chile y ARG para Argentina.

denan la acción «disociadora» y el efecto «corruptor» proveniente de intereses «antinacionales» o de una orientación política «radicalizada».

Hay figuras retóricas que destacamos en el léxico empleado tanto por los documentos jurídicos como militares de las dictaduras del Cono Sur: por ejemplo, la metáfora en el caso chileno toma cuerpo mediante «yugo marxista» que grafica la opresión política; en el argentino, en cambio, se habla de una clase obrera «fuera de cauce» y de la subversión como un «flagelo». La operación en que un significado cambia, se orienta a la persuasión del destinatario del lenguaje. Destacamos también una prosopopeya en el caso uruguayo, el mencionado Decreto N°464/973 genera un margen de abstracción a lo sucedido: «descaecimiento [...] ha conducido [...] a frenar la legítima acción de los Poderes representativos» (Decreto N°464/973).

Ahora bien, los términos empleados son decisivos para justificar la toma del poder y se dividen en dos grandes grupos: el primero es el deplorable presente institucional de cada país, se habla de «descaecimiento» (Uruguay), «destrucción sistemática» (Chile), «pérdida de los valores esenciales» (Argentina); el segundo, en cambio, es la presencia de una agencia amenazante, la agencia de los subversivos, aunque en el caso chileno la referencia es a la ideología y a principios foráneos filomarxistas. En un primer momento, el término «subversivo», recogido en el DLE, hace referencia a: «Capaz de subvertir, o

que tiende a subvertir, especialmente el orden público». Subvertir, por otro lado, el mismo DLE lo define como sinónimo de trastornar o alterar; el predicado siempre reside en el orden público. La idea de orden, en los documentos observados, se reconduce a otros vocablos como patria, república, nación y constitución, que son el léxico jurídico fundamental de los Estados modernos. La acusación, como veremos, se desarrolla en línea de lo que el Decreto-ley N°1, del 11 de septiembre de 1973, de Chile expresa de manera profusa.

4.2. Mesoanálisis: intertextualidad, las prácticas discursivas y las relaciones de poder

En Uruguay, el Acto Institucional N°4, del 1° de septiembre de 1976, expone que la situación que llevó al golpe de Estado fue la «subversión y la inercia de los partidos políticos» y sus dirigentes que motivaron una «descomposición institucional», volviéndose necesario sancionar a la clase política uruguaya; en concreto, se sanciona con prohibición de ejercer actividades de carácter político que autoriza la Constitución uruguaya por quince años a, entre otros: la totalidad de candidatos a cargos electivos que integraron las listas para las elecciones de 1966 y 1971 de los Partidos o Grupos Políticos marxistas y promarxistas declarados ilegales por resoluciones del Poder Ejecutivo número 1788/67 de fecha 12 de diciembre de 1967 y número 1026/73 del 26 de noviembre de 1973; la totalidad de candidatos a cargos electivos que integraron las listas para las elecciones de 1966 y 1971 de las Organizaciones Políticas que estuvieron asociadas electoralmente con las organizaciones proscritas, bajo un mismo lema o sub-lema accidental o común.

Si bien la norma no señala personas en específico, se infiere que la prescripción se debe comparar con los registros electorales. A nivel jurídico, regulariza una situación de hecho que se arrastraba desde el inicio de la dictadura, es decir, la persecución política actual o pasada. Cabe agregar que la norma afectó a más o menos ocho mil personas (Demasi et al 2009) y que fue derogada a través del Acto Institucional N°19, del 5 de agosto de 1984.

En Chile, encontramos el primer artículo octavo de la Constitución Política de 1980, vigente hasta 1989, cuyo texto proscribía: «Todo acto de persona o grupo destinado a propagar doctrinas que atenten contra la familia, propugnen la violencia o una concepción de la sociedad, del Estado o del orden jurídico, de carácter totalitario o fundada en la lucha de clases, es ilícito y contrario al ordenamiento institucional de la República» (Constitución Política de la República de Chile, 1980). La norma que, además de tener una fuerza constitucional, alude conductas antijurídicas que contaminarían el proyecto de país

del régimen. Una formulación anterior de este precepto, la encontramos en el citado Decreto-ley N°77, del 8 de octubre de 1973. Las sanciones son, teóricamente, inconstitucionalidad *ipso iure* de los grupos y respecto de las personas, sanciones más bien de carácter administrativo; aunque, en la práctica, los agentes del régimen secuestraron, torturaron, asesinaron y desaparecieron personas.

En el caso argentino, si bien la raíz jurídica de la represión se encuentra en el artículo 23 de la Constitución, por el cual la Junta Militar aprovechó de un presunto estado de «conmoción interior» y «ataque exterior» para gestionar la represión. Ahora bien, siempre en marzo de 1976 se dictó el Decreto N°6, por el cual se dispuso la suspensión de la actividad de todos los partidos políticos «mientras se desarrolle el proceso de recuperación del Estado, en todos los niveles y funciones». Esta regla sería complementada posteriormente por la Ley N°21.322 y la Ley N°21.325, normativas que disolverían y/o declararían ilegales a decenas de agrupaciones políticas, sindicales y estudiantiles, la mayoría de inspiración filomarxista y filoperonista. Agregamos a ello, la Ley N°21.699 que consolidaba las normas imperativas y prohibitivas, en especial, el mencionado Decreto N°6, durante toda la duración del régimen autoritario.

Los textos poseen mecanismos para propender a la coordinación y la comunalidad de las prácticas, de manera que el conocimiento se produzca. Teun van Dijk sostiene que este último, en el análisis crítico del discurso, es tradicionalmente definido como «creencias verdaderas justificadas» (2003: 85). Fairclough inserta en la ecuación de van Dijk a las relaciones sociales y a las identidades sociales. En los textos analizados tal parece ser que no hay alternativa que pueda ser concebida, ya que la construcción del enemigo, el «subversivo» o quien profesa o se organiza en torno a ideas filomarxistas atenta en sí contra: la esencia de la nación, el progreso económico y una serie de valores con los cuales los regímenes autoritarios buscan identificarse y producir procesos de subjetivación mediante inclusión y exclusión.

Los procesos y estrategias discursivas aquí, indefectiblemente, concurren a la determinación de relaciones de poder, lo que determina «encuentros desiguales» (Fairclough 1989: 44) entre los sujetos que, posteriormente, ocupan posiciones en la sociedad y cuya identidad es modulada por el discurso.

Los encuentros desiguales, por ejemplo, en el caso uruguayo se vinculan con una clase política vetada y castigada por la renovación de la consciencia nacional o, como se lee en el documento, consolidar en todos los uruguayos la «mística de la orientalidad» (ES.MA.CO. 1974: 62). El establecimiento de lo que llamaremos «estándar nacional» es, de una u otra manera, la posibili-

dad de proyectar las propias prácticas como universales y como de «sentido común». Aquí se produce un vínculo tirante entre coerción y consentimiento, entre fuerza e ideología. Las Fuerzas Armadas uruguayas, en ese contexto, manifestaron un recelo contra la inercia de los partidos políticos ante el degrado institucional, pero solo en cuanto hubiera amenazas a los ideales «democrático-republicanos» por parte de «doctrinas y filosofías marxistas-leninistas incompatibles» con un estilo de vida tradicional de los uruguayos. La tónica de la Guerra Fría era la amenaza externa y la encarnación de un ideal societario filomarxista que, en otros casos como el chileno, se ofrece una descripción mucho más acabada. El anticomunismo, sin embargo, es secundario en la «mística de la orientalidad», ya que se trata de una definición negativa, precisamente, lo que caracteriza a un complemento ideológico que refuerza los aspectos positivos de una ideología clara.

En el caso chileno, se observa la inserción del concepto de «dogma» a propósito de los «principios foráneos» de marxismo-leninismo; la amenaza radica en una subversión de lo que significa la familia en términos filocristianos, de un diseño del sistema jurídico según el liberalismo. Los documentos chilenos subrayan un presunto carácter totalitario que parece equivalente con una visión de la sociedad basada en la lucha de clases; pero también se alude a un rechazo institucional de los partidos políticos al gobierno de Allende, la estéril declaración conjunta (Partido Demócrata Cristiano y Partido Nacional) en el hemicycle el 22 de agosto de 1973 titulada Grave Quebrantamiento del Orden Constitucional y Legal de la República; estéril, porque no tiene fuerza de ley y es un mero pronunciamiento sin anclaje en la legislación vigente.

No obstante, el régimen de Pinochet se refuerza en esa declaración de repudio, lo que amplía el espectro anticomunista o anti doctrinas filomarxistas, para crear un sentido común en la ciudadanía. Aquí la ideología aparece como el ejercicio del poder por el consentimiento de los chilenos (se habla incluso de un clamor popular que motivó la intervención violenta y antijurídica del golpe) en oposición a la coerción. Los documentos militares hablan de la «liberación de la Patria del yugo marxista, y la restauración del orden y de la institucionalidad», posteriormente de ideas «extrañas a nuestra idiosincrasia, falsas y [...] fracasadas». Asimismo, la ideología nacional-desarrollista de la dictadura chilena se complementa con un anticomunismo declarado y detallado, tanto así que fue la fachada de una guerra cuyo objetivo último fue la «extirpación del cáncer marxista» (Pinochet Ugarte 1984: 89). La metáfora es crucial para generar un «encuentro desigual» y para tejer relaciones sociales antagónicas; recuérdese, de igual manera, el tratado de contrapropaganda *Libro blanco del cambio de gobierno en Chile* (1973) por

el cual se articuló una conspiración que formó las mentalidades de cientos de agentes del régimen.

Al caso chileno, agréguese que el programa de la dictadura incluía, igualmente, la perpetuación de un nuevo sentido común que se dé entre los chilenos, no solo que se conduzca bajo un estilo de vida filocristiano y neoconservador y robustecido de un nacionalismo anticomunista, sino que sea capaz de «inspirar un nuevo y gran movimiento cívico-militar», que, en opinión de la Junta Militar en 1974, ya estaba surgiendo a la luz de «la realidad de los hechos y que proyectará fecunda y duraderamente hacia el futuro la labor del actual Gobierno» (1974: 8). Nada más que la evidencia de la hegemonía pretendida.

El caso argentino establece una serie de relaciones en torno a un «nosotros» restrictivo, del cual participan las Juntas Militares y un «los otros» que, en el pasado, se acomodaron en torno a los partidos políticos cuyos intereses eran «antinacionales». La idea de la realización del «hombre argentino», en opinión del régimen, buscaba un cambio cuantitativo en el control social; por lo mismo, se habla de «reorganización nacional», como una manera de despolitizar a la población y a la reforma del sistema económico. Los militares se presentan como apolíticos, en el sentido que ellos solo velan por el «interés nacional» y «bajo ningún concepto vinculado a intereses partidistas o sectoriales» (Junta Militar 1980: 15). Se habla, además de un «cambio que el país reclama», lo que nos recuerda la pretensión mesiánica-salvadora de la dictadura chilena. Aquí la simulación es siempre un igualitarismo patriótico, el «hombre argentino» hace referencia a un «otro» indeterminado y pernicioso, lo que pone a los militares disimuladamente como catalizadores de un proceso e invisibiliza superficialmente los marcadores de autoridad y poder.

4.3. *Macroanálisis: prácticas discursivas, estructuras sociales y hegemonía*

Los sujetos aquí ocupan posiciones en la jerarquía que les compete, el discurso ha generado una institución en que tanto las organizaciones como las manifestaciones que hagan referencia a ideas y prácticas filomarxistas son castigadas: en el caso chileno con la muerte inclusive; toda vez que hay una guerra declarada y, si tenemos en cuenta el «Plan Z» (Vial Correa y Secretaría General de Gobierno 1973), mediante el cual el presidente Allende haría un autogolpe, decapitaría a los mandos de las Fuerzas Armadas y, además, sería apoyado por miles de guerrilleros cubanos. La represión desordenada y, luego, selectiva del régimen de Pinochet (Guerrero 2023) a partir de servicios secretos, la Dirección de Inteligencia Nacional (DINA) entre 1974 y 1977 y la Central

Nacional de Informaciones (CNI) entre 1977 y 1990, sería el brazo armado, pero también paulatinamente la agenda oculta. En los casos uruguayo y argentino también se presenta una agenda oculta de la represión, justamente lo que Fairclough llama «opacidad del discurso» (1989: 40).

La ley, en contextos como los mencionados, se entiende mejor como un dispositivo de control y poder, mediante la cual se operacionalizaba la persecución de los militantes y simpatizantes de organizaciones filomarxistas. El «sentido común» de los agentes de las dictaduras uruguaya, chilena y argentina es un conjunto de creencias, relaciones sociales e identidades sociales que se afianza en el sostén de relaciones desiguales de poder. La asimetría se marca en quien está mandatado para defender a la patria y a la esencia nacional y en quien es presa del sistema y solo debe sucumbir a la fuerza del régimen.

El sentido común, en su dimensión ideológica, es un efecto de poder. Una vez consolidado, se naturaliza, se normaliza y es como si estuviera fuera de la ideología. Por lo mismo, en las proclamas de instalación de los regímenes hay siempre un desprendimiento de la propia ideología, aunque en la práctica ello sea imposible, ya que se trata de una relación entre textos y poder, entre órdenes del discurso y el poder.

Fairclough reconoce que si bien las ideologías, inicialmente, son representaciones y discursos enmarcados en relaciones de poder, subraya que los «procesos dialécticos que consisten en poner en práctica dichos discursos como formas de (inter)actuar, inculcarlos como formas de ser (o identidades) y materializarlos en el mundo físico implican que las acciones y sus relaciones sociales, incluidos los géneros, las personas (o sujetos), los estilos y los aspectos del mundo material, también pueden tener un carácter ideológico» (1995: 28).

A menudo, el término «ideología» es usado en sentido peyorativo, pero es preciso evitar las reducciones de un concepto que involucra más que una representación del mundo y el conocimiento; y, al mismo tiempo, observar su dimensión dialéctica. La ideología de la dictadura uruguaya principia en el Decreto N°464/973; la ideología de la dictadura chilena principia en el Decreto-ley N°1, del 11 de septiembre de 1973 y en el Bando Militar N°1, de igual data; la ideología de la dictadura argentina tiene su primer hito en el Acta del Proceso de Reorganización Nacional del 24 de marzo de 1976. En todas ellas se observa un deber de recuperación o restauración de un orden que en el caso uruguayo aparece «corroído por la traición»; en el caso chileno se observa «el patriótico compromiso de restaurar la chilenidad, la justicia y la institucionalidad quebrantadas»; en el caso argentino, finalmente, «restituir los valores esenciales que sirven de fundamento a la conducción integral del Estado, en-

fatizando el sentido de moralidad, idoneidad y eficiencia». La corrosión, el quebrantamiento y el extravío son los ejes comunes a la misión de las Fuerzas Armadas. Como ideal de los regímenes la esencia de la nación, «la mística de la orientalidad», la «chilenidad», el «Pueblo Argentino».

Es, en mérito de lo expuesto, que los perpetradores de la violencia se constituyen a partir del heroísmo y se adquiere un sentido común del mal, de lo extraño y lo ajeno a las naciones del Cono Sur, en el comunismo. Fairclough (1995: 107), justamente, sostiene que cuando la ideología se transforma en sentido común, aparentemente deja de ser ideología, lo que es en sí mismo un efecto ideológico; para la ideología es verdaderamente efectivo cuando se disfraza. Precisamente, quienes pretenden instaurar el sentido común son los mismos que endilgan la ideología a otros y le dan un significado negativo.

En consecuencia, conviene prevenir que el discurso tiene una relación dual con la hegemonía compuesta por las prácticas hegemónicas y la lucha por la hegemonía como configuraciones de las relaciones poder y por la que el discurso es en sí mismo una esfera de la hegemonía cultural. La hegemonía, en su faceta ideológica, es un resultado del poder. Naturalizada y consolidada, se posiciona fuera de la ideología, del mismo modo que ocurre con la «obvieidad» y el sentido común (Fairclough 1995; Althusser 1974; Gramsci 1975). Por lo mismo, en los documentos analizados se observa como una amenaza a la esencia nacional y una misión por cumplir. Haber precisado el enemigo, en definitiva, calibra la relación entre textos y poder, entre órdenes del discurso y el poder.

Visto desde las estructuras sociales, el anticomunismo funciona como catalizador ideológico e, igualmente, geopolítico que, por ejemplo, a través del Plan Cóndor unificó las experiencias autoritarias del Cono Sur (López Pérez 2026). Aunque cada dictadura respondió a especificidades históricas domésticas: un anticomunismo chileno marcadamente antimarxista frente al derrocamiento de la Unidad Popular; un anticomunismo argentino destinado a englobar las variaciones radicalizadas del peronismo bajo el significante vacío de «subversión».

Dimensión de análisis (N. Fairclough)	Rasgos compartidos entre los distintos regímenes	Particularidades URU	Particularidades CHI	Particularidades ARG
Microanálisis (Análisis textual: vocabulario, gramática, sustantivación, adjetivación y figuras retóricas)	Sustantivación: Uso de sustantivos abstractos para transformar acciones en conceptos fijos de alteración o reconstrucción institucional. Adjetivación: Dicotomía marcada con adjetivos positivos/nacionalistas para el endogrupo y negativos/estigmatizantes para el exogrupo. Léxico común: Subversión, subversivo, restauración, patria, nación, república, orden, institucionalidad. Figuras retóricas: Empleo de metáforas de enfermedad/liberación, hipérboles y prosopopeyas.	Lexemas específicos: Descaecimiento, desconstitucionalización, falseamiento, infiltración, captación, afianzamiento. Adjetivación: Amenaza subversiva, interpretaciones deformadoras, ideales democrático-republicanos. Figuras retóricas: Prosopopeya para dar abstracción a la crisis legal/constitucional.	Lexemas específicos: Intromisión, destrucción, restauración, liberación, yugo. Adjetivación: Ideología dogmática y excluyente, principios foráneos, lucha de clases estéril, cruenta, fratricida y ciega, tradición cristiana e hispánica. Figuras retóricas: Metáfora explícita («yugo marxista», «cáncer marxista»).	Lexemas específicos: Reorganización, erradicación, aislamiento, flagelo, desgobierno. Adjetivación: Valores esenciales, acción disociadora, intereses antinacionales, orientaciones radicalizadas, efecto corruptor. Figuras retóricas: Metáfora de la clase obrera «fuera de cauce» y la subversión como «flagelo».
Microanálisis Estrategias discursivas e identificación de grupos	Estrategias compartidas: Pertenencia/Falta de pertenencia, normalización del orden, dinámica amigo/enemigo, despersonalización e hipérbole. Visualización: Enunciación orientada a resaltar aspectos positivos del endogrupo y mitigar/demonizar al exogrupo.	Estrategia/Enfoque: Denuncia de la quiebra constitucional mediante apariencia de legalidad; búsqueda de un consenso cívico-militar de tipo nacional-desarrollista.	Estrategia/Enfoque: Apelación a la liberación del país del dominio extranjero/marxista y al cumplimiento de la misión histórica ligada a los Padres de la Patria.	Estrategia/Enfoque: Justificación del golpe como una «decisión por la Patria» despersonalizada para acabar con el caos y la corrupción, buscando no parecer sectaria.

Tabla 3. Síntesis del estudio en sus tres dimensiones de análisis.

Nomenclatura empleada:

URU para Uruguay, CHI para Chile y ARG para Argentina.

Dimensión de análisis (N. Fairclough)	Rasgos compartidos entre los distintos regímenes	Particularidades URU	Particularidades CHI	Particularidades ARG
Microanálisis/ Mesoanálisis Representación del enemigo (Exogrupo)	Estrategias compartidas: Pertenencia/Falta de pertenencia, normalización del orden, dinámica amigo/enemigo, despersonalización e hipérbole. Visualización: Enunciación orientada a resaltar aspectos positivos del endogrupo y mitigar/demonizar al exogrupo. Representación general: La agencia destructora/subversiva que atenta contra el orden público, la constitución, la nación y la paz; agente de ideologías extranjeras de opresión.	Enemigo principal: Agentes causantes del falseamiento constitucional, la subversión interna y la «infiltración/captación» de doctrinas marxistas-leninistas incompatibles con el estilo de vida oriental.	Enemigo principal: El marxismo-leninismo, calificado como una ideología dogmática, totalitaria, foránea y anuladora de la persona humana que promueve la lucha de clases.	Enemigo principal: La «subversión» en un sentido amplio, que abarca organizaciones filomarxistas, facciones radicalizadas del peronismo y extremismos disociadores.
Microanálisis/ Mesoanálisis Representación del enunciante (Endogrupo)	Valores generales: La patria, la nación, el orden, la tradición, la moral, la defensa de la soberanía y la salvaguarda de la esencia nacional.	Valores propios: Los ideales democrático-republicanos tradicionales, el patriotismo y la «mística de la orientalidad».	Valores propios: La chilénidad, las tradiciones nacionales, el legado de los Padres de la Patria y la tradición cristiana e hispánica.	Valores propios: Los valores esenciales de la conducción del Estado, el «hombre argentino», la fe cristiana, los principios de libertad y la moralidad.
Mesoanálisis (Prácticas discursivas, intertextualidad y relaciones de poder)	Mecanismos comunes: Producción de decretos-ley, bandos, leyes y comunicados marciales para normar la represión y crear un «estándar nacional». Se busca el consentimiento mediante la coerción ideológica y la proscripción legal de la oposición.	Prácticas específicas: Acto Institucional N°4 (1976), que estableció la proscripción y suspensión de derechos políticos por 15 años a candidatos de partidos marxistas o asociados.	Prácticas específicas: Decreto-ley N°77 y el Art. 8° de la Constitución de 1980 (proscripción de doctrinas de lucha de clases), Declaración de Principios (1974) y el uso de Bandos Militares.	Prácticas específicas: Decreto N°6 (1976), Leyes N° 21.322, 21.325 y 21.699 (disolución de partidos/ sindicatos), junto a Manuales de Lucha contra la Subversión.
Macroanálisis (Estructura social, ideología y hegemonía)	Estructura compartida: El anticomunismo actúa como ideología complementaria para legitimar los modelos nacional-desarrollistas. Naturalización del «sentido común» del mal en el comunismo para ocultar la asimetría de poder.	Estructura específica: Régimen cívico-militar fundamentado en la Doctrina de la Seguridad Nacional para contrarrestar la inercia de los partidos políticos tradicionales.	Estructura específica: Proyecto de reconstrucción institucional radical enfocado en la «extirpación» total de la influencia marxista y la creación de un nuevo movimiento cívico-militar.	Estructura específica: Proceso de Reorganización Nacional orientado a la despolitización social, control obrero y reestructuración económica mediante la erradicación del «flagelo subversivo».

5. Consideraciones finales: la institucionalización del anticomunismo y el sentido común dictatorial

El presente trabajo aborda de manera sistemática la configuración del anticomunismo en las dictaduras del Cono Sur (Uruguay, Chile y Argentina) a lo largo de la década de los setenta, un período caracterizado por la exacerbación de la violencia política y la consolidación de regímenes autoritarios.

En el núcleo del análisis reside la tesis de que el anticomunismo no operó únicamente como un mero eslogan reactivo o una consigna circunstancial, sino como una ideología complementaria. En otras palabras, la narrativa anticomunista funcionó como una praxis discursiva e ideológica de carácter secundario o negativo que sirvió para catalizar, justificar y dotar de sentido a los proyectos positivos de tipo nacional-desarrollista en la región. Al definirse fundamentalmente por oposición, es decir, mediante la identificación y la clasificación de un enemigo dual (externo e interno), el anticomunismo proporcionó la pantalla doctrinaria indispensable para reforzar los valores propios del endogrupo (la patria, la tradición cristiana, la institucionalidad, la moral y la esencia nacional), logrando naturalizar las relaciones asimétricas de poder y la militarización del lenguaje y de la sociedad.

Desde la perspectiva de los resultados comparativos principales, se evidencia que el anticomunismo constituyó un rasgo transversal y unificado en la producción jurídica (leyes, decretos-ley, actos institucionales) y marcial (bandos, comunicados, manuales de operaciones) de los tres países. En el plano puramente lingüístico (microanálisis), los tres regímenes recurrieron a procedimientos afines, tales como la sustantivación para fosilizar la crisis política en conceptos abstractos e irreversibles (descaecimiento, intromisión, desgobernio), la adjetivación marcadamente dicotómica (calificando al endogrupo de patriótico, restaurador y democrático, mientras al exogrupo se le tildaba de subversivo, dogmático, foráneo y corruptor) y el uso de metáforas orgánicas o médicas que presentaban al adversario como una patología social.

Sin embargo, en el ámbito de las prácticas discursivas (mesoanálisis) y de las estructuras sociales (macroanálisis), cada dictadura moldeó la representación del enemigo conforme a su contexto sociopolítico.

En Uruguay, la textualidad del régimen cívico-militar enfatizó el «falseamiento constitucional» y la «inercia» de los partidos tradicionales, proscribiendo políticamente a la dirigencia de izquierda a través del Acto Institucional N°4 bajo la meta de consolidar la «mística de la orientalidad».

En Chile, tras el derrocamiento del gobierno de Allende, el discurso de la Junta de Gobierno adoptó un perfil enfáticamente antimarxista; el régimen de

Pinochet situó en el centro de su cruzada la «liberación del yugo marxista» y la proscripción constitucional de la lucha de clases (reflejada inclusive en la primera redacción de la Constitución de 1980).

En Argentina, la Junta Militar articuló una categoría de enemigo considerablemente más amplia y difusa mediante el significante de la «subversión». Dado que la oposición política argentina abarcaba no solo al marxismo sino a las corrientes radicalizadas del peronismo, el concepto de subversión permitió englobar a todo extremismo o fuerza disociadora que atentara contra el «hombre argentino» y la reorganización del Estado.

Si volvemos al objetivo inicial, es posible aseverar que este trabajo efectivamente demuestra cómo las dictaduras sudamericanas de la década de 1970 articularon el discurso jurídico y militar para intervenir ideológicamente en la sociedad y construir un nuevo «sentido común» de carácter profundamente anticomunista. A través de la aplicación metódica del marco teórico de Fairclough, la investigación expone los engranajes a través de los cuales la ley y la proclama marcial dejaron de ser meros textos normativos o informativos para transformarse en instrumentos de dominación hegemónica y «retórica materialista del derecho».

Asimismo, se prueba que la legalidad de facto buscó normalizar la persecución política, presentar la irrupción autoritaria como una salvación y consolidar una hegemonía ideológica mediante la violencia y sin consentimiento del pueblo.

El principal aporte teórico-metodológico del trabajo radica en su enfoque comparado y en la integración disciplinar entre el derecho y la lingüística. A diferencia de la literatura previa o el estado del arte existente, que tendía a estudiar los discursos de las dictaduras uruguaya, chilena o argentina de manera aislada, local y fragmentaria, nuestra investigación, apoyada en el método de Fairclough, ofrece un marco analítico y sistémico que pone en diálogo la producción discursiva de las tres naciones.

Cabe destacar, no obstante, las limitaciones de este trabajo: por una parte, se circunscribe a un corpus documental estrictamente institucional y oficial, compuesto por normas jurídicas publicadas y documentos marciales cuya circulación fue restringida, pero no secreta. Esta delimitación, si bien ha garantizado representatividad y ha evitado la saturación teórica respecto del discurso del poder, deja fuera del alcance del estudio la recepción cotidiana de estos discursos por parte de la población civil, así como las brechas entre la narrativa oficial pública y la ejecución clandestina o represiva no registrada en la legislación. Por otra, si bien el recorte temporal concentrado entre 1973 y 1980 abarca el período de mayor represión y de consolidación autoritaria, omite el

análisis de las mutaciones discursivas ocurridas durante las fases de transición o apertura democrática en la década de los ochenta.

A partir de los hallazgos y vacíos identificados, se avistan valiosas líneas futuras de investigación. Una primera proyección consiste en ampliar la perspectiva comparada hacia otros regímenes autoritarios de la región durante el mismo período de la Guerra Fría, incorporando los casos de Brasil, Bolivia, Paraguay, Perú, Ecuador u otros países centroamericanos. Una segunda línea podría adentrarse en el análisis de la interdiscursividad con el ámbito privado o mediático, indagando cómo el lenguaje jurídico-militar anticomunista analizado en este trabajo fue reproducido, adaptado o matizado por los medios de comunicación de masas, el sistema educativo y las instituciones religiosas de la época para la formación del sentido común.

Finalmente, resultaría de gran interés examinar las pervivencias, huellas y reconfiguraciones de este léxico anticomunista en el discurso político contemporáneo del Cono Sur, analizando cómo ciertas estrategias de adjetivación y estigmatización del adversario político continúan operando en los debates sociopolíticos del siglo XXI.

Bibliografía

Fuentes primarias

- Acto Institucional N°4. 1976. *Prohibición de partidos políticos y libertades públicas*, «Registro Nacional de Leyes y Decretos», 9 de septiembre de 1976. Recuperado de: <https://www.impo.com.uy/bases/decreto-constitucional/4-1976>
- Bando Militar N°1. 1973. Recuperado de: <https://fr.scribd.com/document/280257190/Fuente-Bandos-Militares>
- Bando Militar N°5, del 11 de septiembre de 1973. Recuperado de: <https://www.respublica.cl/img/uploads/897433901bd3edb1353834eea49a04c0.pdf>
- Comunicado N°4. 1973. Recuperado de: <https://sitiosdememoria.uy/evento/7139>
- Constitución Política de la República de Chile. 1980). Recuperada de: <https://www.acnur.org/fileadmin/Documentos/BDL/2001/0053.pdf>
- Decreto N°464/973. 1973. Recuperado de: <https://www.impo.com.uy/bases/decretos/464-1973>
- Decreto Ley N°1. 1973. *Acta de constitución de la Junta de Gobierno de la República de Chile*, «Diario Oficial», 18 de septiembre de 1973. Recuperado de: <https://www.bcn.cl/leychile/navegar?idNorma=237897>
- Decreto N°6. 1976. *Suspéndese la actividad política y de los Partidos Políticos en jurisdicción nacional, provincial y municipal*, «Boletín oficial de la República Argentina», 29 de marzo de 1976. Recuperado de: <https://www.boletinoficial.gob.ar/detalleAviso/primera/7069062/19760329>

Fuentes secundarias

- Althusser, L. 1974. *Ideología y aparatos ideológicos de Estado*, Buenos Aires, Nueva Visión.
- Besoky, J.L. 2016. *La derecha peronista: Prácticas políticas y representaciones (1943-1976)*, Tesis de doctorado, Universidad Nacional de La Plata.
- Bhatia, V.K. 1987. *Language of the Law*, «Language Teaching», 20(4), 227-234.
- Cheng, L. y Machin, D. 2023. *The Law and Critical Discourse Studies*, «Critical Discourse Studies», 20(3), pp. 243–255.
- Demasi, C. et al. 2009. *La dictadura cívico militar: Uruguay 1973-1985*, Montevideo, Ediciones de la Banda Oriental.
- Ejército argentino. 1975. *Operaciones contra elementos subversivos*, Buenos Aires, Instituto Geográfico Militar.
- Ejército argentino. 1976. *Instrucción de lucha contra elementos subversivos*, Buenos Aires, Instituto Geográfico Militar.

- Fairclough, N. 1989. *Language and Power*, Londres, Routledge.
- 1993. *Discourse and Social Change*, Cambridge, Polity Press.
- 1995. *Critical Discourse Analysis: The Critical Study of Language*, Londres, Longman.
- 2003. *Analysing Discourse. Textual analysis for social research*, Londres, Routledge.
- Fairclough, I. y Fairclough, N. 2013. *Political Discourse Analysis: A Method for Advanced Students*, Londres, Routledge.
- Fitch, J.S. 1979. *The Political Impact of U.S. Military Aid to Latin America: Institutional and Individual Effects*, «Armed Forces & Society», 5(3), pp. 360-386.
- Foucault, M. 1991. *Historia de la sexualidad I. La voluntad de saber*, Ciudad de México, Siglo XXI.
- 2001. *Defender la sociedad*, Madrid, Akal.
- Franco, M. 2002. *La “campaña antiargentina”: la prensa, el discurso militar y la construcción de consenso*, en Casali de Babot Judith y Grillo María Victoria, *Derecha, fascismo y antifascismo en Europa y Argentina*, Tucumán, Universidad de Tucumán, pp. 195-225.
- Garreton, M. et al. 1998. *Por la fuerza sin la razón. Análisis y textos de los bandos de la dictadura militar*, Santiago, Lom.
- Gill, L. 2004. *The School of the Americas: Military Training and Political Violence in the Americas*, Durham, Duke University Press.
- Gramsci, A. 1975. *Quaderni del carcere*, Turín, Einaudi.
- Guerrero, M. 2023. *Sociología de la masacre*, Santiago, Paidós.
- Junta de comandantes en jefe. 1974. *Política de la República*, Montevideo, ES.MA.CO.
- Junta de gobierno de Chile. 1974. *Declaración de principios del Gobierno de Chile*, Santiago, División de Comunicación Social del Ministerio Secretaría General de Gobierno.
- Junta militar. 1980. *Documentos básicos y bases políticas de las Fuerzas Armadas para el Proceso de Reorganización Nacional*, Buenos Aires, s/e.
- Klare, M.T. 1972. *War Without End: American Planning for the Next Vietnams*, Nueva York, Knopf.
- López Pérez, N.A. 2026. *La lengua del Cóndor: discurso e ideología en la represión transnacional en Sudamérica*, «Refracción: Revista de Lingüística del Discurso», 14, pp. 95-118.
- Martins Prado, L. 2021. *La construcción de sí y del Otro en el discurso oficial de las dictaduras militares en Brasil (1964-1985) y Uruguay (1973-1985)*, Tesis de Magíster, Universidad de la República.
- Melazzo, R. 2022. *Linguistica forense. L'identificazione giudiziaria dell'autore di uno scritto*, Palermo, Palermo University Press.
- Pinochet Ugarte, A. 1984. *Geopolítica: diferentes etapas para el estudio geopolítico de los estados*, Santiago, Editorial Andrés Bello.

- Stolleis, M. 1998. *The Law Under the Svastika: Studies on Legal History in Nazi Germany*, Chicago, The University of Chicago Press.
- Timmermann, F. 2011. *Las macroformas textuales de los Derechos Humanos. Chile, 1973-1980*, «Literatura y Lingüística», 24, pp. 121-141.
- 2013. *La producción e instrumentalización política del miedo en la concepción cristiana y nacionalismo de la Declaración de Principios de la Junta de Gobierno: Chile, 1974*, «Alpha (Osorno)», 37, pp. 213-224.
- Van Dijk Teun, A. 2003. *The Discourse-Knowledge Interface*, en weiss Gilbert y wodak Ruth, *Critical Discourse Analysis*, Londres, Palgrave Macmillan, pp. 85-109.
- Vial Correa, G. y Secretaría general de gobierno. 1973. *El libro blanco del cambio de gobierno en Chile*, Santiago, Lord Cochrane.
- Vitale, M.A. 2018. *Análisis del discurso y archivos de la represión en Argentina*, «Revista Conexão Letras», 12(18), pp. 53-62.

ANGELO SCUDERI

Far muovere il quadro. David Lynch e l'immagine che accade
[Making the Painting Move. David Lynch and the Image as Event]

RIASSUNTO. Il saggio propone una lettura ermeneutica di *Mulholland Drive* a partire dall'attività pittorica di David Lynch e, in particolare, dal problema del rapporto tra movimento, stasi e temporalità dell'immagine. Attraverso un metodo analogico, l'analisi mette in relazione il realismo delle "idee" lynchiane, la struttura onirica del film, la metafora della scorciatoia verso il successo hollywoodiano e la sequenza del Club Silencio. Il punto di convergenza è individuato nell'*exaiphnes*, l'estante improvviso in cui il continuum si spezza e l'immagine non si limita più a rappresentare un evento, ma accade. In questa prospettiva, la scissione identitaria, il sogno, il nulla e l'agnizione vengono ricondotti a una comune struttura dell'evento. Il confronto conclusivo con la nozione heideggeriana di *Lichtung* distingue l'apertura dal baleno che in essa irrompe, consentendo di pensare l'immagine lynchiana come manifestazione estantanea entro una condizione più originaria di apparizione.

Parole chiave: David Lynch; *Mulholland Drive*; immagine; *exaiphnes*; *Lichtung*.

ABSTRACT. This essay offers a hermeneutic reading of *Mulholland Drive* starting from David Lynch's work as a painter and, more specifically, from the relation between movement, stillness, and the temporality of the image. Through an analogical method, the analysis connects Lynch's realism of "ideas," the film's dream structure, the metaphor of the shortcut to Hollywood success, and the Club Silencio sequence. Their point of convergence is identified in the *exaiphnēs*, the sudden exstant in which the continuum is broken and the image no longer merely represents an event but itself happens. From this perspective, divided identity, dream, nothingness, and recognition are traced back to a common structure of eventfulness. The concluding comparison with Heidegger's notion of *Lichtung* distinguishes the opening from the flash that appears within it, thus allowing the Lynchian image to be understood as an exstantaneous manifestation occurring within a more originary condition of appearing.

Keywords: David Lynch; *Mulholland Drive*; image; *exaiphnēs*; *Lichtung*

Das Ende ist kein Vorgang. Lichtung.
Thomas Bernhard, *Korrektur*

Questo saggio vuole proporre un'analisi ermeneutica del testo filmico *Mulholland Drive*, considerato in stretta relazione all'intera opera di David Lynch. Desidero, però, che il discorso prenda avvio da un aspetto meno esplorato della sconfinata attività multimediale dell'autore, più precisamente, da un'opera straordinaria per potenza espressiva e carica concettuale, paradigmatica ai fini della completa filmanalisi del testo.

Infatti, malgrado Lynch sia stato il regista più influente della sua generazione e le sue opere siano ormai entrate nell'immaginario collettivo, tanto che il termine stesso *lynchiano* contiene una notevole ricchezza semantica e un'indiscussa caratterizzazione di valore esplicativo, il lavoro di Lynch come pittore è meno conosciuto. Eppure, è lo stesso Lynch a definirsi in primis "artista visuale", come afferma nella recente biografia: «è sempre stato così, se fai una cosa non è pensabile che tu possa farne altre, tipo, se sei conosciuto come un cineasta e poi anche dipingi, allora la tua pittura è vista come una specie di hobby, come il golf. Sei una celebrità che dipinge, le cose sono sempre state così»¹.

La carriera nell'arte visuale comincia più di cinquanta anni fa con la frequenza ai corsi della Scuola del Museo delle Belle Arti di Boston e, successivamente, dell'Accademia di Belle Arti di Philadelphia, dove realizza il primo cortometraggio:

è stato uno dei miei quadri. Non ricordo quale ma si trattava di un dipinto quasi completamente nero. C'era una figura che occupava il centro della tela. Quindi mentre stavo osservando la figura nel quadro ho avvertito un leggero spostamento d'aria e ho colto un piccolo movimento. E ho desiderato che il quadro fosse realmente in grado di muoversi, almeno per un po'.²

Far muovere il quadro, questa la divina tentazione dell'artista. Ma cosa succede quando la pura apertura intende muoversi? E soprattutto, perché Lynch ha sentito la necessità impellente e ricorrente di fermare quello che prima aveva messo in moto? Lui stesso ha più volte affermato quanto gli mancasse dipingere, quando, per ragioni filmiche, ne era impossibilitato.

¹ Lynch and McKenna 2018: 301.

² Rodley 1998: 61-62.

I quadri di Lynch richiamano la struttura estetica dei sogni, forse in modo ancora più radicale della sua cinematografia: è già un'affermazione insolente. È però immediato riconoscere come si disintegrino i soggetti dei quadri di Lynch, come essi vengano assorbiti dall'oscurità fino a fondersi al colore, oppure come risaltino stentorei ma scevri di connotati identificativi, in una penuria di particolari che già Sartre identificava come caratteristica fondamentale dell'estetica onirica³.

L'opera a cui mi riferivo in apertura, che ha sempre colpito la mia attenzione, nel tentativo di dirimere l'apparente antinomia tra la volontà di movimento e la necessità della stasi, è il quadro *This man was shot 0.9502 seconds ago*.

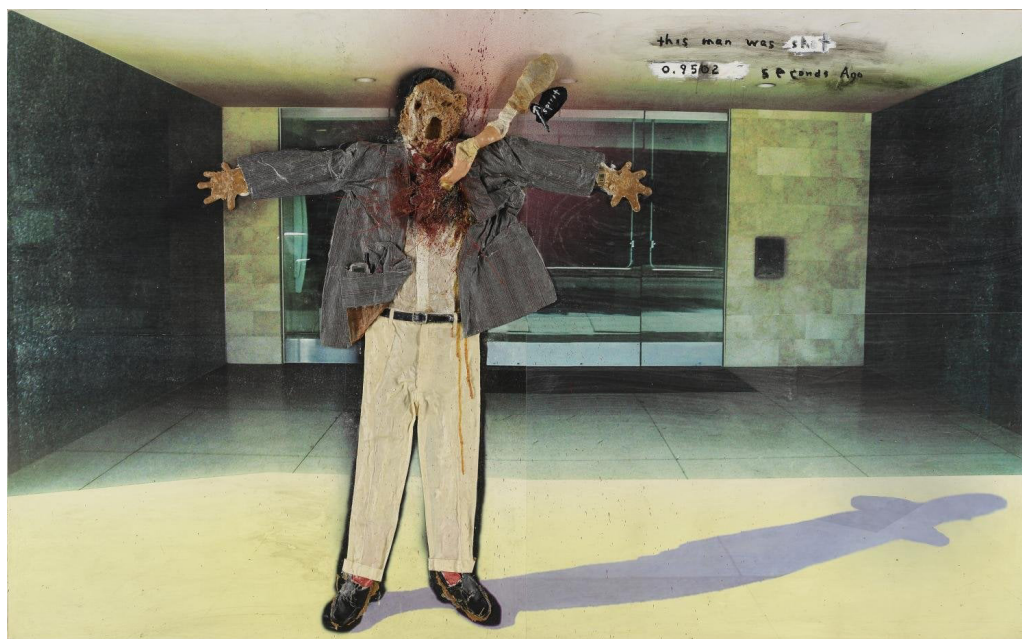


Fig. 1 – David Lynch, *This man was shot 0.9502 seconds ago*, opera mista su pannello, 183 × 305 cm, 2004.

1. Pescare le idee: Lynch e la realtà dell'opera

La puntualità generativa dell'opera qui riprodotta richiama già dal titolo la tematica della temporalità, l'attenzione di Lynch all'istantaneo e l'emergenza di immagini all'interno delle quali l'umanità sembra aver nuotato per millenni.

³ Sartre 2007: 47.

Il verbo metaforico *nuotare* non è casuale. Uno dei libri più significativi di Lynch si intitola appunto *Catching the Big Fish*, e ci racconta, attraverso brevi aforismi, il processo creativo alla base dell'opera dell'artista di Missoula, fino a delineare una vera e propria fondazione (realistica) dell'ontologia dell'opera d'arte.

In sintesi, il “pesce grosso” è la metafora della “grande idea” e l'oceano in cui tuffarsi per pescarlo è l'insieme di tutte le idee universali, *realmente* esistenti dentro e fuori di noi, in un mondo che si dispiega come vuole, a prescindere dagli aneliti dei suoi abitanti (vedi *Suddenly My House Became a Tree of Sores*, 1990, materiale vario su tela, qui riprodotto). Il metodo di investigazione di queste idee è per Lynch la Meditazione Trascendentale, ma, ai fini di questo saggio, il tema può restare sullo sfondo.



Fig. 2 – David Lynch, *Suddenly My House Became a Tree of Sores* (1990), materiale vario su tela.

Per Lynch, infatti, esiste una sorta di Iperuranio di idee, *ante rem* e *in re*, ovverosia oltre di noi e, contemporaneamente, nel fondo della nostra coscienza. Partecipando della coscienza universale, noi partecipiamo anche delle idee universali, poste metaforicamente nel fondo abissale dell'oceano della coscienza. Per queste ragioni, propongo di leggere Lynch come un realista, per quanto concerne la metafisica dell'arte. Le idee artistiche possiedono, in questa prospettiva, una consistenza propria. Sta a noi pescarle.

In *Twin Peaks* la famosa frase della prima puntata, pronunciata da Pete Martell, «there's a fish in the percolator», ovvero «c'è un pesce nella caffettiera»⁴, richiama subito il mondo delle idee. Anche il caffè è un elemento metaforico a cui Lynch è molto legato – e gli elementi tendono a richiamarsi, per nulla casualmente, nel mondo lynchiano. Il caffè sveglia le persone, è una droga eccitante in grado di risvegliare l'attenzione e la produttività, è il motore delle nostre idee, può allora raffigurare la stessa meditazione trascendentale: dentro il caffè sta la lenza adatta a pescare le grandi idee. Non è casuale, in questa lettura, che la frase sia pronunciata proprio dopo la scoperta del cadavere di Laura, perché quello è l'incidente scatenante della storia.

Laura è per Lynch la grande idea.

2. Il metodo analogico: entrare nel sogno di Mulholland Drive

Ma qual è allora la grande idea di *Mulholland Drive* (= MD)? Qual è l'idea forte che muove la storia e le immagini?

A questo punto è necessaria una breve nota metodologica.

Dallo studio decennale delle opere di David Lynch, sono giunto alla conclusione che ogni elemento dei film, ogni scelta scenografica e attoriale, sia dotato di un possibile corrispettivo metaforico reale, nel senso di uno *spostamento* freudiano [*Verschiebung*] dall'oggetto scenico-filmico alla realtà fattuale. Come nel caso del pesce e del caffè.

Ritengo, insomma, che la comprensione delle opere non passi esclusivamente dalla riduzione del tutto a un'idea forte che muove la storia, ma che ogni elemento della storia, contribuendo a questo significato generale, rappresenti in sé un elemento dello *Spielraum*, il campo da gioco, che la grande idea disvela. Per giocare a calcio non basta il campo: servono le linee, la palla, le porte, ventidue giocatori, l'arbitro, le panchine, gli spalti, le regole del

⁴ Lynch and Frost 1990, #101 (o #102, si conta il Pilot come ep. 1): '27"07-"12.

gioco, le città all'interno delle quali si trovano quei campi e quelle squadre; allo stesso modo, ogni elemento di un film lynchiano può funzionare come sostituzione, secondo un'*analogia* che tiene insieme le parti e conferisce al tutto unitarietà e coerenza.

Il film inizia come un noir/horror psicologico: una donna (Rita) sopravvive a un incidente sulla Mulholland Drive a Los Angeles e perde la memoria. Incontra Betty, una giovane aspirante attrice ingenua e piena di sogni, e insieme cercano di scoprire l'identità di Rita⁵.



Fig. 3 – Betty e Rita.

Molti critici interpretano il film come il sogno di Diane, un'attrice di seconda scelta: l'inizio è il suo sogno ideale, dove la sua vita e l'amore sono perfetti. La seconda parte rivela la realtà: tradimento, colpa e disperazione.

Che *MD* narri di sogni è difficile negarlo: prima dei titoli iniziali (vedi i 10 indizi di Lynch)⁶, la telecamera si posa letteralmente su un cuscino e dissolve nel nero⁷. È importante ricordare di analizzare ermeneuticamente le scene secondo il metodo dell'*as it is, as it sounds*, espresso da Lynch in

⁵ Ai fini di questa indagine, prendo come riferimento la versione Blu-ray edita da The Criterion Collection (2015).

⁶ Per i dieci indizi proposti da Lynch cfr. The Observer 2002.

⁷ Lynch 2001: '02"27.

Fuoco cammina con me. Ma di quale sogno si tratta? E soprattutto, per citare di nuovo *Twin Peaks, who's the dreamer?*

MD non è una storia lineare: intreccia diverse trame. Il film è una critica alla macchina dei sogni di Hollywood: promesse di successo e glamour che spesso si trasformano in frustrazione, alienazione e crudeltà. Ma sembra anche che il cuore emotivo del film sia la relazione tra Diane e Camilla: un amore impossibile, distrutto dalla gelosia e dall'inadeguatezza personale.

Tutto sembra richiamare una dialettica tra desiderio e frustrazione: una tensione che percorre il testo filmico, un contrasto che produce un tempo di sospensione lineare crescente che conflagra nell'evento estantaneo all'interno della sequenza del Club Silencio. Tenterò di estrapolare, attraverso la categoria dell'estantaneità, immersi nel blu del Club, il possibile nucleo di significato dell'opera.

Le precedenti spiegazioni⁸, infatti, non tengono conto del metodo di indagine *analogico* che si è provato a suggerire⁹.

MD è una critica feroce dell'industria cinematografica hollywoodiana. Certo. *MD* è una critica feroce del sogno ingenuo di celebrità facile e della percezione soggettiva di essere la prossima grande cosa sullo schermo¹⁰. Certo. *MD* è la dissociazione onirica, ma non sonnolenta¹¹, dell'ambizione e del desiderio in contrasto con la dura realtà. Certo. Ma *MD* è soprattutto un film di Hollywood, scritto da una persona che vive nei pressi della reale Mulholland Drive, che vuole enuclearne i segreti più oscuri e per farlo mobilita anche strumenti della psicanalisi.

I livelli di lettura all'interno di un testo come *MD* sono molteplici, ma organizzati gerarchicamente. Abbiamo la vicenda personale della passione

⁸ Per uno stato dell'arte in Italia cfr. Bertetto 2006; Bioni 2004; Bottiroli 2007; Malavasi 2008; Lonati 2022.

⁹ Cfr. Platone, *Timeo* 31b-c: «Dio fece il corpo dell'universo cominciando a comporlo di fuoco e di terra. Ma non è possibile che due entità si compongano in modo bello [καλῶς] separatamente da una terza. In mezzo dev'esserci infatti un legame [δεσμός] che le congiunga l'una all'altra. E il legame più bello è quello che al massimo livello fa un'entità sola di sé e delle due entità legate. Ed è per natura l'analogia [ἀναλογία] a compiere questo legame nel modo più bello».

¹⁰ Scrive Nochimson (2013: 113): «Because there is no character in the bed when the camera pushes in on the pillow, we have reason to imagine that, if a dream is beginning, it is our dream, the dream of the culture to which Lynch is speaking».

¹¹ Cfr. *ibi*: 107: «When Americans talk about dreams, they are generally referring to fleeting mental dramas or images that exist in contrast with an assumed solid, dependable, material, external world. But, as in Lynch's previous second-stage films, what the characters misunderstand as solid materiality is the big dream, misperceived as reality».

tra due attrici collegata alla deriva noir della storia, abbiamo gli intrighi complottistici che muovono le fila della scalata verso il successo (uno fra tutti il motivo del cowboy)¹², e tra le altre cose – che per brevità ometto – abbiamo l’apice del successo: quella enorme scritta che domina le colline intorno alla piana di Los Angeles.



Fig. 4 – Il cowboy al ranch.

Geograficamente è proprio nei dintorni di quella scritta che avviene l’incidente stradale che segna l’inizio della storia. Geograficamente è proprio nel luogo simbolo del successo che, quando la scena iniziale viene riproposta, stavolta con Diane come protagonista, l’auto si ferma, Diane si spaventa e Camilla le apre la portiera per dire solo una parola, *shortcut*¹³. Una scorciatoia per l’apice del successo che Camilla conosce molto bene, lei che ha sposato il famoso regista, lei che «nunca estuvo en Casablanca con Luigi», il produttore Castigliane, come afferma con un pizzico di sdegno durante la cena¹⁴. Il riferimento può essere letto sullo sfondo dei meccanismi di selezione e di potere propri dell’industria hollywoodiana, ben prima che esplodesse il caso Weinstein.

¹² Lynch 2001: 1'05"11.

¹³ *Ibi*: 2'09"29.

¹⁴ *Ibi*: 2'13"45.



Fig. 5 – La tazzina di caffè nella scena dei fratelli Castigliane.

MD è un testo psicologico, sociologico, antropologico e anche fortemente politico¹⁵.

3. *La scorciatoia*

Per comprendere questa affermazione è necessario applicare la tecnica della filmanalisi alla scena inaugurata dalla parola *shortcut*. Per farlo ci rifaremo al metodo analogico di cui sopra. Questa scorciatoia ci porterà direttamente alla scena centrale del film, quella del Club Silencio.

L'auto che trasporta Diane si ferma e l'autista apre la portiera. «What are we doing? We don't stop here»¹⁶, dice Diane spaventata e lo spettatore rivive l'evento scatenante della storia. Camilla sta scendendo da un passaggio fra le foglie. Arriva alla portiera e dice a Diane: «Shortcut». Le vuole mostrare una scorciatoia per giungere alla grande festa di Hollywood, lì sulla sommità di Mulholland, a un passo dalla scritta celeberrima che domina il mondo del cinema. Le due ragazze si incamminano. Diane afferma «It's beautiful», una

¹⁵ Cfr. Nochimson 2013: 109: «These strategies take Lynch into an area much more complex than any of the previous celebrated films about making films, for example, Billy Wilder's *Sunset Boulevard* (1950), a favorite of Lynch's to which this film alludes occasionally».

¹⁶ Lynch 2001: 2'09"29-'18"33.

bellissima scorciatoia che fa risparmiare tornanti irti e curve difficili. «A secret path», risponde Camilla, che già tante volte lo ha percorso e vuole farlo scoprire all'amica. Il particolare, in questa lettura, è tutt'altro che ornamentale: la scorciatoia diventa una figura del percorso verso il successo.

Vediamo le due inerpicarsi fra le piante nel buio con un punto di vista dall'auto; si tengono per mano e Diane appare rinfrancata, fiduciosa nel suggerimento di Camilla. Ma le cose stanno presto per cambiare, come cambia la colonna sonora, e appare Adam Kesher, il regista. Camilla e Adam brindano all'amore, un legame che la mia lettura associa anche al salto di Camilla nelle gerarchie di Hollywood. Si scopre che Coco, l'onirica responsabile del complesso residenziale in cui Betty alloggia nell'appartamento della zia Ruth, è in realtà la madre di Adam. Si presenta con tutta la leggerezza di chi è avvezza al mondo delle luci e delle ville di Los Angeles, di chi conosce bene i meccanismi e le fondamenta della nona arte. «I'm sorry, I was late», afferma Diane, esclusa dal giro, e segue gli altri all'interno della villa.



Fig. 6 – Coco e Betty.

Assistiamo a una conversazione tra Coco e Diane durante la festa: Coco appare impietosa e ha pena di Diane, della fine del suo sogno – e non parliamo del sogno d'amore tra Diane e Camilla – delle tappe che hanno portato Diane in quel luogo e di ciò che Coco presume lei dovrà fare o ha già fatto per arrivare a realizzare quel sogno prettamente americano che è la celebrità. Diane afferma di aver incontrato Camilla sul set di *Sylvia North Story*, il

film per il quale (nel sogno) Keshner è costretto a scegliere un'attrice raccomandata dall'establishment massonico-mafioso rappresentato da Mr Roque e soprattutto dai fratelli Castigliane. Ed è proprio a Luigi Castigliane che fa riferimento Camilla quando in spagnolo afferma «Io non sono mai stata a Casablanca con Luigi». Questo breve e strano cenno può alludere a una meccanica che il film lascia immaginare: ambienti esclusivi, relazioni di potere, intimità e favori sessuali intrecciati alla distribuzione dei ruoli. Dall'espressione, Camilla appare stizzita dalla domanda, ma nella civetteria indignata si percepisce l'ambiguità dell'affermazione, di fronte a quel prossimo marito regista che è Adam Keshner. «Che peccato» dice un commensale. E Adam interviene dicendo in spagnolo qualcosa che suona come «Andiamo. Chi se ne frega?».



Fig. 7 – Camilla e l'alter ego, l'attrice bionda, alla festa.

Diane voleva il ruolo principale, ma Camilla ha avuto la parte. Coco si volta verso Camilla e la vede amoreggiare con il figlio Adam. Da qui ogni inquadratura e ogni sguardo è fondamentale per analizzare ermeneuticamente la scena. Coco appare desolata. Veniamo a sapere che Camilla ha aiutato Diane ad avere alcune parti nei suoi film – anche per la relazione sotterranea tra le due donne. E sorge spontanea la domanda: in che modo? «I see» afferma Coco e batte sulla mano di Diane come a dire “povera ragazza chissà

cosa hai dovuto fare o vedere”. Ed ecco la tazzina di caffè con su scritto S.O.S. La tazza di caffè, come sappiamo, dovrebbe aiutare a risvegliarsi. E infatti ecco lo sguardo di Luigi Castigliane che si posa su Diane e Diane che distoglie il suo da ciò che quella proposta può significare. Ed ecco l’attrice raccomandata – che nel sogno ha il nome di Camilla Rhodes – bisbigliare nell’orecchio di Camilla e poi baciarla, marchiandola con l’orrore del compromesso, il rossetto sbavato sulle labbra. Camilla battezza l’attrice, le amministra il sacramento della “scorciatoia” e l’attrice scompare dietro un angolo. E chi può comparire subito dopo, se non la rappresentazione analogica più funzionale del successo hollywoodiano? Il cowboy, per il quale se giochi secondo le regole, andrai avanti, altrimenti fallirai. Diane comprende, osserva tutto questo e appare spaventata dalla strada che deve intraprendere per realizzare il proprio sogno. Camilla tenta di fare finta di nulla. Diane appare nervosa tanto da piangere. Poi Adam tintinna sul vetro del bicchiere, annuncia il matrimonio con Camilla, mentre Coco volta gli occhi al cielo disgustata. È troppo il dolore per Diane – per la perdita dell’amore, del sogno, del futuro – e un taglio improvviso ci porta di fronte al killer assoldato per uccidere Camilla «This is the girl», che porterà a Diane la chiave blu come simbolo del lavoro compiuto.



Fig. 8 – Diane e il sicario al Winkie’s.

La precedente filmanalisi ha utilizzato il metodo analogico per rinvenire la traccia subacquea dell’idea forte di *MD* (la quale è sintetizzabile in ter-

mini extradiegetici, e in forma volutamente schematica, con la proporzione sogno : Hollywood :: scambio sessuale : realtà) e ha utilizzato il metodo lynchiano per eccellenza, cioè «as it is, as it sounds» per descrivere le singole scelte scenografiche, le particolari espressioni, azioni, dialoghi, per riferirle all'idea forte rinvenuta. In particolare, come si è visto, questo metodo è espresso diegeticamente nel passaggio di *Fire Walk With Me* in cui i due agenti dell'FBI discutono del caso Rosa Blu¹⁷. Inoltre, il “sound” è da considerare in cinematografia, sempre per analogia, come sostituibile anche dal “see”, “smell”, “taste”, “feel”.

4. No hay banda: *il risveglio nel Club Silencio*

La scorciatoia ci ha condotti all'indietro all'interno del Club Silencio¹⁸.

Come si ricava dalla scena della Rosa Blu, il colore blu è associato a “cose di cui non si può parlare”, segreti, in altre parole, che soggiacciono alla regola del silenzio.

Il blu è palesemente il colore predominante della scena, dei filtri fotografici, della palette scenografica, della chiave, della signora che pronuncia la parola *silencio* alla fine del film.

E tuttavia, non appena si entra nel club, a dominare è il colore rosso, colore del sogno, dell'illusione e della violenza connessa a questo sogno. È necessario svegliarsi, come afferma il cowboy, «it's time to wake up»¹⁹ dal sogno orchestrato dalla macchina cinematografica che però «non ha alcuna banda», ma è tutto preregistrato, predigerito, confezionato per la nostra illusione che possa essere reale, in un meccanismo terribile di estetizzazione del politico²⁰ e di cieca riproduzione dell'uguale ai fini del traviamiento e dell'autoalimentazione della macchina dell'industria culturale²¹. La frase «no hay banda» è ripetuta in molte lingue, sia per motivi di intrattenimento della scena, sia per dare il senso dell'onnipervasività di questa operazione mediatica globale.

Il mago prestigiatore lo dichiara subito: «This is all a tape recording», è tutto un film che narra del mondo dei film. Eppure, persino lo spettatore cade nel tranullo del Club Silencio e rimane disilluso e devastato al momento del-

¹⁷ Lynch 1992: '05"13.

¹⁸ Lynch 2001: 1'45"10-53"16.

¹⁹ Lynch 2001: 1'56"56.

²⁰ Cfr. Benjamin 2017: 157-167, spec. 161 e 167.

²¹ Cfr. Horkheimer and Adorno 1982: 127, 130, 134.

la ri-velazione, al momento estantaneo del risveglio dal sogno, dell'estante dell'evento terribile che è il sopraggiungere del reale, che fonda una attualità del tutto nuova.

Queste pagine guadagnano a essere lette guardando la scena, immagine dopo immagine: è così che sono state scritte.



Fig. 9 – L'ingresso del Club Silencio.

Sappiamo perfettamente che non c'è nessuna banda a suonare, ma comunque ci illudiamo di sentire una musica, di udire gli strumenti incrociare i loro suoni. Questa è un'analogia del funzionamento della nona arte in generale; e, poiché «cinema can go deep and can go shallow»²², diventa, più in profondità, un'analogia del sogno hollywoodiano che abbiamo introiettato, un sogno prettamente americano di celebrità e successo, nel folle presupposto del self-made man o woman. Questo perché «we want to hear a clarinet», perché l'illusione è confortante rispetto al reale, e noi «amiamo il suono di un trombone con sordina». Eppure il volto del prestigiatore restituisce la delusione: «it's all recorded», già registrato, già ascoltato, già masticato innumerevoli volte.

Il prestigiatore gioca ancora con la nostra allucinazione: «it is an illusion».

«Listen», dice e compare la donna dai capelli blu, il primo simbolo del segreto e del silenzio. Questo ascoltare è ascolto del sogno e non del reale. Eppure, Betty inizia a tremare una volta che il prestigiatore ha fatto compa-

²² Workman 2013: '06"09.

rire i tuoni e i fulmini blu, perché nel Club Silencio il segreto sta per essere rivelato nell'istante dell'agnizione e della scoperta. Betty inizia a disintegrarsi per finire a essere quello che è: un alter ego sdoppiato di Diane, una fantasia di compimento mai raggiunto, un simulacro vuoto della volontà di potenza di una piccola attrice. Il colore dei capelli di Camilla, bionda come Betty-Diane, sottolinea la sovrapposizione identitaria delle due e la comune matrice fantastica di quelle estrinsecazioni psichiche.

Il prestigiatore scompare nel fumo blu e la scomparsa di questo personaggio metacinematografico favorisce una nuova illusione negli spettatori. Siamo di nuovo nel film, siamo quindi di nuovo in quella particolare realtà che è l'arte, dimentichi che l'arte, nel suo nullo apparire, provenga anche dal nulla²³.

E dal blu si passa di nuovo al rosso, all'illusione, ed entra Rebekah Del Rio, vestita in modo succinto, degradata dal fenomeno della prostituzione del sogno: una delle scene più memorabili della storia del cinema. Ed ecco che lo spettatore ricade nell'illusione, come se illuderci fosse il nostro destino, come se l'uomo fosse nato e prosperato per quel nulla che è l'immaginazione.

Prolegomeno alla rivelazione dell'evento – riproposizione eterna dell'evento primigenio – viene, come ladro nella notte, la caduta di Rebekah, quindi la comparsa *ex nihilo* della scatola blu che contiene il segreto.



Fig. 10 – Rebekah Del Rio al Club Silencio.

²³ Non a caso la facoltà di immaginazione è definita da Sartre «funzione irrealizzante della coscienza» (Sartre 2004: 141).

5. Exaiphnes: l'estante della scissione

Cosa hanno in comune, dunque, sotto l'istanza dell'analogia, l'attimalità di *This man was shot 0.9502 seconds ago* e la scena celeberrima del Club Silencio? Di cosa ci parlano entrambe?

Entrambe mettono in scena l'*exaiphnes*, l'attimo improvviso, l'evento estantaneo fondante la linearità del prima e del poi, nella rivelazione della scissione dell'io: Betty e Diane, Rita e Camilla, l'uomo e la propria anima. Entrambe mettono in scena l'estantaneo come ontologia della scissione, come fondazione prima di ogni possibile dualismo. Difatti, mentre in *MD* l'evento del Club Silencio si pone come una sorta di precedente interno del film stesso, quasi sua condizione di possibilità, in *This man was shot 0.9502 seconds ago* Lynch mostra la non-cronicità dell'estante, il cui scarto è impossibile da collocare temporalmente (non dipinge la morte, ma solo il momento successivo). Inoltre, nella riflessione sostanzialmente real-idealista del Lynch-pittore, possiamo notare come la figura dell'autore – che per un caso come quello di Lynch dovrebbe torreggiare sull'opera – scompaia, fino all'idea che il pittore funga da levatrice (figura che immediatamente colloca il pensiero poetico di Lynch all'interno di una ben determinata impalcatura di pensiero) e che sia il dipinto in sé a creare se stesso, a governare il processo creativo, attirando all'interno del proprio *frame*, della propria cornice, ulteriori idee pittoriche verso il proprio nucleo germinale, fino al completamento dell'opera, come accade per l'individuo biologico, secondo un processo di auto-in-formazione. Nello spazio di gioco del Lynch-pittore, il sogno non coincide con una *Lichtung*, e la *Lichtung*, a rigore, non è né luce né baleno. Se si assume il termine nel senso heideggeriano, essa è piuttosto il *luco*: il luogo che non può essere a sua volta illuminato o oscurato e nel quale luce e tenebra possono effondersi, alternarsi e colludere; non un evento tra gli altri, dunque, ma la condizione di eventualità del loro apparire. Il fulmine blu del Club Silencio può allora essere accostato non alla *Lichtung* stessa, bensì a ciò che in essa balena: un cenno improvviso che dall'apertura ci raggiunge, una discontinuità luminosa che, nella logica figurale di Lynch, interrompe il regime del sogno senza identificare l'apertura con ciò che vi appare. In questa prospettiva, l'immagine lynchiana non rappresenta meramente un accadimento, ma accade entro un'apertura che ne rende possibile il manifestarsi, mentre il baleno è la figura di tale irruzione, non il nome dell'apertura stessa²⁴. La rivelazione come agnizione ci appare intollerabile²⁵.

²⁴ Cfr. Cicero 2024: 17-25, spec. 23-25, sulla distinzione tra *Lichtung* e luce e sul «balenio dell'Ereignis».



Fig. 11 – Rita e Betty durante la scena del Club Silencio.

Mi sembra invece aporetica la posizione di Nochimson, perché l'evento estantaneo non coincide con una percezione del nulla²⁶. Al contrario, si può leggere l'estantaneo come una rottura nel continuum (statico o dinamico che sia) che apre a una realtà del tutto nuova. Nella logica figurale del film, il nulla sembra precedere l'estantaneo, non lo segue. La chiave blu, infatti, appare dal nulla.

In entrambe le opere – ma direi in quasi tutte le opere lynchiane – l'attimo dell'agnizione è fondazione di soggettività, di dualismo, di una nuova temporalità, anche psicologica, come nel caso della scissione identitaria e della fuga psicotica (v. *Strade Perdute*). La non-cronicità provoca una non-cronicabilità (o non-narrabilità cronologica) che porta Lynch ad affrontare nel racconto il tema dell'onirico, luogo di manifestazione più pura della

²⁵ È un meccanismo presente anche in un altro capolavoro contemporaneo, *Oldboy* (Park 2003), dove la scissione di Dae-Su e del Mostro provoca una scissione anche all'interno dello spettatore. Ancora una volta, infatti, l'estantanea agnizione nella sua caratteristica forma speculare è possibilità di ogni dualismo sdoppiante.

²⁶ Nochimson 2013: 120: «He sees the Bardo moment (or its equivalent) when enlightenment might be the result of the perception of emptiness. He sees that those who misunderstand emptiness drop into a lower level of existence. Betty's misprision, cultivated in her by the floor show at Club Silencio, does indeed lead to the radical decay of the tone and substance of her, Rita's, and Adam's lives. However if the characters are stuck in the downward descent into death fostered by the marketplace, we are not».

nullificazione dell'ente che precede l'immagine. Nel sogno noi affrontiamo il nulla dal quale sorgono le nostre rappresentazioni. In *This man was shot 0.9502 seconds ago* affrontiamo l'estantaneo dal nulla della sua temporalità umana²⁷. In *MD* affrontiamo la formalità della specularità analogica, come condizione di possibilità di ogni discorso (e in particolare, della critica dell'industria cinematografica), come condizione dell'evento dissociativo-onirico, come agnizione intollerabile del reale.

In tutte queste opere, ciò che affrontiamo è l'*exaiphnes*.

²⁷ McKenna 2018: 12. McKenna scrive: «Painting is a place [where] things happen there that can't happen anyplace else». Ritengo sia necessario sottolineare il verbo *happen* come facente parte del sostrato terminologico fondamentale per questa ricerca, anche se non etimologicamente centrato nel paradigma inaugurato dall'*exaiphnes*.

Bibliografia

- Benjamin, W. 2017. *L'opera d'arte nel tempo della sua riproducibilità tecnica (1935/36)*, a cura di S. Cariatì, V. Cicero e L. Tripepi, Bompiani, Milano.
- Bertetto, P. 2006. *L'analisi interpretativa. «Mulholland Drive» e «Une femme mariée»*, in *Metodologie di analisi del film*, Laterza, Roma-Bari.
- Bisoni, C. 2004. *Attraverso Mulholland Drive. In viaggio con David Lynch nel luogo di un mistero*, Il Principe Costante, Pozzuolo del Friuli.
- Bottiroli, G. 2007. *I registi sono alleati preziosi. Un'interpretazione di Mulholland Drive di David Lynch*, «Segnocinema» 114.
- Cicero, V. 2024. *Essere e analogia* (2012). Nuova ed. aum., Morcelliana, Brescia.
- Horkheimer, M. - Adorno, Th.W. 1982. *Dialettica dell'illuminismo*, trad. it. di R. Solmi, Einaudi, Torino.
- Lonati, F. 2022. *We Don't Stop Here. 20 anni di Mulholland Drive*, QuiEdit, Verona.
- Lynch, D. 2006. *Catching the Big Fish: Meditation, Consciousness, and Creativity*, Tarcher/Penguin, New York.
- Lynch, D. - McKenna, K. 2018. *Room to Dream*, Canongate, Edinburgh.
- Malavasi, L. 2008. *David Lynch. Mulholland Drive*, Lindau, Torino.
- McKenna, K. 2018. Introduzione, in S. Huijts (a cura di), *David Lynch: Someone Is in My House*, Prestel, Munich.
- Nochimson, M. 2013. *David Lynch Swerves. Uncertainty from Lost Highway to Inland Empire*, University of Texas Press, Austin.
- Rodley, C. (a cura di) 1998. *Lynch secondo Lynch*, Baldini&Castoldi, Milano.
- Sartre, J.-P. 2004. *L'immaginazione*, in Id., *L'immaginazione. Idee per una teoria delle emozioni*, Bompiani, Milano.
- 2007. *L'immaginario*, Einaudi, Torino.
- The Observer. 2002. *Follow David Lynch's clues and win a trip to the real Mulholland Drive*, 20 gennaio, <https://www.theguardian.com/theobserver/2002/jan/20/features.review97>.

Filmografia

- Lynch, D. 1992. *Fire Walk with Me*, Cecchi Gori Entertainment, 2014.
- Lynch, D. 1997. *Lost Highway*, Cecchi Gori Entertainment, 2026.
- Lynch, D. 2001. *Mulholland Drive*, Blu-ray, The Criterion Collection, 2015.
- Lynch, D. - Frost, M. 1990. *Twin Peaks*, stagione 1, episodio 1.
- Park, C.-W. 2003. *Oldboy*.
- Workman, C. 2013. *What is Cinema?*

ENRICO GIANNETTO

La fenomenologia dell'amore di Max Scheler
[The Phenomenology of Love in Max Scheler]

SINTESI. Il saggio ricostruisce la fenomenologia dell'amore di Max Scheler mostrando come essa ecceda una semplice estensione affettiva della fenomenologia husserliana. L'amore, inteso come atto etico originario, precede l'intelletto e la volontà e costituisce la condizione di possibilità della conoscenza filosofica: la riduzione fenomenologica diviene così purificazione morale del soggetto, liberazione dall'egocentrismo e apertura alle cose e agli altri nella loro realtà propria. Su questo sfondo, Scheler interpreta anche la scienza moderna meccanicista come espressione di un *éthos* storico segnato dalla volontà di dominio. La distinzione tra uni-patia, empatia, simpatia, compassione e amore personale conduce infine a una concezione relazionale dell'essere: l'identità non coincide con l'egoità, ma si costituisce nel con-essere e nel con-amare. Ne emerge il primato dell'etica sulla filosofia teoretica e sull'ontologia, fino alla possibilità di pensare l'etica come filosofia prima.

Parole chiave: Max Scheler; fenomenologia; amore; etica; con-essere

ABSTRACT. The essay reconstructs Max Scheler's phenomenology of love, showing how it exceeds a merely affective extension of Husserlian phenomenology. Love, understood as an originary ethical act, precedes intellect and will and constitutes the condition of possibility of philosophical knowledge: phenomenological reduction thus becomes a moral purification of the subject, a liberation from egocentrism, and an opening to things and others in their own reality. Against this background, Scheler also interprets modern mechanistic science as the expression of a historical *ethos* shaped by the will to domination. The distinction among fellow-feeling, empathy, sympathy, compassion, and personal love finally leads to a relational conception of being: identity does not coincide with egoity but is constituted in being-with and loving-with. What emerges is the primacy of ethics over theoretical philosophy and ontology, up to the possibility of conceiving ethics as first philosophy.

Keywords: Max Scheler; Phenomenology; Love; Ethics; Being-with

Max Scheler è un filosofo ancora oggi quasi del tutto frainteso, trascurato e sottovalutato. Molto spesso si presenta la fenomenologia di Scheler solo come un approfondimento di quella di Edmund Husserl: Scheler si sarebbe occupato, fra tutti gli atti intenzionali umani, degli atti intenzionali etici, cioè di quelli volti a tenere un comportamento etico. Sua specificità sarebbe stata quella di legare gli atti intenzionali etici non all'attività di una razionalità pratica kantiana che governerebbe la volontà che si esplica nell'azione né all'attività di una razionalità teoretica husserliana che, in quanto disinteressata, fonderebbe direttamente intellettualmente anche la razionalità pratica etica, ma piuttosto all'attività intenzionale della dimensione affettivo-emotiva della personalità umana: l'etica non si fonda sulla razionalità pratica o teoretica, ma sulla "sensibilità", sul "cuore". Già questa svolta verso una "fenomenologia trascendentale etica del cuore" (*Il formalismo nell'etica e l'etica materiale dei valori*, 1913-1916)¹, rispetto all'etica razionalista dominante sarebbe importante e poco riconosciuta, ma certamente non è tutto.

1. *L'essenza della filosofia*

Nel saggio del 1917, intitolato *L'essenza della filosofia e la condizione morale della conoscenza filosofica*, Max Scheler, all'interno della propria personale declinazione della fenomenologia di Edmund Husserl, cerca di delineare che cosa sia la filosofia. Come per tutte le cose, Scheler ritiene che, nella varietà storica ed etnica dell'esperienza fenomenologica delle varie filosofie, si possa cogliere intuitivamente un elemento invariante, un *eidos*, una forma che ne costituisce l'essenza e che distingue la filosofia dalla varietà di tutte le altre attività umane. Sia da un lato soggettivo sia da un lato oggettivo. Dalla parte del soggetto, una particolare forma di attività, e, dalla parte dell'oggetto, una particolare forma delle cose. La filosofia costituirebbe la comprensione dell'essenza oggettiva delle cose e come attività un atteggiamento e una ricerca volta alla partecipazione all'essenzialità delle cose.

La filosofia si distinguerebbe dalle scienze non per un particolare ambito di enti che costituisca il suo universo del discorso (per cui la biologia si occupa di esseri viventi, la botanica delle piante e la zoologia degli animali, la chimica degli enti come aggregati di atomi come elementi, l'astronomia delle stelle e

¹ Scheler 2013: 230, n. 3.

delle galassie, etc.). La filosofia si distinguerebbe dalle scienze piuttosto perché rivolge il suo sguardo non agli enti nelle loro particolarità empiriche ma all'essenza di tutti gli enti.

Per esempio, con riferimento alla Natura, le scienze empiriche o sperimentali che la studiano, tendono a trattare qualunque sua manifestazione sullo stesso piano.

In ambito fisico, per esempio, i moti regolati dalla “gravitazione universale” comprendono al loro interno sia la caduta di un sasso sulla testa di un uomo che viene ferito mortalmente sia la rivoluzione armonica (almeno per un certo periodo) dei pianeti intorno al Sole. Dal punto di vista della fisica come scienza empirica-sperimentale, non posso dire nulla sull'armonia o disarmonia della Natura, a meno di risalire ad un piano di essenza, come fece Newton che vide in essa l'essenza armonica dell'azione di Dio sulla Natura, facendo, in effetti, “filosofia naturale” e “teologia naturale”, poi apparentemente evitate dal meccanicismo successivo, ma che comunque implica una “filosofia meccanica della Natura”².

In ambito biologico, per gli esseri viventi, ci sono manifestazioni sia di lotta per l'esistenza sia di simbiosi positiva. Una scienza del tutto empirica considererebbe entrambe come manifestazioni che si danno in Natura e si fermerebbe a questa constatazione. Quando Darwin assume come legge evolutiva la lotta per la vita, in effetti, ideologicamente fissa un'essenza “polemica”-“egoistica” della vita, facendo “filosofia naturale” (mostrando l'aspetto filosofico della biologia), senza però porre il problema del passaggio dall'empirico all'essenziale³. La filosofia ha invece il dovere d'interrogarsi: forse, è la lotta per la vita che è una manifestazione secondaria e deviata dalla simbiosi positiva. Empiricamente, la sociologia e l'antropologia riscontrano uomini che ne uccidono altri e uomini che vivono pacificamente: l'assassinio è essenziale all'umanità? La violenza è essenziale all'umanità? La filosofia cerca di comprendere i dati empirici risalendo al livello di un'essenza che possa spiegare le varie manifestazioni esistenziali, anche tenendo conto di possibili contraddizioni che fanno sì che le manifestazioni esistenziali tradiscano l'essenza, nell'esempio dell'uomo, pacifica e non violenta.

Si ha qui l'impressione che questa distinzione di Scheler si riferisca maggiormente alle scienze che nella contemporaneità cercano di definire la loro peculiarità in termini puramente empirici, mentre storicamente si sono presentate spesso, consapevolmente o meno come vere e proprie filosofie particolari: della Natura, della vita, dell'umanità.

² Cfr. Giannetto 2010, capp. VIII e IX.

³ *Ibi*, cap. XVII.

Scheler deduce questa definizione di filosofia soprattutto dall'analisi della filosofia greca antica di Platone e di Aristotele, che consideravano come essenziali le idee o le forme, la cui ricerca, per Platone, è guidata da un *eros* volto ad esse e specificamente al Bene, che anima la persona del filosofo e che lo porta alla filosofia come conoscenza-contemplazione intellettuale delle essenze ideali e formali delle cose.

Da qui Scheler distingue anche dal lato soggettivo la filosofia dalle altre attività: la filosofia si caratterizzerebbe per il fatto che il soggetto umano che la pratica è coinvolto con tutta la sua persona (i particolari ambiti delle scienze coinvolgono spesso solo alcune nostre facoltà: la razionalità per il matematico, la sensibilità per l'artista, il senso del dovere per il giurista, etc.; la filosofia invece occupandosi di tutte le cose coinvolgerebbe in un impegno di tutte le nostre facoltà) attraverso un atto d'amore che costituisce la condizione di possibilità morale della conoscenza filosofica come conoscenza delle essenze delle cose.

Dalla varietà storica ed etnica delle filosofie, però, Scheler deriva la conclusione che le essenze delle cose possono essere considerate come non-ideali e non-formali, e, in questo caso, la filosofia come contemplazione-conoscenza intellettuale si limiterebbe a indicare come essenziale qualcosa che non può essere colto direttamente dalla ragione filosofica o dall'intelletto ma piuttosto dalla fede attraverso la rivelazione o dall'amore cristiano (prospettiva cristiana), oppure dall'azione pratica ovvero dall'azione morale (prospettiva kantiana), dallo slancio vitale (prospettiva bergsoniana), dal dovere (prospettiva fichtiana), o dall'estinzione buddhista nel Nirvana e da altre forme di partecipazione all'essenziale delineate da tutte le filosofie.

Stranamente, da questa analisi, Scheler non conclude a favore di una concezione della filosofia più ampia, che abbracci anche la filosofia come azione morale o politico-rivoluzionaria, o come vita, o come amore, o come fede o religione, ma conserva come tratto essenziale della filosofia quello platonico-aristotelico della conoscenza razionale-intellettuale, che, nel caso di essenze delle cose non ideali-formali, diverrebbe ancella della fede, della morale o della politica o della religione. Questa limitazione della filosofia a una conoscenza razionale-intellettuale può però comportare di fatto, al contrario di quanto supposto da Scheler, che la stessa attività filosofica impegni solo la facoltà razionale-intellettuale e non tutta la personalità umana, e questa non permetta neanche di riconoscere intellettualmente l'essenza non razionale delle cose.

Così, mentre il concetto di essenza delle cose resta per Scheler vastissimo e variabile, il concetto di essenza della filosofia resta fissato staticamente in termini di contemplazione-conoscenza intellettuale.

Ma, al di là di questa definizione essenziale della filosofia, è effettivamente possibile ritrovare, come ritengono possibile Husserl e Scheler, un'essenza invariante nella variabilità? Lo stesso concetto di essenza cambia storicamente ed etnicamente. Il concetto di essenza invariante, al di là di tutte le altre sue possibili connotazioni secondarie (vera come contrapposto ad apparente, profonda come contrapposta a superficiale, formale come contrapposta a materiale, ideale come contrapposta a reale o esistenziale), è stato messo in discussione dall'inizio dell'Ottocento dalla biologia evoluzionistica e dalla riflessione filosofica ad essa correlata (Marcuse 2019): questa implica che non esista una natura-essenza delle specie e delle cose fissa e invariante nelle trasformazioni evolutive, nell'evoluzione; le specie e le cose cambiano radicalmente. In una prospettiva evolutiva, l'unica caratteristica, che può avere un senso fondamentale come quella di essenza, è la "natura temporalmente originaria", rispetto alla quale tutte le altre costituiscono modificazioni successive e derivate: perché le cose possono cambiare, possono corrompersi fisicamente o moralmente oppure possono migliorare. Questo è fondamentale per comprendere la "natura" delle singole cose e per comprendere la "Natura" come totalità delle cose: per comprendere ciò che è "naturale" o ciò che deriva da una corruzione o modificazione della "Natura".

La fenomenologia eidetica di Husserl e di Scheler può essere così ripensata in termini di una ricerca della natura originaria della filosofia e della natura originaria delle cose.

E, in effetti, lo stesso Scheler sembra inclinare in questa direzione, facendo riferimento, piuttosto che a una semplice e fissa essenza, a un *Ur-wesen*, a un'essenza originaria delle cose, a un'essenza originaria di tutte le essenze [*das Urwesen aller Wesen*].

Secondo Scheler, l'*eros* platonico, come tensione verso l'essenza-idea del Bene, costituisce la pre-condizione morale di possibilità della filosofia come conoscenza-contemplazione intellettuale, e, in effetti fu parte di un *éthos*, di un modo di vivere teoretico-contemplativo volto alla felicità individuale. Tale pre-condizione morale sarebbe quella che permette di superare un atteggiamento verso le cose, determinato da interessi pratici o tecnici perché si tratterebbe di conoscere le cose nella loro essenza, nella loro realtà oggettiva indipendente da noi e dai nostri interessi, ma, in verità, la vita puramente contemplativa e il distacco dalle cose ad essa associato sono legati al raggiungimento dell'*eudaimonia*, ovvero della felicità individuale.

Kant e poi Fichte segnano il primato della ragione pratica nella possibilità di accedere alla realtà e negano che la filosofia teoretica possa conoscere intellettualmente la realtà nella sua essenza (per Fichte la filosofia teoretica

non è altro che filosofia morale): è solo la filosofia morale, determinata dai postulati della ragione pratica, che, come una fede razionale (pratica-morale), ci può aprire alla comprensione della realtà. Come fede razionale, in realtà, la filosofia morale come conoscenza non intellettuale ma morale, non ha bisogno di una pre-condizione morale di possibilità, perché essa stessa è parte e fondamento di un *éthos* forgiato nella rinascita del Cristianesimo come amore attivo e non intellettuale, attraverso la Riforma del Cinquecento, di un modo di vivere morale come *vita activa*.

Scheler considera il fatto fondamentale che le cose non si danno mai alla nostra contemplazione intellettuale come oggetti teoretici se non dopo la nostra considerazione morale legata alla nostra sfera affettivo-emotiva: gli oggetti puramente teoretici sono delle astrazioni dal presentarsi alla nostra percezione e alla nostra ragione prima di tutto come oggetti di considerazione morale: l'amore precede qualunque tipo di conoscenza intellettuale teoretica, c'è un primato dell'amore rispetto all'intelletto e alla volontà.

L'etica non è solo una sotto-disciplina della filosofia più generale, fondata sulla filosofia teoretica, ma piuttosto anticamente la filosofia ha la sua condizione di possibilità nella vita morale, oppure nella modernità l'etica è il fondamento stesso della filosofia come fede e conoscenza morale o la filosofia stessa nella sua totalità.

Nella filosofia, secondo Scheler, a differenza delle scienze particolari in cui sono coinvolte solo particolari facoltà umane (l'osservazione interna ed esterna, la ragione, l'intuizione, l'immaginazione) l'uomo è coinvolto nella sua totalità. E proprio per questo motivo come pre-condizione morale di possibilità della filosofia come conoscenza profonda delle essenze bisogna effettuare, oltre a una sospensione del giudizio, un'*epoché* di tutte le conoscenze positive superficiali delle teorie esistenti, un'*epoché* morale di tutti gli aspetti soggettivi dell'uomo che sono di ostacolo alla conoscenza oggettiva: l'umiliazione dell'io stesso naturale umano e l'auto-controllo degli impulsi istintivi negativi che ci condizionano. E bisogna sostituire ai tratti negativi del soggettivismo come egocentrismo timetico (del valore), che si manifesta come egoismo pratico, come auto-erotismo e come solipsismo filosofico⁴, di ego-centrismo individuale e di etnocentrismo e di antropocentrismo e della natura istintuale corrotta dell'uomo, l'atteggiamento e l'attività concreta d'amore verso tutte le cose.

La riduzione fenomenologica di Husserl purificava i fenomeni non solo considerandone l'essenza, ma pure considerandoli come oggetti ideali non esi-

⁴ Cfr. Scheler 1980: 85.

stenti. Per Scheler, la riduzione fenomenologica è una purificazione morale del soggetto umano, pure considerandolo come non esistente.

L'amore come atto morale distrugge quella prospettiva che rende tutto l'essere delle cose relativo a sé stessi e al valore strumentale per la propria vita, e, disponendo all'alterità, riconosce l'essere delle cose nella sua absolutezza. L'umiliazione di sé stessi, che è la parte negativa fondamentale dell'amore per l'altro, spezza la prospettiva dell'orgoglio naturale e della propria superiorità individuale e umana su tutto il resto dell'essere, il considerare le cose nelle loro manifestazioni casuali in una relazione arbitraria alle nostre esigenze individuali e umane, corporee e spirituali, della nostra vita e della nostra esistenza, della nostra storia individuale e collettiva umana in quanto potremmo non esistere. L'auto-controllo degli istinti vitali corrotti, che è l'altra parte negativa fondamentale, sul piano corporeo, dell'amore per l'altro, permette il pieno adeguamento del nostro intelletto e delle nostre capacità di comprensione delle cose alla loro realtà essenziale.

Secondo Scheler, le scienze moderne, che pure ricercano un sapere oggettivo, restano legate a una volontà di dominio tecnico e di trasformazione della Natura a vantaggio umano, che fa perdere loro le essenze oggettive delle cose a favore della quantificazione dettagliata delle loro manifestazioni. Tuttavia, qui, Scheler è in errore: la stessa scienza moderna non è sempre asservita alla tecnica e all'economia con i suoi interessi quantitativi, in un suo ideale di calcolabilità e predicibilità deterministiche legato al controllo e al dominio, ma mantiene comunque il suo carattere di filosofia della Natura, seppure, come la fisica moderna, declinata in senso sperimentale e simbolico matematico. Nella fisica quantistica, la calcolabilità si trasforma nell'incalcolabilità e nell'impredicibilità dell'indeterminazione.

L'indifferenziazione degli istinti vitali originari come l'*eros* etico da quelli corrotti induce Scheler, allontanandosi dal "sì alla vita" di Nietzsche, a considerare, come Platone, negativamente tutti gli istinti vitali, e quindi a descrivere il modo di vivere del filosofo non come un essere-per-la-vita ma piuttosto come un eterno morire, che poi diventerà per Heidegger un essere-per-la-morte, anche se in Heidegger l'etica è assorbita nell'ontologia.

Nella prospettiva cristiana considerata da Scheler, l'amore come pre-condizione morale di possibilità della filosofia ci permette di cogliere come essenza originaria di tutte le cose esistenti l'amore che le ha generate, perché non c'è alcuna ragione perché necessariamente noi siamo e siano (il nostro e il loro essere è relativo e contingente, il nostro e il loro non-essere è possibile), e che le unisce a noi in una totalità aperta e che corrisponde a noi in un con-amore (*Mit-leben*): l'essenza originaria di tutte le cose esistenti non può che essere

l'amore assoluto gratuito perché le cose sono contingenti e potrebbero non esistere; l'amore è il trascendentale morale, l'apriori morale di tutto. Questa corrispondenza amorosa costituisce la meraviglia dell'esistenza come certezza morale e ciò che è stato chiamato *l'incanto del mondo (della Natura)*: la filosofia nasce da questa meraviglia e dovrebbe essere questo amore (Scheler però limita la filosofia alla conoscenza intellettuale teoretica di questo amore).

Scheler (2009a), analizzando la filosofia teoretica platonica, mostra in effetti che la prospettiva teoretica non è assunta a priori come disinteressata, ma è piuttosto la conseguenza di un'attività etica che si qualifica come disinteressata in quanto volta a una contemplazione distaccata, a distanza, delle cose: è legata cioè a una vita contemplativa (*bios theoretikos*) che è considerata la massima pratica etica perché, nella teologia e nella religione popolare greca astrale, è attribuita alle stelle-dèi che stanno a guardare, a distanza, con distacco, le vicende del mondo ed è questo l'atteggiamento che permette di essere felici. La filosofia era cioè legata a una pratica di vita, coinvolgeva l'essere umano nella sua interezza, nella sua esistenza, costituiva un modo di vivere etico, come la sapienza antica richiedeva: il raggiungimento della verità richiedeva una vita etica, che sola poteva assicurare una considerazione delle cose stesse, non finalizzata a vantaggi personali o umani.

Tuttavia, nella storia e nella varietà delle etnie, delle culture e delle religioni, si danno differenti *ethos*, cioè differenti prassi di vita, e differenti etiche; e si può così comprendere la varietà delle filosofie come derivata da una varietà di *ethos*.

Scheler non condivide l'*ethos* della vita contemplativa a causa del distacco dalle cose e dagli altri che implica, legato al perseguimento di una felicità individuale egoistica. Scheler trova nel cristianesimo originario un'altra prassi etica che considera come attività etica massima non la contemplazione intellettuale, ma piuttosto una "vita attiva" guidata dal cuore e che si compie in un amore quale cura attiva nei confronti delle cose e degli altri. Questa prassi etica porta anche a un'altra forma di comprensione non meramente intellettuale: si comprendono effettivamente le cose e gli altri quando ci si avvicina, eliminando ogni distacco e ogni distanza, nell'amore; c'è una forma disinteressata dell'azione, che è l'amore e che permette di comprendere ogni cosa senza distacco.

Scheler si rende conto che la prassi etica cristiana non è mai stata elaborata in una filosofia corrispondente: il cristianesimo ha piuttosto assunto come propria dottrina la filosofia teoretica greca, platonica e aristotelica, con lievi modificazioni soltanto. Per Scheler, le intuizioni di Agostino sono rimaste vincolate a una filosofia neo-platonica e la prospettiva di Pascal sulle "ragioni del

cuore” non è stata ulteriormente sviluppata: “l'uomo, prima di essere un *ens cogitans* o un *ens volens*, è un *ens amans*”⁵.

Scheler opera così un secondo ribaltamento nel ribaltamento, che sta nel rovesciare il rapporto gerarchico fra intelletto e ragione, da una parte, e “sensibilità” e “cuore” dall'altra. Se è il “cuore”, cioè la sfera affettivo-emotiva, alla base della vita etica e dell'etica, lo sarà anche alla base della filosofia: si tratterà di sviluppare una “fenomenologia etica”, in cui gli atti teoretici filosofici avranno la loro base negli atti pratici etici, radicati nel cuore. Se la comprensione si realizza nell'amore vissuto, la filosofia come teoria, in quanto trasposizione linguistico-razionale di tale comprensione resterà, appunto, sempre su un meta-livello rispetto al processo dell'effettiva comprensione delle cose con il cuore che avverrà sul piano pratico dell'azione etica d'amore (Scheler 1973).

Scheler condivide così con la psicoanalisi la priorità della dimensione affettivo-emotiva su quella intellettuale e la determinazione delle teorie quali razionalizzazioni superficiali di una sfera più profonda, che però non è sede solo di istinti egoistici di piacere o di loro rimozioni patologiche, ma piuttosto anche di “sentimenti” consapevoli, eticamente orientati in modo tale da permetterci un accesso alle cose e agli altri, “coinvolto” e “disinteressato” solo nel senso di essere privo di interessi egoistici negativi. Scheler condivide altresì con le scienze sperimentali la priorità della dimensione pratica su quella teorica e una gnoseologia (una teoria della conoscenza) basata sull'azione disinteressata d'amore e non sul pensiero puro: non però di una pratica tecnica, ma di una pratica etica. La filosofia, per Scheler, resta attività intellettuale teoretica ed è descrizione fenomenologica di questa comprensione pratica ed etica d'amore.

Scheler reinterpreta così la metodologia gnoseologica della fenomenologia di Husserl nei termini di una “metodologia etica”, cioè di un discorso che permetta di trovare la “retta via” in senso etico, perché è questa che ci consentirà di accedere e tornare alle cose stesse. L'intuizione categoriale-eidetica che ci permette di comprendere l'«essenza» delle cose, i fenomeni nella loro “purezza” non è più considerata come un'intuizione intellettuale, ma piuttosto un'intuizione “sentimentale”, un'intuizione “del cuore” che si ha nell'azione etica d'amore, un'intuizione etica: si tratta di una “categoria del cuore” (non dell'intelletto) che impronta la nostra comprensione delle cose. Questa intuizione “del cuore” permette di cogliere nelle cose la dimensione del “valore”, cioè quella dimensione di tutte le cose, di tutti i viventi e di tutti gli umani, che richiede il nostro rispetto e la nostra cura ugualmente come nei riguardi di noi stessi.

⁵ Scheler 2008: 71. Vedi anche Scheler 2010.

Qual è l'«essenza» delle cose svelata da questa intuizione etica? Che cosa sono i fenomeni nella loro “purezza”? Queste risposte risultano più chiare dalla reinterpretazione scheleriana della “riduzione fenomenologica” in senso etico. Essa si effettua attraverso tre tipologie di azioni etiche: l'auto-controllo delle pulsioni, l'umiliazione dell'io e l'amore. Non si tratta affatto, cioè, di privare le cose dalla loro realtà e dalla loro singolarità per enucleare un *eidos* ideale e universale come in Husserl, ma piuttosto si tratta, prima di tutto, di depurare le cose, per come si manifestano a noi quali fenomeni, da tutte le connotazioni soggettive e antropocentriche con cui noi li ricopriamo: ci sono connotazioni che derivano dalle nostre pulsioni istintive egoistiche, da cui ci libera l'auto-controllo; ci sono connotazioni ulteriori che derivano dal fatto che cogliamo le cose da una prospettiva che è di fatto, inevitabilmente, la nostra realtà individuale-egoica vitale e umana nella nostra storia esistenziale individuale e collettiva, da cui ci libera l'umiliazione dell'io. E, liberati i fenomeni da queste connotazioni soggettive, è l'amore che ci permette positivamente di cogliere le prospettive di tutti gli altri e, al di là della relatività e della parzialità di tutte le connotazioni soggettive e umane, di aprirci così alle cose stesse nella loro intrinsecità, di partecipare al loro essere nell'unione amorosa con esse: l'amore ci permette di cogliere anche gli altri nella loro totalità (al di là delle differenze di etnia, di genere, di cultura e di specie), al di là delle loro pulsioni e delle loro azioni egocentriche e antropocentriche o biocentriche negative, come possibili soggetti etici d'amore. Rapportarsi a tutte le alterità come possibili soggetti d'amore significa comprenderli concretamente nella loro reale “idealità” e nella loro singolare “universalità” etiche, e mai intellettuali, frutto di astrazioni.

Scheler supera così il soggettivismo della fenomenologia husserliana: la realtà non è costituita dall'attività noetica del soggetto umano, ma anzi è necessario depurare i fenomeni dalle connotazioni soggettive umane per accedere alle realtà che si dona solo nell'azione etica al soggetto e però mai esaustivamente.

2. La storia dell'èthos e la scienza moderna meccanicista

Max Scheler, con *Sociologia del Sapere* del 1924 (Scheler 1982), aveva già tracciato il collegamento fra tecnica moderna, scienza moderna meccanicista, capitalismo moderno e volontà di potenza nietzscheana. Tuttavia, la scienza moderna non è solo quella meccanicista analizzata da Scheler.

Era stato soprattutto Scheler, appunto, per primo, a cogliere l'intreccio fra metafisica meccanicista, scienza moderna meccanicista, tecnica moderna e ca-

pitalismo moderno come espressioni di una nuova forma di umanità borghese, caratterizzata da un nuovo *éthos* improntato non all'amore ma all'esplicazione di una volontà sistematica di dominio della Natura, come reazione compensativa alla consapevolezza della propria nullità nell'universo infinito (come conseguenza della cosiddetta "rivoluzione copernicana" e della destituzione dell'antropocentrismo).

Già nel 1915, ne *Il risentimento nella edificazione delle morali*, Scheler scrive:

La concezione moderna del mondo guidata dal risentimento... specula al ribasso, come fa ogni pensiero poggiante su una depressione vitale, e cerca di comprendere tutto ciò che è vivente secondo un'analogia con ciò che è morto, cerca di capire in generale la vita come un episodio casuale dentro un processo cosmico meccanico, la organicità vivente come un adattamento casuale ad un mondo circostante inanimato saldamente fissato: l'occhio per analogia con l'occhiale, la mano per analogia con la pala, l'organo per analogia con l'utensile! Non fa meraviglia che veda nella civiltà meccanica – che non è che una conseguenza di un'attività vitale relativamente stagnante e quindi un surrogato di una formazione di organi deficiente – proprio il trionfo, lo sviluppo e l'ampliamento dell'attività vitale; non fa meraviglia che veda nel suo sconfinato «progresso» proprio il «fine» autentico di ogni attività vitale, nella smodata elaborazione di un'intelligenza calcolatrice il «senso» della vita. ...

... nel dispiegarsi della civiltà moderna la cosa sia diventata signora e padrona dell'uomo, la macchina della vita, la Natura – che l'uomo voleva dominare e che per questo cercò di ridurre a un meccanismo – dell'uomo: le «cose» sono diventate sempre più complesse e potenti, più belle e grandi, mentre l'uomo che le ha create, è diventato sempre di più una rotella dentro la macchina da lui stesso fabbricata.

Ci si rende però troppo poco conto che questo fatto riconosciuto da ogni parte è effetto di un fondamentale *rovesciamento* del giudizio di valore, che ha la sua radice nella vittoria del giudizio degli esseri vitalmente inferiori, degli ultimi, dei paria della specie umana: e la radice è appunto il risentimento! Tutta quanta la *Weltanschauung* meccanicista (per quanto si attribuisce un senso di verità metafisica) non è che l'immanente simbolo intellettuale della rivolta degli schiavi nella morale...

Chi considera la civiltà dell'utensile una prosecuzione della formazione degli organi non può che augurare all'industrialismo una crescita illimitata. Possono in tale caso essere considerati danni più o meno «passeggeri», destinati ad essere superati da una crescita dell'industrialismo stesso, tutti i danneggiamenti vitali che l'industrialismo produce:

ad esempio il lavoro delle donne e dei bambini, la tendenza dissolutrice nei confronti della famiglia, la formazione di grandi città con le conseguenze dannose alla salute imposte da un tale abitato, il danneggiamento costituzionale di intere professioni ad opera dei veleni connessi con il processo tecnico, specializzazione dell'attività umana al servizio delle macchine fino alla riduzione dell'uomo a ingranaggio, crescente dipendenza della possibilità di sposarsi e addirittura di mettere al mondo figli dalla proprietà e dal denaro indipendentemente dalle qualità vitali, dissoluzione delle unità nazionali.

La prospettiva cambia qualora si sia disposti a rinunciare a questo errore fondamentale! a questo punto ogni avanzata dell'industrialismo non è più incondizionata, ma è positivamente valida solo a condizione che non abbia a danneggiare durevolmente i valori vitali...Lo stesso dicasi per la difesa contro le tendenze distruttrici dell'industrialismo nei confronti delle specie animali e vegetali, dei boschi, del paesaggio.

Se si considera il capovolgimento dei valori nel rapporto organo-utensile nella sua totalità, lo spirito della civiltà moderna non costituisce affatto – come pensa Spencer – un «progresso» ma al contrario un *declino* nello sviluppo dell'umanità: rappresenta il predominio dei deboli sui forti, dei furbi sui nobili, delle quantità sulle qualità.⁶

Il meccanicismo non era solo un errore epistemologico, per lo scambio dei modelli meccanici dei fenomeni con la realtà della Natura, ma costituiva per Scheler una nietzscheana trasvalutazione di tutti i valori: si passa dall'incanto del mondo della Natura all'incanto della tecnica umana che sembra poterla dominare, in un cambiamento radicale di *éthos*.

In un altro testo del 1915 (*Tentativi per una filosofia della vita*), Scheler afferma:

La convinzione che un certo tipo umano non potesse non falsare e misconoscere, anche nella sua attività di scienziato-biologo, il carattere più autentico della vita, nacque in lui [Nietzsche] dalla profonda intuizione che gli ideali e i valori dell'uomo moderno, del borghese, del capitalista, dello scienziato, dell'artista del suo tempo – con il carattere utilitario e calcolatore che ha improntato la filosofia positivista... – fossero i valori di un tipo d'uomo nel quale la «vita» declina anziché crescere. Poiché, evidentemente, le concezioni biologiche non possono essere migliori del tipo di scienziato che le elabora, sarà la sua morale – nel senso più lato di un ordinamento universale di valori – a determinare altresì gli ideali scientifici, i metodi e le finalità della ricerca,

⁶ Citato in Nacci 1982: 181-185.

Coll'affermare che lo scienziato moderno "appartiene al tipo plebeo", Nietzsche intendeva gettar luce sui fondamenti della scienza moderna, chiarendo come la vita declinante, anche quando è ammantata da un'intelligenza obiettiva, non può non interpretare l'insieme della vita organica secondo i suoi propri valori di fondo.

...Nietzsche presentiva, più o meno inconsapevolmente, ciò che Bergson e altri riuscirono ad esprimere più esplicitamente: ossia che la nuova biologia meccanicista affonda le sue più profonde radici in una morale utilitaristica; che la teoria darwiniana della sopravvivenza di ciò che è «adattato» o «utile», e per la quale l'organo sarebbe uno strumento utile, insieme alla sua premessa malthusiana per cui i quadri della vita organica sarebbero insufficienti, e a molte altre teorie del genere, non sono in fondo che una proiezione, nell'ambito della natura organica, di determinati valori e preoccupazioni plebei...

Dilthey ha chiarito...che la concezione moderna del mondo, sviluppata da Galilei in poi, ha eliminato anzitutto dall'ambito della natura le «qualità» e le «forme» e tutte le connessioni significative viventi... al posto della "forma" – alla quale la visione scolastica del mondo assimilava anche l'anima come *forma corporeitatis* e la realtà sociale (nella concezione organica e sociale dello stato) – sono subentrati dei rapporti tra realtà concepite quanto più prive possibile di qualità (atomi, sensazioni); mentre qualsiasi apparenza di unità formale della natura, compresa quella dell'«organismo» è stata considerata come opera e prodotto del pensiero che elabora i dati sensibili (nominalismo dei concetti) in forza delle sue unità. La "ragione", la "forma", persino il "tutto vivente" sono stati dunque eliminati dall'insieme della Natura a favore di una visione "meccanica" di essa. Avendo dapprima sovrapposto a quelle più autentiche della Natura, le strutture elaborate dall'attività di quella "res cogitans" che sembrò subentrare alla forza divina creatrice di forme (Descartes); la stessa concezione che aveva portato alla meccanizzazione della Natura e dell'organismo, giunse a includere nelle proprie strutture la stessa anima pensante e persino la realtà storico-sociale, forzandole nei quadri di alcune caratteristiche (quali gli organi prensili e gli utensili) che rispondevano al nuovo atteggiamento spirituale dell'epoca... dominabile, come lo era la Natura...

La metafisica meccanicista segue sempre...lo stesso motivo di fondo: dare dell'essere e dei suoi contenuti un'immagine simbolica che ne metta in evidenza solo gli elementi aggredibili dall'elaborazione, dalla trasformazione e dalla tecnica, immagine che è il prodotto del moderno spirito borghese avido di lavoro....La scienza opera secondo i modelli a priori dell'intelletto, che trae dalle strutture della *Weltanschauung* naturale e sovrappone come una rete di determinazioni su quanto viene

intuito; la filosofia lavora su “misura”, cercando di seguire i contorni naturali delle cose...conoscenza che si proietta verso il dato puro com’è in sé stesso, prima di essere inserito nell’esperienza umana trasformatrice...La scienza, di contro, è conoscenza dell’ente e di quanto è già divenuto (e anche del divenire inteso come un insieme vario di cose infinitesimali e già divenute) fin dove e quando questo stesso ente offre dei possibili contenuti a quei gruppi di relazioni e di schemi rigidi e predeterminanti, che costituiscono le leggi strutturali della tendenza dell’uomo verso il lavoro. Anche il dato di fatto scientifico costituisce nella sua essenza un *quid* prescelto dalla totalità dell’essere secondo questo insieme di relazioni, e pertanto contiene sempre in sé una teoria in embrione...e cioè fin dove possa costituire il presupposto del nostro dominio e del nostro governo sul mondo. Con ciò ogni scienza ha sempre, secondo Bergson, un risvolto pragmatistico...Per cui la volontà di governare il mondo avrebbe come sua conseguenza quel frazionarsi del dato mondano, in unità, cose e avvenimenti articolati nello spazio omogeneo, e cioè nello schema di una possibile divisibilità, e nel contempo come sua seconda conseguenza il fatto che il ripetersi di fenomeni identici comporta la causalità e le leggi e, con ciò, quanto è calcolabile e meccanico.

...una trasformazione della *Weltanschauung* europea e pertanto anche dell’idea del mondo...⁷

Qui si nota come la critica di Scheler alla scienza moderna meccanicista si rifaccia a Nietzsche, a Bergson, a Dilthey, e, anche se non citato, a Marx, e sia la base della critica di Heidegger: in particolare, la teoria dell’evoluzione biologica è legata alla prospettiva economica e demografica delle società umane elaborata da Malthus⁸, di cui costituisce una proiezione indebita sull’intera Natura: la prospettiva di Malthus a sua volta è dovuta a quella deformazione economica della morale che è la morale utilitarista, che è specchio dell’*éthos* dell’uomo moderno. La prevalenza dell’aspetto del calcolo sul simbolismo matematico è legata alla sua declinazione e deformazione economica. D’altra parte, la ri-comprensione dei fenomeni fisici in termini della filosofia atomistica, alternativa a quella aristotelica, ha portato la fisica moderna a eliminare tutta una serie di aspetti qualitativi della Natura vivente nella sua unità concreta, non riducibile alle proprietà delle parti atomiche: il meccanicismo impone e a sua volta circolarmente si basa su un riduzionismo. Secondo Scheler, inoltre, la scienza moderna meccanicista non tratta gli enti nel processo del

⁷ Scheler 2009b: 127-128, 132-134, 137-138, 152.

⁸ Cfr. Malthus 1976; si veda anche Giannetto 2010, cap. XVII.

loro essere, del loro divenire, ma piuttosto come in stati già divenuti e così razionalmente rappresentabili.

E ancora, si può leggere in *Essenza e forme della simpatia* (1913, 1923):

Dal punto di vista della scienza delle visioni del mondo, la concezione del mondo organologica non solo ha dominato fino ad oggi completamente, nell'una o nell'altra delle sue miriadi di forme, tutti i popoli non occidentali, ma in linea di principio ha dominato anche, fino all'inizio dell'era moderna, le principali espressioni del modo di vedere e di pensare dell'intero Occidente. Qui per la prima volta, all'inizio soltanto in una ristretta aristocrazia della cultura, fu sostituita da un modo essenzialmente meccanicistico di concepire l'universo. Questa concezione divenne "comune", divenne, col suo lento calare tra le masse, la "visione del mondo relativamente naturale" soltanto nell'ultima fase della "società" europeo-americana del XVIII secolo. Si crea così tra uomo e uomo, come pure tra uomo e Natura, una distanza spirituale del tutto nuova...

... Di contro all'antichità greca si compie qui e per mezzo della dottrina fatta propria dagli ebrei, ... un'enorme *de-vitalizzazione e dis-animazione dell'intera Natura*, e ciò a beneficio di un poderoso balzo dell'uomo quale essere spirituale individuale, al di sopra della "Natura". Questo fatto portò a bollare per secoli - fino al movimento francescano, in cui comincia a riaffiorare per breve tempo il rapporto di fratellanza dell'uomo con la pianta, con l'animale, col vento, con la nuvola - come pagana ogni uni-patia con la Natura.

... è ovvio che la scienza della Natura deve "eliminare" artificialmente la uni-patia cosmo-vitale e prescindere da tutti i dati oggettivi che essa presenta...

...il principio della selezione, in base al quale la scienza della natura morta e viva sceglie i dati originari...è anche il principio sul quale è improntato l'«obiettivo tecnico» di ottenere un'immagine simbolica della Natura che - oltre alla sua verità (accordo con la cosa) e ai suoi limiti - renda la Natura guidabile e controllabile...

...dobbiamo assolutamente sviluppare di nuovo - pedagogicamente - e in primo luogo l'uni-patia cosmo-vitale e risvegliarla dallo stato di torpore in cui si trova nell'uomo occidentale caratterizzato dallo spirito della società capitalistica (unitamente all'immagine del mondo, ad esso essenzialmente connessa, come un complesso di quantità in movimento) ...

Ove mancasse però questa uni-patia dell'uomo con l'intera Natura, l'uomo sarebbe anche strappato in un certo senso a questa grande ed eterna madre, la Natura, e ciò non risponde alla sua essenza. In un simile *éthos* sembra imporsi l'amore e il riguardo per l'animale e la

pianta solo nella misura in cui anche contro l'uomo può esprimersi la brutalità, ovvero la crudeltà, che si rivela contro di loro...

Nessuna meraviglia, dunque, che questa "filantropia", separata, strappata da ogni uni-patia cosmica, si esprima in modo tanto distruttivo contro l'intera Natura organica – così come è accaduto...nell'industrialismo dell'epoca capitalista, particolarmente dell'alto capitalismo, che ha distrutto e devastato la Natura organica. E nessuna meraviglia, ancora, che non sia stato più riconosciuto nemmeno il superiore livello dei "valori della vita" (anche come valori della vita umana) rispetto al massimo livello dei valori del profitto e dell'utile (creazione di una riserva massimale di beni materiali e culturali) ...

In fin dei conti, infatti, è una sola vita e un solo valore della vita che abbraccia tutti i viventi.

...La donna...e il bambino...cioè gli esseri che più degli altri uniscono uni-paticamente l'«homo sapiens» alla Natura, questi soprattutto sono dovuti finire sotto le ruote del carro dell'utile della civiltà.⁹

Qui, Scheler, tratteggia l'origine della concezione meccanicistica dell'uomo nell'occidentalizzazione storica del Cristianesimo, in cui l'idea romana del dominio sulla Natura si innestò nella tradizione ebraica: fu il francescanesimo a fare riscoprire l'uni-patia cosmo-vitale dell'uomo con l'intera Natura, pure presente nel Cristianesimo originario, ma poi, con il Protestantismo, prevalse il rifiuto di tale uni-patia con la Natura, ancora per la preoccupazione del paganesimo. Il riduzionismo atomistico (come in realtà anche l'aristotelismo che non mantenne l'anima del mondo di Platone) spazzò via l'unità vivente della Natura e conseguentemente l'uni-patia vitale costitutiva del cosmo come illusione antropomorfa, che costituiva un ostacolo epistemologico alla comprensione meccanico-tecnica della Natura, e certamente al suo dominio. Scheler comprende anche come è su questo dominio della Natura che si è basato il dominio dell'uomo sull'uomo e in particolare dell'uomo sulle donne e sui bambini. D'altra parte, le donne e i bambini sono i soggetti che hanno maggiore uni-patia con la Natura e costituiscono la possibilità del suo risveglio nell'umanità, perché riacquisisca questo aspetto fondamentale della sua essenza quale parte della Natura.

Nel 1924, nel testo che più diffusamente è dedicato a questi temi, Scheler argomenta:

... al contrario della metafisica, che, come abbiamo visto, è in primo luogo l'opera dei ceti superiori e colti...la scienza positiva è, fin dal suo

⁹ Scheler 1980: 150, 152-153, 176-179.

primo inizio, d'origine essenzialmente diversa, due strati sociali, che inizialmente erano separati, mi par che debbano sempre più compenetrarsi... questi due strati sociali sono rappresentati da un ceto di uomini liberi e contemplativi e da un ceto di uomini che razionalmente hanno messo insieme le esperienze del loro lavoro e della loro occupazione e che, per il fatto di sentirsi intimamente spinti ad accrescere la loro libertà ed emancipazione sociale, hanno il più intenso interesse per tutte quelle immagini e idee sulla Natura che rendono possibile la previsione dei suoi processi e il dominio su di essa. Non credo che la scienza positiva sarebbe mai sorta da uno soltanto di questi gruppi, poiché essa, senza l'influsso della contemplazione e della libera riflessione, non avrebbe affatto raggiunto la sua *intenzione conoscitiva puramente teoretica*, il suo metodo logico e matematico e l'estensione del suo sguardo su tutto il mondo; d'altra parte, senza l'influsso dell'altro gruppo non avrebbe mai trovato quella stretta unione con la tecnica, con la misurazione, e più tardi con l'esperimento liberamente iterabile e non più tecnico-occasionale, tutte cose ad essa essenziali. Ma soprattutto la scienza non avrebbe imparato a limitare, su ogni parte della Natura, il suo interesse all'aspetto quantitativo e misurabile del mondo e alle leggi del contesto spazio-temporale dei fenomeni secondo il loro esser-così e l'esser-diversamente, e cioè a ciò che si può cogliere come dipendente da possibili fenomeni di movimento. Il principio meccanico-formale della spiegazione della Natura, come appare camuffato in questa o in quella forma particolare e accidentale, originariamente deriva senza dubbio da quegli uomini che debbono muovere da un luogo a un altro cose materiali di qualsiasi tipo e i cui risultati del movimento e del lavoro apportano sempre nuove esperienze circa la natura dei corpi e delle forze. Le comunità economiche di lavoro e di commercio delle culture patriarcali espansive...sono ovunque le prime forme sociologiche della scienza positiva.

Pertanto io affermo: l'interpretazione puramente tecnicistica, pragmatica e – possiamo qui dire, anche con delle limitazioni – marxista del rapporto fra lavoro e scienza (L. Boltzmann, E. Mach, W. James, F. C. Schiller, A. Labriola, ecc.) è erronea esattamente come lo è l'interpretazione puramente intellettualistica, che ha valore e senso solamente per il divenire della filosofia. La scienza positiva è e fu, dovunque sorse, in Europa, in Arabia, in Cina, ecc., *la figlia del connubio tra la filosofia e l'esperienza del lavoro*. Essa le presuppone sempre *entrambe* – e non soltanto una delle due. Poiché in Occidente (a cominciare dall'Ellade) questa *mescolanza di classi* – naturalmente dopo il superamento delle divinità “ctoniche” e dei residui del matriarcato – è stata fortissima (a paragone delle teocrazie, caste, ecc. asiatiche), è appunto in Occidente che sorse la scienza specializzata secondo il principio della divisione

del lavoro, – nella condizione particolare e storicamente ... e in misura ancora maggiore e universalmente *sistematica* sorse *solamente* tra la *borghesia urbana dell'Occidente*.

Già in ragione di questa origine, come conferma l'intera storia della scienza positiva, si deve supporre che le forme della *tecnica della produzione e del lavoro* umano (in senso tecnico) costituiscono ognuna una linea *parallela* alle forme del *pensiero scientifico-positivo* senza che si possa perciò dire che uno di questi mondi di forme sia la causa o la variabile indipendente dell'altro. La variabile indipendente, che determina *ambo* le serie delle forme della tecnica del lavoro e del sapere, è piuttosto la *struttura pulsionale*, di volta in volta data, *dei capi* della società... Tale struttura pulsionale è intimamente unita a ciò che io chiamo “*éthos*”, cioè le regole di volta in volta dominanti e valide per la preferenza dei valori spirituali; è unita... ai valori e alle idee guida, ai quali si orientano insieme i capi dei gruppi e, in essi e attraverso i medesimi, i gruppi stessi. all'interno di questo *éthos*, la *tendenza spirituale* dell'economia è solo *un* motivo fra gli altri...

La tecnica non è affatto soltanto un’“applicazione” a posteriori d’una legge puramente contemplativo-teoretica, che sarebbe determinata esclusivamente dall’idea della verità, dell’osservazione, della logica pura e della matematica pura. Ma è piuttosto la volontà di dominio e di guida...che condetermina già i metodi del pensiero e dell’intuizione come anche i fini del pensiero scientifico, e li condetermina precisamente quasi alle spalle della coscienza degli individui, i cui mutevoli motivi personali d’indagine sono del tutto indifferenti...

Essi sono radicati nel *condizionamento, da parte della valutazione e degli istinti*, d’ogni percepire e d’ogni pensare, riguardo alla legge della scelta dei loro possibili oggetti, e in modo non meno originario d’ogni nostro agire...

Il primo a riconoscere più chiaramente la connessione storico-sociologica tra tecnica e scienza – se prescindiamo dalle idee imprecise e unilaterali di Bacone – fu probabilmente il conte di Saint-Simon... fu anche colui che, insieme ad altri storici e socialisti francesi, stimolò in maniera tanto significativa Karl Marx a formulare la cosiddetta “concezione economica della storia” ... Marx parla d’una dipendenza causale diretta, o per lo meno decisiva, non solo della scienza positiva, ma anche di tutti i prodotti dello spirito dai rapporti di produzione economica. Noi invece parliamo soltanto della scienza positiva, ed anche qui solo d’un parallelismo che ha una terza causa suprema comune...

Cercheremo ora di distinguere le *condizioni negative e positive* per la genesi della scienza moderna, e di determinare inoltre in qualche misura il peso dei fattori e delle leggi secondo cui operano.

a) Una causa che influisce soltanto molto moderatamente e in ogni caso solo negativamente è la *distruzione del potere e dell'unità gerarchica della chiesa ad opera delle riforme religiose...*

I) *il modo di pensare nominalista...* II) la coscienza universale che l'essenza dell'uomo sia radicata nella sua *volontà* sovrana - e non nell'intelletto meramente contemplativo; III) ... in Descartes viene anteposto il problema della certezza a quello della sua "verità", la questione della certezza della salvezza della persona ai problemi teologico-oggettivi; IV) in entrambi i casi si antepone la libertà della scoperta, ovvero della decisione nelle cose della fede, ... il pensare autonomo e l'autopsia al contrario dell'accettazione della dottrina tradizionale... V) anche il nuovo dualismo fra lo spirito e la carne, ... è comune al movimento scientifico e religioso.

... l'unità di questi tratti comuni significa che questi sono senza dubbio nuove forme di pensiero, nuovi modi di valutare e di volere di una classe, cioè della classe ascendente dell'imprenditoria borghese ... Il nuovo impulso della volontà, diretto al lavoro, e il cosiddetto individualismo della borghesia...

b) ... convogliato verso il lavoro profano e la professione tutti i quanti di energia dell'anima...

... La nuova scienza della Natura presuppone quindi un nuovo senso della Natura: una nuova valutazione della Natura.

...Se l'amore e il dominare fondano, come noi da molti anni andiamo affermando, due atteggiamenti conoscitivi complementari... allora anche la nuova scienza...sarà fondata in un nuovo orientamento della volontà di dominio...La...radice della scienza positiva dell'evo moderno è, infatti, l'istinto illimitato, cioè non limitato da alcuna necessità speciale, e approvato dall'*éthos* e dalla volontà, della borghesia urbana animata da grandi aspirazioni; istinto di dominio sulla Natura, non occasionale ma sistematico e in tutte le forme; e istinto di illimitato immagazzinamento e capitalizzazione d'un sapere sulla Natura e sull'anima tale che Natura e anima, sebbene non potessero essere dominate realmente secondo questo sapere..., potessero tuttavia essere pensate come dominabili, e dunque guidabili...

Per risolvere sociologicamente il difficilissimo problema del rapporto fra scienza e tecnica, si dovrebbero anzitutto raccogliere – e in un primo tempo senza una spiegazione di tipo causale – le serie delle corrispondenze di senso tra la struttura della scienza moderna da una parte e della tecnica dell'altra, ma anche tra la tecnica stessa e l'economia. ...

La forma e la direzione dell'istinto di potenza degli strati dei signori feudali concerneva essenzialmente il dominio sugli uomini... La nuova forma e direzione dell'istinto di potenza (economico) si volge invece

alla trasformazione produttiva delle cose, o meglio: alla capacità e alla possibilità di trasformare le cose in beni dotati di valore. questo processo si esteriorizza contemporaneamente e in modo ugualmente originario in due fatti: a) nella rimozione dei gruppi spirituali contemplativi e sacerdotali, ...e nella rimozione degli strati feudali dominanti per eredità o per tradizione in virtù d'un potere originariamente militare...b) in una nuova valutazione del possibile dominio sulla Natura, che in modo ugualmente originario fa sorgere sia una nuova volontà di dominio tecnico sulla Natura sia una nuova forma d'intuizione e di pensiero (un nuovo sistema di "categorie") di fronte alla Natura. Io annetto il massimo valore alla simultaneità di tutti questi fatti. Non è il bisogno tecnico a condizionare la nuova scienza (come dice Spengler in modo unilaterale), né è la nuova scienza a condizionare il progresso tecnico e il capitalismo (A. Comte). Ma nel tipo della nuova umanità borghese, della sua nuova struttura pulsionale e nel suo nuovo *éthos*, si fonda tanto l'originaria trasformazione del sistema delle categorie logiche della nuova scienza quanto il nuovo e parimenti originario impulso tecnico al dominio della Natura. La tecnica e la scienza...sono entrambe conseguenze parallele di questo unico processo psico-energetico. È dico una nuova volontà di dominio sulla Natura e sull'anima...che ora ottiene il primato in tutto il comportamento conoscitivo...

Si tratta di un istinto di potenza, ovvero del crescente predominio dell'istinto di potenza di fronte alla Natura sopra tutti gli altri istinti... E inoltre si tratta del mutamento di direzione di questo istinto di potenza, che da Dio e dagli uomini passa alle cose e al valore posizionale delle medesime e delle loro parti nel sistema spazio-temporale.¹⁰

Scheler critica le interpretazioni unilaterali della scienza moderna meccanicista e della storia umana: erronee sono le concezioni economicistiche e le concezioni tecnicistiche ovvero marxiste (materialismo storico); come pure erronee, per lo stesso atteggiamento riduzionista, le concezioni scientiste dell'economia e della tecnica, o le concezioni filosofiche e intellettualistiche della scienza moderna. Scheler pensa che è il modo moderno di vivere dell'uomo che determina tutte le sue attività e le sue elaborazioni teoretiche come la scienza moderna meccanicista, cioè l'*éthos* che è legato a una sua certa struttura pulsionale, conscia e inconscia, la volontà di potenza e di dominio. E così apre la via anche alla visione psicoanalitica, percorsa poi anche da Marcuse (1967). La scienza moderna non è solo prassi, ma anche riconoscimento teoretico della prassi sperimentale, e come tale ha bisogno di due tipologie di

¹⁰ Scheler 1976: 158-159, 181, 194-196.

uomini, o di uomini che, come Galileo erede del Rinascimento, racchiudano in sé sia le competenze pratiche (come levigare le lenti per il cannocchiale o costruire artefatti meccanici per gli esperimenti, come i piani inclinati) sia le attitudini teoriche volte alla rappresentazione matematica e alla contemplazione e alla conoscenza intellettuale della Natura.

Se il passaggio da un *éthos* contemplativo antico e medioevale ad un *éthos* attivo era già avvenuto con la rivoluzione francescana, l'umanesimo e il Rinascimento, a seguito della rivoluzione copernicana e della correlata ferita al narcisismo inconscio dell'umanità e all'antropocentrismo consapevole, l'*éthos* dell'azione si trasformò nel Seicento in un *éthos* del dominio. Dietro tutto, stava, secondo Scheler, individuato a posteriori dall'esperienza storica, un apriori (trascendentale) materiale (non formale) storico oggettivo etico (un *éthos*), che pure si manifesta in una plurale relatività etnica di differenti etiche. Cioè, non solo gli atti etici della dimensione affettivo-emotiva determinano il nostro modo di esistere e il nostro sapere a livello psicologico individuale, ma l'*éthos* di un'etnia determina il nostro modo di esistere e il nostro sapere a livello antropologico, storico, e sociologico collettivo. La fenomenologia etica di Scheler si trasforma ora in una fenomenologia storico-antropologica. Il fatto che si dia, come dato antropologico, una relatività etnica, oltre che individuale, di *éthos* umani, non significa che ci si debba arrestare a questo dato come insuperabile e che non si possa risalire a un *eidos* umano, ma piuttosto ci dice che nessuno dei vari *éthos* conoscibili empiricamente possa essere identificato *tout court* con l'essenza umana, e che anzi le varie relative manifestazioni empiriche possano addirittura costituirne una negazione, tipica di un'esistenza alienata o reificata. L'essenza può essere concepita, in una visione non-eternalista, ma piuttosto storico-evolutiva, come "struttura temporalmente originaria", come "esistenza originaria": il trascendentale apriori distinto dall'esperibile presente non costituisce così un'astrazione, come spiega Marcuse (2019), ma è ciò che temporalmente precede e così la condizione di possibilità di una liberazione dallo *status* presente attraverso la progettazione di uno *status* futuro che restauri lo *status* originario negato dalla rimozione e dalla repressione. Come compreso da Heidegger che la fuga dalla morte non costituisce l'essenza dell'uomo ma l'alienazione dalla sua essenziale mortalità, e come possiamo comprendere che la quiete non è la realtà fisica ma solo una sua deformazione prospettica in un sistema di riferimento solidale, così possiamo comprendere l'essenza etica dell'uomo attraverso un circolo ermeneutico fra empirico e trascendentale e un'intuizione eidetica sentimentale cui fa riferimento Scheler: come l'angoscia fa comprendere la nostra mortalità individuale pure in Heidegger (e il valore inestimabile della singola vita proprio

per la sua fragilità e transitorietà), l'uni-patia/com-passione cosmica positiva e negativa costituisce, sul piano della dimensione affettivo-emotiva inconscia, il sentimento intuitivo che ci fa comprendere la connessione unitaria di tutte le cose e di tutti i viventi con noi e che l'amore cosmico è l'azione etica disinteressata che ci permette di comprendere la realtà, la nostra essenza etica costitutiva originaria, l'*éthos* originario.

3. *La concezione dell'amore*

Scheler cerca di superare precedenti concezioni dell'amore e dell'etica, ma riuscendoci solo parzialmente e cadendo in varie incoerenze. Scheler vuole fondare un'etica non meramente formale e vuota come quella kantiana, ma che abbia dei contenuti effettivi e materiali, pur restando trascendentale e apriori; vuole spezzare le due identità, da una parte, fra razionale, formale e apriori, dall'altra, fra sensibile, materiale e aposteriori: vuole fondare un'etica trascendentale (apriori), della sensibilità e materiale dei valori. I valori si mostrerebbero all'intuizione eidetica sentimentale, forme a priori oggettive delle cose. Anziché fermarsi alla considerazione del "valore" etico intrinseco *inestimabile* (cioè non traducibile in alcun economico valore d'uso o di scambio) individuale di ogni singolo essere vivente o di ogni singola cosa esistente riconoscibile dall'intuizione etica, Scheler pensa ad un ordine gerarchico, dato a priori, di varie tipologie di valori che vanno dal piacevole all'utile, dall'utile al vitale, dal vitale allo spirituale, e dallo spirituale al sacro come il più elevato. L'atto etico è quello che preferisce il valore più alto, e lo stesso amore è definito come un movimento verso il valore più alto. I valori sono distinti dalle cose-beni che ne sono i concreti portatori perché esisterebbero in sé a prescindere dai beni concreti mutevoli come un mondo eterno dall'ordine immutabile: l'esempio potrebbe essere la distinzione fra un amico concreto empirico che si può perdere per tanti motivi, mentre il valore dell'amicizia resta immutabile e valutabile apriori rispetto agli amici concreti che per noi l'incarnano. Il "mondo dei valori" di Scheler è un nuovo "mondo delle idee" platonico però aristotelicamente incarnato.

Da questo punto di vista, è chiaro che i valori così intesi costituiscono delle astrazioni che conducono a un'idealità e a un'universalità intellettuali nel cuore dell'etica del sentimento: queste astrazioni intellettuali ricadono ancora in un razionalismo etico soggiacente al sentimento e sono strumentali a una fondazione aprioristica, trascendentale dell'etica. Ma c'è di più: in questa teoria, seppure l'amore è il "sommo bene" stesso, l'amore è subordinato ai valori con

il rischio di gravi contraddizioni in cui lo stesso Scheler ricade. Così, l'amore potrebbe comportare - a mio parere inaccettabilmente - la pena di morte, l'uccisione in guerra, perché il valore stesso della vita è gerarchicamente inferiore, nell'ordine di Scheler, al valore spirituale giuridico-statale (la società) o al valore sacro (Dio) per cui si possono effettuare dei sacrifici di vite. In realtà si può sacrificare solo la propria vita per gli altri, per la comunità, per l'universo, per Dio che si manifesta negli altri nella loro totalità.

D'altra parte, Scheler aveva introdotto quest'ordine gerarchico dei valori per rifondare *l'ordo amoris* di Agostino che si basava su un ordine gerarchico dei beni, che portava a sua volta a gravi incongruenze (Scheler 2008).

Per Agostino, come spiega bene Hannah Arendt nella sua tesi di dottorato del 1929 (*Il concetto d'amore in Agostino*; Arendt 2001), l'esistenza umana è contraddistinta platonicamente da un *eros* che ha come fine il raggiungimento della felicità individuale nell'ottica greca di un'etica eudemonistica: l'*eros* platonico era un movimento ascendente dai beni particolari del bel corpo e della bella anima all'idea universale ed eterna del bene. Agostino sostituisce all'idea platonica del bene il "sommo bene" che è Dio, e alla contemplazione dell'idea di bene la contemplazione di Dio, che sola ci può rendere felici: l'*eros* rivolto verso i beni terreni transeunti è terreno, negativo e viene indicato come *cupiditas*, e l'*eros* rivolto verso il sommo bene divino eterno è celeste, positivo e viene indicato come *caritas*. Per quanto Agostino accetti lo specifico cristiano "amore del prossimo", questa forma d'amore ha difficoltà ad essere inserita in questa sua prospettiva platonica, perché il prossimo risulterebbe un bene terreno, dal quale bisogna distogliere l'*eros*: così, l'amore del prossimo tende ad essere ridotto al desiderio che anche gli altri raggiungano la propria felicità individuale nell'amore di Dio. Secondo Agostino, le cose-beni del mondo sono destinate a essere utilizzate da noi (*uti*), mentre Dio come sommo bene è per essere posseduto e goduto da noi (*frui*): in ogni caso, la prospettiva dell'etica eudemonistica greca e platonica volta al raggiungimento della propria felicità individuale è fatta propria da Agostino, per cui tutti i rapporti con le cose e con Dio sono comunque strumentali alla propria felicità. Quest'etica agostiniana dei beni non coglie quindi l'essenza dell'amore cristiano quale *agàpe*, che si distingue dalla pagana "cura di sé" quale "cura attiva e concreta degli altri" volta alla felicità di tutti gli altri, quale dono della propria vita agli altri anche se questo dono può implicare per sé sofferenza e morte: nella prospettiva originaria cristiana, essendo Dio l'Amore (I *Giov.* 4.8 e 4.16), non solo l'amore è un'attività indice di pienezza di realtà e non un'attività indicante una mancanza, ma anche non ci può essere amore di Dio senza l'amore del prossimo, perché l'amore di Dio non è amore di un oggetto

ad esclusione di altri ma piuttosto è amore dell'Amore di tutto e di tutti, che si dà solo nell'amare gli altri in quanto tali.

La sostituzione da parte di Scheler dell'ordine gerarchico agostiniano dei beni con un ordine gerarchico dei valori permette a Scheler di superare il problema agostiniano dell'amore del prossimo: tutto può essere amato, ma, come già detto, secondo un ordine di valori, cioè non in maniera assoluta e piena, ma in una forma che lo subordina ai valori. Scheler comprende anche il ribaltamento cristiano della prospettiva platonica sull'amore ma parzialmente: l'amore non è il movimento ascendente verso il Bene, ma l'Amore è lo stesso Bene, ma il fine dell'azione, seppure non è la felicità individuale, diviene per Scheler il "sommo valore" e non lo stesso Amore in quanto volto alla felicità altrui nella loro totalità. Scheler comprende che l'amore cristiano è amore personale quale amore nei confronti degli altri come soggetti, ma lo qualifica come puramente spirituale e acosmico confondendolo con l'amore ideale platonico: l'amore cristiano, l'*agàpe*, come Dio, si fa carne, non si limita a un piano spirituale.

È in *Essenza e forme della simpatia* (1913, 1923) che Scheler (1980) sviluppa una fenomenologia della sfera affettivo-emotiva rilevante per l'etica, distinguendo gerarchicamente le varie forme di sentimento verso gli altri, quali uni-patia, empatia, simpatia/compassione, filantropia e amore personale: solo la forma più alta del sentire, l'amore può fondare l'etica.

Mentre l'uni-patia (*Einsfühlung*) è quel sentire inconscio all'unisono, proprio delle origini degli uomini, come non separati da tutto il cosmo vivente, l'em-patia (*Einfühlung*) può essere solo un mero percepire il sentire dell'altro o un ri-sentire proiettivo senza un reale co-sentire, la sim-patia e la com-passione verso tutti i viventi costituiscono un co-sentire insieme che si lega all'*eros* e costituisce la base affettivo-emotiva su cui si innesta l'etica dell'azione dell'amore cosmico attivo e personale (al di là della mera filantropia legata solo agli uomini e ad una forma di antropocentrismo).

Originaria è una percezione che è anche comprensione di senso, in cui noi possiamo comprendere anche la presenza della *psyché* di altri: noi possiamo percepire e comprendere ermeneuticamente la volontà e l'anima nostre e di altri (ma non come sostanze, piuttosto come processi), i pensieri, i sentimenti, gli affetti e le emozioni, anche di altri, dalle azioni che compiamo o che compiono: non percepiamo solo oggetti materiali ma anche il senso che li lega alla sfera affettivo-emotiva e senza bisogno di inferenze deduttive: è questa prospettiva che determinerà l'ermeneutica di Heidegger¹¹. Noi cogliamo così

¹¹ Cfr. Scheler 2010, parte C: 205-247.

anche l'uni-patia e l'*eros* e dalle parole e dagli atti anche l'amore consapevole e intenzionale. Come cogliamo l'essenza di questi fenomeni in tutti i viventi? Si tratta di un'intuizione eidetica-categoriale del cuore e di una riduzione fenomenologica che mette fra parentesi la nostra egoità nella sua storia e la nostra specificità umana nella sua storia attraverso azioni disinteressate (non pensieri distaccati) d'amore, che costituiscono il presupposto di prassi etica per comprendere.

L'essere tutt'uno uni-patico dei primitivi si mostra alla partecipazione etnografica (non con il distacco; ovvero con il ri-sentire o ri-vivere), come nella "legge di partecipazione" di Lucien Lévy-Bruhl (1922; 1951): noi siamo anche gli altri, le altre cose nella loro totalità. Cogliamo anche l'*eros* non solo come qualcosa di eudaimonistico, ma come un movimento verso l'altro a vari livelli che ci fa uscire fuori da noi stessi e ci trascina via dalla nostra quiete individuale: l'*eros* non sarebbe da comprendere come legato alla conservazione della specie, come l'*eros* infantile che ci muove verso il seno della madre non è legato alla conservazione individuale, ma l'*eros* fenomenologicamente è la causa libera della conservazione e ha quindi un valore in sé e non può essere valutato dalle conseguenze; si tratta di un comportamento istintivo inconscio che non ha finalità razionali neanche estrinseche: pensare che attraverso il DNA noi siamo programmati per la conservazione del DNA o della specie o di noi stessi è ricondurre la vita inconscia ad una volontà estrinseca della Natura come un'intelligenza razionale-strumentale. Così, l'*eros* non sarebbe finalizzato estrinsecamente alla felicità individuale (o a un principio del piacere o del nirvana) o a un bene estrinseco ad esso: l'*eros* persegue l'*eros* ed è questo stesso il moto del bene, perché ci muove verso l'altro.

L'*eros* è allora il trascendentale oggettivo della vita e della Natura, il suo movimento costitutivo. L'*eros* non è la pulsione sessuale, ma piuttosto la pulsione sessuale è una forma di *eros*. L'*eros* non è solo verso un'altra parte del mondo o verso un solo altro individuo vivente, ma è tensione verso tutti gli altri, e quindi non solo supera l'egoismo, ma anche l'egoismo a due. L'*eros* però è stato subordinato al piacere, alla felicità individuale, al bene, oppure rimosso o sublimato. Coscientemente assunto, intenzionato e direzionato, l'*eros* diventa *agàpe*/amore.

L'amore è l'atto/movimento intenzionato di trascendenza di sé stessi, del proprio egoismo e del proprio antropocentrismo, che ci apre agli altri e al mondo e ce li disvela: è questa l'essenza dell'uomo secondo Scheler. L'amore ci rende liberi dall'ambiente e anche dagli istinti vitali di sopravvivenza individuale, costituisce l'apertura al mondo e ci dona un mondo come altro: Scheler, qui, purtroppo, segna una differenza sostanziale dell'uomo dall'ani-

male, mentre non si tratta altro che dell'*eros* che diventa *agàpe*/amore¹². Tutta la trattazione di Heidegger (1999) sulla differenza fra uomo e altri animali si basa su questa prospettiva di Scheler, solo che Heidegger elimina l'aspetto etico dell'amore e fa dell'apertura al mondo e della trascendenza di sé un'essenza ontologica ed esistenziale astratta e automatica, che eventualmente si qualificherà solo nell'essere-per-la-morte¹³.

Riconosciamo pienamente gli altri come realmente esistenti oltre la mera percezione-comprensione e oltre l'*eros* che ci fonde uni-paticamente all'altro come nel sesso, solo negli atti etici d'amore.

Così, allo stesso modo, il rispetto della vita di Schweitzer è reverenza per la vita, venerazione, cura della vita, amore della vita in tutte le sue forme nel riconoscimento dell'*eros* come volontà di vita degli altri viventi.

L'amore è il trascendentale oggettivo "essenza" delle persone, che si costituiscono come tali solo nell'amore, e l'amore è l'atto categorico-etico del comprendere del cuore: è il soggetto e l'oggetto dell'intuizione categorica attuale. Il valore che comprendiamo è il valore etico più alto, che è quello dell'amore che ci costituisce come persone-spirituali viventi. L'amore cristiano non è l'amore personale come amore delle persone come genitivo soggettivo o oggettivo (l'amore come movimento verso il valore più alto che è la persona), ma piuttosto è l'amore che ci fa/constituisce come persone: questo è l'amore più alto dell'*ordo amoris*, ma che non è mai staccato dall'amore per la vita perché le persone sono persone viventi.

Tuttavia, non ci sono valori universali ed eterni come dice Scheler, ma piuttosto c'è il valore inestimabile singolare di ogni singola vita contingente e transeunte, di ogni singolo amore, di ogni singola amicizia: perdere un amico è perderne anche il valore insostituibile di quell'amico; credere nell'amore universale è credere nell'amore di ogni singolo e che fra tutti i singoli sussiste a livello cosmico, anche se una persona amata ci delude (non è credere nell'amore come valore universale astratto).

Nel tentativo di distinguere, antropocentricamente, nettamente le caratteristiche umane da quelle degli altri animali, Scheler (2009b) pone un'opposizione assoluta fra vita e spirito, che resta un presupposto teoretico puro rispetto alla sua fenomenologia etica dell'amore: una fenomenologia, che si svincoli da tutti i presupposti, non avrebbe potuto distinguere nell'azione etica dualisticamente una realtà della vita e una realtà dello spirito. Questo dualismo lo porta a un dualismo fra *eros* platonico-greco come amore vitale e *agàpe* cristiana come amore personale-spirituale: da un lato, l'*eros* non basta per la fondazione

¹² Scheler 2009b: 118-128, part. 121.

¹³ Cfr. Heidegger 2006, §§ 46-53.

dell'etica, ma neanche l'*agàpe* come amore puramente spirituale è sufficiente. Tuttavia, questa soluzione porta a considerare positivamente l'aspetto eudemonistico-egoistico dell'*eros*, non permettendo di comprendere anche l'amore fisico come forma di amore effettivo dell'altro (cioè come *agàpe*, che è amore totale fisico-vitale-spirituale).

In questo modo, Scheler non riesce a vedere nel Cristianesimo un'etica cosmica, universale, onnicomprensiva e rivolta al rispetto di ogni vita e anche al rispetto della Natura¹⁴: per Scheler, l'etica cristiana comporterebbe anzi una volontà di dominio della Natura e una prospettiva acosmica spirituale e quindi antropocentrica; e, laddove l'esempio di san Francesco d'Assisi (introdotto nella seconda edizione del 1923)¹⁵, attento a tutta la Natura e comprendente, in maniera non gerarchica, la fraternità e la sororità di tutte le creature, contraddice questa sua visione, si inventa che la posizione di san Francesco si può spiegare solo come caso di una fusione di *eros* greco e di *agàpe* cristiana: si tratta di un'unipatia cosmica basata su una prospettiva pan-en-teistica paolina dell'identico "Dio tutto in tutto" e dell'identico Gesù che soffre in tutte le creature per cui si vive e si muore in Cristo¹⁶; il senso d'identità dell'unipatia dell'*eros* e della compassione è legato all'identità dello stesso Dio e dello stesso Gesù in tutto, mentre il senso di alterità delle creature è proprio dell'*agàpe*. Questo *eros* cristiano è simile all'*eros* etico platonico già volto verso il Bene assoluto, cosmico. Scheler immagina così un'influenza dell'*eros* della poesia provenzale (a sua volta determinata, secondo Scheler, da influenze arabe) su Francesco; ma Scheler, anche ammessa questa influenza, non tiene in conto il fatto che quasi certamente la poesia provenzale si è formata a partire da influenze catar: l'eresia catara era diffusa nell'area provenzale¹⁷.

La poesia provenzale canta, nella sua figurazione catara di una donna angelo, un *eros* trasformato escatologicamente in *agàpe*, un amore ora e qui concretamente irrealizzabile e impossibile come parte di un amore cosmico realizzabile solo in una nuova terra e in un nuovo cielo: in questo mondo corrotto dal peccato e soggetto alla morte, è possibile perlopiù solo un "amore in negativo", come aspirazione personale, non vissuto in una dimensione di reciprocità, non ricambiato, o vissuto solo nell'immaginazione di una realtà lontana prima di tutto nel tempo, di una realtà futura, escatologica, che solo la poesia realizza effettivamente, attualmente, in una unione mistica d'amore. Ma non si tratta della proposizione di un amore malato, patologico perché por-

¹⁴ Cfr. Scheler 1980: 107-116.

¹⁵ Cfr. *ibi*.

¹⁶ I *Cor* 15.20-28; *Col* 3.1-10.

¹⁷ Cfr. Rougemont 1977.

tatore di sofferenza e sacrificio di morte: invero, costituisce una sublimazione non repressiva, in quanto non si tratta di una negazione sostitutiva, ma piuttosto di un'anticipazione poetica e reale dell'amore futuro, e che ne accresce e ne esalta, nello struggimento, la tensione all'infinito.

I catari, che derivavano la loro prospettiva cristiana dall'eresia manichea e che riprendevano il nome dall'eresia dei *Katharoi* del terzo secolo, erano vegetariani e predicavano proprio una uguaglianza di tutte le creature viventi di fronte a Dio. Che questa fosse proprio la prospettiva del cristianesimo originario e di Gesù è dimostrato da alcuni *agrapha*¹⁸ e, fra molte altre, dalla testimonianza della *Dimostrazione evangelica* di Eusebio¹⁹. Per negare questo respiro cosmico all'etica di Gesù – certamente presente come si vedrà più avanti – Scheler si improvvisa maldestramente esegeta del Nuovo Testamento, non tenendo conto dei testi originali o delle varianti.

La com-passione cosmica cristiana autentica si basa su un brano del Vangelo di Matteo (25.31-46) in cui Gesù consapevolmente si auto-identifica in (e identifica Dio stesso con) tutte le creature che soffrono:

³¹Quando il Figlio dell'uomo verrà nella sua gloria con tutti i suoi angeli, si siederà sul trono della sua gloria. ³²E saranno riunite davanti a lui tutte le genti, ed egli separerà gli uni dagli altri, come il pastore separa le pecore dai capri, ³³e porrà le pecore alla sua destra e i capri alla sinistra. ³⁴Allora il re dirà a quelli che stanno alla sua destra: Venite, benedetti del Padre mio, ricevete in eredità il regno preparato per voi fin dalla fondazione del mondo. ³⁵Perché io ho avuto fame e mi avete dato da mangiare, ho avuto sete e mi avete dato da bere; ero forestiero e mi avete ospitato, ³⁶nudo e mi avete vestito, malato e mi avete visitato, carcerato e siete venuti a trovarmi. ³⁷Allora i giusti gli risponderanno: Signore, quando mai ti abbiamo veduto affamato e ti abbiamo dato da mangiare, assetato e ti abbiamo dato da bere? ³⁸Quando ti abbiamo visto forestiero e ti abbiamo ospitato, o nudo e ti abbiamo vestito? ³⁹E quando ti abbiamo visto ammalato o in carcere e siamo venuti a visitarti? ⁴⁰Rispondendo, il re dirà loro: In verità vi dico: ogni volta che avete fatto queste cose a uno solo di questi miei fratelli-sorelle creature più piccole, l'avete fatto a me. ⁴¹Poi dirà a quelli alla sua sinistra: Via, lontano da me, voi artefici del male, nel fuoco dell'eterno futuro, preparato dal diavolo per i suoi messaggeri. ⁴²Perché ho avuto fame e non mi avete dato da mangiare; ho avuto sete e non mi avete dato da bere; ⁴³ero forestiero e non mi avete ospitato, nudo e non mi avete vestito, malato e in carcere e non mi avete

¹⁸ Asin et Palacios 2002: 25-35, 48.

¹⁹ Eusebio 2000, libro III, 74.

visitato.⁴⁴ Anch'essi allora risponderanno: Signore, quando mai ti abbiamo visto affamato o assetato o forestiero o nudo o malato o in carcere e non ti abbiamo assistito? ⁴⁵Ma egli risponderà: In verità vi dico: ogni volta che non avete fatto queste cose a uno di questi miei fratelli-sorelle creature più piccole, non l'avete fatto a me. ⁴⁶E se ne andranno, questi nel dolore all'eterno futuro, e i giusti alla vita futura eterna.

È stato Albert Schweitzer a mostrare per primo che il termine solitamente tradotto con "minimi fratelli" aveva una connotazione non meramente umana²⁰, ma si riferiva a tutti i viventi e che quindi implicava in Gesù una forma di consapevole uni-patia cosmo-vitale nella sofferenza: questo brano implica anche che non c'è differenza in Gesù fra amore di Dio e amore del prossimo, e smentisce su tutti i fronti l'interpretazione del cristianesimo di Scheler (san Francesco sicuramente si è ispirato a questo brano). Questa forma di un-ipatia presente in Gesù è mostrata anche da altre testimonianze. Negli *Atti apocrifi di Giovanni* 94-96, è riportato un inno di Gesù: «Ci ordinò di fare un cerchio tenendoci l'un l'altro per mano... Poi prese a cantare un inno, dicendo: "...Ti ringraziamo, Luce, nella quale non abita alcuna tenebra... La Grazia danza... danzate tutti. Amen... Il numero dodici delle stelle danza in alto. Amen. Il tutto partecipa alla danza e colui che danza appartiene al tutto. Amen. Colui che non danza ignora ciò che è accaduto. Amen... Rispondi ora alla mia danza, vedi te stesso in me che parlo... Tu che danzi comprendi ciò che faccio, 96.32. giacché è anche tua questa sofferenza di tutti gli esseri innocenti che io supporterò... Io sono la Parola che ha danzato con tutte le cose...».²¹

Nel *Vangelo copto di Tommaso*, logion 77, è detto da Gesù: «Io sono la luce che è su ogni cosa. Io sono il tutto: il tutto è uscito da me e il tutto a me è ritornato. Spaccate un legno, io sono là; alzate la pietra e là mi troverete». Similmente, nel papiro di Ossirinco 1, Gesù dice: «Alza la pietra/e là mi troverai. / Spacca il legno/ed ivi io sono»²².

Che anche questi brani vadano interpretati non nei termini di una mera onnipresenza divina, ma piuttosto di una consapevole uni-patia nella sofferenza e capacità di compassione, è testimoniato dall'interpretazione cristiano-manichea di uno *Iesus patibilis*, in particolare di Fausto di Milevi: «Gesù, la Vita e la Salvezza degli uomini, è appeso a qualsiasi legno (*patibilis Iesus, suspensus ex ligno*)», come discusso polemicamente in Agostino²³. Gesù (o Dio in Gesù)

²⁰ Cfr. Schweitzer 2002: 56.

²¹ *Apocrifi del Nuovo Testamento* 1971: 1179-1183.

²² *Ibi*: 496.

²³ Agostino 1977, 140,12: ...*qui autem, inquit, agricola est, multum laedit crucem luminis. Quaeris quam crucem luminis? Membra, inquit, illa Dei quae capta sunt in illo proe-*

nella sua vita, e massimamente sulla croce, partecipa a tutto il dolore del mondo, non solo umano, ma di tutti gli esseri.

In ogni caso, Scheler definisce la prospettiva di Francesco quella di un amore che costituisce una forma di consapevole spiritualizzata uni-patia cosmo-vitale: l'uni-patia [*Einsfühlung*] è considerata soprattutto una originaria e primitiva, inconscia, capacità di auto-identificazione dell'individuo con il resto dell'universo, di "sentire" all'unisono con l'universo. Mentre le religioni orientali arcaiche valorizzerebbero una forma di uni-patia inconscia "negativa", basata sulla capacità di sentire come propria la sofferenza di ogni vivente e del mondo considerato vivente (la filosofia buddhista della com-passione ne sarebbe una razionalizzazione), differentemente la religione greca panica valorizzerebbe una forma di uni-patia inconscia "positiva", basata sulla capacità di sentire lo stesso *eros* in tutta la Natura (la metafisica dell'*eros* di Platone e poi di Aristotele, fino al loro inglobamento in Agostino, in Tommaso e da questo in Dante, che scrive *l'amor che move il sole e l'altre stelle*, non ne sarebbe che una razionalizzazione)²⁴.

Tuttavia, in questa distinzione, Scheler non sottolinea abbastanza che, mentre la prima forma orientale di uni-patia si è tradotta nell'affermazione consapevole di una solidale forma di co-sentire [*Mit-fühlen, sympathisieren*], di com-passione, la seconda forma occidentale di uni-patia effettivamente si è tradotta nell'affermazione consapevole non di un effettivo co-sentire, ma piuttosto di una meramente comune pulsione individualistica ed egoistica.

Certamente, la critica, da parte di Friedrich Nietzsche, al sentimento della com-passione ha evidenziato che in alcune forme religiose, esemplarmente nel buddhismo, questa si riduce a un atteggiamento distaccato di superiorità e di "mera pietà" nei confronti di chi soffre, provato mentre si è assorti nella meditazione, e non è affatto un coinvolgimento nella sofferenza di un effettivo co-sentire e meno che mai un amore attivo nella cura delle sofferenze; tuttavia, Nietzsche non tiene conto che già in Arthur Schopenhauer la com-passione ha inglobato in sé elementi cristiani di com-passione non riducibile a quella buddhista e che non possono essere oggetto della stessa critica (la confusione in Nietzsche ha la sua radice nell'interpretazione di Schopenhauer che mischia cristianesimo e buddhismo).

Scheler continua, però, in qualche modo e con un senso positivo, il tentativo di Nietzsche di mostrare come sia l'etica a determinare la metafisica: Nietzsche aveva mostrato come l'etica di Platone fosse alla base della sua

lio, mixta sunt universo mundo, et sunt in arboribus, in herbis, in pomis, in fructibus. Si veda anche Agostino 1997-2004.

²⁴ Cfr. Scheler 1980: 101-107.

metafisica del mondo delle idee per assicurare che la ricerca del bene avesse come esito la felicità individuale (*eudemonia*). Scheler mette così in evidenza che Schopenhauer ha dedotto dalla com-passione la sua metafisica monistica della volontà unica universale che soggiace alle apparenti volontà individuali: la com-passione intuirebbe l'identità di un unico noumenico soggetto sofferente nelle varie manifestazioni individuali fenomeniche²⁵. E, allo stesso modo, Eduard von Hartmann ha dedotto dall'amore la sua metafisica monistica: l'amore comporterebbe l'intuizione dell'identità di amante e amato, l'identità d'essenza degli individui, un'anticipazione sentimentale profetica dell'amore futuro di tutto il cosmo, un presentimento inconscio dell'amore come fondamento assoluto dell'eticità²⁶.

Ma la fenomenologia del sentire di Scheler mostra che solo considerando l'uni-patia nella sua forma inconscia si sarebbe potuto arrivare a una metafisica monistica, mentre la com-passione e l'amore, che implicano un'unipatia consapevole dell'alterità e non una mera identificazione in cui l'io e il tu restano indistinti nell'inconscio, non possono definire una metafisica monistica perché l'altro non può essere riassorbito nell'egoità e la com-passione e l'amore implicano l'irriducibilità dell'altro. Solo l'amore ci permette di superare l'egocentrismo "timetico", del valore attribuito solo a sé stessi, che è alla radice del "solipsismo" filosofico-metafisico, dell'egoismo come prassi di vita e dell'autoerotismo nella prassi sessuale: l'amore permette di cogliere e di dare all'altro uomo e all'altro essere vivente come essenza un valore intrinseco inestimabile uguale al nostro; l'amore è la scelta della forma di un atto a priori che ha l'alterità come "materia" a priori riconosciuta, che fonda trascendentalmente l'etica²⁷.

Scheler si chiede, allora, a quale comprensione nuova dell'essere delle cose ci apra l'amore come forma più alta di co-sentire e la risposta è che il nostro essere in realtà non è un essere individuale, ma è un con-essere, un con-essere-l'uno-con-l'altro, un con-amare (*Mit-leben*), una comunità di esseri-destinati-l'uno-per-l'altro unita in un unico Amore come Dio creatore che è già come Trinità un con-essere d'Amore²⁸: la nostra identità non coincide con la nostra egoità, ma contiene in sé gli altri, anzi, nell'uni-patia cosmo-vitale consapevole, comprende in sé tutto l'universo vivente²⁹; il noi, che si può estendere all'universo intero, precede l'io, e l'io nasce solo da una separazione indebita

²⁵ Cfr. *ibi*: 78-93.

²⁶ Cfr. *ibi*: 94-97.

²⁷ Cfr. *ibi*: 85-87.

²⁸ Cfr. *ibi*: 92, 219, 232-235.

²⁹ Ralph Acampora (2006) cerca di sviluppare una prospettiva simile, non tenendo conto di Scheler e della sua fondazione etica dell'ontologia, restando paradossalmente più vicino a una

dagli altri. Scheler così fonda una nuova “ontologia etica”, che, in qualche modo, sarà ripresa da Heidegger (2006), trascurando l’etica, ma mantenendo comunque un con-essere [*Mit-sein*], una pre-comprensione affettivo-emotiva della realtà e, da questa, lo sviluppo di una comprensione consapevole ermeneutica della realtà. Questo con-essere è quindi più precisamente un *con-amare*, che costituisce la nostra “natura” più profonda che abbiamo tradito e continuamente tradiamo: l’essenza va compresa in termini temporali di originarietà da cui ci siamo allontanati (come per la fede la condizione edenica protologica, precedente il peccato, che si spera di restaurare nell’ora e nel qui ed escatologicamente); tutto è originariamente amore. Certamente, questa prospettiva Scheler l’ha derivata dal cristianesimo: da una parte, Dio come *agàpe* è considerato come Trinità, cioè come tre persone ma una sola sostanza (essere); dall’altra, in san Paolo, ripreso anche da Agostino, si parla di un unico corpo mistico-cosmico di Cristo di cui gli individui sono membra, realizzato anche attraverso l’eucarestia che, come cibo non-violento, ci trasforma in un unico corpo, comunione d’amore. Il mistero della Trinità e del Corpo mistico di Cristo non sono considerati come meri dogmi, ma come aperture a una nuova comprensione della realtà. Secondo Scheler, è quindi la fenomenologia dell’Amore che ci rivela nel con-essere l’impronta del Dio-Amore cristiano: la prova dell’esistenza di Dio-Amore non ci può certo essere data da una dimostrazione razionale metafisica, ma dall’amore stesso.

Il nucleo del pensiero di Scheler è quindi etico, ha le sue radici nel cristianesimo e nel pensiero romantico tedesco dell’Ottocento: anche se li critica, Scheler riprende a suo modo Schopenhauer e Eduard von Hartmann (letteralmente “L’uomo-cuore”); mentre la fenomenologia ne costituisce il metodo. Ne deriva, contrariamente a quanto da lui stesso dichiarato e in accordo con Kant e Fichte, un rovesciamento della gerarchia antica fra ontologia ed etica: la filosofia teoretica e l’ontologia risultano fondate sulla filosofia pratica etica.

Questa consapevolezza porta Scheler a ribaltare la prospettiva husserliana, e più generalmente dominante, della filosofia teoretica: l’etica, come disciplina che si occupa degli atti intenzionali etici, come parte della filosofia pratica costituisce la “filosofia prima” su cui si deve fondare la filosofia teoretica e non viceversa, come pure in qualche modo in Kant e in Fichte; e, ancora di più, non solo l’etica come disciplina ma anche la filosofia tutta richiede una vita etica. Si possono comprendere gli atti intenzionali etici e si può avere conoscenza filosofica della realtà solo in una vita etica d’amore.

prospettiva ontologica heideggeriana che aveva neutralizzato ontologicamente il con-essere scheleriano.

Bibliografia

- Acampora, R.R. 2006. *Corporal Compassion: Animal Ethics and Philosophy of Body*, University of Pittsburgh Press, Pittsburgh; tr. it. a cura di M. Maurizi e M. Filippi, *Fenomenologia della compassione. Etica animale e filosofia del corpo*, Sonda, Casale Monferrato 2008.
- Agostino, A. 1977. *Esposizioni sui Salmi*, in *Opera omnia*, edizione con testo latino a fronte, vol. XXVIII/2, Città Nuova, Roma.
- 1997-2004. *Contro i Manichei*, in *Opera omnia*, cit., voll. XIII/1-2, XIV/1-2.
- Apocrifi del Nuovo Testamento*. 1971. A cura di L. Moraldi, Utet, Torino; 2a ed., Piemme, Casale Monferrato 1994.
- Arendt, H. 2001. *Liebesbegriff bei Augustin. Versuch einer philosophischen Interpretation*, Julius, Berlin 1929; tr. it. a cura di L. Boella, *Il concetto d'amore in Agostino. Saggio d'interpretazione filosofica*, SE, Milano.
- Asin et Palacios, M. (ed.). 2002. *Logia et Agrapha Domini Jesu – Apud moslemicos scriptores, asceticos praesertim*, usitata I e II, in *Patrologia Orientalis*, tomo 13, fascicolo 3 n. 64 (1917) e tomo 19, fascicolo 4 n. 94 (1926), Brepols, Turnhout (Belgio) 1990 e 2003; ed. inglese: *The Ascetic Jesus in The Islamic Jesus – The Portrait of Jesus in Islamic Literature and Tradition*, ed. by D. Deleanu, transl. from Arabic and latin by D. Deleanu and J. Robson, Writers Club Press, Lincoln (NE).
- Eusebio di Cesarea. 2000. *Demonstratio Evangelica*, tr. it. a cura di P. Carrara, *Dimostrazione evangelica*, Paoline, Milano.
- Giannetto, E. 2010. *Un fisico delle origini. Heidegger, la scienza e la Natura*, Donzelli, Roma.
- Heidegger, M. 1999. *Die Grundbegriffe der Metaphysik – Welt – Endlichkeit – Einsamkeit*, Klostermann, Frankfurt am Main 1983, tr. it. di P. Coriando, *Concetti fondamentali della metafisica – Mondo – finitezza – solitudine*, Il melangolo, Genova.
- 2006. *Sein und Zeit*, Niemeyer, Tübingen 1927, 2001; a cura di F.-W. von Herrmann, in *Gesamtausgabe*, vol. II, Klostermann, Frankfurt am Main 1977 (la prima con le glosse a margine dell'*Hüttenexemplar* – esemplare della baita – di Heidegger); tr. it. di P. Chiodi, *Essere e tempo*, Longanesi, Milano 1970; con aggiornamento bio-bibliografico di A. Marini 1976; nuova edizione italiana a cura di F. Volpi sulla versione di P. Chiodi con le glosse a margine dell'*Hüttenexemplar* di Heidegger, Longanesi, Milano 2005; tr. it., con testo tedesco a fronte, a cura di A. Marini, *Essere e tempo*, Mondadori, Milano.
- Lévy-Bruhl, L. 1922. *La Mentalité primitive*, Alcan, Paris.
- 1951. *Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures*, Alcan, Paris² (1910¹).

- Malthus, T.R. 1976. *Essay on the principle of population, as it affects the future improvement of society, with remarks on the speculations of Mr. Godwin, M. Condorcet, and other writers* (1798), Johnson, London, 1803; sesta edizione, quella letta da Darwin, 1836, poi Macmillan, London 1966; *Primo saggio sulla popolazione*, tr. it. a cura di G. Nebbia, Laterza, Bari.
- Marcuse, H. 1967. *Eros and Civilisation. A Philosophical Inquiry into Freud*, Beacon Press 1955, 1966; tr. it. di L. Bassi, intr. di G. Jervis, *Eros e Civiltà*, con una nuova prefazione dell'autore, Einaudi, Torino² (1964)¹.
- 2019. *Zum Begriff des Wesens*, in *Zeitschrift für Sozialforschung*, v. 5 (1936), pp. 1-39; tr. it. di A. Burgio, a cura di G. Casarico, *Sul concetto di essenza*, in H. Marcuse, *Fenomenologia ontologico-esistenziale e dialettica materialista. Tre studi 1928-1936*, Unicopli, Milano 1980, pp. 85-129; a cura di R. Bascelli, H. Marcuse, *Sul concetto di essenza*, ETS, Pisa.
- Nacci, M. 1982. *Tecnica e Cultura della crisi (1934-1939)*, Loescher, Torino.
- Rougemont, D. de. 1977. *L'Amour et l'Occident*, Plon, Paris 1939; tr. it. di L. Santucci e M.G. Meriggi, con introduzione di A. Guiducci, *L'amore e l'occidente*, Rizzoli, Milano 1977.
- Scheler, M. 1976. *Probleme einer Soziologie des Wissens*, Francke, Bern 1924; poi in *Wissensformen und die Gesellschaft: Probleme einer Soziologie des Wissens. Erkenntnis und Arbeit, eine Studie über Wert und Grenzen des pragmatischen Princips in der Erkenntnis der Welt. Universität und Volkshochschule*, Der Neue Geist, Leipzig 1926; poi in *Gesammelte Werke*, Band 8, Francke, Bern 1960; tr. it. di D. Antiseri, intr. di G. Morra, *Sociologia del sapere*, Abete, Roma.
- 1980. *Wesen und Formen der Sympathie*, Cohen, Bern 1923, in *Gesammelte Werke*, a cura di M. Frings, Francke Verlag, Bern e München, vol. VII, pp. 7-258; tr. it. di L. Pusci, *Essenza e forme della simpatia*, Città Nuova, Roma; tr. it. di L. Oliva & S. Soannini, a cura di L. Boella, Franco Angeli, Milano 2010.
- 2008. *Ordo amoris* (1914-1916), in *Schriften aus dem Nachlass*. Bd I: *Zur Ethik und Erkenntnislehre*, Der Neue Geist, Berlin 1933, pp. 227-261; tr. it. a cura di E. Simonotti, *Ordo amoris*, Morcelliana, Brescia; tr. it. a cura di L. Iannascoli, con testo tedesco a fronte, *Ordo amoris*, Aracne, Roma 2009.
- 2009a. *Vom Wesen der Philosophie und der moralischen Bedingung des philosophischen Erkennens* (1917), in *Vom Ewigen im Menschen*, Reinhold, Verlag der Neue Geist, Leipzig 1921, e poi in *Gesammelte Werke V*, a cura di M. Scheler, Francke Verlag, Bern und München, 1954, 2000, pp. 61-99; tr. it. di U. Pellegrino, *L'essenza della filosofia*, in *L'eterno nell'uomo*, Fabbri, Milano 1972 e Edizioni Logos, Roma 1991; *L'essenza della filosofia*, a cura di C. Amicantonio, Rubbettino, Catanzaro 2001; e poi *L'essenza della filosofia in L'eterno nell'uomo*, tr. it. con testo tedesco a fronte a cura di P. Premoli De Marchi, *L'eterno nell'uomo*, Bompiani, Milano 2009, pp. 222-305.
- 2009b. *Die Stellung des Menschen im Kosmos*, O. Reichl, Darmstadt 1928; tr. it. a cura di R. Padellaro, *Tentativi per una filosofia della vita*, in *La posizione*

dell'uomo nel cosmo e altri saggi, Fabbri, Milano 1970, e poi a cura di M.T. Pansera, Armando, Roma 1997, pp. 115-191; tr. it. a cura di G. Cusinato dall'edizione originale del 1928, *La posizione dell'uomo nel cosmo*, Franco Angeli, Milano² (2000¹).

- 2010. *Liebe und Erkenntnis* (1915), in *Gesammelte Werke I-XIII*, vol. VI: *Schriften zur Soziologie und Weltanschauungslehre*, a cura di Maria Scheler, München-Bern 1963, pp. 77-98; tr. it. a cura di L. Pesante, *Amore e conoscenza*, Liviana, Padova 1967; tr. it. a cura di L. Iannascoli, con testo tedesco a fronte, *Liebe und Erkenntnis. Amore e conoscenza*, Aracne, Roma.
- 2013. *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik. Neuer Versuch der Grundlegung eines ethischen Personalismus*, 1916, 1921, 1927, a cura di M. Frings, Bouvier, Bonn 2009; tr. it. con testo tedesco a fronte a cura di R. Guccinelli e con una presentazione di R. De Monticelli, *Il formalismo nell'etica e l'etica materiale dei valori. Nuovo tentativo di fondazione di un personalismo etico*, Bompiani, Milano.

Schweitzer, A. 2002. *Predigten 1898-1948*, a cura di R. Brüllmann, E. Grässer, Beck, München 2001; tr. it. parziale a cura di E. Colombo, *Predica della Domenica 2 Marzo 1919, Servizio mattutino a St. Nicolai*, in *La melodia del rispetto per la vita. Prediche di Strasburgo*, Paoline, Milano.

LUCIANO TRIPEPI

Florenskij e Hegel.
Dialettica simbolica e dialettica concettuale
[Florensky and Hegel.
Symbolic Dialectic and Conceptual Dialectic]

SINTESI. Il presente saggio esamina il rapporto tra la dialettica di Hegel e la teoria dell'antinomia di Pavel Florenskij, non in termini di influenza storica diretta, ma come affinità strutturale relativa al problema della mediazione del finito nell'Assoluto. Mentre Hegel sviluppa un modello in cui la contraddizione viene *mediata e rilevata* all'interno del Concetto (*Begriff*), Florenskij articola un modello simbolico-ontologico in cui l'antinomia viene *preservata* come struttura logico-simbolica costitutiva della verità. L'autore ritiene che Florenskij *riconfiguri* lo spazio hegeliano del problema della *mediazione*, spostandolo dall'*autoconsapevolezza* concettuale alla *compresenza simbolica* nel *legame*.

Parole chiave: antinomia, contraddizione, mediazione, dialettica, simbolo

ABSTRACT. This paper examines the relationship between Hegel's dialectics and Pavel Florensky's theory of antinomy, arguing that their connection should be understood not in terms of historical influence but as a structural affinity concerning the problem of mediating the finite in the Absolute. While Hegel develops a model in which contradiction is internally mediated and revealed within the Concept (*Begriff*), Florensky articulates a symbolic-ontological model in which antinomy is preserved as a constitutive structure of truth. The paper proposes that Florensky reconfigures the Hegelian problem-space of mediation, shifting it from conceptual *self-awareness* to *symbolic co-presence* of the *bond*.

Keywords: Antinomy, Contradiction, Mediation, Dialectic, Symbol

*A Paolo Mercurio, con gratitudine,
per l'interminabile dialogo,
tra Scilla e Cariddi,
tra Filosofia e Matematica.*

Premessa

Gli studi su Pavel Florenskij hanno prevalentemente interpretato la sua filosofia dialettica attraverso la teoria kantiana delle antinomie o la *filosofia positiva* dell'ultimo Schelling¹.

Sebbene tali prospettive colgano *sfere genetiche* molto importanti del suo pensiero, esse tendono però a *rimuovere* la questione strutturale alla base del suo progetto sistematico, ovvero: come l'unità e la differenza, il finito e l'infinito, l'interno e l'esterno, la carne e lo spirito, la natura e la storia, possano *coesistere* all'interno della struttura dell'Assoluto senza risolversi nell'immediatezza o nel dualismo estrinseco, oppure nel soffocamento della differenza entro un fondamento unitario ultrapotente.

Nel presente saggio si sostiene la tesi che Florenskij possa essere letto in *parallelo strutturale* con la dialettica di Hegel, senza che ciò implichi un'influenza diretta o un'analogia forzata. L'obiettivo non è stabilire un rapporto storico di dipendenza o di derivazione, bensì tracciare la topografia della relazione filosofica nella distinzione generata dalla stessa lettura dei testi.

Questa *relazione parallela* illustra una struttura polare della divergenza filosofico-teologica, allo spartiacque tra *oriente* e *occidente*, contenuta però in un unico campo sconfinato di forze problematiche. È il caso, ad esempio, della natura della struttura antinomica del reale nella decisiva sesta *Lettera* dello *Stolp* florenskijano, sulla *contraddizione*, in quanto critica radicale del carattere *a-relazionale* della logica analitica, che può essere messa a paragone con la dinamica *esplosiva* della contraddizione nello Hegel dell'*Enciclopedia* e, soprattutto, della *Scienza della Logica*.

¹ Nell'introduzione all'edizione italiana di *Dialektika* da lui curata, N. Valentini precisa come sia Schelling il pensatore dell'idealismo tedesco con più riferimenti diretti negli scritti di Florenskij, dalle *Conferenze di Erlangen* sino alla *Filosofia della mitologia* e alla *Filosofia della rivelazione* (Florenskij 2011: 14). Tale affermazione è filologicamente incontrovertibile riguardo all'assorbimento e all'interpretazione florenskijana dell'idealismo, soprattutto nella sua genealogia metafisico-concettuale antica, dai Pitagorici sino a Platone e a Aristotele, e ha il suo nucleo germinativo nel pensiero vivo dallo stupore [Θάυμα]. Infatti, secondo Florenskij, il principio della Verità [*Istina*] è lo *stupore*, nel suo lato soggettivo, di fronte alla realtà come

Certamente, la *rilevazione*² della contraddizione strutturale del finito nella comprensione concettuale dell'infinito attuale, in quanto mediazione di tutte le determinazioni concrete, sembra, e a buon diritto, estranea agli *esiti sofilogici* del pensiero florenskijano, soprattutto se messa superficialmente a confronto con la, fin troppo, *vexata quaestio* del *Sapere assoluto* in Hegel³.

Piuttosto, sembra molto difficile sostenere che la riflessione sull'idealismo tedesco in Florenskij si limiti a una critica radicale del carattere razionalistico degli esiti della *Dialettica trascendentale* kantiana o della *schlechte Unendlichkeit* fichtiana, e alla presenza, ben documentata, dello Schelling teologico-filosofico più tragico e abissale – una presenza poi però *filtrata*, filosoficamente e teologicamente, nella struttura triadico-piramidale della *Sofia*, in compagnia di molti tesori di ascendenza platonica.

Un'analisi più attenta – riferita sia al reticolo diamantino luminoso delle *Lettere sulla Verità*, sulla *Contraddizione* e sull'*Errore*, sezioni fondamentali dello *Stolp*, sia anche alla topografia sistematica, purtroppo incompiuta, dei saggi decisivi di filosofia della scienza, o anche ai testi abbozzati per *Agli spartiacque del pensiero* – rivela il senso della processualità dialettica della filosofia florenskijana, definita *stupore organizzato*, «relazione viva con la realtà», esperimento temporale, ritmo discontinuo, *dramma*, pluralità di descrizioni che trapassano l'una nell'altra⁴.

E se la filosofia incalza la scienza, mai appagata dal proprio domandare e dal proprio rispondere finito, né dalla propria logica analitica, intellettuale, classificatoria e descrittiva, ciò che sta al fondo e che la dialettica della meraviglia svela è la storia della conoscenza finita non come sviluppo, non come evoluzione, ma come «una serie di piccoli e di grandi sconvolgimenti, distruzioni, rovesciamenti di fronte a scoppi e catastrofi»⁵.

Nel presente saggio, con l'ausilio il più possibile rigoroso della fonte testuale, intendiamo identificare non soltanto il *campo teoretico comune* tra i due grandi pensatori, riconoscendone ovviamente gli esiti filosofico-teologici

prodigio [τέρας] della vera conoscenza oggettiva estatica. Eppure, è proprio qui, nella tensione tra *interiore* ed *esteriore*, tra *pensiero* e *linguaggio*, che il campo problematico di forze infinite, accettato sia da Florenskij che da Hegel, esige, in entrambi, la critica del *sapere intellettuale analitico*, il rifiuto del divorzio tra certezza empirico-descrittiva e realtà, tra scienze e metafisica, insieme all'esigenza del metodo dialettico, nella sua processualità infinita spazio-temporale – sia pure in due configurazioni teoreticamente oppostive negli esiti.

² Da ora in poi seguiamo la lezione di Vincenzo Cicero per la traduzione della *Aufhebung* hegeliana. Cfr. Cicero 2021.

³ Non è infatti nostra intenzione occuparci di questo confronto: lungi da qualunque coartazione analogica esteriore, nessuna retorica degli incontri mancati!

⁴ Cfr. Florenskij 2011: p. 47.

⁵ *Ibi*: 41.

polari, ma anche l'intreccio teoreticamente parallelo delle tematiche fondamentali nel processo costruttivo e nella dinamica processuale della totalità della realtà, che è insieme [*celoe*] unitario in Florenskij, mentre è manifestazione oggettiva dell'infinita ricorsività concettuale in Hegel.

Per tali motivi consideriamo come fondamentali i tratti di *coniunzione* e di *frattura* dei seguenti momenti problematici decisivi: 1. Il problema della verità come insieme integrale dell'unità del reale; 2. il carattere *a-relazionale* di ogni verità analitica e di ogni sapere intellettuale specialistico; 3. Il ruolo funzionale, ma delimitato, della logica classica e dei suoi principi costitutivi, a cominciare dal PNC; 4. Il dispositivo produttivo dell'antinomia e la funzione epistemica della negazione determinata; 5. Gli esiti polari della categoria di mediazione nella prospettiva simbolica e in quella concettuale.

Nell'anticipare qualunque obiezione di metodo sull'intraducibilità dei lemmi fondamentali dell'idealismo oggettivo con quelli dell'idealismo simbolico florenskijano – intraducibilità che renderebbe impossibile qualunque confronto, anche quando non pretendesse alcuna filiazione storico-teoretica diretta o indiretta –, sosteniamo, al contrario, il *campo comune* delle problematiche universali intorno al darsi della verità, pur nella loro polare semantica connotativa.

Nel caso di Florenskij e di Hegel, ciò implica un'evidente struttura della *differenza* e non una semplice *diversità anomica*, causata da una presunta, e per noi insostenibile, intransitabilità culturale del *senso* in quanto tale.

Infatti, per Florenskij ragionare *non-dialetticamente* significa tendere a formule assolute, al giudizio assoluto, alla verità [*istinnost'*] assoluta delle proprie affermazioni, ovvero far riferimento a quel fondamento della Verità che appartiene soltanto alla Chiesa, non alla filosofia, la quale è, invece, *sapere umile* intorno alla contraddizione, alle prospettive finite e/o infinite, al contesto spazio-temporale, ai suoi sistemi di coordinate.

Per Florenskij, sarebbe *profondamente anticristiana* una filosofia che pretendesse il possesso del fondamento assoluto, che isoli la contraddizione, che la intenda come scandalo del pensiero, come errore logico, come territorio da bonificare dal suo carattere esplosivo.

Se, invece, la *Dialektika* è flusso infinito dell'interrogazione e della risposta nel processo dell'apertura temporale, se è questo ineshausto donarsi del pensiero al linguaggio e del linguaggio al reale, allora l'esperienza [*opyt'*] invocata da Florenskij è sempre scienza sperimentale, relazione viva con la realtà⁶.

Se la dialettica, nella sua complessa sorgente metafisica, è «un esperimento ininterrotto sulla realtà per giungere nell'intimo dei suoi strati più profondi»⁷,

⁶ *Ibi*: 49.

allora si può scorgere *anche* nella *Erfahrung* hegeliana la disposizione fenomenologica che ricostruisce faticosamente un parallelo processo storico-naturale infinito, per niente lineare o evolucionistico, scandito invece dalla *spiritalità infinita* di cui non è mai padrone alcun soggetto empirico finito, travolto e ricompreso dalla *rilevazione* di ogni negazione determinata, da ogni antinomia che si catastrofizza ricorsivamente in una contraddizione temporanea⁸.

Pertanto, in sede preliminare, e con le stesse parole di Florenskij, cogliamo l'assunzione, da un lato, della dialettica come metodo della filosofia e, dall'altro, della realtà nella sua poliforme finitezza come ambito delle ricerche analitiche, empiriche e razionalistiche, cioè il regno della stasi, dell'immobilità, dell'assenza di relazione, proprio quel regno del sapere limitato immediato che Hegel attribuisce al soggetto come *Verstand*.

Per entrambi i pensatori, solo la filosofia, e nessuna scienza particolare, può conservare, nel ritmo del movimento, l'unità del moto della vita, può "spiegare" veramente il reale, sfuggendo al carattere tautologico della logica formale o alla dimensione tassonomico-convenzionale delle discipline empiriche.

Dopo avere stabilito tale nesso strutturale del campo teoretico, pur nell'ovvia differenza storico-semantiche nella connotazione verbale tra Florenskij e Hegel, è tempo di volgersi alla roccia dei testi e, in primo luogo, al carattere antinomico della razionalità finita in Florenskij e al conseguente flusso bidirezionale che innerva il processo epistemico polare tra i due pensatori.

1. Florenskij: l'indimenticabilità della verità

Nella seconda *Lettera de La colonna e il fondamento della verità*⁹, intitolata *Il dubbio*, Florenskij risale alla radice linguistica ed etimologica della domanda intorno al fondamento della Verità, la quale si avviluppa come un intreccio arboreo inestricabile, sulla base della stessa definizione di Solov'ëv,

⁷ *Ibidem*.

⁸ Se il *Sapere assoluto* viene svincolato dalle chiavi interpretative paradossalmente statico-parmenidee, come anche dalle inconsistenti ipotesi riguardo alla *chiusura* o alla *pienezza* raggiunta della processualità infinita, che avrebbe la sua espressione massima nella realizzazione antropologica del soggetto dialettico storicamente inteso (vera immane contraddizione esplosiva!), allora forse si potrebbe intravedere la natura ontologicamente *formata* del grande progetto hegeliano: la logica *impossibilità* che l'ente umano sia il *possessore* di quella costruzione nell'*esperienza* di cui la *Fenomenologia* è l'estensione semantica *orizzontale* nello spazio-tempo della storia, mentre, di contro, la *Scienza della logica* è la nuda configurazione delle strutture ontologiche, espressione *verticale* della stessa razionalità divina prima della (*decisione per la*) creazione del mondo *come* singolarità dell'*infinito attuale*.

⁹ D'ora innanzi, ove necessario, *CFV*.

ovvero: la verità come l'essere *tuttunitario*, che lascia trapelare il carattere parziale, incompleto, simbolico e manchevole di ogni riferimento finito al reale.

Se il termine russo *istina* svela una derivazione comune evidente dall'essere indoeuropeo [*est'*, *istina*, *estina*], la sua pretesa ontologica è l'incontrovertibile realtà assoluta della totalità dell'ente, dell'essente, nella sua unità e nella sua autentica uguaglianza a se stesso: l'identità assoluta di ciò che è piena realtà, e non sua mera manifestazione estrinseca.

Ciò che contraddistingue lo sguardo russo di Florenskij è però la connotazione originaria, energetica e vitale, che assegna all'interrogarsi intorno all'essere dell'ente: dapprima, è la vita, il respiro, solo in ultimo l'astrazione universalizzante: «Respirare, vivere, essere sono tre strati di $\sqrt{es}$ dove, secondo i linguisti, si ravvisa una progressiva diminuzione di concretezza, corrispettiva all'evoluzione cronologica»¹⁰.

Tre sono gli strati della relazione ontologica dell'essere e del respirare, regolari e continui, nella forma durativa del tempo presente, generata dalla radice *as* [sanscr. *Es*], che si distingue dalla radice $\sqrt{bhu}$, da cui, invece, derivano le principali forme indoeuropee dell'aoristo e del perfetto, le quali indicano un divenire iniziato o completato¹¹.

Se il concetto di *Ístina*, nell'accezione russa, si connota per questa caratteristica qualificazione della verità del vivente, dell'integralità dell'ente, che è «l'esistenza perdurante, l'essere vivente, vivo, respirante»¹², la versione greca è intrecciata, secondo Florenskij, alla perdita della memoria di fronte all'evidenza immediata, al non corrispondere nella dimenticanza che non preserva più l'ἀληθεύω veritativo, ma si perde nel suo radicale $\sqrt{ladho}$, da cui λάθω e λανθάνω, nel passare oltre, nello sfuggire, nel rimanere ignoto.

Qui è evidente l'originalità dell'interpretazione florenskijana, concentrata non nel “perdere memoria passivamente”, ma nel processo attivo dell'immergersi nello stato di letargo [*Schlafsucht*], in quanto *memoria labor*, come «atto di eliminazione di *parte della coscienza*, uno spegnere *nella coscienza* quella parte di realtà che si dimentica»¹³.

¹⁰ Florenskij 2024: 27.

¹¹ *Ibi*: 29. Gli strumenti di lavoro di Florenskij sono Curtius 1873: 378; Prellwitz 1892: 85; Boisacq 1909: 226-227. Inutile sottolineare come questa prima *divaricazione* florenskijana nella radice linguistica è parallela all'esito della prima rilevazione dialettica dell'essere immediato nella *Wissenschaft der Logik* hegeliana, movimento dialettico che, però, attende di maturare il contenuto temporalmente, ovvero anche il sapere della sua *esteriorità*.

¹² *Ibi*: 27.

¹³ *Ibi*: 28. Corsivi nostri.

È appunto il *tempo* la forma della transitorietà di tutto ciò che è, dello scivolare fenomenico nella dimenticanza, ma, al contrario della consueta inversione filosofica novecentesca di stampo heideggeriano, noi avvertiamo la necessità di ciò che *non* è dimenticato e *non* è dimenticabile come *opera* e *atto* della coscienza, di una *qualche coscienza*:

Questa *indimenticabilità* è la ἀλήθεια. Per il greco la verità è ἀλήθεια, cioè qualcosa capace di rimanere saldo nella corrente del tempo, nelle correnti d'oblio del mondo sensibile, qualcosa che supera il tempo, che sta e non passa, che si ricorda in perpetuo. La verità è l'eterna memoria di una *qualche coscienza*; la verità è un valore degno e capace di eterno ricordo.¹⁴

Significativa è questa fermezza con la quale Florenskij ribadisce il farsi soggetto della coscienza capace di ricordo, come della coscienza capace di dimenticanza sul quadruplice piano della flessione del nome della verità: un concetto ontologico per gli slavi, gnoseologico per i greci, giuridico per la latinità matura, teocratico per gli ebrei.

Al di là della legittimità di una tale quadripartizione attributiva del concetto di verità, tutte le modalità elencate adottano un criterio probativo per i propri giudizi, una *misura dell'attendibilità* della verità stessa.

L'immediatezza del giudizio coincide con l'auto-evidenza dell'intuizione, sia essa fondata sull'esperienza sensibile, sull'esperienza intellettuale astratta, o, infine, sul superamento mistico dell'opposizione soggetto-oggetto.

Tutti e tre i percorsi di tale auto-evidenza mostrano la propria insufficienza nel loro carattere di immediata e illegittima auto-cerchezza, ovvero nel carattere tautologico della propria auto-identità: ogni A è A, così come ogni percezione, ogni astrazione razionale, ogni intuizione mistica sono identiche a loro stesse:

La legge dell'identità è uno spirito di morte, di vuoto, di annientamento. Se l'*immediatezza presente* è il criterio, lo è assolutamente, dappertutto e sempre. Se tutti gli A che *si escludono a vicenda*, in quanto dati immediati, sono veri, allora tutto è vero. Ma questo riduce a zero il potere della legge dell'identità, perché a questo punto dimostra di contenere in sé una *contraddizione interna*.¹⁵

La cecità della nuda tautologia è l'identità vuota, la *negazione astratta* escludente, propria di ogni contenuto rigido, il corteo funebre di ogni autoaf-

¹⁴ *Ibidem*. Corsivi nostri.

¹⁵ *Ibi*: 37.

fermazione, l'assenza cadaverica dell'uguaglianza riflessiva: ogni A rispetto all'infinità degli elementi indifferenti è non-A: «tutto l'essere, mentre desidera affermare se stesso, in realtà si annienta»¹⁶.

L'urlo dell'auto-identità vuota è, per Florenskij, lo *Sheol* dell'egoismo, un'autocrazia vuota, un regno di spettri, privi di esistenza reale, una successione irrelata di *hic et nunc*, un raziocinio che scompone, isola e scandaglia il dato, innalzandolo a un'universalità astratta che lo svuota di contenuto concreto. Il collasso dell'immediatezza è il dissolversi di ogni vera esigenza razionale, *inesplicabile* nel suo rifiutarsi alla relazione, irriducibile a un altro, indeducibile da un altro.

La chiave florenskijana è, al tempo stesso, ontologica, logica e gnoseologica: se il criterio del raziocinio è l'analisi scompositiva, il risultato è la negazione della differenza infinita e della sua estraneità, sino alla sua riduzione alla non-esistenza, al τὸ μὴ ὄν platonico¹⁷.

Se il criterio dell'*immediatezza* si sgretola in tutte e tre le sue versioni intuitive, soggettiva, oggettiva e soggettiva-oggettiva, allora il volgersi al giudizio *mediato* – ovvero al dimostrare discorsivo sulla base di una catena infinita di giudizi, la cui attendibilità veritativa cerca di fondarsi soltanto su un'idea regolativa, su una struttura direzionale, priva di una meta assoluta – sembrerebbe rinunciare alla *Colonna della Verità*.

Infatti, la mera idealità regolativa kantiana del processo, se è intuizione dimostrabile, non può che arrestarsi a un'apoditticità finita, senza poter raggiungere l'auto-evidenza del principio indimostrato agognato: l'intuizione discorsiva deve, al contrario, differenziarsi all'infinito, deve integrare, continuamente, la serie indefinita del *possibile potenziale* nello svolgimento ricorsivo, ma deve *anche* aprirsi all'intuizione dell'infinito attuale, anzi deve essere consapevole che ogni sua prospettiva conoscitiva potenziale finita è interna all'infinito attuale, ovvero, con le stesse straordinarie parole di Florenskij:

Quindi se la verità esiste, allora è una razionalità reale e una realtà razionale; un'infinita finitezza, ovvero, per esprimerci in termini matematici, un'infinità attuale, un infinito pensabile come unità complessiva, come Soggetto uno e in sé finito. Benché finita *in sé*, essa racchiude tutta la pienezza della serie infinita dei suoi fondamenti, la profondità della sua prospettiva; è il sole che con i suoi raggi illumina se stesso e tutto l'universo, è un abisso di potenza e non di nullità. La verità è moto

¹⁶ *Ibidem*.

¹⁷ *Ibi*: 38.

immobile e immobilità che si muove, unità degli opposti, è *coincidentia oppositorum*.¹⁸

Non è inutile osservare che l'*incipit* del periodo è di una stupefacente *assonanza* con la definizione hegeliana del sapere concettuale nell'unità del finito e dell'infinito, del soggetto e dell'oggetto, nella coincidenza comprensiva del sapere concettuale: il soggetto che dimostra se stesso, scrive Florenskij, *l'unità infinita* che rende rilevabile e contenibile qualunque contraddizione finita, sopportabile qualunque antinomia conseguente all'analisi logica.

Ciò, ovviamente, non significa affatto assorbire Florenskij in Hegel o, ancor peggio, Hegel in Florenskij: significa riconoscere nella struttura teoretica che, parallelamente alla lettura del testo, si determina una *co-funzionalità* degli strumenti teoretici, pur nella divergenza radicale della finalità filosofico-teologica primaria.

Tutte le determinazioni concettuali sin qui esaminate, dall'immediatezza alla mediazione, dal finito all'infinito, dalla critica radicale al raziocinio dell'intelletto analitico, all'inevitabile ricorsività dell'intelletto potenziale nell'unità attuale dell'infinito, presuppongono un parallelismo evidente con lo Hegel della *Fenomenologia* e, soprattutto, della *Scienza della logica*.

Se la parvenza [*Schein*] fenomenica non è il darsi del nulla, bensì la relazione immediata all'assoluto, ed è parvenza in quanto in essa, comunque, riluce l'assoluto, e se l'assoluto è la persistenza di ogni granello di sabbia nel corso del tempo, ciò è possibile perché il contenuto esposto nel processo dell'attualità infinita è l'insieme del tessuto di relazioni significative nella dinamica dialettica del suo manifestarsi: la pienezza della serie infinita dei fondamenti non è patrimonio del soggetto finito, né il contenuto è scaraventato nell'*abisso* dell'assoluto da una riflessione raziocinante esterna. Solo l'assoluto può preservare la forma dell'intera realtà come identità della forma che protegge qualunque contenuto finito dallo svanire¹⁹.

2. *Antinomia e contraddizione*

La filosofia non è in grado di dedurre *il fatto della Verità*, scrive Florenskij all'inizio della *Lettera Sesta, La contraddizione*. L'esistenza della creatura è testimonianza temporale della molteplicità personale e sociale, nel tempo e nello spazio, ma l'essere dell'ente non è affatto *deducibile* direttamente

¹⁸ *Ibi*: 51-52.

¹⁹ Cfr. Hegel 1999: 164.

dall'incontrovertibile necessità della Verità divina, così come anche l'essere della Verità non è inferibile, ma soltanto mostrabile nell'esperienza, con una connotazione che riecheggia il *Tractatus* wittgensteiniano.

Che cosa può mostrarsi nel processo di scomposizione e ricomposizione della razionalità umana? Quale proprietà singolare della natura umana può costituirne l'immagine simbolica?

Ogni verità finita si presenta come una formula incondizionata, ma la sua stessa *configurazione sintattica* ne chiarisce la natura opinativa e il limite strutturale: se la conoscenza è sempre un giudizio, cioè la sintesi di una duplicità tra un soggetto e un predicato, in tale forma operativa è già contenuto il limite della struttura opinativa: «È chiaro che ogni giudizio è relativo, cioè può essere contestato da un giudizio contrario addirittura contraddittorio»²⁰.

Ma la vita è più ricca di qualunque definizione razionale, nessuna formula può contenere la pienezza della vita, nessuna formula può sfuggire all'obiezione contraria sia in termini logici, sia più generalmente epistemici. Da ciò non solo consegue che la presunta verità-cerchezza intellettuale sia interna al limite, oltre il quale l'opposizione può generare una contraddizione, ma che la verità stessa ha la forma di un giudizio auto-contraddittorio, ovvero di «quel giudizio che racchiude in sé anche il limite di tutto ciò che lo può cassare, in altre parole che la verità è un giudizio auto-contraddittorio»²¹.

La verità nella sua absolutezza si esprime in forma auto-contraddittoria, assume in sé ogni negazione, vi resiste, accoglie qualunque dubbio e rovesciamento in se stessa:

La verità è *contraddittoria* per il raziocinio, *contraddizione* che diventa evidente appena la verità riceve una formulazione verbale. Ciascuna delle *proposizioni contraddittorie* è contenuta nel giudizio della verità e perciò la presenza di ciascuna di esse è dimostrabile con il medesimo grado di persuasività, ovvero con la necessità. Tesi e antitesi costituiscono *insieme* l'espressione della verità; in altre parole la verità è *antinomica* e non può non essere tale.²²

Decisiva e problematica appare la radicalità di questa articolazione programmatica nel pugno di pagine che Florenskij dedica al tema della contraddizione: esse sono talmente dense per struttura sintattica e connotazione semantica che è difficile sia non farsene travolgere sia accontentarsi di una lettura

²⁰ *Ibi*: 160.

²¹ *Ibidem*.

²² *Ibi*: 160-161. Corsivi nostri.

parziale superficiale. Trascurando l'estrema qualità della scrittura nella sua connotazione estetica e nei suoi continui riferimenti scientifico-filosofici e teologici, il tema dell'antinomia in relazione alla verità sembra essere costruito su un doppio livello dimensionale: la superficie piana della logica formale e, in verticale, la definizione delle fonti sorge per le stesse condizioni di possibilità del problema. Mentre, dal punto di vista della filosofia occidentale moderna, Florenskij sicuramente eccede nell'accomunare tra gli antinomisti tutti gli idealisti tedeschi, compreso Hegel, in compagnia del pragmatismo contemporaneo, le due fonti essenziali per l'impostazione logico-epistemologica del problema sono, invece, la dimostrazione per assurdo della dodicesima proposizione, così come è contenuta nel libro nono degli *Elementi* di Euclide, e lo schema delle antinomie esposto nella *Dialettica trascendentale* della kantiana *Critica della ragion pura*²³.

A questo punto, sorge una domanda ineludibile: Florenskij utilizza il termine *antinomia* come sinonimo integrale di *contraddizione* esplosiva, oppure oscilla nella connotazione semantica del lemma, a seconda della necessità teoretica, nell'economia della riflessione?²⁴

La sinonimia della lingua naturale e del nucleo etimologico stesso si scontrano con la radice della logica classica, là dove la contraddizione logica coincide con l'*incompatibilità* della predicazione contraddittoria, con l'esplosione del senso, con la $A = \text{non-}A$, con la violazione del principio d'identità nella sua immediatezza. Di fronte alla posizione tautologica immediata non vale alcuna dimostrazione diretta, ma la *reductio ad absurdum* praticata dallo stesso Aristotele per la negazione paradossale indiretta del suo rigetto: vado ad Atene, ma mi getto nel Pozzo. Nel caso dell'antinomia, la tesi e l'antitesi conducono a conclusioni incompatibili, per quanto *modalmente e regolativamente* sostenibili nel loro carattere veritativo, il che genera appunto l'aporia della razionalità finita dell'intelletto, ovvero quella razionalità *trasgressiva* che Kant vuole contenere entro il confine del fenomenico, neutralizzandola, irrigidendola nell'indecidibilità preventiva del limite intuitivo-sensibile, per difenderne la *consistenza* dallo spettro dell'infinito attuale, della *totalità infinita autocontraddittoria*.

²³ Cfr. *ibi*: 163 e 167.

²⁴ Nel paragrafo XII dell'appendice alla *CFV*, Florenskij ritorna sul lemma *antinomia* e sulla sua storia, già affrontata alle pp. 167 ss. della *Lettera sesta*, per constatarne la genealogia dubbia, sia come concetto che come termine. L'origine della parola dal registro giuridico è attestata dai lessicografi greci ed è confermata dalla sua ricorrenza in Quintiliano e nello stesso Agostino, oltre che dalla sua assenza nei filosofi sistematici della Grecia antica. È nella prima edizione della *Critica* kantiana (1781) che il termine, proveniente dal diritto romano, viene introdotto in filosofia proprio in chiave procedurale. Cfr. Florenskij 2024: 572-574.

È evidente che Florenskij, critico sarcastico della logica formale dell'intelletto tautologico, non intenda l'antinomia come mera contraddizione logica formale, facilmente trasformabile e riconducibile a triviali identità autoriflessive, prive di relazione ad altro. Egli tende, invece, a utilizzare l'energia, il carattere strutturale della contraddizione esplosiva del finito lasciato a se stesso, l'isolamento autoriflessivo del finito, la tensione oppositiva di ogni contenuto conoscitivo che pretenda la sottrazione alla logica del conflitto.

Se, a volte, in alcune pagine della *Colonna*, c'è uno slittamento semantico, nell'uso dei due termini, *antinomia* e *contraddizione*, la ragione non è propriamente logica, ma risiede nello zelo con cui Florenskij definisce il carattere antinomico della verità estensiva del finito rispetto alla sua sorgente divina, forse il suo punto di maggiore opposizione teologica a Hegel: «Là, nel cielo, la verità è una, da noi c'è una moltitudine di verità, di schegge della verità che non si possono comporre tra loro»²⁵.

L'esperienza kantiana dell'antinomicità è l'esperienza della ragione finita; il suo superamento pertiene invece, per Florenskij, alla grazia, all'illuminazione *transrazionale*. Ancor meglio, nel passo seguente Florenskij definisce l'antinomicità e il suo vasto confine ontologico ideale, là dove anche il dogma si manifesta come contraddizione all'analisi raziocinante:

L'antinomicità non dice affatto: «o questo o quello *non* è vero»; non dice nemmeno: «né questo né quello è vero», dice soltanto: «Questo e quello sono veri, ma ciascuno a modo suo, mentre l'armonia e l'unità sono superiori alla ragione». L'antinomicità proviene dal frazionamento dell'essere stesso, includendo a questo punto anche il raziocinio come parte dell'essere.²⁶

Qual è il ruolo della dimostrazione per assurdo in Florenskij? È solo una tecnica pseudo-dimostrativa incompleta o debole, e, se è tale, perché ha la forza di rivelare la potenza del *negativo* nel riferirsi al contenuto di verità?

In primo luogo, nel caso di Euclide, la proposizione IX.12 degli *Elementi* contiene soltanto una dimostrazione indiretta, non un'antinomia nel senso kantiano; ma ciò è sufficiente perché Florenskij superi la logica dell'identità tautologica irrelata, poiché la *reductio* è per il pensatore russo anche *revelatio* del carattere tensivo e oppositivo della razionalità: la negazione e il conflitto appartengono alla struttura della verità.

In secondo luogo, nel caso del riferimento alle antinomie kantiane, possiamo accontentarci della definizione semplicemente oppositiva che Florenskij

²⁵ *Ibi*: 172.

²⁶ *Ibi*: 173.

sembra darne, quasi con intenzione pluralistica e finitistica: ci sono tante verità compatibili e incompatibili, quanti sono i frammenti di conoscenza finita in tensione antinomica?

Sarebbe un'interpretazione sostenibile, sebbene ardua da difendere: i frammenti finiti di conoscenza antinomica in relazione potrebbero evitare la potenza della contraddizione esplosiva all'infinito, ma soltanto mantenendosi nel limite leibniziano del compossibile, ovvero finitizzandosi.

Eppure, come scrive Florenskij, «l'antitesi porta con sé la tesi e la tesi l'antitesi, l'insieme della tesi e dell'antitesi, se non è falso, è un'antinomia»²⁷. Secondo la formalizzazione florenskijana, $P = (P \cap \neg P) \cap V$ ²⁸. Ossia, è vera la comunità dei termini in posizione antitetica, se e solo se è un'antinomia. Ciò salverebbe la struttura antinomica dalla contraddizione esplosiva e, in questa forma, potrebbe essere considerata una *modalità della mediazione finita*, anche se ciò non ci mette per nulla al riparo dalla struttura tensiva infinita del negativo, dalla discontinuità, pur rilevata indirettamente dalla riduzione all'assurdo.

Ma è proprio nel cuore dell'esperienza religiosa che sono preservate le antinomie pensate razionalmente, nella frattura paolina della *Lettera ai Romani*: «la più dialettica e la più infuocata bomba contro il raziocinio, una bomba carica di antinomie»²⁹.

L'intelletto analitico è indifeso, non coglie le contraddizioni dietro ai nessi, non regge alla discontinuità e alla frattura. Non è un caso che Florenskij sposti nel cuore della stessa Verità la *potenza* che regge la totalità delle antinomie e delle contraddizioni e rediga, con intenzione capovolta, uno schema analogo a quello kantiano, ma di segno trinitario-escatologico: le contraddizioni esplosive nella determinazione finita sono costitutive del legame unitario della realtà come totalità infinita di ogni contenuto finito. Il “travaglio del negativo” è l'energia dell'infinita determinazione nella relazione triadico-trinitaria in Florenskij, dialettico-concettuale in Hegel.

Certo, non possiamo avvicinare il Soggetto-Sostanza hegeliano al Soggetto *ri-velato* che è autofondazione e autorivelazione dell'Io Soggetto della Verità, il cui sapersi è relazione di *Tre*: l'atto infinito di *Tre*: la verità è una relazione con il *Lui* attraverso il *Tu*, l'identità morta come fatto, diviene atto infinito per mezzo dell'altro nel *Terzo*: «un sistema infinito di atti sintetizzati in unità (oppure un unico atto infinito)»³⁰.

²⁷ *Ibi*: 167.

²⁸ *Ibi*: 166.

²⁹ *Ibi*: 177.

³⁰ *Ibi*: 56.

Qui, però, si pone il problema cruciale della sintesi infinita, di un atto infinito, capacità aurea di inanellare ogni briciola di realtà particellare sino alla pienezza dell'unità mediata triipostatica. È il problema della natura della mediazione infinita che scaturisce dalla crisi del continuo e dalla infinità *catastrofica del finito* – il quale, per Florenskij, è proprio per questo *eternamente* preservato nel *legame* che custodisce l'infinità delle antinomie che generano ed eventualizzano le contraddizioni.

3. *Infinito attuale e mediazione dialettica*

Prima di procedere, va precisato che l'espressione “infinito attuale”, testuale in Florenskij, sarà impiegata nelle pagine seguenti anche come categoria ricostruttiva per interpretare la *wahre Unendlichkeit* hegeliana, senza postulare con ciò un'identità storico-concettuale fra le due nozioni. Porre il problema della *mediazione dialettica* conduce, inevitabilmente, a mettere in questione la presunta assoluta intraducibilità della medesima locuzione semantica in Florenskij e in Hegel. Si può essere semplicemente soddisfatti dell'opposizione irrigidita tra *idealismo oggettivo* e *idealismo simbolico*, tra mediazione teologicamente incarnata nella rivelazione e potenza della spirale ricorsiva concettuale del sapere assoluto hegeliano?

Sul piano della modalità veritativa la *Sofiologia* e l'*Idea assoluta* confermerebbero l'*antinomicità radicale* delle due prese di posizione sistematiche e la ferma *oppositività* tra il maturo sole occidentale e l'antica luce d'oriente. Nei fatti, però, la strutturale comunanza testuale della critica del finito, la rivalutazione logica del carattere produttivo della contraddizione dialettica, il ruolo epistemico essenziale della negazione determinata come messa in crisi del sapere classificatorio disciplinare, la centralità dell'infinito attuale, sono elementi più che sufficienti per potere ritenere che sia fondato il parallelismo nella struttura logico-epistemica di entrambi i pensatori e anche la necessità di una riflessione critica sul rapporto simbolo/concetto, non privo di significativi punti degni d'approfondimento.

In Florenskij, l'*atto transfinito* di mediazione simbolica stringe la relazione tra finito e infinito nella sua autoconsapevolezza contemplativa, giustifica il molteplice nell'ordine della creazione, così come in Hegel la potenza infinita del concetto struttura temporalmente tutte le relazioni e i legami infiniti che ne garantiscono il *rilevamento* razionale, la comprensione concettuale.

Nei due pensatori, il *Soggetto assoluto* o *intuisce* o *comprende* l'integralità del processo infinito, ma, in *entrambi* i filosofi, con connotazione opposta, la

totalità della realtà non è affatto afferrata dal soggetto finito, né tantomeno *finitizzata* nell'immobilità di un'auto-trasparenza assoluta³¹: nel primo caso, perché il punto di vista della conciliazione, della conversione in unità dei molti è atto divino, intuizione trinitaria; nel secondo caso, perché il Soggetto assoluto non è affatto antropologicamente determinato, ma è il punto di coincidenza comprensiva di ogni senso e significato immanente, dell'*infinità attuale immanente*, di cui è solo parte il corso tragico e lacerato delle configurazioni storico-naturali nel corso del tempo.

Nell'*appendice I* alla *Colonna*, intitolata *Alcuni concetti della dottrina dell'infinito*, Florenskij richiama ancora una volta l'impresa di Georg Cantor e, in un passo di rara condensazione concettuale, riassume l'articolazione della nozione di *quantum*, o *quantale*, come preferiva Lobačesvskij, nella sua intrinseca duplicità:

Può essere dato e invariabile e saldamente stabilito, totalmente definito; nel qual caso costituisce ciò che si chiama *costante* ma può essere anche non definito, cangiante, diventare più grande o più piccolo; nel qual caso si chiama *variabile*. Quindi l'infinito attuale è un caso particolare del costante, mentre quello potenziale è un caso particolare del variabile. In ciò sta la loro differenza più profonda e, se si vuole, la loro opposizione essenziale.³²

Nel rapporto tra costante finita e variabile finita, la relazione dinamica non è più tra finito e finito ma tra costante determinata e gli stati infiniti potenziali del *quantum* variabile *in rapporto* alla sua *incatturabile* mutazione.

Da qui la vicenda malinconica dell'infinito potenziale ridotto a contraddizione triviale, alla coppia infinito/finito, a rinnovato *horror infiniti*, che giunge sino alle antinomie della ragion pura kantiana.

È qui, a nostro parere, il punto cruciale. Seguendo la linea che da Aristotele giunge a Kant non si fuoriesce dal giardino del finito, proprio in conseguenza della natura antinomica del doppio infinito, potenziale e attuale: il primo come astrazione finitistica della successione fenomenica, il secondo come intuizione noumenica, da relegare nella selva inafferrabile della totalità transfenomenica.

Ma, in poche righe, dal valore epistemologico incalcolabile, Florenskij attribuisce al *quantum costante* un'ulteriore caratteristica essenziale:

³¹ Una lunga tradizione europea, che trova un punto decisivo nei corsi parigini di Alexandre Kojève, ha letto Hegel in chiave fortemente antropologica e finitistica. Rispetto a tale linea, il presente saggio assume invece come decisiva la struttura non antropocentrica dell'infinito hegeliano.

³² *Ibi*: 500.

Ci sono costanti che si allineano ad altre del medesimo genere, cioè sono maggiori di alcune costanti e minori di altre. In questo caso, la costante stessa è finita. Ma può darsi che non si allinei con altre costanti, perché è maggiore di qualsiasi costante finita per quanto grande: allora diremo che il nostro *quantum* è un infinito attuale, infinito *in actu, actualiter* e non soltanto *in potentia*.³³

Tutta la matematica è costituita da questa dialettica silenziosa tra limite e tensione al limite, tra finito e infinito, e senza la quale non si può avanzare di un millimetro nella costruzione della scienza³⁴.

Florenskij sviluppa una teoria dell'antinomia in cui la verità appare necessariamente come la coesistenza di opposti irriducibili che escluderebbero una sintesi concettuale ricorsiva.

D'altra parte, a differenza delle antinomie kantiane, pietre confinarie della razionalità scientifica, le antinomie di Florenskij non sono semplici aporie della *Vernunft* sregolata, ma sono invece ontologicamente costitutive: 1. *non* sono errori della ragione; 2. *non* devono essere eliminate; 3. *appartengono* alla struttura stessa della verità.

E la verità non è affatto priva di contraddizioni, bensì è la struttura antinomica delle conoscenze finite e infinitamente possibili.

Anche la teologia dogmatica è immanente all'*antinomicità* del reale: *oltre il bordo*, soltanto l'intuizione transfinita divina è perfetta *coincidentia oppositorum* in senso cusaniano, perfetta mediazione *metalogica*.

Nessuno può esiliarci dal paradiso di Cantor, come diceva Hilbert, ma non soltanto per le ragioni formali addotte in sua difesa, bensì proprio perché la *negazione finitistica* di qualunque *completezza* o *consistenza* ne rinnova all'infinito l'esigenza teoretica, proprio nella potenza logica del legame intuitivo transfinito.

³³ *Ibi*: 501.

³⁴ *Ibi*: 515. Paolo Mercurio riassume così perfettamente, e in spirito di amicizia sodale, la vibrazione tragica della problematica intorno alle funzioni, parto delle nostre discussioni sulla linea antinomica reale tra Scilla e Cariddi, tra Matematica e Filosofia: «La funzione $f(x) = \sin(1/x)$ ha una discontinuità molto particolare, direi di intensa drammaticità, perché il suo comportamento, in qualsiasi intorno dello 0 è un insieme di vibrazioni che hanno la stessa altezza, la cui frequenza cresce indefinitamente. Il grafico è una linea i cui punti oscillano e le loro ordinate percorrono, con continuità, tutti i valori compresi tra i numeri -1 e 1 mentre x si avvicina a 0. I punti della linea ora si avvicinano, ora si allontanano dall'origine $(0,0)$, quindi non si può affermare che la funzione abbia limite finito; infatti, per x che tende a 0, potrebbe assumere uno degli infiniti valori compresi tra -1 e 1 . Poiché i valori di $f(x)$ oscillano tra -1 e 1 , la funzione non può essere infinito, per cui deduciamo che non esiste limite di questa funzione quando x tende a 0. I grafici di questa funzione ci fanno vedere come le linee si addensino sempre di più intorno all'origine, e in ogni intorno dello 0 ci sono infinite linee che vanno in su e in giù, senza che ci possa essere l'ultima. Questo è uno spazio affascinante, misterioso e meraviglioso».

4. Il problema della mediazione in Hegel e in Florenskij

Nella *Scienza della logica* di Hegel, lo sviluppo del pensiero ha il *ritmo* del movimento immanente delle categorie che, a partire dall'Essere immediato, passando per la duplicità oppositiva dell'Essenza, giunge alla loro mediazione nell'unità del concetto [*Begriff*].

La contraddizione emerge in modo più esplicito al livello dell'essenza [*Wesen*] dove identità e differenza si sdoppiano per riflettersi l'una nell'altra. Tuttavia, la contraddizione, come sempre in Hegel, non costituisce mai un punto di arrivo, bensì viene sempre *rilevata* in una forma superiore di unità.

Aspetto cruciale: in Hegel, la mediazione [*Vermittlung*] non elimina o, peggio ancora, “toglie” la contraddizione per decreto logico; essa piuttosto la *comprende* nella sua trasformazione immanente come negazione determinata [*bestimmte Negation*] che viene, infine, integrata, come ulteriore momento finito, nell'autoriflessione del concetto.

Pertanto: 1. la contraddizione è interna, non esterna al movimento dell'intero; 2. la mediazione è immanente; 3. la *rilevazione* avviene come autocomprensione concettuale infinita.

Il concetto oggettivo *afferra* l'adeguazione della realtà alla ragione e della ragione alla realtà, connette infinitamente l'unità di universalità, particolarità e individualità in quanto struttura che media se stessa.

Il punto 1 è compatibile con entrambi i pensatori, mentre il punto 2 e il punto 3 lo sono soltanto con la logica e l'ontologia hegeliana, che presuppone la struttura dinamica del soggetto-sostanza espressione dell'infinito attuale. Inoltre, il punto 3 è del tutto estraneo e antitetico all'ontologia sofianica di Florenskij.

C'è però da dubitare seriamente che l'autocomprensione concettuale hegeliana sia sinonimo di *auto-trasparenza assoluta*, considerato che la stessa architettura sistematica della *Wissenschaft der Logik* e le configurazioni fenomenologiche interminabili, sul piano storico-ermeneutico, della *Phänomenologie* ne sono la *controsemantica*, proprio nell'infinita *rilevazione* dialettica, che *non annienta* affatto il negativo contraddittorio più esplosivo, bensì lo rende *retroattivamente* compatibile in termini di *consistenza veritativa*.

Pertanto, a nostro modo di vedere, la divergenza decisiva tra Florenskij e Hegel riguarda lo statuto della *mediazione logica* e il suo stesso *statuto ontologico*.

Per Hegel la mediazione è l'infinito movimento del processo concettuale che culmina nella riunificazione sintetica: la contraddizione è *aufgehoben* [*rilevata*] all'interno del Concetto.

Per Florenskij la mediazione assume forma simbolica. Il simbolo non *rileva* la contraddizione, ma ne mantiene la consustanzialità linguistica e immaginale, senza alcuna identificazione assoluta: il simbolo si manifesta, in ogni ambito linguistico, come una struttura relazionale organica in cui gli opposti rimangono tali, eppure intuibili nel loro legame di analogia ontologica.³⁵

In Florenskij, il rapporto triadico-tripartito con la verità ne struttura anche i tre modi espressivi: 1. il *linguaggio logico-discorsivo*, quello della pratica scientifica e del raziocinio; 2. il *linguaggio simbolico*, che supera il carattere convenzionale-comunicativo dei codici scientifici ed è patrimonio della liturgia, dell'arte, del dogma e del sacramento; 3. il linguaggio dell'*unità sofianica*, che lega, senza annullare, le differenze antinomiche.

In Hegel, invece, la mediazione [*Vermittlung*] e la negazione determinata [*bestimmte Negation*] sono il cuore della tanto studiata nota sulla rilevazione [*Aufhebung*] nella grande logica, in cui egli chiarisce in modo articolato la consistenza dell'unità speculativa in tre maniere.

In primo luogo:

Ciò che si *rileva* [*sich aufhebt*] non per questo diventa nulla. *Nulla* è l'immediato; un *rilevato* [*ein aufgehobenes*] è, invece, un mediato [*ein Vermitteltes*]; è il *nonessente* [*das Nichtseiende*], ma come risultato che è derivato da un essere; perciò ha ancora in sé la determinatezza da cui proviene.³⁶

Ovvero, ciò che è *rilevato* non è affatto annientato, ma parte della determinazione più ricca, per il momento, non più contraddittoria, ovvero è un *risultato determinato* di compatibilità finita.

In secondo luogo:

Così il *rilevato* [*Aufgehobene*] è anche un conservato [*Aufbewahrtes*], che ha soltanto perso la sua immediatezza, ma non perciò è *annullato* [*vernichtet*]. [...] Qualcosa è *rilevato* solo nella misura in cui è entrato nell'unità con il suo opposto; in questa determinazione più precisa, in quanto è un'entità riflessa, può essere chiamato convenientemente *momento*.³⁷

In terzo luogo:

L'essere è l'essere e il nulla è nulla, solo nella loro differenziatezza [*Unterschiedenheit*] l'uno dall'altro. Ma nella loro verità, nella loro

³⁵ Cfr. Hegel 2008: 101. Corsivi e traduzione nostri.

³⁶ *Ibi*: 101-102. Corsivi e traduzione nostri.

³⁷ *Ibidem*.

unità, essi sono svaniti come queste determinazioni e sono ora qualcosa d'altro [...]. Questa unità rimane ora la loro base, dalla quale non escono più per prendere il significato astratto di essere e nulla.³⁸

Il *Verstand* è l'attività analitica capace di *isolare nessi semantici* astraendoli dalle implicazioni finite e dalle determinazioni parziali degli stessi concetti in discussione: è il momento astratto e intellettuale del processo dialettico-razionale, che pretende di sussistere nella sua separatezza e nella sua analitica predicativa irrigidita.

Se l'intelletto analitico persistesse nel suo isolamento per l'impossibilità della relazione ad altro, ovvero in una rigidità finita che si presenta con la maschera dell'assoluto a buon mercato, allora avrebbe buon gioco l'obiezione per la quale l'astrazione predicativa non implica affatto la necessità del prodursi della contraddizione, anzi la sfugge come la peste. Ma questa obiezione non tiene conto del fatto che il piano della relazione in Hegel è l'*infinito attuale*, nel cui ambito opposizione e contraddizione si implicano logicamente, ma non generano affatto quella *linearità insuperabile* del negativo, necessaria e sufficiente, a produrre una violazione permanente distruttiva del PNC in base al ben noto principio di Scoto. Al contrario³⁹.

In Hegel l'*intelletto* svolge il suo ruolo, con le sue regole inferenziali, e tende a mantenere la coerenza e la consistenza dei processi conoscitivi finiti, ma appunto non all'infinito. Se si rimuove il piano dell'infinito attuale, allora non vi è alcuna necessità di generazione necessaria della contraddizione: è certo che il finito si offra immediatamente come candidato all'assoluto non contraddittorio, ma è proprio questo che Hegel contesta⁴⁰.

Per Hegel, infatti, la separazione [*Trennung*] tra infinito e finito è inconcepibile [*unbegreiflich*], cioè la non-verità [*das Unwahre*], mentre l'inseparabilità [*Untrennbarkeit*] è il loro concetto. La contraddizione non è astrattamente svanita [*verschwunden*], bensì risolta [*aufgelöst*] e conciliata [*versöhnt*],

³⁸ Cfr. Chiereghin 2011. La *ricorsività* è ciò che permetterebbe a Hegel di sfuggire alla *cattiva infinità* – che, si badi bene, è un concetto *classico-lineare* – per assumere, invece, il ruolo di *propulsore meta-categoriale*, ovvero di potenza temporale del processo della *Aufhebung*, della sua negazione *determinata* e, al tempo stesso, infinita. Soltanto il *concreto infinito attuale* può avere “memoria” non soltanto diacronica, ma anche sincronica dell'autoriferimento assoluto. Sembra evidente che non possa essere l'ente, protagonista della fenomenologia ricostruttiva dell'esperienza, la sorgente donatrice della spirale infinita attuale della *Wirklichkeit*. Molto difficile vederne, come fa lo stesso Heidegger, soltanto una variante sul tema del Dio della metafisica in quanto ente supremo.

³⁹ Cfr., ad esempio, Berto 2005, che riprende le obiezioni anti-olistiche di Marconi e, in parte, di Severino, proponendo un'ennesima *rimodulazione* della dialettica hegeliana.

⁴⁰ Hegel 2008: 153 e 159.

eppure i pensieri non solo sono integri [*vollständig*] bensì sono anche riuniti insieme [*zusammengebracht*]⁴¹.

In questo senso l'integralità del finito è preservata, poiché il finito è interamente custodito nella verità del suo legame oggettivo con l'intero, per cui la pienezza del concreto è interezza, riconfigurazione di tutte le forme, anche di quelle che hanno dovuto attraversare non soltanto l'oppositività, bensì la lacerazione e la contraddizione esplosiva, tra il peso dell'universale astratto e la frantumazione della propria particolarità.

A proposito della *salvezza del finito*, nella sua corporea concretezza vitale, scrive Hegel, in alcune righe molto espressive, nella propria essenziale valorizzazione del momento del *dolore* nel processo del vivente:

il vivente è per se stesso questo *sdoppiamento* [*Entzweiung*] ed ha quel sentimento di quella contraddizione [*Widerspruch*] che è il *dolore*. Il dolore [*Schmerz*] è, quindi, il privilegio delle nature viventi; poiché sono il concetto che *esiste*, esse sono una realtà di questa *forza infinita*, cioè sono in sé la *negatività* di se stesse, questa negatività è per loro in quanto si mantengono *nel loro esser altro*. C'è chi dice che la contraddizione non si può pensare: ma essa, *nel dolore del vivente*, è piuttosto una *esistenza reale*.⁴²

L'idea nella sua immediatezza concreta è *la vita*, che è un oggetto così concreto e reale che il campo della logica pura e formale «sembra oltrepassato» [*überschritten zu werden scheinen kann*]⁴³.

È la posizione immediata della meraviglia nella conoscenza della vita, quella da cui inizia lo stesso *Stolp* florenskijano, quell'*eccesso infinito* che per il raziocinio è un mistero incomprensibile, poiché l'intelletto non ne afferra i nessi dialettici fondamentali, quell'*eccedenza antinomica* di cui il linguaggio discorsivo delle scienze è il paralizzante indagatore pragmatico-strumentale.

Come preservare e garantire la pluralità dell'essente nella sua unità integrale, intendendolo come l'insieme infinito delle antinomie protette dal *bordo infinito* della verità, o configurandolo, invece, come la spirale infinita del sapere concettuale integrale autoconsapevole?

Le due prospettive, considerate nella loro correlazione intorno all'infinito attuale, non violano il dettato letterale del quinto postulato di Euclide e sono, forse, variabili parallele della coscienza filosofica *allo spartiacque* di due ontologie e di due modi alternativi di intendere la dialettica.

⁴¹ *Ibi*: 222-223.

⁴² *Ibi*: 211.

⁴³ Cfr. Inwood, 1992: 141.

Conclusioni

La vera *infinità* in Hegel è descrivibile come una struttura dinamica che abbia le caratteristiche logico-ontologiche infinite della circolarità autosufficiente, ovvero quelle di una rete di inferenze le quali si giustificano *ricorsivamente*. Di contro a una *cattiva serie infinita potenziale* di deduzioni, limitate dal proprio estraneo *esser altro*, le prime sono sempre a casa nel *reticolo semantico* dinamico delle loro relazioni immanenti di compatibilità dialetticamente *rilevata*⁴⁴.

Nel caso di Florenskij la descrizione della struttura logico-ontologica è più complessa, poiché è una costruzione che mantiene l'antinomicità tra l'unicità della verità e il caleidoscopio dei suoi frammenti molteplici e persino, al livello più "alto" del linguaggio, nella teologia dogmatica.

Mentre in Hegel la logica analitica dell'intelletto [*Verstand*] è ridimensionata nella sua limitata capacità definitoria proprio dalla razionalità piena [*Ver-nunft*], e il dualismo momentaneo viene *rilevato*, insieme all'integrale ricchezza del finito, nella relazione assoluta dell'infinito attuale, in Florenskij, invece, il raziocinio [*rassudok*] e la ragione più alta [*razum*] permangono in tensione antinomica.

Ovvero, se in Hegel il destino della riflessione è essere giustificata semanticamente nel sapere concettuale, nel quale la Fenomenologia e la Logica astratta possono essere intese come sintassi regionali e pragmatiche contingenti, in Florenskij è solo l'intuizione divina che *esprime* la verità e la garantisce *in eterno* nella intuizione della coincidenza degli opposti⁴⁵.

Nel corso del presente saggio abbiamo considerato come fondamentali sia i tratti di *coniunzione* sia quelli di *disgiunzione* tra Florenskij e Hegel nei se-

⁴⁴ Tra gli studiosi di lingua russa e polacca si sono diffuse quattro linee interpretative della logica florenskijana: paraconsistente, l-inconsistente, non-monotonica e retorica. Ora, che Florenskij sia un araldo delle logiche para-consistenti le quali, con statuti logicisti diversi, cercano di *regolare* l'universalità catastrofica del principio di esplosione, è un'ipotesi suggestiva, ma non del tutto convincente. In primo luogo, perché la linea che va da Lukasiewicz e Jaskowski sino a Priest è troppo articolata e variegata nelle posizioni; in secondo luogo, perché padre Pavel non costruisce lo *Stolp* sul modello logicista di una *teoria dei tipi* di stampo russelliano, con regole restrittive che eliminino le contraddizioni esplosive, né, tanto meno, vuole dimostrare con aperture *tri* o *quadivalenti* la consistenza della dottrina trinitaria ortodossa. Ciò conferma l'unilateralità di un approccio esclusivamente logico-formale al capolavoro di Florenskij, così come lo sono, in parallelo, i tentativi, per quanto utili, di messa alla prova della *consistenza dialettica* della *Scienza della logica* hegeliana. Cfr., al riguardo, Rhodes 2005 e 2013 e Rojek 2019 e 2020.

⁴⁵ Per la concezione florenskijana del simbolo, cfr. Florenskij 2007.

guenti momenti problematici decisivi: 1. il problema della verità come *insieme integrale* dell'unità del reale è presupposto teoretico di entrambi i filosofi, così come il giudizio sul carattere *a-relazionale* di ogni verità analitica e di ogni sapere intellettuale specialistico; 2. il ruolo funzionale e consistente, anche se delimitato, della logica classica e dei suoi principi costitutivi, a cominciare dal PNC, è comune a entrambe le costruzioni speculative; 3. anche il dispositivo produttivo dell'antinomia e la funzione epistemica della *negazione determinata* sono parte essenziale dello sviluppo strutturale parallelo.

Ciò che permane oppositivo e conduce, con necessità, agli esiti sistematici diametrali è l'antitesi semantica persistente della categoria di *mediazione* nella prospettiva simbolica florenskijana e in quella concettuale dell'idealismo oggettivo hegeliano.

In questa resistenza all'*assimilazione* nell'immanenza radicale, che ha il suo cuore non tanto nei dogmi della fede ortodossa, ma nel *presupposto trascendentale* il quale mantiene il *legame* transfinito della totalità antinomica, risiede il punto di vista divino sull'attualità infinita, *dal* suo bordo, *oltre* il suo bordo, *senza* alcun bordo: la Verità, in tutti i casi, non è mai possesso dell'ente, che ha la facoltà di indagare soltanto la trama delle sue molteplici configurazioni finite spaziotemporali.

Bibliografia

- AA.VV., 2003. *Pavel Florenskij*, “Humanitas”, 58/4, numero monografico.
- Boisacq, E. 1909. *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*, Heidelberg-Paris.
- Berto, F. 2005. *Che cos'è la dialettica hegeliana?*, Il poligrafo, Padova.
- Chiereghin, F. 2011. *Rileggere la «Scienza della logica» di Hegel. Ricorsività, retroazioni, ologrammi*, Carocci, Roma.
- 2008. *La Fenomenologia dello spirito di Hegel. Introduzione alla lettura*, Carocci, Roma.
- Cicero, V. 2021. *Tradurre Hegel. “Aufheben” come rilevare*, “Humanitas”, 76/2, pp. 287-299.
- Curtius, G. 1873. *Grundzüge der griechischen Etymologie*, Leipzig.
- Florenskij, P. 1977. *Le porte regali* (1922-1924), a cura di E. Zolla, Adelphi, Milano 2012¹³.
- 1998. *La colonna e il fondamento della verità* (1914), a cura di E. Zolla, Rusconi, Milano.
- 1999. *Il significato dell'idealismo* (1914), a cura di N. Valentini, Rusconi, Milano.
- 2007. *Il simbolo e la forma* (1903-1932), a cura di N. Valentini e A. Gorelov, Boringhieri, Torino.
- 2011. *Stupore e dialettica* (1918-1921), a cura di N. Valentini, Quodlibet, Macerata.
- 2024. *La colonna e il fondamento della verità* (1914), a cura di N. Valentini, trad. it. di P. Modesto riveduta da N. Valentini e Rossella Zupan, San Paolo, Cinisello Balsamo (Mi).
- Fulda, H.F. 1965. *Das Problem einer Einleitung in Hegels Wissenschaft der Logik*. Klostermann, Frankfurt a. M.
- Gadamer, H.G. 1971. *Hegels Dialektik*, Mohr, Tübingen.
- Hegel, G.W.F. 1999. *Wissenschaft der Logik. Die Lehre vom Wesen* (1813), Felix Meiner, Hamburg.
- 2000. *Fenomenologia dello spirito* (1807), a cura di V. Cicero, Bompiani, Milano.
- 2003. *Wissenschaft der Logik. Die Lehre vom Begriff* (1816), Felix Meiner, Hamburg.
- 2008. *Wissenschaft der Logik. Die Lehre vom Sein* (1832), a cura di H.J. Gawoll, F. Hogemann e W. Jaeschke, Felix Meiner, Hamburg.
- Inwood, M.J. 1983. *Hegel*, Routledge & Kegan, London.
- 1992. *A Hegel Dictionary*. Blackwell, Malden.

- Landucci, Sergio 1978. *La contraddizione in Hegel*. La Nuova Italia, Firenze.
- Lukasiewicz, J. 1910. *Del principio di contraddizione in Aristotele*, Quodlibet, Macerata 2003.
- Marconi, Diego (a cura di) 1979. *La formalizzazione della dialettica. Hegel, Marx e la logica contemporanea*, Rosenberg & Sellier, Torino.
- Prellwitz, W. 1892. *Wörterbuch der griechischen Sprache*, Göttingen.
- Priest, G. 1987. *In contradiction: a study of the transconsistent*, Clarendon Press, Oxford 2006².
- Rhodes, M.C. 2005. *Logical proof of antinomy: a trinitarian interpretation of the law of identity*, «Theandros» 2/3 2005.
- 2013 *On contradiction in orthodox philosophy*. In: Schumann, A. (a cura di), *Logic in Orthodox Christian Thinking*, pp. 82-103. Ontos Verlag, Heusenstamm 2013.
- Rojek, P. 2019. *Pavel's Florenskij Theory of Religious Antinomies*, in «Logica Universalis» 13 (2019), Warsaw, pp. 515-540.
- 2020. *Theological Philosophy: Theology, Ontology and Logic in Russian Religious Philosophy*, Pickwick publications/Wipf and Stock, Eugene, Oregon.
- Tagliagambe, S. 2006. *Come leggere Florenskij*, Bompiani, Milano.
- Valentini, N. 2012. *Pavel A. Florenskij: la sapienza dell'amore: teologia della bellezza e linguaggio della verità*, EDB, Bologna.

**Consciousness and Inquantics:
A Collocation with Chalmers¹**

ABSTRACT. The essay proposes an inquantical reading of the problem of consciousness through a critical engagement with David J. Chalmers. While acknowledging the anti-reductionist force of the hard problem and of the zombie argument, it challenges the claim that the explanatory irreducibility of the phenomenal must entail property dualism. The decisive move consists in regressing from the “what” to inquanto, understood as the transcendental condition of determinability, and in distinguishing giving-itself-as-form from its distinctive conscious eventuation: form-action. Consciousness is thus defined as giving-itself-as-form-action, that is, as *cum-scire* or co-knowing: the unitary yet differentiated co-eventuation of determinations. This structure unfolds along the three directions of calculating, reflecting, and doing, according to an anautarchic pole that does not precede experience but individuates itself together with it.

In the human being, *cum-scire* becomes carnally concrete as a sentient tissue; phenomenation designates its manifestative aspect, whereas phenoumenation indicates a possible analogical-fenestral intensification of it. References to co-consciousness, structuralism, IIT, Russellian monism, and dual-aspect monism further help situate the specificity of the proposal. Inquantics does not claim to solve the hard problem empirically, but to reformulate its syntax: the explanatory gap remains open without thereby having to be converted into an ontological gap.

Keywords: Consciousness; Inquantics; Cum-scire; Form-action; Hard problem

1. The Merit of Having Grasped the Hard Problem

Consciousness presents a singularity that no advance in the description of its correlates seems, by itself, capable of dissolving. We may come to know ever more precisely the processes by which an organism discriminates stimuli, integrates information, directs attention, reports its own states, and controls behavior. Yet a further question remains open: why is all this accompanied by experience? Why, in addition to information processing, is there also a lived experience of what happens?

¹ By *collocation* I mean a form of philosophical interlocution conducted on the basis of an author’s writings, without presupposing or simulating an actual dialogue. See Cicero 2018: IX-XIII.

This is the divide David Chalmers draws between the relatively “easy” problems of consciousness and its *hard problem* (the so-called *hard problem*, τὸ χαλεπὸν πρόβλημα)². The point is not to contrast easy and hard problems on a quantitative scale. The former may be extraordinarily difficult, but they share a form of explanation that can be specified in terms of mechanisms, functions, and causal organization. The *khalepòn*, by contrast, asks why the exercise of those functions does not take place entirely “in the dark.”

Chalmers’s initial merit lies in having prevented the problem from being solved by replacing the *explanandum*, that is, what is to be explained, with something more tractable. To explain global access to information, the reportability of an internal state, or the capacity to discriminate red from green is to explain functions that ordinarily accompany consciousness; it is not yet to explain why seeing red has a lived character. Chalmers insists on this point to the extent of making it a methodological criterion of his work: to “take consciousness seriously” is to refuse surreptitiously to identify its explanation with that of the cognitive and behavioral capacities correlated with it.³ Even if a cognitive theory accounted perfectly for behavior, it would still be possible to ask why those processes are experienced.

On this ground, the collocation with Chalmers begins by accepting his anti-reductionist demand. Experience cannot be eliminated by a more detailed description of what happens in the brain or in behavior, because its peculiar character consists precisely in the fact that a determination does not merely occur but gives itself as lived. The difference between discriminating two wavelengths and seeing red, between registering tissue damage and feeling pain, is not the difference between a less and a more complex process, but between the occurrence of a determination and its being lived.

Yet something must already be noted here that will become decisive. Chalmers’s very question contains an apparently innocent but ontologically loaded formulation: why are physical processes “accompanied” by experience?⁴ The image of accompaniment in fact sets two terms alongside one another from the

² Henceforth, for the sake of brevity, I shall refer to Chalmers’s *hard problem* by the transliterated substantivized Greek *khalepòn*, “the arduous.” On the topic, see Chalmers 1996: XI-XIII. Chalmers distinguishes questions concerning the analysis of stimuli, the integration of information, and reports of internal states from the problem of why such processes are accompanied by an “inner life.”

³ Chalmers 1996: XII: to “take consciousness seriously” means not redefining the object to be explained solely in terms of cognitive or behavioral functions.

⁴ See *ibi*: 3-5, where conscious experience is presented as that which, although known to us more directly than anything else, appears “surprising” in relation to the physical and informational description of the world.

outset: on the one hand, physical-functional processes that can be exhaustively described in the third person; on the other, experience, which, without being derivable from the former, appears alongside them as their phenomenal correlate. Chalmers does not yet presuppose dualism, but he will try to argue for it. The very syntax of the problem nevertheless risks suggesting that the physical can be completely determined *as such* before the question of the phenomenal is raised.

It is precisely here that the perspective to be developed can take up the *khalepòn* and, at the same time, radicalize it. The question would not yet be whether consciousness is reducible to the physical, but whether it is adequate to think the physical and the phenomenal as two already determined orders, one of which would have to explain, produce, or accompany the other. Chalmers's merit is to show that a description of an organism's functioning does not entail what it feels. What remains to be asked is whether this explanatory irreducibility must necessarily entail an ontological separation of the terms.

It is the zombie that brings this question to its point of greatest tension.

2. *What Does the Zombie Really Show?*

Chalmers's philosophical zombie has almost nothing in common with the undead figure of cinematic imagination. The latter generally displays conspicuous cognitive and behavioral impairments;⁵ the former, by contrast, must by definition be indistinguishable from a conscious human being in every physical and functional respect. Chalmers's "zombie twin" is molecule-for-molecule identical to him, processes the same information, responds to the same stimuli, utters the same sentences, focuses attention, and reports its internal states. Only, in the zombie none of these processes is accompanied by experience: there is "nothing it is like" to be that zombie.⁶

The argument does not require that such a being could actually exist in our universe. Chalmers in fact considers it likely that any real physical replica of

⁵ For a broad overview of the figure of the zombie in cinema and philosophy, see Cardella & Cardella 2026.

⁶ See Chalmers 1996: 94-95. Chalmers expressly distinguishes the phenomenal zombie from the cinematic zombie: the former is physically and functionally identical to us and lacks only experience. See also Chalmers 2022: 276-287, for the discussion of philosophical zombies and their use in the argument against materialism. On the zombie argument and the relation among conceivability, possibility, and physicalism, see Kirk 2005; Balog 1999: 497-528; Block & Stalnaker 1999: 1-46; Stoljar 2001: 393-413. For a direct critique of the very conceivability of the zombie, see Marcus 2004: 477-490.

him would be conscious. What he needs is much less at the empirical level and much more at the modal one: the description of the zombie must be conceptually coherent. If we can conceive without contradiction of a world physically identical to ours and yet devoid of experience, then phenomenal facts are not implied *a priori* by physical facts.⁷

Here the argument possesses a force that it would be pointless to attenuate. Nothing is gained by denying the conceivability of the zombie by decree⁸. One may instead grant Chalmers the essential point: a complete physical-functional description of an organism does not, as such, contain a description of its phenomenal life. The zombie shows with particular clarity that no inventory of functions is logically equivalent to the claim that those functions are lived. In this respect it is not a metaphysical oddity so much as a critical device against every reduction of the phenomenal to the psychological-functional.

The issue changes when Chalmers draws a positive ontological conclusion from the negative result of the thought experiment. If a physical duplicate can be conceived without experience, then facts about consciousness are, in his terminology, further facts beyond physical facts; the world contains fundamental phenomenal properties and fundamental psychophysical laws governing their correlation with physical processes.⁹ The proposal of “naturalistic dualism” thus consists in enlarging the fundamental inventory of nature: just as electromagnetism made it necessary to introduce properties and laws irreducible to earlier mechanics, so consciousness would require new properties and new laws without thereby ceasing to belong to nature.

But it is necessary to distinguish what the zombie shows, assuming the conceivability argument succeeds, from the ontology through which Chalmers interprets that result. The zombie shows that *complete physical-functional description does not imply a priori phenomenal experience*.

⁷ Chalmers 1996: 95-99. The argument concerns logical, not natural, possibility: what matters is the conceptual coherence of the description.

⁸ From a naturalistic perspective different from the one proposed here, Perconti 2011: 12-14 has significantly observed that the conceivability of the zombie risks abstracting mental life from the functioning of a body embedded in its environment, and has also questioned the legitimacy of moving from the conceivability of the zombie to consequences that would constrain a theory of consciousness. The present collocation, however, does not make its critique of Chalmers depend on contesting the conceivability of the zombie, whose antireductionist import it instead accepts.

⁹ See Chalmers 1996: 123-128. Chalmers introduces fundamental phenomenal properties and fundamental psychophysical laws, describing the resulting position as “naturalistic dualism.”

It does not yet show, without a further step, that the fundamental inventory of reality must be articulated as

physical properties + phenomenal properties.

It is this step that must be interrogated before a structure of being articulated in terms of physical + phenomenal is taken to be inevitable.

To say that the zombie twin is my physically perfect duplicate is perfectly legitimate: it means that it does not differ from me with respect to any determination included in the physical description. What is more problematic is to assume without remainder that such physical indiscernibility exhausts the identity of what the existent is. The thought experiment stipulates in advance which determinations must remain invariant – all the physical-functional ones – and then tests whether the phenomenal can be subtracted. But the operation leaves open a question that at precisely this point becomes unavoidable: does complete identity with respect to the physically describable “what” amount to complete identity of the existent, when precisely the mode of its giving-itself has been excluded?

The point is not to insinuate that the phenomenal is secretly contained in the physical. That would be a variant of the reductionism Chalmers has already ruled out with good arguments. The question is whether physical and phenomenal are originally two classes of properties, the second of which must be added to the first, or whether their distinction presupposes a more originary structure within which something can first be determined *inquanto* something.¹⁰

The zombie would then acquire a different significance. It would not be refuted, but relocated. It powerfully demonstrates the insufficiency of an ontology of the pure “what”: we can accumulate physical and functional determinations without limit and still not have said what it is like for there to be experience. Yet precisely for this reason the zombie may indicate, despite itself, the necessity of the passage from *quid* to *inquantum* – or, in the terminology developed over time and taken up here, to *inquanto*. Not because every *inquanto* is already consciousness, but because, before asking what consciousness adds to being, we must ask according to what structure something can be determined, appear, and give itself *inquanto* such-and-such.

¹⁰ See Cicero 2026 [= *SF*], § 2: 16: “Nothing appears except *inquanto* something; nothing gives itself except within that originary bond which the *analogon*, *inquanto*, makes possible.”

3. From the “What” to *Inquanto*

The transition does not consist in replacing Chalmers’s question with a more comprehensive word, as though renaming the problem were enough to solve it. *Inquanto* is not an alternative name for a property of consciousness, nor a third region to be placed between the physical and the phenomenal. It indicates, rather, the transcendental condition of determinability: that by virtue of which something is never given as a pure “what,” but can be determined, distinguished, and thought *inquanto* something. In a formulation reached elsewhere, “the matrix of every statement lies in the syntax of *inquanto*,” and the *analogon* expressed therein can be called the “transcendental of the transcendental” precisely because it is not a content of *logos*, but the recursive condition of its articulation.¹¹

Among the different expressions of *inquanto* (*analogon*, *ontoeidos*, semi-syntax/sense-structure) and its ultrametaphorical figures (mirror, window, edge), *giving-itself-as-form* may be reserved for expressing its transcendental formality. This does not mean that every existent is itself a giving-itself-as-form. Every existent is rather a *giving-itself-as-something*, because it gives itself to that giving-itself-as-form which is *inquanto*. Givennesses are not yet “contents” prior to their giving themselves to *inquanto* as form: the very distinction between content and form becomes possible only in the determinative event of *inquanto*. In this sense, *inquanto* may be called *forma formarum*: not a supreme form alongside other forms, but that by which something can first be determined *inquanto* something. There is also the very special recursive case in which giving-itself-as-form itself gives itself *inquanto* something. Far from inaugurating a regress of forms upon forms, this recursivity attests that the syntax of *inquanto* does not exempt itself from its own determinative motility. Hence the formulation:

$$INQUANTO \simeq GIVING-ITSELF-AS-FORM.$$

The sign of quasi-equivalence is intentional: “form” does not exhaust *inquanto*, but displays one of its physiognomies. As “window” accentuates its fenestrality and “mirror” its specularity, so “form” expresses its determinative motility without hardening the determined into a self-sufficient positivity.

This priority is not to be understood chronologically, nor as the priority of a deeper substance. *Inquanto* does not precede determinate things as a ground

¹¹ See Cicero 2024 [= *EA*], § 26: 113-114: the syntax of *inquanto* is described as the matrix of every statement, and the primary sense of *inquanto* or *analogon*, as the “transcendental of the transcendental,” is indicated as commoning and differing at once (σύν/διά).

that would already exist on its own. It is their very determining in the double motility of commoning (σύν) and differing (διά): *syn* and *dià* do not succeed one another, but happen together. Every concrete identity is traversed by difference; every difference, in order to be a difference of something with respect to something, is already gathered within a κοινόν, a common. The *analogon* therefore does not connect terms that were initially isolated, but co-institutes the distinct and the common without reducing either to the other.¹²

From this perspective, the question of consciousness changes topology. Chalmers asks whether a complete physical description logically implies phenomenal facts. Inquantics accepts that the answer is negative, but takes one step back: what does it mean for one fact to be determined as “physical” and another as “phenomenal”? Neither is an absolute datum. A neural process is such *inquanto* a physical, causal, biochemical, functional process; a pain is such *inquanto* a painful, localized, intense experience belonging to a living being. The physical is no less inquantic than the phenomenal. Both are determinations distinguished within a syntax that is more originary than their opposition.

This does not amount to erasing their difference – quite the contrary: *inquanto* is what makes it possible to think difference without immediately turning it into separation. The ontology of the bond has already distinguished fontal binding from relation in the strict sense: the bond refers, reciprocates, relates, and brings into rapport; reference, exchange, regard, and re-measure express four structural directions whose dynamics constitute the “inexhaustible transcendental motility” of *inquanto*. The physical and the phenomenal may therefore be considered not as two blocks awaiting a bridge, but as differentiations whose very distinguishability presupposes a medium that holds them in common without confusing them. *Inquanto* is not the bridge thrown after separation; it is that by virtue of which the banks can be banks in relation to one another.¹³

At this point, however, Chalmers’s objection would be unavoidable and justified: even if it were shown that the physical/phenomenal opposition is not ontologically first, it would still not have been explained why there is expe-

¹² See *EA*² §§ 25-26: 111-114. The simultaneity of σύν/διά expresses the non-successive character of identity and difference: analogicity does not intervene after the terms, but makes their reciprocal determination possible.

¹³ See *SF* § 4: 24-25: the fontal *ligamen* “refers, reciprocates, relates, and brings into rapport” according to the directions of reference, exchange, regard, and re-measure; *inquanto* is defined as the “first speculative mover” and the “inexhaustible transcendental motility of the bond.” On the ontology of the bond, see *SF* §§ 3-4, 25-27, and already Cicero 2023 [= *SM*], § 1.

rience. The regress to the transcendental may prevent us from converting the *explanatory gap* – the non-derivability of experience from physical-functional description – too quickly into an *ontological gap* – the postulation of phenomenal properties ontologically additional to physical ones; but it does not close the former. To say that everything is determined *inquantto* something does not yet say why, in some cases, that determination is lived. If inquantics stopped here, it would offer only a different syntax of the problem.

For precisely this reason, the decisive difference cannot be formulated as an opposition between static form and dynamic form. The hyphen in “form-action” does not generically introduce action where there had previously been immobility: it names a peculiar eventuation of giving-itself-as-form, the eventuation that articulates itself as *cum-scire*, as co-knowing. Only in this sense can form-action be reserved for consciousness without making every inquantic determination conscious.

We must therefore distinguish, not primarily giving-itself-as-something from giving-itself-as-form, but the latter from its peculiar conscious eventuation. Every existent gives itself as something; yet giving-itself-as-form, to which it gives itself, does not for that reason alone eventuate as co-knowing. The question then becomes more precise: under what conditions does giving-itself-as-form, to which every existent gives itself as something, eventuate as giving-itself-as-form-action?

4. *From Giving-Itself-as-Form to Form-Action*

The proposal can now be radicalized. If giving-itself-as-form names *inquantto* itself in its determinative formality, consciousness in general should not be defined primarily by one of its directions – $\rightarrow on$, $\rightarrow before$, or $\rightarrow for$ – but by the internal passage from form to form-action. Consciousness is giving-itself-as-form in the act of its own phenomenal eventuation:

consciousness in general = giving-itself-as-form-action.

“Action” here does not mean causality, voluntary activity, or the production of form by a subject. It means *eventuation*: form does not merely determine; it happens as presence. In this sense, *form-action* is not a new ingredient of being, but a modalization of *inquantto*-form.

The very name of consciousness allows this eventuation to be determined further. In the speculative sense adopted here, the *con-* of *conscientia* can be unfolded as *cum-scire*: a co-knowing, a knowing-together. The *cum* does not gather *a posteriori* elements that were previously separate; rather, it names the

commonality within which a plurality of determinations can give itself – distinct and *insimul*, together – in one and the same conscious event.

Giving-itself-as-form-action thus means form-actional *cum-scire*: the unitary and differentiated eventuation of co-known determinations. Consciousness is not a container into which already formed contents enter; it is the co-giving of determinations in form, the happening of the distinct in the common and of the common in the distinct. For this very reason, “form-action” is not a new name for lived experience but a determination of its structure:

*consciousness = giving-itself-as-form-action = cum-scire (co-knowing).*¹⁴

The tripartition developed within general epistemology can now be traced back to this common conscious root. The form-action of co-knowing unfolds fundamentally according to three directions, not as three separate faculties but as three dominant and mutually implicated orientations of the one *cum-scire*. These directions are not extrinsic to the structure of *inquanto*: they correspond to its three transcendental declensions, already identified as equality, identity, and similarity, in which the simultaneity of *syn* and *dià* is modulated according to different relations between commonality and difference.¹⁵ In form-action-on, co-knowing takes something as information, as a discriminable, calculable, or formalizable datum; in form-action-before, what gives itself is set before knowing, up to reflection and speculation; in form-action-for, co-knowing articulates itself as a disposition toward doing, operative capacity, production, and transformation. In abbreviated form:

form-action-on → *calculative* | *mathematical* | *computational co-knowing*
form-action-before → *reflective* | *theoretical* | *speculative co-knowing*
form-action-for → *poietic* | *technical* | *transformative co-knowing.*¹⁶

¹⁴ The notion of *cum-scire* is close to, but should not be identified with, contemporary theories of phenomenal unity and co-consciousness. See Bayne & Chalmers 2003: 23-58; Dainton 2008, ch. 2: 28-50; Bayne 2010: 10-20, 167, 275. In the contemporary debate, unity is variously conceived through relations of co-consciousness among experiences or through their belonging to a single phenomenal field. *Cum-scire*, by contrast, is intended to name a co-eventuation in which differentiated plurality is not first constituted and then unified; rather, determinations give themselves as distinct in their very giving-themselves together.

¹⁵ See *EA*² §§ 19, 24-25, where equality, identity, and similarity are articulated as three constitutive semantic directions deriving from the commoning/differing (*syn/dià*) proper to *inquanto*.

¹⁶ For the third register one could also speak, by deliberate coinage, of “artifactive” co-knowing: not merely doing, but formative-productive, capable of configuring artifacts and operative worlds. What remains decisive here is the capacity to give form by doing, in the broad sense of the Greek ποιεῖν.

Calculation, speculation, and poiesis are therefore not three faculties of consciousness: they are three fundamental directionalities of its form-actional co-knowing. Form-action-on privileges information, measurement, and computation; form-action-before, reflection, contemplation, and speculation; form-action-for, doing, projecting, and transforming. In every concrete experience, the three directions can intertwine, while one of them assumes a dominant function at a given time.¹⁷

A decisive clarification follows. Form-action-before does not define phenomenal consciousness *inquanto* such: it is one of the three directions in which *cum-scire* can unfold, and it becomes form-action-before-itself when co-knowing reflexively takes itself as its term. Consciousness in general therefore does not coincide with this reflective intensification, which is only one possible modalization of it:

self-consciousness = *reflective intensification of form-action-before*
as form-action-before-itself.

Every conscious form-action is also intrinsically polarized: co-knowing does not eventuate in an impersonal neutrality, but according to a pole that individuates itself with its very eventuation. This polarity does not constitute a fourth direction alongside form-action-on, form-action-before, and form-action-for; it belongs to the very structure of *cum-scire* as the anautarchic pole of differentiated co-presence. Co-knowing is therefore not “mine” because an already given I possesses it; the I gives itself as a pole precisely within the plural unity of co-knowing.¹⁸

In light of this clarification, Chalmers’s zombie, *inquanto* physical-functional duplicate, reproduces the causal and behavioral equivalents of all three directions: it computes and discriminates, acts and plans, and even reflexively reports its own states. What it lacks, by stipulation, is not one of the three formalities, but their eventuating as co-knowing.

¹⁷ See Cicero 2019/20: 4-8, where “being in form” is declined as form-on, form-before, and form-for and correlated respectively with the calculative, speculative, and poetic sides of knowing. The present notion of form-action takes these two articulations as moments of a single structure of *cum-scire*. See also Cicero 2011: 5-12; and, for the systematic development of this framework within general epistemology, Cicero, *Inquanto Knowing: Outlines of a General Epistemology*, forthcoming.

¹⁸ Anautarchic polarity must be distinguished from contemporary analyses of the subjective character of experience formulated in terms of for-me-ness, me-ness, mineness, or self-representation. See Kriegel 2009; Zahavi & Kriegel 2016: 36-53; Guillot 2017: 23-53. The anautarchic pole is neither a presupposed owner of experience nor an object represented by co-knowing; it individuates itself with the very eventuation of *cum-scire*.

The zombie thus preserves a threefold functional formality without form-actional *cum-scire*: differences are processed, integrated, and used within it, but none of this happens *inquanto* co-known. It is precisely this subtraction of the conscious event – not the loss of a single epistemic direction – that Chalmers’s thought experiment asks us to conceive.¹⁹

zombie = *threefold functional formality without form-actional cum-scire*.

The experiment thereby acquires a more exact inquantic reading. The zombie is not devoid of determination: it gives itself perfectly as something within the syntax of giving-itself-as-form. What it lacks, by stipulation, is the modality in which that form eventuates as knowing-together, as differentiated co-presence. The absence of experience is therefore formulated not as the absence of an additional ingredient but as the absence of conscious form-action.

This approach avoids identifying consciousness with self-consciousness and, at the same time, reducing it to propositional knowledge. *Cum-scire* can be pre-reflective and pre-linguistic: a pain, a color, a pressure can be co-known without the living being formulating the judgment “I know that I am experiencing them.” Reflection is a possible direction and intensification of co-knowing, not its originary condition.

The inquantic approach also avoids a faculty psychology. Calculating, speculating, and doing are not isolated powers that a subject would possess and coordinate from outside, but modes in which the same form-actional event is oriented. Consciousness therefore coincides with none of the three and yet can unfold eminently in each of them.

A possible objection concerning circularity thus loses much of its force. “Form-action” does not simply mean “lived experience”: it says that lived experience is *cum-scire*, the non-fusive unity of a plurality of determinations, and that this unity is directed as knowing-on, reflecting-before, or knowing-how-for. The empirical problem of the conditions under which a physical system realizes such eventuation remains open – and must remain so.

¹⁹ Chalmers 1996: 94-95: the zombie is physically and functionally identical to the conscious subject, but none of its processes is accompanied by lived experience.

5. *The Carnal Concreteness of cum-scire*

If consciousness is giving-itself-as-form-action, that is, *cum-scire*, the term “phenomenation” can enter the essay only as a subordinate description: it does not name the principle of consciousness, but its phenomenal manifestation. The question that now opens is how such form-action acquires concreteness in the only consciousness originally given to us and not inferred, namely our own: an embodied consciousness.

The *khalepòn* therefore remains intact on the explanatory plane. Defining consciousness as *cum-scire* does not establish under what conditions a physical system realizes such eventuation; it does, however, specify the *explanandum*: not the addition of a second phenomenal ingredient to already complete processes, but the eventuation of a plurality of determinations as differentiated co-presence in co-knowing.

Inquantics does not claim to deduce the empirical conditions of *cum-scire* from the transcendental: it does not decide which systems are conscious, when consciousness appears, or which neural structures realize it. Its task is to determine the onto-epistemological syntax of the phenomenon, leaving to the sciences the search for its concrete conditions of eventuation, without replacing the phenomenon with its functional correlates or reifying its irreducibility into a second inventory of properties.

The problem of phenomenation must, however, at this point be brought back to its carnal concreteness. In our ordinary experience, *cum-scire* is sentient flesh: it does not possess a body as its support, but eventuates carnally as a sentient intertwining of co-known differences²⁰. In *Sapienza muta* I called “sentient flesh” the simultaneously transcendental and concrete form of presence, insisting on the mutual model of sensing(-itself)/sensed(-itself): no knowing and no cognition can give itself apart from it. In the lexicon refined here, that qualification does not assign flesh the rank of the ultimate transcendental, which belongs to *inquanto*, but rather names the originary concreteness in which human *cum-scire* eventuates. Phenomenation does not occur merely in a bodily (*Körper*) or corporeal (*Leib*) support; it happens carnally.²¹

²⁰ For a naturalistic perspective that combines the irreducibility of the phenomenal aspect of consciousness with its concrete bodily rootedness in the physical and social environment, see Perconti 2011: 129-130. The thesis proposed here nevertheless differs from it at a decisive point: flesh designates the concreteness of human *cum-scire*; it does not thereby constitute a causally sufficient explanation of its eventuation.

²¹ See *SM* § 13: 109-111. “Sentient/sensed flesh” there designates the mutual paradigm of sensing and sensing oneself; on p. 111 it is defined as the simultaneously transcendental and

Flesh, moreover, means tissue – and not only in an anatomical sense.²² Tissue is a differentiated plurality that is not first dispersed and then joined: it exists in its intertwining, in the simultaneity of continuity and discontinuity, belonging and divergence. In this respect it by no means offers a biological derivation of the transcendental, but a concrete figure of that simultaneity of σύν/διά in which *inquanto* has been thought as commoning and differing at once. Flesh is tissue because the distinct remains distinct precisely in the common that lets it be with another; and the common is not an external envelope, but the very intertwining of the distincts.²³

The figure of tissue here acquires a further determination. In co-knowing, *cum* does not designate a sum: as in tissue, plurality is not first dispersed and then reunited, but gives itself in the very intertwining of differences. In human experience this *cum* is carnal: sensing and sensing oneself are concrete modes in which determinations co-eventuate without losing their distinctness.

The *quale* can now also be defined more rigorously. Since consciousness is not exhausted by the reflective direction of form-action-before, the *quale* must be thought more originally as a co-known difference in form-action: red, warmth, pleasure, or pain are not merely operative differences, but determinations that happen as co-known within the plural unity of *cum-scire*. The *quale* is therefore not an already formed content received by co-knowing, but a difference that gives itself *inquanto* such in its very co-eventuation:

quale = co-known difference in form-action.

We can therefore formulate the point more cautiously: consciousness does not supervene on flesh as though flesh were simply its material support; in

concrete form of presence, and it is stated that no knowing or cognition can give itself apart from flesh.

²² In the lexicon adopted here, flesh coincides neither with *Leib* nor with *Körper* as distinguished by the phenomenological tradition, nor with a union of the two, which would still be abstractly conceived as a composition of already constituted terms. The reference to tissue first retains a literal sense: at the histological level, the human organism is constituted by the combination of four fundamental types of organic tissue: epithelial (epidermis and mucous membranes, linings and glands), connective (including bone, cartilage, adipose tissue, and blood), muscular, and nervous (brain, spinal cord, peripheral nerves, retina). Organic tissue is an organized set of living cells and, depending on the case, extracellular matrix, whose differentiations contribute to the specific functions of the organism. “Flesh,” however, does not here designate the simple sum of these tissues, but their living, sentient, and reciprocally articulated being: it is from this tissual concreteness, and not by mere metaphorical transposition, that the term can acquire its speculative scope.

²³ See *EA*² § 26: 113-114, where the primary sense of the *analogon* is formulated as the “commoning and differing at once (or σύν/διά) of everything that is.”

human experience, phenomenation happens carnally. Flesh is not the transcendental of consciousness – *inquanto* remains that – nor does it produce form-action: it is the concrete place in which giving-itself-as-form eventuates, in the human living being, as *cum-scire*. Sensing and sensing oneself express its originary mutuality, without first separating the sensing from the sensed:

*sentient flesh = concrete tissue of human form-actional cum-scire.*²⁴

Here, too, the distance from the panpsychist direction in which Chalmers, consistently following his informational hypothesis, is willing to move becomes clear. *Inquanto* can be called universal only in a transcendental and recursive sense: it is the condition of thinkability even of its own possible determination *inquanto universal*. The very predication of universality therefore falls back within the syntax of *inquanto* that makes it possible.²⁵ Yet this universality of *inquanto* – and thus of giving-itself-as-form as one of its expressions – does not entail the universality of form-actional *cum-scire*. That every existent gives itself as something to giving-itself-as-form does not mean that such giving eventuates as co-knowing.

The thermostat in Chalmers's example²⁶ makes the distinction particularly clear. Its states realize functional equivalents of what, in *cum-scire*, is directed as form-action-on and form-action-for: the system discriminates a difference and translates it into a response. Nothing, however, authorizes us to infer that such operations eventuate as co-knowing. The passage from a processed difference to a co-known difference is exactly what the transcendental does not decide and what the problem of consciousness leaves to empirical research.

The emphasis on the carnal does not authorize us to turn biology into a new metaphysical criterion. Chalmers connects the principle of organizational invariance with the possibility of different substrates; inquantics can now leave

²⁴ On the centrality of flesh and embodiment in the phenomenological tradition and in embodied and enactive perspectives, see Merleau-Ponty 1964: 170 ff.; Henry 2000, Part II, §§ 16-32; Varela, Thompson & Rosch 2017; Thompson 2007. In the present essay, however, "flesh" designates neither the ultimate transcendental of consciousness nor a biologically necessary metaphysical condition of every possible consciousness, but the tissual concreteness in which human *cum-scire* eventuates.

²⁵ The universality of *inquanto* is itself inquantic: *inquanto* can be called universal only *inquanto* it constitutes the condition of thinkability of its own being called universal.

²⁶ See Chalmers 1996: 293-300. Chalmers seriously considers the hypothesis that elementary experiences are associated with extremely simple systems, including the thermostat; the extension explicitly leads toward a possible form of panpsychism.

that possibility open without anticipating the empirical answer. If a non-biological consciousness existed, the question would therefore not be whether it possessed a material equivalent of flesh, but whether and how it realized a tissue structurally analogous to that which flesh concretizes in human experience: an order in which differences are not merely processed, but co-eventuate as co-known.²⁷

Current large language models (LLMs) offer, from this standpoint, a particularly instructive case, without being identifiable tout court with Chalmersian zombies. They are not physical-functional duplicates of human beings, but can realize, to varying degrees, functional equivalents of the three directions of co-knowing: they discriminate and articulate information ($\rightarrow$ on), can even formulate self-referential and apparently reflective reports ($\rightarrow$ before), and can produce and articulate operational sequences, especially when integrated into agentic systems ($\rightarrow$ for). Yet this last case shows the insufficiency of the functional criterion: the fact that a system can linguistically report its own “states” does not yet establish that such differences eventuate for it as co-known. With respect to *cum-scire*, current LLMs therefore do not constitute confirmed zombies, but epistemically indeterminate cases: they render the distance between the functional equivalence of form-action and its conscious eventuation concretely interrogable²⁸.

The notion of phenomenation can moreover be connected with the fenestrality already attributed to *inquanto*. Elsewhere *inquanto* has been described as both specular and fenestral: not a cold form, but the medium in which appearing gathers itself without exhausting that from which it comes. Conscious form-action can be thought as a specific intensification of this fenestrality: not an inner window through which a subject would look at copies of the world, but the opening in which the world manifests itself to an anautarchic pole; in the human being, that pole is embodied. The subject does not stand behind the window, but individuates itself with its opening.²⁹

²⁷ See *ibi*, ch. 7: 247 ff.: according to the principle of organizational invariance, what matters for consciousness is abstract causal organization, realizable in different physical substrates; see also ch. 9: 309 ff., esp. 320 ff., for the defense of strong AI.

²⁸ On the problem of the possible consciousness of current LLMs and, more generally, of artificial systems, see Chalmers 2023; Butlin et al. 2026: 488-501; Milinkovic & Aru 2026: art. 106524. Although they proceed from markedly different perspectives on the relevance of the biological substrate and the computational transferability of the conditions of consciousness, these contributions show, for different reasons, the insufficiency of linguistic or functional sophistication alone as a conclusive criterion for attributing phenomenal experience.

²⁹ See *SF* § 2: 16-17: *inquanto* is described as both specular and fenestral, a medium in which epiphany and exaphany – that is, appearance and sudden atomonality (from *atomon*,

At this point, phenomenation and phenoumenation should be distinguished. If I call *phenomenation* the phenomenal eventuation of giving-itself-as-form as *cum-scire*, then *phenoumenation* will be that phenomenation in which the manifest, without ceasing to manifest itself, remains analogically and fenestrally open to the unmanifest, which it cannot resolve into itself. Phenoumenation therefore does not add a noumenon to phenomenation, nor does it transform the unmanifest into a second content of consciousness; rather, it names the opening of manifestation beyond every claim to self-sufficiency. Not every phenomenation is phenoumenation; the latter constitutes a possible fenestral intensification of the former.³⁰

In light of this distinction, the metaphor of the window too can be relocated with greater precision. The window figures the manifestation of consciousness; form-action-before constitutes one of its directions. Neither exhausts *cum-scire*. Form-action is more originary than the fenestral figure because it names the very eventuation of giving-itself-as-form; fenestrality says how such eventuation can open a space of manifestation without presupposing a subject already positioned behind it.

“Phenomenation” thus designates the manifestative side of form-action, not its principle. The difficulty of the *khalepòn* still lies in understanding under what conditions giving-itself-as-form eventuates as *cum-scire*; the path through flesh, however, specifies its concreteness: in the human being, the conscious event is a sentient tissue of co-known differences. The difficulty remains intact on the explanatory plane, but the syntax now developed allows us to interrogate Chalmers’s proposals concerning organization and information more precisely.

Greek ἄτομον, “what is indivisible”) – can gather without the appearing thereby losing its provenance from the unmanifest.

³⁰ For attempts that are close, though not equivalent, to thinking manifestation together with an irreducible dimension of non-manifestation, see Heidegger 1986: 399; Merleau-Ponty 1964. *Phenoumenation*, in the sense proposed here, does not indicate the phenomenalization of a noumenal or hidden entity; rather, it names the fenestral opening of manifestation to that which, in manifesting itself, is not exhausted by what becomes manifest.

6. *Beyond the Double Aspect of Information*

The constructive part of Chalmers's theory comes closer to this requirement than the zombie argument initially suggests. In the chapter devoted to consciousness and information, he observes that the structure of experience and the structure of awareness can be described through the same space of differences. An informational state is realized physically in brain processes and phenomenally in experience; the "double-aspect principle" thus proposes a systematic connection between the two domains. This is not yet reduction: information initially functions as a construct capable of linking physical properties and phenomenal properties already assumed to be fundamental.³¹

The move is theoretically important. After separating the physical from the phenomenal in order to show the insufficiency of reductionism, Chalmers seeks a structure capable of traversing them. The principle of structural coherence strengthens this intuition: the relations of similarity and difference that organize experience have a counterpart in the functionally available differences of cognitive organization. The same informational space thus seems to offer a common form without erasing the duality of realizations.³²

Structural coherence therefore touches a point particularly close to inquantics: experience and cognitive organization are not linked by identities of content, but through correspondences of differences and relations. Yet it remains a coherence between structures: it says why the order of discriminations can mirror the order of experience, but not yet why those differences eventuate as *cum-scire*, that is, *inquanto* co-known.³³

Here the inquantic collocation can become more precise. The notion of information is already structurally analogical: an informational state is such only within a field of differences, alternatives, similarities, and oppositions; a

³¹ Chalmers 1996: 283-287. In the "double-aspect principle," the same information space is realized phenomenally in experience and physically in the cerebral substrate; information thus functions as a construct connecting the two domains.

³² See *ibi*: 287-288. The principle of structural coherence establishes a systematic correspondence between the structure of experience and that of awareness, both describable as realizations of the same informational space.

³³ The distinction introduced here significantly intersects with the recent "structuralist turn" in consciousness studies. See Fink, Kob & Lyre 2021; Lyre 2022; Fink & Kob 2024: 112-129; Kob 2025. These approaches distinguish, in different ways, the structural individuation of contents from the question of what makes them conscious. Inquantics shares the view that structural correspondence alone is insufficient, but locates the difference at the level of giving-itself-as-form and its eventuation as giving-itself-as-form-action, rather than thereby postulating a further mechanism that produces consciousness.

difference informs because it counts in relation to other differences and within a certain configuration. But precisely for this reason, information is not ordinary enough. For there to be information, something must be determinable *inquanto* different, similar, relevant, transmissible. The informational presupposes the syntax of *inquanto*. Within the acquired tripartition, information first realizes a functional equivalent of the direction $\rightarrow on$, corresponding to equality, where it discriminates, commensurates, and formalizes differences; it can functionally articulate itself according to $\rightarrow before$, corresponding to identity, when a system takes its own states as objects; and according to $\rightarrow for$, corresponding to similarity, when informational differences orient performances, productions, and transformations. But precisely because $\rightarrow on$, $\rightarrow before$, and $\rightarrow for$ become directions of *cum-scire* only in their conscious eventuation, information alone constitutes none of them. It can describe the structure, transmission, and even operative self-reference of differences without yet accounting for their co-eventuation as co-known.

The distinction between form and form-action allows the critique to be drawn more sharply. Information already belongs to the articulation of giving-itself-as-form: it presupposes determined differences, relations, selections, and possibilities of transmission. Yet conscious form-action does not follow from this formality. Chalmers's double aspect offers a correlation between realizations, but does not explain under what conditions an informational structure can eventuate as *cum-scire*:

*information = articulation of giving-itself-as-form $\neq$ form-actional cum-scire.*³⁴

In light of this, the limit of information appears even more clearly. "A difference that makes a difference" excellently describes the selective efficacy of a state within a causal network; it does not yet say that the difference is co-known. Information can become, within *cum-scire*, a determination of a form-action-on; but in the zombie the same articulation remains, by hypothesis, pure functional efficacy. In the zombie scenario, the quantity of information need not change; what changes is the mode of its eventuation, because *cum-scire* is absent.

³⁴ The emphasis on differentiated unity may recall Integrated Information Theory (IIT), but the convergence is limited. See Albantakis et al. 2023. IIT begins from axioms concerning the essential properties of experience and infers postulates intended as necessary and sufficient conditions that the physical substrate must satisfy; such postulates should make it possible, at least in principle, to establish whether a system is conscious, to what degree, and in what way. Inquantics, by contrast, does not identify *cum-scire* with integrated information and, above all, does not claim to deduce from the transcendental structure of *inquanto* the empirical conditions of its conscious eventuation.

The distance becomes clear when Chalmers asks whether information itself should be taken as fundamental. If every causal relation realizes information and the double-aspect principle is extended without restriction, experience then tends to spread to the simplest systems and, in prospect, to rocks and electrons. Chalmers acknowledges that this amounts to a form of panpsychism, while regarding it as one possible way of specifying naturalistic dualism.³⁵ After what emerged in connection with the thermostat, the point can be formulated more precisely: the universality of informational difference does not license the leap to the universality of *cum-scire*. Inquantics can therefore accept the diffusiveness of information without converting it into the diffusiveness of experience.

Even more suggestive is the metaphysical version Chalmers sketches in the following pages. Physics, he observes, individuates states through the network of their relations and remains silent about their intrinsic nature; phenomenology, by contrast, concerns the inner aspect. Hence the slogan according to which “Experience is information from the inside; physics is information from the outside.”³⁶ At this point the distance from inquantics narrows but does not disappear. Inside and outside are still two aspects of the same informational state; *inquanto*, thought in its transcendental function, instead prompts us to ask what makes the very articulation inside/outside possible and prevents it from being transformed into two self-sufficient sides. Yet Chalmers’s “from the inside” does not coincide with form-action-before: the former designates the intrinsic aspect of an informational state; the latter one of the three directions of *cum-scire*, the reflective, theoretical, and speculative one. Nor is the “inside” equivalent to the polarity of co-knowing, which individuates itself with the conscious event itself.

From this point of view, “information from the inside” remains a description of aspect; “form-action,” by contrast, names an event, and *cum-scire* makes explicit its unitary-plural structure. The difference is subtle but decisive: the inside can be thought as the side of an already constituted structure; co-knowing, instead, says the co-eventuation of determinations *inquanto* co-known, that is, their happening together without fusion in the same conscious event.

There is in fact no “intrinsic” absolutely withdrawn from determination: even what we call intrinsic is such *inquanto* distinguished from and related to an extrinsic.³⁷ Likewise, information is not a *tertium* capable of reconciling

³⁵ See Chalmers 1996: 297-300.

³⁶ See *ibi*: 301-305, esp. 305: from the perspective of a “double-aspect ontology,” physics considers informational states according to external relations, phenomenology according to intrinsic nature.

³⁷ This is a decisive point of divergence both from Russellian monism and from some contemporary formulations of dual-aspect monism. On the former, see Alter & Nagasawa 2012:

two regions; it is already a determinate modality of their commoning-and-differing. In inquantic terms, the advantage of the double aspect can therefore be preserved while giving up the reification of information: what the physical describes from the outside and what, in the conscious living being, eventuates as *cum-scire* are different articulations of the same determinative event, not two substances and not two copies.

This reformulation does not render superfluous the psychophysical laws sought by Chalmers. An empirically adequate theory of consciousness will still have to establish rigorous regularities between physical organizations and configurations of experience. But such laws would not be called upon to build an ontological bridge between originally separated domains; rather, they would describe the concrete conditions under which determinate physical organizations are correlated with the eventuation of *cum-scire*. Information would remain a valuable indicator of structural correspondences, not the ultimate foundation of consciousness.

7. Neither Reductionism nor Dualism: An Inquantic Theory of Consciousness

At this point a positive formulation can be attempted, provided that “theory” does not mean a claim to close by speculative means what remains open to empirical research. An inquantic theory of consciousness begins from Chalmers’s recognition of the irreducibility of the phenomenal, but suspends its immediate conversion into property dualism. The fact that experience is not deducible from a complete physical-functional description shows that the phenomenal cannot be replaced by the functional; it does not yet show that it must be a second layer of reality added to a first, self-sufficient layer.

The first principle is transcendental: nothing is a pure “what”; every existent gives itself as something to *giving-itself-as-form*, which is one expression of *inquanto*. The second concerns consciousness in general: it is *giving-itself-as-form-action*, that is, *cum-scire* or co-knowing, the unitary and differentiated co-eventuation of determinations. The third concerns its fundamental unfold-

67-95; Goff 2017; on the latter, see Atmanspacher 2024. Russellian monism tends to supplement the structure and dynamics described by physics with an intrinsic nature or quiddities that would constitute their underlying ground and bear relevance to consciousness; dual-aspect monism may instead posit a psychophysically neutral domain from which the mental and the physical emerge as aspects. *Inquanto* is neither an intrinsic quiddity nor a psychophysically neutral substrate; it names the transcendental arch-structure within which even the distinction between intrinsic and extrinsic can first be determined.

ings: form-action-on, form-action-before, and form-action-for, corresponding to the three transcendental declensions of *inquanto* – equality, identity, and similarity – and, on the epistemic plane, to the registers of calculating, reflecting, and doing.³⁸ The fourth concerns polarity: every *cum-scire* eventuates according to an anautarchic pole that individuates itself with it. The fifth keeps open the empirical question of the concrete conditions under which such form-action is realized.

The conceptual hierarchy is therefore as follows: *inquanto* is not consciousness, and *giving-itself-as-form* is one formal expression of it; every existent gives itself as something to such formality; consciousness is its peculiar eventuating modalization as form-action; *cum-scire* names its structure of co-knowing; the three directions $\rightarrow$ on/ $\rightarrow$ before/ $\rightarrow$ for articulate its principal epistemic modes. Anautarchic polarity belongs to the very structure of the conscious event; phenomenation designates its manifestative side, while phenoumenation names a possible analogical-fenestral intensification of it; self-consciousness is the reflective intensification of form-action-before. In the human being, finally, *cum-scire* becomes concrete carnally:

inquanto $\simeq$ *giving-itself-as-form*;
consciousness = *giving-itself-as-form-action* = *cum-scire*.

Physical and phenomenal thus emerge as distinct without being separated. Their non-identity must be preserved, because a third-person description is not equivalent to first-person experience; but their distinction does not oblige us to think them as ontological regions alien to one another. With due caution, the figure of *distinctive communion* could be applied here:³⁹ the concrete unity of the conscious existent does not erase the two registers, and their difference does not break the unity within which alone they can be determined. Neither reductive monism, then, nor additive dualism.

Chalmers's zombie thus finds a more precise placement. As a physical and functional duplicate it remains conceivable if one accepts the following modal argument: if a physical duplicate without experience can be conceived without

³⁸ The tripartition finds, without any claim that this grounds it epistemologically, a significant resonance in the Italian lexicon: *conto* – *contezza* – *racconto*. *Conto* refers to calculation and counting; *contezza*, “knowledge, cognition,” belongs to a different etymological line traceable to *cognitus*; *racconto*, derived from *raccontare* and thus from *contare*, brings counting back to narrative configuration, to poietic making. The convergence is therefore lexical and speculative rather than genealogically unitary: calculation – reflection – poiesis find an echo respectively in *conto*, *contezza*, and *racconto*.

³⁹ On the notion of “distinctive communion,” see *SF* § 2: 18 n. 7; § 4: 23–24 n. 11; § 27: 148–150.

contradiction, then it is logically possible; and if it is logically possible, physical facts do not necessarily imply phenomenal facts. Inquantics has no need to deny this. The zombie functionally reproduces all the articulations we observe in the conscious subject, including self-referential ones. What is missing, by stipulation, is their being co-known, their eventuating as *cum-scire*:

zombie = *threefold functional formality without form-actional cum-scire*.

Chalmers's subtraction therefore concerns not a single epistemic form, but the conscious mode of giving-itself. The zombie gives itself perfectly as something within the syntax of giving-itself-as-form and reproduces the physical-causal isomorphism required by the thought experiment; what, by hypothesis, does not occur is the peculiar eventuation of giving-itself-as-form as form-action, that is, as knowing-together in which differences give themselves *inquanto* co-known.

In this sense the *explanatory gap* remains, but its status changes. It should not be interpreted as the void between two inventories of properties; rather, it is the problem of understanding under what conditions a physical-functional organization can constitute the concrete condition within which giving-itself-as-form eventuates as co-knowing. Neuroscience can investigate the necessary forms of organization and dynamics; philosophy determines what, in this context, "being conscious" means: giving oneself as form-actional *cum-scire*.

Chalmers's naturalistic dualism also retains a decisive merit here: it refuses the idea that anti-reductionism must hand consciousness over to the supernatural and insists that experience belongs fully to nature. Inquantics can share this requirement and radicalize it. If consciousness is the peculiar eventuation of *giving-itself-as-form* as *cum-scire*, it is not an exception inserted into the world from outside: it is a possibility of the very way in which the world determines itself, without the transcendental and recursive universality of *inquanto* entailing the universality of consciousness. In the human being, as we have seen, such eventuation becomes concrete carnally, as a tissue of differentiated co-presence in co-knowing; whether it can also be realized in other substrates remains an open question for empirical research.⁴⁰

The preceding distinctions can now be condensed into a single defining formula. Phenomenation, phenoumenation, anautarchic polarity, and reflexive

⁴⁰ See Chalmers 1996: 126-128. "Naturalistic dualism" expands the repertoire of fundamental properties and laws without abandoning a wholly natural and scientifically compatible conception of consciousness.

self-consciousness are not further constituents alongside the conscious event, but articulations and intensifications within it:

CONSCIOUSNESS = GIVING-ITSELF-AS-FORM-ACTION = CUM-SCIRE (CO-KNOWING)

The strength of the formula lies precisely in not adding a second principle to *inquanto*. If *giving-itself-as-form* is one expression of *inquanto*, consciousness is its eventuating modalization as co-knowing. *Cum* expresses its non-fusive unity; *scire*, its character as knowing; form-action, the conscious eventuation of form. Within this unity, calculating, reflecting, and doing can emerge as fundamental directions without dissolving the differentiated unity of *cum-scire* in which, when conscious, they are articulated.

It is Chalmers's merit to have prevented experience from being dissolved into its functions. Inquantics attempts the further step of showing that, in order to preserve its irreducibility, there is no need to convert the explanatory gap into an ontological gap; rather, we must think the eventuation of *giving-itself-as-form* as *cum-scire*. The *khalepòn* remains *khalepòn*; the hard problem remains hard. But it is no longer without a positive speculative syntax.

References

- Albantakis, L. et al. 2023. *Integrated information theory (IIT) 4.0: Formulating the properties of phenomenal existence in physical terms*, “PLOS Computational Biology”, 19 (10), e1011465. DOI 10.1371/journal.pcbi.1011465.
- Alter, T., & Nagasawa, Y. 2012. *What Is Russellian Monism?*, “Journal of Consciousness Studies”, 19 (9-10), pp. 67-95.
- Atmanspacher, H. 2024. *Psychophysical Neutrality and Its Descendants: A Brief Primer for Dual-Aspect Monism*, “Synthese”, 203, art. 25.
- Balog, K. 1999. *Conceivability, Possibility, and the Mind-Body Problem*, “The Philosophical Review”, 108 (4), pp. 497-528.
- Bayne, T. 2010. *The Unity of Consciousness*, Oxford University Press, Oxford.
- Bayne, T., & Chalmers, D.J. 2003. *What Is the Unity of Consciousness?*, in A. Cleeremans (ed.), *The Unity of Consciousness: Binding, Integration, and Dissociation*, Oxford University Press, Oxford, pp. 23-58.
- Block, N., & Stalnaker, R. 1999. *Conceptual Analysis, Dualism, and the Explanatory Gap*, “The Philosophical Review”, 108 (1), pp. 1-46.
- Butlin, P. et al. 2026. *Identifying Indicators of Consciousness in AI Systems*, “Trends in Cognitive Sciences”, 30 (6), pp. 488-501. DOI 10.1016/j.tics.2025.10.011.
- Cardella, V., & Cardella, I. 2026. *L'invasione degli zombie. Per una filosofia dei non morti*, Mimesis, Milano-Udine.
- Chalmers, D.J. 1996. *The Conscious Mind: In Search of a Fundamental Theory*, Oxford University Press, New York-Oxford.
- 2022. *Reality+: Virtual Worlds and the Problems of Philosophy*, W.W. Norton & Company, New York-London.
- 2023. *Could a Large Language Model Be Conscious?* arXiv:2303.07103.
- Cicero, V. 2011. *Comunanza dell'essere e libertà del sapere [Commonality of Being and Freedom of Knowing]*, Preface to F. Di Benedetto, *L'anima e la matematica [The Soul and Mathematics]*, Vita & Pensiero, Milano, pp. 5-12.
- 2018³ (2002¹). *Nota del traduttore [Translator's Note]*, in M. Heidegger, *Holzwege. Sentieri erranti nella selva*, Bompiani, Milano, pp. IX-XIII.
- 2019/20. *Empatia degli schermi specchio. Film, episteme e neuroscienze [Empathy of Mirror-Screens: Film, Episteme, and Neuroscience]*, Part I: *Lineamenti di epistemologia generale [Outlines of General Epistemology]*, Typescript/course materials for Philosophy of Science, University of Messina, academic year 2019/20.
- 2023. *Sapienza muta. Dio e l'ontologia [Mute Wisdom: God and Ontology] [= SM]*, Morcelliana, Brescia.
- 2024. *Essere e analogia [Being and Analogy]*, 2nd ed. [= EA^2]. Morcelliana, Brescia.

- 2026. *Sapienza folle. La filosofia e la Croce* [*Foolish Wisdom: Philosophy and the Cross*] [= *SF*], Kenosis Edizioni, Rometta Marea (ME).
- Dainton, B. 2008. *The Phenomenal Self*, Oxford University Press, Oxford.
- Fink, S.B., Kob, L., & Lyre, H. 2021. *A Structural Constraint on Neural Correlates of Consciousness*, “Philosophy and the Mind Sciences”, 2, art. 7. DOI 10.33735/phimisci.2021.79.
- Fink, S.B., & Kob, L. 2024. *Can Structuralist Theories Be General Theories of Consciousness?*, in J. Hvorecký, T. Marvan, & M. Polák (eds.), *Conscious and Unconscious Mentality. Examining Their Nature, Similarities, and Differences*, Routledge, Abingdon-New York, pp. 112-129.
- Goff, P. 2017. *Consciousness and Fundamental Reality*, Oxford University Press, Oxford-New York.
- Guillot, M. 2017. *I Me Mine: On a Confusion Concerning the Subjective Character of Experience*, “Review of Philosophy and Psychology”, 8 (1), pp. 23-53.
- Heidegger, M. 1986. *Seminare*, Gesamtausgabe, Bd. 15. Klostermann, Frankfurt a.M.
- Henry, M. 2000. *Incarnation: Une philosophie de la chair*, Seuil, Paris.
- Kirk, R. 2005. *Zombies and Consciousness*, Clarendon Press, Oxford.
- Kob, L. 2025. *Methodological Structuralism and the Two-Factor Approach: Implications for Consciousness Science and AI*, “Philosophy and the Mind Sciences”, 6. DOI 10.33735/phimisci.2025.11760.
- Kriegel, U. 2009. *Subjective Consciousness: A Self-Representational Theory*, Oxford University Press, Oxford.
- Lyre, H. 2022. *Neurophenomenal Structuralism. A Philosophical Agenda for a Structuralist Neuroscience of Consciousness*, “Neuroscience of Consciousness”, 2022 (1), niac012.
- Marcus, E. 2004. *Why Zombies Are Inconceivable*, “Australasian Journal of Philosophy”, 82 (3), pp. 477-490.
- Merleau-Ponty, M. 1964. *Le visible et l’invisible*, Gallimard, Paris.
- Milinkovic, B., & Aru, J. 2026. *On Biological and Artificial Consciousness: A Case for Biological Computationalism*, “Neuroscience & Biobehavioral Reviews”, 181, art. 106524.
- Perconti, P. 2011. *Coscienza*, il Mulino, Bologna.
- Stoljar, D. 2001. *The Conceivability Argument and Two Conceptions of the Physical*, “Philosophical Perspectives”, 15, pp. 393-413.
- Thompson, E. 2007. *Mind in Life. Biology, Phenomenology, and the Sciences of Mind*, Harvard University Press, Cambridge (MA).
- Varela, F.J., Thompson, E., & Rosch, E. 2017. *The Embodied Mind: Cognitive Science and Human Experience*, rev. ed. MIT Press, Cambridge (MA).
- Zahavi, D., & Kriegel, U. 2016. *For-me-ness: What It Is and What It Is Not*, in D. Dahlstrom, A. Elpidorou, & W. Hopp (eds.), *Philosophy of Mind and Phenomenology: Conceptual and Empirical Approaches*, Routledge, New York-London, pp. 36-53.

RECENSIONI

Scrivere l'inconscio. Proust e Freud nel «lago sconosciuto» di Jean-Yves Tadié

[*Writing the Unconscious. Proust and Freud in Jean-Yves Tadié's "Unknown Lake"*]

Jean-Yves Tadié, *Il lago sconosciuto. Tra Proust e Freud*, traduzione e cura dell'edizione italiana di Valter Santilli, Alpes Italia, Roma 2026.

Il titolo del libro di Jean-Yves Tadié, *Il lago sconosciuto*, dice già molto della sua intonazione: una discesa, per riflessi e profondità successive, in quella regione oscura da cui affiorano sogni, lapsus, desideri, ricordi, colpe, lutti, ossessioni. Il sottotitolo, *Tra Proust e Freud*, precisa il campo dell'indagine, ma anche il suo rischio: avvicinare due autori che non si conobbero davvero, che non si lessero in modo significativo, e che tuttavia sembrano spesso procedere verso lo stesso centro nascosto della vita psichica. Tadié non intende "psicoanalizzare" Proust, né fare della *Recherche* una conferma narrativa delle dottrine freudiane. Il suo intento dichiarato è cogliere una "consanguineità" di spiriti, mettendo a confronto due intelligenze, due modi di rivolgere lo sguardo verso l'interno, due forme di conoscenza dell'uomo e del suo desiderio.

Il volume ha il pregio di nascere da una competenza proustiana difficilmente discutibile. Tadié è tra i maggiori studiosi di Proust, curatore della *Recherche* per la "Bibliothèque de la Pléiade" e autore di una biografia ormai classica; ma il libro non ha l'andamento monumentale della ricerca erudita. Proceede piuttosto per capitoli brevi, secondo una successione tematica che va dal sonno ai sogni, da Edipo alla memoria, dall'infanzia all'amore, dalla gelosia agli atti mancati, dall'umorismo al lutto, fino al rapporto tra psicoanalisi e lettura del romanzo. L'indice mostra bene questa costruzione per nuclei, quasi per stazioni analitiche: Tadié non segue linearmente né Freud né Proust, ma li dispone intorno a costellazioni comuni.

L'effetto complessivo è di un saggio volutamente non scolastico. Valter Santilli, nell'introduzione italiana, richiama opportunamente il giudizio di Élisabeth Roudinesco, che parlava di un libro "impressionista", fatto di piccoli tocchi intimi. La definizione è calzante: Tadié non argomenta sempre in modo serrato, non si attarda in dimostrazioni, non sovraccarica il lettore di apparati; accosta, illumina, lascia risuonare. Proprio questa leggerezza è insieme la grazia e il limite del volume. Da un lato, essa consente al confronto

tra Proust e Freud di respirare, sottraendolo alla rigidità dell'applicazione dottrinale; dall'altro, lascia talvolta il desiderio di un maggiore indugio teorico, soprattutto là dove i parallelismi diventano particolarmente promettenti.

Il punto di partenza è una constatazione insieme storica e paradossale: Freud e Proust appartengono alla stessa epoca, respirano un clima medico, scientifico e culturale in parte comune, ma restano due mondi separati. Non si incontrano, non dialogano, non si leggono davvero. Freud, anzi, pare non aver apprezzato *Dalla parte di Swann*, giudicandone deludente lo stile e la tendenza a “non terminare mai le frasi”. Eppure questa mancata relazione rende più interessante il confronto: se Proust e Freud giungono a risultati affini, non è per influenza diretta, ma perché entrambi sono chiamati dalla stessa necessità, storica e interiore, di interrogare la coscienza scoprendone la non sovranità.

Tra i capitoli più convincenti vi sono quelli dedicati al sogno. In Freud, notoriamente, il sogno è la via regia all'inconscio; in Proust, esso è anche una forma narrativa, una macchina di composizione, una “musa notturna” capace di anticipare, deformare, condensare e spostare affetti e figure. Tadié mostra come la *Recherche* conosca, per via letteraria, operazioni che Freud descrive teoricamente nell'*Interpretazione dei sogni*: condensazione, spostamento, trasformazione delle persone amate, ritorno dei morti, sospensione

del tempo. Particolarmente significativo è il sogno di Swann, dove il destino dell'amore per Odette viene anticipato e deformato in un teatro onirico di figure sostitutive. Ancora più laceranti sono i sogni della nonna e della madre, dominati dal rimorso, dall'oblio, dall'autoaccusa, dalla paura di aver ferito o distrutto chi ci ha amato.

Il vero centro del libro è costituito dalla memoria. Proust e Freud convergono nel riconoscere che la memoria più decisiva non coincide con la coscienza disponibile. I ricordi latenti, i ricordi infantili, le tracce apparentemente dimenticate continuano ad agire nell'ombra. Per Freud, proprio l'esistenza di ricordi inconsci conferma la struttura dell'apparato psichico; per Proust, la memoria involontaria diventa invece il luogo di una rivelazione estetica e quasi ontologica. La madeleine, il rumore, il gesto ripetuto, la sensazione corporea fanno risorgere un tempo. Qui Tadié coglie con finezza la differenza tra il metodo analitico e la forma romanzesca: Freud interpreta il ritorno del passato; Proust lo fa accadere nella scrittura.

Molto efficace è anche il nesso tra infanzia, desiderio e scena originaria. La celebre scena del bacio negato – o concesso a prezzo di una vittoria colpevole – appare come il nucleo da cui si irradiano molti dei grandi temi proustiani: la dipendenza amorosa, la gelosia, il bisogno di esclusività, la sofferenza per l'assenza dell'oggetto amato. Tadié legge questa scena accanto alla

problematica freudiana dell'Edipo, ma senza ridurre Proust a un caso clinico. La letteratura, anzi, permette di rendere percepibile ciò che la teoria isola concettualmente: il desiderio infantile non è un semplice antecedente biografico, ma una matrice formale, un dispositivo di ripetizione che governa amori, lutti e fantasie adulte.

Particolarmente riusciti sono poi i capitoli sull'amore e sulla gelosia. Tadié mostra come Proust e Freud condividano una visione non idealizzata dell'amore: dietro le sublimazioni sentimentali agiscono desiderio, possesso, paura, proiezione, narcisismo. In Proust l'essere amato diventa tanto più desiderabile quanto più sfugge; quando è posseduto, perde mistero. La gelosia, allora, non è un semplice accidente patologico dell'amore, ma il suo motore conoscitivo e persecutorio. Il geloso vuole sapere tutto e, proprio per questo, resta prigioniero di ciò che non può sapere. La *Recherche* appare così come un romanzo della conoscenza impossibile dell'altro: Odette, Albertine, Gilberte, la madre stessa sono figure diverse di una medesima fuga.

Il libro raggiunge una delle sue zone più delicate nel trattamento dell'omosessualità. Tadié evita tanto la moralizzazione quanto l'anacronistica normalizzazione retrospettiva. Mette invece in rilievo la vicinanza tra Freud e Proust intorno al tema della bisessualità e dell'inversione, ma anche la specificità proustiana: l'omosessualità, nella *Recherche*, non è solo un destino

individuale o una configurazione pulsionale, bensì una condizione sociale, un mondo cifrato, una comunità segreta e perseguitata. Qui la superiorità del romanzo sulla trattazione teorica appare evidente: Proust non formula soltanto un'ipotesi sull'origine del desiderio, ma mette in scena una società del desiderio, con le sue maschere, i suoi riconoscimenti, le sue vergogne e le sue complicità.

Tra i meriti maggiori del volume vi è la capacità di far emergere il carattere propriamente conoscitivo delle forme minori o laterali della vita psichica: lapsus, atti mancati, motti di spirito, umorismo. Là dove la coscienza inciampa, qualcosa si rivela. Il motto di spirito, per Freud, è quasi un lapsus riuscito; in Proust, l'umorismo si incarna nelle voci, nei tic, nelle formule sociali, nei cortocircuiti verbali dei personaggi. La comicità proustiana, spesso crudele e insieme liberatoria, non è un ornamento del romanzo, ma uno strumento di smascheramento. Anche il riso appartiene al lago sconosciuto, in quanto affiora da profondità che l'intelligenza non governa interamente.

Il capitolo sul lutto conferma la qualità più persuasiva del libro, ossia la capacità di mostrare come Proust non sia semplicemente "compatibile" con Freud, ma offra spesso alla teoria freudiana una straordinaria incarnazione narrativa. Tadié osserva che tra *Albertine scomparsa* e *Lutto e melanconia* passa appena un anno, e che l'analisi freudiana del lutto sembra applicar-

si quasi integralmente alle fasi attraversate dal Narratore dopo la perdita di Albertine. Ma, ancora una volta, il romanzo eccede l'esempio: in Proust il lutto è anche paura dell'oblio, colpa per il male inflitto ai morti, lotta contro la seconda morte che consiste nel dimenticare chi abbiamo amato.

Il limite principale del libro, se di limite si può parlare, sta nella sua stessa forma. La brevità e l'andamento impressionistico producono talora passaggi rapidissimi, nei quali il lettore vorrebbe una più netta distinzione tra parallelismo, analogia, convergenza strutturale e vera anticipazione. Il rischio non è ridurre Proust a Freud – rischio che Tadié evita con intelligenza –, ma piuttosto lasciare talvolta implicita la domanda più radicale: quale inconscio pensa davvero Proust? È l'inconscio freudiano della rimozione, del compromesso e del ritorno deformato? O è anche, e forse soprattutto, un inconscio più ampio, analogico, metacronico, capace di sovrapporre tempi e figure secondo una logica che non coincide interamente con quella freudiana?

Da questo punto di vista la prefazione di Alessandra Ginzburg rappresenta un decisivo arricchimento dell'edizione italiana. Ginzburg accoglie il confronto proposto da Tadié, ma lo rilancia criticamente: Proust, letto anche attraverso Ignacio Matte Blanco, sembra talvolta andare oltre il Freud della rimozione, perché nella *Recherche* agisce un inconscio non soltanto

rimosso, ma strutturale, fondato su generalizzazione, simmetria, identificazione, sovrapposizione di esperienze lontane. La memoria involontaria, in questa prospettiva, sarebbe il segno di una logica profonda in cui somiglianze minime possono diventare identità e in cui tempi diversi coesistono in un'unica intensità psichica.

Qui il libro diventa più stimolante, perché riapre il rapporto tra Proust e Freud. Tadié mette in comunicazione due opere che hanno trasformato il modo moderno di intendere il soggetto: Freud mostrando che l'io non è padrone in casa propria; Proust mostrando che l'io narrante non si possiede se non attraverso un immenso lavoro di decifrazione, perdita, memoria e scrittura. La psicoanalisi cerca il segreto attraverso l'ascolto, il romanzo attraverso la forma; ma entrambi presuppongono che la verità dell'uomo non stia alla superficie di ciò che egli crede di sapere di sé.

Il lago sconosciuto è dunque un libro prezioso, non tanto come trattato conclusivo sul rapporto tra letteratura e psicoanalisi, quanto come saggio di alta intelligenza comparativa. La sua forza sta in definitiva nell'equilibrio: Tadié non forza Proust dentro Freud, né usa Freud come semplice strumento esegetico; preferisce farli camminare l'uno accanto all'altro, mostrando come sogno, memoria, infanzia, amore, gelosia, lutto e umorismo appartengano a una stessa esplorazione del fondo oscuro della soggettività. Ne risulta un

volume breve, elegante, a tratti folgorante, che ha il merito di ricordarci una cosa essenziale: prima ancora di essere interpretato, l'inconscio può essere scritto. E forse Proust, più di chiunque altro, ha saputo scriverlo nel momento stesso in cui lo scopriva.

Pasqualino Cozza

Il piacere e la totalità. Il Fechner filosofo prima della psicofisica

[*Pleasure and Totality. Fechner the Philosopher before Psychophysics*]

Gustav Theodor Fechner, *Il principio di piacere*, a cura di Franco De Vincenzis, traduzione di Franco De Vincenzis e Marta Rosso, Napoli, Istituto Italiano per gli Studi Filosofici Press, 2026, 160 pp.

Gustav Theodor Fechner appartiene a quella categoria di autori la cui fama è inversamente proporzionale alla conoscenza effettiva dell'opera. La storia della psicologia lo ricorda come fondatore della psicofisica e lega al suo nome la celebre legge sul rapporto tra stimolo e sensazione; la psicoanalisi ne rammenta l'influenza su Freud. Molto meno noto è il filosofo che precede e rende possibile lo scienziato. L'edizione italiana curata da Franco De Vincenzis ha il merito di riportare in primo piano questo Fechner, offrendo al lettore italiano due scritti strettamente con-

nessi: *Ueber das höchste Gut* del 1846 e *Ueber das Lustprincip des Handelns* del 1848, qui tradotti rispettivamente come *Il sommo bene* e *Il principio di piacere nell'azione*.

L'accostamento non è soltanto editoriale. Il secondo scritto nasce dalla necessità di chiarire e difendere il primo dopo le obiezioni di Hermann Lotze e, soprattutto, di Hermann Ulrici. Fechner stesso presenta il *Sommo bene* come una «attuazione pura e coerente del principio di piacere», dedicata allo scopo del retto agire; la replica successiva mette a fuoco i moventi. I due testi formano così quasi un dittico: il primo costruisce un'etica del piacere, il secondo ne approfondisce la psicologia.

Qui l'edizione modifica un'immagine convenzionale di Fechner. Il suo *Lustprinzip* non coincide affatto con l'esaltazione del godimento individuale e meno ancora con una forma elementare di sensualismo. «Piacere» è per Fechner il nome, necessariamente imperfetto ma insostituibile, di una polarità elementare del sentire che comprende tanto la soddisfazione sensibile quanto quella intellettuale, morale e religiosa. *Lust* e *Unlust* devono essere sottratti alle loro connotazioni ristrette affinché possano designare ciò che accomuna esperienze diversissime: il gusto di una pietanza, la contemplazione artistica, la buona coscienza, la consapevolezza di trovarsi nell'amore di Dio.

Il principio decisivo è semplice: l'uomo deve contribuire «per quanto possibile» al massimo piacere e alla

massima felicità «nel mondo, nella totalità del tempo e dello spazio». L'aggettivo decisivo non è dunque «mio», ma *massimo*. Ne deriva una concezione in cui il piacere individuale non viene sacrificato a quello collettivo, né quello sensibile a quello spirituale; ciascun piacere vale nella relazione con l'intero. Nessuna forma possiede un privilegio a priori: né il piacere proprio rispetto all'altrui, né quello spirituale rispetto al sensuale, né il futuro rispetto al presente.

Si comprende allora perché la definizione di Fechner come semplice «edonista» sia insieme inevitabile e insufficiente. Il suo è piuttosto un *eudemonismo universalistico*, in cui l'opposizione fra interesse proprio e bene comune tende a perdere la rigidità che possedeva nelle teorie tradizionali. Il massimo piacere del singolo non è raggiungibile mediante il solo piacere immediato, perché il suo benessere dipende da quello degli altri. Per questo un principio apparentemente quantitativo conduce Fechner verso temi quali distribuzione, cooperazione, educazione, legge, punizione, coscienza morale.

Uno dei meriti dell'ampia Introduzione di De Vincenzis, *Il diamante e la lanterna. Il sentimento insondabile del piacere*, consiste nel restituire questa teoria alla storia dell'etica, da Eudosso e Aristotele fino all'utilitarismo moderno. L'accostamento a Bentham è istruttivo: Fechner condivide con l'utilitarismo l'idea che piacere e dispiacere abbiano una funzione decisiva nella

determinazione dell'agire, ma se ne distingue per l'inserimento del principio entro una concezione assai più ampia della natura e per il rifiuto di ridurre la deliberazione morale a un calcolo individuale delle conseguenze.

Proprio sul «calcolo» *Il sommo bene* sorprende. Fechner sa che nessun individuo potrebbe misurare in ogni circostanza tutte le conseguenze delle proprie azioni. Il principio del massimo piacere conduce perciò non all'abolizione delle norme, ma alla loro giustificazione: di norma è più utile seguire regole generali consolidate dall'esperienza che reinventare ogni volta il bene mediante un calcolo privato. La morale non viene dissolta nell'utile; le sue norme sono ricondotte a un principio che ne rende intelligibile la funzione.

Da questo punto di vista è notevole il confronto con Kant. Fechner riconosce nella propria teoria qualcosa come il principio kantiano «riempito tuttavia di contenuto reale»: universalizzare l'azione significa inserirla nella totalità, ma tale totalità non può essere costruita ignorando la natura empirica dell'uomo. Alla critica kantiana delle morali eudemonistiche egli oppone un capovolgimento consapevole: proprio il carattere empirico costituisce il vantaggio di una dottrina dell'agire, perché una morale destinata a operare nella vita non può pretendere di mantenersi incontaminata dalla vita stessa.

Il secondo scritto porta alla luce qualcosa di ancora più originale. Il

principio di piacere non riguarda soltanto *ciò verso cui* l'azione tende, ma il modo in cui la volontà viene effettivamente mossa. Fechner precisa che non è il piacere futuro, in quanto futuro, a determinare la volontà presente: ciò che agisce è il carattere piacevole o spiacevole che possiede *adesso* la rappresentazione dell'azione o delle sue conseguenze. L'esempio di Marco Curzio è paradigmatico: chi si sacrifica per la patria non può attendersi un godimento futuro dalla propria morte; tuttavia l'idea della salvezza della patria e della memoria gloriosa possiede per lui una forza affettiva superiore all'orrore della morte.

Fechner estende questa analisi anche al sacrificio religioso: Cristo e gli apostoli non agiscono in vista di un piacere futuro, ma perché la rappresentazione della redenzione, della volontà del Padre e della fedeltà a Cristo possiede già, nel presente, una forza affettiva positiva superiore al dispiacere fisico.

È qui che il rapporto con Freud, opportunamente valorizzato da De Vincenzis, diviene filosoficamente significativo. Non si tratta soltanto dell'antecedenza cronologica dell'espressione «principio di piacere». Nel testo del 1848 Fechner riconosce che esperienze, educazione, insegnamenti e rappresentazioni pregresse continuano ad agire anche quando non vengono più richiamati alla coscienza: i loro effetti persistono come determinazioni inconscie del sentire e della volontà. Nella

stampa originale ricorrono espressioni come *unbewusste Wirkungen* e *unbewusste Nachwirkung*. C'è dunque un autentico terreno prefreudiano: non ancora l'inconscio topico della psicoanalisi, ma la scoperta che la motivazione cosciente costituisce soltanto la superficie di processi affettivi sedimentati.

Notevole è anche la teoria della coscienza morale. Fechner rifiuta sia l'idea che essa sia interamente innata, sia quella di una semplice costruzione artificiale. Vi sono predisposizioni originarie, ma la coscienza effettiva è il risultato della loro formazione attraverso vita, esperienza e educazione. Come Mozart non compose grazie alla sola disposizione musicale, né Raffaele dipinse per il semplice possesso di un talento naturale, così la disposizione alla moralità deve essere educata affinché divenga coscienza operante.

Ma il tratto forse più estraneo all'immagine corrente del fondatore della psicofisica è la dimensione religiosa. Il Dio di queste pagine non costituisce un'aggiunta estrinseca all'etica del piacere. Il principio stesso culmina in una visione dell'ordine universale nella quale Dio vuole il progressivo accrescimento della felicità delle creature e trasforma il dispiacere in mezzo per un piacere più alto. Da qui si comprende anche il modo in cui Fechner affronta il problema del male. «Perché nel mondo si dà il male e il dispiacere? Non lo sappiamo, nessuno lo sa»: l'affermazione impedisce

di assimilare la sua posizione a un'ingenua teodicea razionalistica. Ciò che Fechner ritiene di poter affermare non è l'origine del male, ma il suo destino: il male deve consumarsi attraverso le proprie conseguenze e venire ricondotto al bene.

È su questo sfondo che va compresa l'immagine che fornisce il titolo all'Introduzione. Per Fechner il piacere è insondabile dall'intelletto perché non può essere definito mediante qualcosa di più elementare: chi non lo avesse mai provato non potrebbe apprenderlo da una definizione, mentre chi lo conosce non necessita di una definizione per riconoscerlo. L'intelletto può girargli intorno con il proprio scalpello e illuminarlo con una lanterna, ma alla fine è il piacere stesso a rivelarsi come un diamante che «risplende di luce propria». La metafora dice bene la duplicità dell'impresa fechneriana: da un lato l'analisi razionale, empirica e poi matematica; dall'altro un dato originario del sentire che nessuna analisi può integralmente risolvere nei suoi elementi.

De Vincenzis utilizza questa duplicità per interpretare retrospettivamente i due scritti attraverso la successiva opposizione fechneriana fra *Tagesansicht* e *Nachtansicht*, «visione diurna» e «visione notturna», e per mostrare la continuità fra la teoria del piacere e gli *Elemente der Psychophysik* del 1860. È una prospettiva feconda, perché restituisce l'unità di un pensatore troppo spesso diviso tra metafisico visionario

e rigoroso sperimentatore. Qualche cautela può essere opportuna nel retrodatare al 1846 acquisizioni che troveranno formulazione tecnica soltanto nelle opere successive; ma si tratta di accentuazioni che non riducono il valore complessivo dell'operazione editoriale.

Anche la traduzione privilegia opportunamente la leggibilità di una prosa spesso tortuosa e fortemente figurativa. Il confronto con gli originali mostra generalmente una sicura comprensione dell'argomentazione, pur con qualche occasionale libertà interpretativa nella resa delle immagini e delle strutture sintattiche. Considerata la pressoché totale assenza di questi testi dalla ricezione italiana, il risultato offre così uno strumento prezioso non soltanto agli storici della psicologia, ma agli studiosi di etica, filosofia della religione e filosofia della natura.

Il merito maggiore del volume, dunque, consiste forse nello spostare Freud dall'origine all'esito della lettura di Fechner. Leggere questi testi soltanto perché anticipano il principio di piacere psicoanalitico significherebbe ancora una volta conoscere Fechner attraverso il suo più illustre erede. Il percorso che emerge dall'edizione è invece inverso: il principio di piacere nasce dall'interrogazione sul sommo bene, si universalizza in principio dell'agire, incontra la morale e la religione, si approfondisce in una teoria dei moventi consci e inconsci e solo da lì apre la strada a problemi che diventeranno

centrali nella psicofisica e, più tardi, nella psicoanalisi.

Ne risulta un pensatore difficilmente classificabile. Fechner è abbastanza empirista da contestare una morale che tema di «sporcarsi i piedi» nella vita, abbastanza metafisico da pensare l'intero universo a partire da una teleologia del piacere, abbastanza cristiano da leggere il principio come espressione del volere divino e abbastanza eterodosso da negare l'eternità dell'inferno. Soprattutto, egli cerca di tenere insieme ciò che la modernità aveva progressivamente separato: sentimento e ragione, natura e spirito, interesse individuale e bene comune, empiria e metafisica.

È questo Fechner, più ancora del precursore di Freud o del fondatore della psicofisica, che l'edizione di De Vincenzis consente finalmente di incontrare. Prendere sul serio il piacere come «cuore pulsante» della vita significa riconoscere che, per Fechner, esso non è un capitolo della psicologia, ma un modo di interrogare la struttura stessa del vivente.

Angelo Scuderi

Il morto che ci somiglia. Filosofia e cultura zombie

[*The Dead Who Resembles Us. Philosophy and Zombie Culture*]

Valentina Cardella – Igor Cardella, *L'invasione degli zombie. Per una filosofia dei non morti*, Mimesis, Milano-Udine 2026.

Ci sono figure dell'immaginario che, a forza di essere ripetute, finiscono per consumarsi; altre sembrano acquistare significato proprio attraverso le loro metamorfosi. Lo zombie appartiene decisamente alla seconda specie. Valentina e Igor Cardella assumono questa creatura apparentemente elementare – un morto che cammina, privo di coscienza e dominato da un impulso pressoché unico – come un vero e proprio «dispositivo filosofico», capace di mettere in crisi opposizioni che sembrerebbero elementari: vivo/morto, corpo/mente, umano/non umano, persona/non persona, cosciente/incosciente. *L'invasione degli zombie* nasce proprio da questa intuizione: la povertà ontologica del non-morto, lungi dal renderlo filosoficamente sterile, ne fa una figura eccezionalmente produttiva, perché costringe a domandare che cosa debba mancare a un essere umano perché cessi di esserlo – e, simmetricamente, che cosa debba restargli perché continuiamo a riconoscerlo come uno di noi.

Uno dei meriti del volume sta nell'aver evitato sia il vezzo della "filosofia di..." applicata dall'esterno a

un prodotto della cultura popolare, sia l'eccesso opposto di una teoria generale dello zombie che ne cancelli la storia. Le tre parti – storia culturale dei non morti, filmografia dell'invasione, filosofia dello zombie – conducono progressivamente dalla genealogia alla concettualizzazione. Non è irrilevante che il libro dichiari anche una remota origine biografica: i racconti di film horror ascoltati dai due autori da bambini, in automobile, durante il tragitto da Mondello a casa, e in particolare il racconto materno della *Notte dei morti viventi*. La scena dà il tono a un lavoro che conserva il piacere dello spettatore e del narratore.

La prima parte è molto più che un antefatto erudito. Ghoul, windigo, jiangshi e revenant mostrano che il morto che ritorna è una costante antropologica, ma anche che nessuna genealogia lineare conduce automaticamente allo zombie contemporaneo. Particolarmente importante è il ritorno allo zombie haitiano. Qui il libro corregge l'immagine sedimentata dal cinema: lo zombie originario non è il cannibale aggressivo dell'iconografia occidentale, ma anzitutto la vittima di una zombificazione, ridotta a forza-lavoro senza volontà. La comunità haitiana teme soprattutto di essere zombificata e può provare pietà per lo zombie. Il rovesciamento riporta la figura al nodo della schiavitù e alle successive operazioni coloniali di demonizzazione del vodou. Il passaggio da Haiti agli Stati Uniti non è quindi una semplice migra-

zione folklorica: è già una traduzione politica.

La seconda parte, dedicata al cinema, è la più estesa e la più dichiaratamente appassionata. Il suo centro inevitabile è George A. Romero, ma la ricognizione procede dagli antecedenti fino agli anni del Covid, passando per le varianti italiane, le contaminazioni orientali, gli zombie veloci, la commedia e il post-apocalittico. Il pregio di questa filmografia ragionata è che i film non vengono trattati come semplici esempi di tesi già stabilite: sono le trasformazioni cinematografiche dello zombie a registrare, quasi sismograficamente, il mutare delle paure collettive. Così *La notte dei morti viventi* viene ricollocata nel 1968 americano, tra Vietnam, razzismo, sessismo, contestazione e sfiducia nei mezzi d'informazione. Il mostro di Romero è lento, debole, prevedibile, e spesso appare meno mostruoso degli uomini che lo combattono.

La forza del paradigma emerge ancora meglio quando il libro giunge alla pandemia. Il lockdown, le strade vuote, la casa trasformata in fortezza, l'ospedale come luogo di contagio, la distanza dagli altri e le mascherine sembrano rendere reale una grammatica dell'emergenza che il cinema zombistico aveva già elaborato. Gli autori evitano opportunamente la facile tesi secondo cui il Covid avrebbe "creato" un nuovo immaginario zombie: semmai la pandemia ha mostrato quanto quell'immaginario avesse già anticipato alcune

paure della società globalizzata. La cultura pop non è qui un riflesso passivo della realtà, ma un laboratorio simbolico in cui una società prova in anticipo le proprie catastrofi.

È però nella terza parte che il sottotitolo, *Per una filosofia dei non morti*, viene pienamente mantenuto. Il primo banco di prova è il corpo. Attraverso la distinzione fenomenologica tra *Körper* e *Leib*, gli autori leggono lo zombie come *Körper* privato del *Leib*: corpo-oggetto che continua a muoversi quando l'interiorità sembra essersi spenta. Lo zombie espone ciò che normalmente il corpo vivente nasconde: automatismi, tessuti, decomposizione, dipendenza da processi non coscienti. Persino la sua tradizionale lentezza acquista un significato filosofico: non è soltanto una convenzione di genere, ma la forma visibile dell'inesorabilità. I nuovi zombie veloci traducono invece le ansie della propagazione virale e della catastrofe improvvisa.

Dal corpo il libro passa coerentemente alla persona. Una domanda di *The Last of Us* – se, una volta trasformato in mostro, “tu” sia ancora lì dentro – introduce il problema dell'identità personale. Locke e la continuità psicologica vengono messi alla prova dalla resistenza affettiva con cui i personaggi continuano a chiamare per nome il familiare zombificato, esitano a ucciderlo, riconoscono sotto il mostro un volto che appartiene ancora alla loro storia. Il “caso zombie” non illustra semplicemente una teoria dell'identità,

ma ne mette in conflitto due intuizioni, quella della continuità psicologica e quella della continuità corporea. Il morto vivente diventa così un esperimento mentale incarnato, più sporco e affettivamente compromesso degli esempi da manuale.

Inevitabile, a questo punto, l'incontro con gli zombie filosofici di David Chalmers. Cardella ricostruisce con chiarezza la distinzione tra coscienza d'accesso e coscienza fenomenica, i *qualia* e il “problema difficile”, ma ha il merito di non fermarsi all'omonimia fra *p-zombie* e *walking dead*. La questione viene riportata alla paura concreta di “diventare zombie”: che cosa ci terrorizza nella possibilità di un corpo che continui a funzionare quando l'esperienza soggettiva è scomparsa? Da qui il discorso si estende alla demenza e all'Alzheimer. È una zona delicata, e gli autori dichiarano esplicitamente che il malato di Alzheimer non è uno zombie e che la metafora, se usata superficialmente, produce stigma. Proprio questa cautela consente loro di interrogare, senza avallarla, la ragione per cui la figura del “living dead” ricorre nel discorso sociale sulla perdita di memoria, riconoscimento e identità.

Ancora più delicata è la sezione dedicata a trauma e disumanizzazione, dove la figura dello zombie viene accostata agli *hibakusha* di Hiroshima e al *Muselmann* descritto da Primo Levi. Il trasferimento metaforico può apparire sproporzionato se letto come assimilazione di esperienze storiche irriducibili.

Ma non è questo ciò che il libro intende fare. Il punto è mostrare come alcune esperienze estreme abbiano costretto il Novecento a pensare una “morte in vita”, un’esistenza biologicamente persistente ma devastata nella soggettività, nelle relazioni e nella capacità di testimoniare. La tesi che ne emerge è che l’umanità non coincida con un mero dato biologico, ma possieda una costituzione anche etica, sociale e relazionale, dunque terribilmente vulnerabile.

Anche il capitolo morale evita la soluzione facile. Se gli zombie non sono persone razionali, autonome e senzienti, possiamo farne ciò che vogliamo? Il cinema di Romero offre scene in cui gli umani torturano, umiliano o uccidono i non-morti per divertimento, e la domanda finisce per riguardare più noi che loro. Attraverso Kant e l’utilitarismo, gli autori mostrano che l’assenza di piena soggettività morale nello zombie non basta a rendere moralmente indifferente il nostro comportamento: la crudeltà degrada chi la esercita; inoltre non possiamo essere certi dell’assenza assoluta di sofferenza o della definitiva incurabilità della condizione. La conclusione verso un’etica della cura è volutamente paradossale, ma coglie un punto forte del libro: l’alterità zombie è sempre una possibile alterità di noi stessi.

Lo stesso rovesciamento governa le pagine sull’apocalisse. Quando le istituzioni crollano, il vero problema non è più come eliminare i morti viventi, ma come tornare a vivere con i vivi. *The*

Walking Dead diventa un laboratorio di filosofia politica: Hobbes, lo stato di natura, il rapporto tra diritto positivo e diritto naturale, lo stato d’eccezione, la formazione e degenerazione delle comunità. Il morto vivente serve a togliere temporaneamente di scena l’ordine costituito e a domandare che cosa gli uomini sappiano ricostruire in sua assenza. La risposta, da Romero in poi, non è consolante: spesso il pericolo maggiore non viene dall’orda esterna, ma dalla violenza che il gruppo umano libera quando la legge viene meno.

Le pagine finali compiono un ulteriore, intelligente capovolgimento: non più soltanto perché temiamo gli zombie, ma perché talvolta desideriamo esserlo. *Le zombie walk*, il carnevalesco, la temporanea dissoluzione dell’individualità nella folla e quello che viene descritto come una sorta di “Zen zombie” introducono una possibilità inattesa: la non-morte come alleggerimento del sé. In una società iperconnessa, sovraccarica di informazioni e stimoli, la lentezza e l’unidimensionalità del non-morto possono apparire paradossalmente rassicuranti. Ma l’ironia si richiude subito su di noi: l’automatismo, l’apatia, la dipendenza dagli schermi fanno sì che la domanda non sia più soltanto se potremmo diventare zombie, bensì in quale misura lo siamo già.

L’epilogo raccoglie i fili attraverso il perturbante freudiano e l’abiezione di Kristeva. Lo zombie è familiare ed estraneo, vivo e morto, umano e non umano; mostra ciò che dovrebbe re-

stare nascosto, a cominciare dalla decomposizione del nostro stesso corpo. È per questo che gli autori possono sostenere, con buone ragioni, che il tropo narrativo classico dell'apocalisse zombie sia forse prossimo alla saturazione, mentre la figura dello zombie conserva intatto il proprio potenziale metaforico. Trauma, pandemia, automatismo sociale, perdita di coscienza, disumanizzazione, post-umano: ogni epoca può riconfigurare il non-morto secondo la propria paura dominante.

L'invasione degli zombie riesce dunque in un'operazione meno scontata di quanto il tono spesso leggero possa far pensare. È insieme storia culturale, attraversamento cinefilo e introduzione a problemi filosofici autentici; soprattutto, non pretende di nobilitare la cultura pop applicandole dall'alto concetti prestigiosi. Mostra piuttosto che alcune figure popolari sono già macchine concettuali, perché condensano opposizioni, ansie, desideri e contraddizioni che la filosofia può esplicitare. Naturalmente l'ampiezza del percorso com-

porta qualche dislivello: alcuni passaggi hanno un taglio più introduttivo, altri procedono per accumulo filmografico, altri ancora aprono problemi – come quello del trauma, della persona o della coscienza – che meriterebbero più spazio. Ma è precisamente questa mobilità a rendere il volume leggibile senza impoverirlo.

Alla fine, ciò che resta non è tanto una definizione dello zombie quanto la ragione della sua sorprendente sopravvivenza simbolica. Lo zombie è povero di proprietà e ricchissimo di proiezioni; quasi privo di interiorità, accoglie le nostre paure più interne; apparentemente altro, continua a rimandarci la nostra immagine. Il libro dei Cardella lo segue nelle sue trasformazioni senza pretendere di fissarlo una volta per tutte, e proprio per questo ne restituisce bene la vitalità paradossale. L'ultima battuta dell'epilogo può allora valere anche come giudizio sul volume: «The zombie is dead. Long live the zombie!».

Zeno Reccio

Studi Culturali, Linguistici e Letterari
(ISSN 2384-9045)
Direttore responsabile: Massimo Laganà

Direzione scientifica: Massimo Laganà
(Università degli Studi di Messina, Italia)
Telefono mobile: +393491539544 E-mail: mlagana@unime.it

Comitato scientifico:

Francesco Aqueci (già Università degli Studi di Messina, Italia)
Annalisa Bonomo (Università degli Studi di Enna “Kore”, Italia)
Ignacio Bosque Muñoz (Universidad Complutense de Madrid, España – Miembro de la R.A.E.)
Anna Cardinaletti (Università Ca’ Foscari, Venezia, Italia)
Anthony Cripps (Nanzan University, Nagoya, Japan)
Iryna Volodymyrivna Dudko (Dragomanov Ukrainian State University, Kyiv, Ukraine)
Kadhim Jihad Hassan (Professeur en Littératures Arabes et Comparées, INALCO, Paris, France)
Philippe Jousset (Université de Provence Aix-Marseille, France)
Eric Lecler (Université de Provence Aix-Marseille, France)
Svitlana Kulieznova (National Technical University of Ukraine “Igor Sikorsky Kyiv Polytechnic Institute”, Ukraine)

Comitato editoriale:

Rosario Arias Doblas (Universidad de Málaga, España)
Francesca De Cesare (Università di Napoli “L’Orientale”, Italia)
Johana Holt (Titu Maiorescu University, Bucharest, Romania)
Luigi Rossi (già Università degli Studi di Messina, Italia)
Ve-Yin Tee (Nanzan University, Nagoya, Japan)
Giuseppe Trovato (Università Ca’ Foscari, Venezia, Italia)
Alessandra Vicentini (Università degli Studi dell’Insubria, Italia)

Periodico registrato presso il Tribunale di Reggio Calabria (Registro Stampa, n. 7/14, 30 giugno 2014).

Gli autori sono legalmente responsabili degli articoli. I diritti relativi ai saggi, agli articoli e alle recensioni pubblicati in questa rivista sono protetti da Copyright ©. I diritti relativi ai testi firmati sono dei rispettivi autori. La rivista non detiene il Copyright e gli autori possono anche pubblicare altrove i contributi in essa apparsi, a condizione che menzionino il fatto che provengono da «AGON» (ISSN 2384-9045). È consentita la copia per uso esclusivamente personale. Sono consentite le citazioni purché accompagnate dal riferimento bibliografico con l’indicazione della

fonte. La riproduzione con qualsiasi mezzo analogico o digitale non è consentita senza il consenso scritto dell'autore. Sono consentite citazioni a titolo di cronaca, critica o recensione, purché accompagnate dal nome dell'autore e dall'indicazione della fonte. Le collaborazioni ad «AGON» sono a titolo gratuito e volontario e quindi non sono retribuite. Possono consistere nell'invio di testi e/o di documentazione. Gli scritti e quant'altro inviato, anche se non pubblicati, non verranno restituiti. Le proposte di collaborazione possono essere sottoposte, insieme a un curriculum vitae, in formato Word (doc o docx), alla Direzione della Rivista a questo indirizzo e-mail: mlagana@unime.it. I contributi vengono accettati o rifiutati per la pubblicazione a insindacabile giudizio della Direzione scientifica, che si avvale della consulenza di uno o più componenti del Comitato Editoriale e della revisione paritaria realizzata da esperti esterni anonimi. I contributi accettati vengono successivamente messi in rete sulla Rivista.

Copyright © – All Rights Reserved

Periodical registered at the Court of Reggio Calabria (Publishing Registration, n. 7/14, 30 June 2014).

The authors are legally responsible for the articles. The rights relative to the essays and reviews published in this periodical are protected by Copyright ©. The rights relative to the signed texts belong to their respective authors. The magazine does not keep the Copyright and the authors can also publish somewhere else the articles and contributions presented in it, provided that they mention they come from «AGON» (ISSN 2384-9045). The copy for exclusively personal use is permitted. Quoting is allowed, provided that it is accompanied by a bibliographic reference with the indication of the source. The reproduction, by any analogical or digital means, is not allowed, without written permission from the author. Quotations are allowed for chronicle, study, criticism or review, provided that they are accompanied by the author's name and the indication of the source. The collaborations to «AGON» are for free and voluntary, and so they are not remunerated. They may comprise sending texts and/or documents. Written documents and what else sent, even if not published, will not be given back. Collaboration proposals may be submitted, along with a curriculum vitae, in Word format (doc or docx), to the Management Team at the following e-mail address: mlagana@unime.it. Collaborations are accepted or refused for publication at the incontestable discretion of the Scientific Management Team, which will avail itself of the expert advice of one or more members of the Editorial Committee and of the peer review achieved by external anonymous referees. The accepted contributions are later inserted in the magazine and put on the net.

Copyright © – All Rights Reserved

AGON

Rivista Internazionale
di Studi Culturali, Linguistici e Letterari