

*a cura di*  
*Francesca R. Recchia Luciani*

**LE RIVOLUZIONI  
DELL'ALTERITÀ**

**n. 12 | Anno 2019**



**UNIVERSITÀ  
DEGLI STUDI DI BARI  
ALDO MORO**

**DIPARTIMENTO DI  
STUDI UMANISTICI - DISUM**

*post-filosofie*

RIVISTA DI PRATICA FILOSOFICA E DI SCIENZE UMANE

# *Post-filosofie*

*RIVISTA DI PRATICA FILOSOFICA E DI SCIENZE UMANE*



Post-filosofie

#12



**UNIVERSITÀ  
DEGLI STUDI DI BARI  
ALDO MORO**

**DIPARTIMENTO STUDI UMANISTICI**

Post-filosofie. Rivista digitale. Numero 12. Anno 2019

Le rivoluzioni dell'alterità

ISSN: 1827-5133

<https://ojs.cimedoc.uniba.it/index.php/postfil>

Fondatore e direttore responsabile: Francesco Fistetti (già Università degli Studi di Bari Aldo Moro)

Direttrice scientifica ed editoriale: Francesca R. Recchia Luciani (Università degli Studi di Bari Aldo Moro)

Comitato scientifico: Bethania Assy (Pontifical Catholic University of Rio de Janeiro), Cristiano Maria Bellei (Università degli Studi di Urbino), Lorenzo Bernini (Università degli Studi di Verona), Rossella Bonito Oliva (Università degli Studi di Napoli "L'Orientale"), Giuseppe Cacciatore (già Università degli Studi di Napoli Federico II), Alain Caillé (già Université La Défense Paris Ouest Nanterre), Marina Calloni (Università degli Studi di Milano-Bicocca), Clementina Cantillo (Università degli Studi di Salerno), Philippe Chanial (Université de Caen Normandie), Giulia Colaizzi (Universitat de València), Roberto Finelli (già Università degli Studi Roma Tre), Marcel Hénaff (University of California San Diego) †, Barbara Henry (Scuola Superiore Sant'Anna di Pisa), Fabrizio Lomonaco (Università degli Studi di Napoli Federico II), Massimiliano Marianelli (Università degli Studi di Perugia), Edoardo Massimilla (Università degli Studi di Napoli Federico II), Natascia Mattucci (Università degli Studi di Macerata), Stefano Petrucciani (Università degli Studi di Roma "La Sapienza"), Alberto Pirmi (Scuola Superiore Sant'Anna di Pisa), Iulia Ponzio (Università degli Studi di Bari Aldo Moro), Paolo Ponzio (Università degli Studi di Bari Aldo Moro), Elena Pulcini (Università degli Studi di Firenze), Federica Timeto (Università degli Studi Ca' Foscari Venezia)

Comitato editoriale: Johannes Beetz (Università di Warwick – Gran Bretagna), Giorgio Borrelli (Università degli Studi di Bari Aldo Moro – Italia), Serena Delle Donne (Universitat de València – Spagna), Grazia Dicanio (Università di Oslo – Norvegia), Elio Di Muccio (Università di Birmingham – Gran Bretagna), Anne Dymek (Harvard University – USA), Jens Maeße (Justus-Liebig-Universität di Gießen – Germania), Arianna Porrone (Università degli Studi di Macerata – Italia), Tommaso Sgarro (Università degli Studi di Bari Aldo Moro – Italia), Valeria Stabile (Alma Mater Studiorum-Università degli Studi di Bologna – Italia), Alexandra Zierold (Università di Treviri – Germania)

Segreteria di redazione: Floriana Chicco (Università degli Studi di Bari Aldo Moro),  
Alessia Franco (Università degli Studi di Bari Aldo Moro), Raffaele Pellegrino (Univer-  
sità degli Studi di Bari Aldo Moro)

Editing: Floriana Chicco

Impaginazione e copertina: Mario Velluso

Questo numero, curato da Francesca R. Recchia Luciani, è pubblicato con risorse  
provenienti da Fondo ordinario Ricerca scientifica (ex 60%) - assegnazione contributo  
anni 2017 e 2018 dell'Università degli Studi di Bari A. Moro.

Contatti:

Francesca R. Recchia Luciani

Dipartimento di Discipline Umanistiche [DISUM] Università degli Studi di Bari

Palazzo Ateneo – Piazza Umberto I – 70100 BARI Tel 080.5714174

email: francescaromana.recchialuciani@uniba.it



## Indice

- 7      Introduzione  
FRANCESCA R. RECCHIA LUCIANI

### SAGGI

- 11     Per una critica della ragione tattile: dal corpo politico all'ontologia  
aptica. Note filosofiche a margine di una pandemia con e oltre  
Jean-Luc Nancy  
FRANCESCA R. RECCHIA LUCIANI

- 40     Le matrici socialiste del *Saggio sul dono* di Marcel Mauss  
FRANCESCO FISTETTI

- 61     “Modi di produzione” e “ideologie” come sistemi segnici. Rossi-Landi  
e la semiotica della “riproduzione sociale”  
GIORGIO BORRELLI

- 82     Simone Weil, Antonio Gramsci e il metodo materialistico  
ALESSIA FRANCO

- 98     Scoperta, conquista e costruzione dell'altro. José de Acosta, Jerónimo  
Valera e il ruolo della filosofia nel Perù coloniale  
TOMMASO SGARRO

- 121    Riconoscimento e disriconoscimento, tra provvidenzialismo e  
probabilismo: per una introduzione al “pensiero coloniale”  
antropologico nell'America Latina del XVII secolo  
PAOLO PONZIO

### PARAGGI

- 143    Auschwitz e i limiti della rappresentazione  
CLEMENS-CARL HÄRLE

- 160    Il terrore totalitario e la metamorfosi del pensiero in Hannah Arendt  
RAFFAELE PELLEGRINO



- 181      Decostruzione del simbolico materno. É. Badinter, B. Duden, A. Rich: un dibattito femminista tra “seconda” e “terza ondata”  
FLORIANA CHICCO
- 205      Autobiografía y heterofagia: la alimentación como espacio de reconocimiento del cuerpo en sor Juana Inés de la Cruz  
VALERIA STABILE
- 221      Violenza, corpo e scrittura nell’opera letteraria di Simona Vinci  
JULIA PONZIO
- FORUM
- 235      Un’ecologia politica e femminista  
ARIANNA PORRONE
- 247      “Vorrei che ciò che amo sia distante”  
recensione a *Narciso. L’amore senza la distanza naufraga*  
di Massimo Guastella  
SIMONA PARISI
- 250      “Lascia che se ne vada”  
recensione a *Il tocco del pianista* di Mirt Komel  
MASSIMO GUASTELLA

## INTRODUZIONE a LE RIVOLUZIONI DELL'ALTERITÀ

FRANCESCA R. RECCHIA LUCIANI\*

Il numero 12 di «Post-filosofie» (2019) è dedicato a “Le rivoluzioni dell’alterità”, poiché l’incontro con l’altro/a ci cambia sempre, ci trasforma ogni volta irreversibilmente, apre orizzonti inediti e impensati di riflessione, di conoscenza, di scambio, muta la postura di partenza e lo sguardo iniziale in qualcosa che non si era ancora immaginato, in un impensato. La crisi epocale causata dall’epidemia virale da COVID-19 – la pandemia che ha percorso con estrema rapidità il globo intero, dall’Estremo Oriente sino ad attraversarlo tutto –, ha rappresentato uno dei più rapidi sconvolgimenti globali della nostra storia recente, qualificandosi, per certi versi, come questo inatteso: uno shock subitaneo, un trauma marcatore di tempo, l’insorgenza che scuote le certezze e capovolge l’ordine delle priorità. Un (im)previsto e un’alterità che non avremmo di certo voluto incontrare, ma che nell’aver svelato con ferocia le infinite contraddizioni in cui il sistema economico-produttivo nel quale viviamo costringe l’umanità e tutto il pianeta può essere un’occasione per ripensare il mondo in cui vogliamo vivere.

È per questo che la sezione Saggi del n. 12 di «Post-filosofie» si apre con un mio contributo che ragiona su alcune questioni filosoficamente rilevanti messe in chiaro proprio da taluni effetti (il “distanziamento sociale” *in primis*) della crisi sanitaria in atto, muovendo da una riflessione sul *tatto* in quanto senso sociale con e oltre Jean-Luc Nancy, per riprendere subito dopo il filo delle prospettive trasformative e rivoluzionarie così come le abbiamo ereditate dal XX secolo, attraverso il puntuale saggio di F. Fistetti su “Le matrici socialiste del *Saggio sul dono* di Marcel Mauss” – uno scavo necessario intorno alle idee fondanti di un paradigma molto in auge –, quello di Giorgio Borrelli su “Rossi-Landi e la semiotica della riproduzione sociale”, per giungere a quello di Alessia Franco dedicato al “metodo materialistico” tra S. Weil e Gramsci che analizza le loro prospettive intorno alla condizione operaia negli anni Trenta.

Con i contributi di T. Sgarro e di P. Ponzio sulla questione coloniale nell’America Latina del XVI e XVII secolo viene posta e problematizzata da

---

\* Francesca R. Recchia Luciani è professoressa ordinaria di Storia delle filosofie contemporanee presso l’Università di Bari Aldo Moro.

un punto di vista filosofico e antropologico l'interrogazione, quanto mai attuale, circa la *scoperta dell'alterità* nelle circostanze del dominio coloniale europeo, tema altamente teoretico che trova in questi saggi uno scandaglio storico-concettuale.

La rubrica Paraggi si apre con “Auschwitz e i limiti della rappresentazione” di C.-C. Härle e con “Il terrore totalitario e la metamorfosi del pensiero in Hannah Arendt” di R. Pellegrino, che inaugurano un'ampia sezione della rivista interamente dedicata alle forme di misconoscimento discriminatorio qui radicate nel *razzismo* mentre, con i saggi che seguono, nel *sessismo*. Infatti, il saggio di Floriana Chicco sulla “decostruzione del simbolico materno”, quello di V. Stabile sul nesso tra “autobiografia y heterofagia” in sor Juana Inés de la Cruz, di J. Ponzio intorno a “Violenza, corpo e scrittura nell'opera letteraria di Simona Vinci” ruotano sulla *corporeità* come snodo ermeneutico decisivo rispetto a precise pieghe della scrittura femminile e del pensiero femminista.

Chiude questo numero di «Post-filosofie» la sezione Forum, nella quale A. Porrone discute di “Un'ecologia politica e femminista”, mentre S. Parisi imbastisce un dialogo immaginario con Massimo Guastella recensendo il suo recente *Narciso. L'amore senza la distanza naufraga*, a cui M. Guastella replica commentando il romanzo filosofico di Mirt Komel *Il tocco del pianista*.

Il percorso tracciato dalle “rivoluzioni dell'alterità” che abbiamo voluto mettere a fuoco in questo numero è, come traspare dagli attraversamenti che lo animano, irto di ostacoli ma, proprio per questo, foriero di una riflessione filosofica che è ancora sempre all'inizio e in divenire.

SAGGI



Per una critica della ragione tattile: dal corpo politico  
all'ontologia aptica. Note filosofiche a margine di una pandemia  
con e oltre Jean-Luc Nancy<sup>1</sup>  
FRANCESCA R. RECCHIA LUCIANI\*

*ABSTRACT*

Nel bel mezzo dell'epidemia globale virale COVID-19, che ha investito a partire da gennaio 2020 progressivamente tutti i continenti, il modello economico tardocapitalista di crescita esponenziale e predatoria, fatta di saccheggi di risorse e di ferite inferte alla biosfera e al pianeta, ha mostrato l'evidenza del proprio fallimento. Filosofare nell'epoca della post-pandemia significa cominciare a pensare a nuovi paradigmi di convivenza a partire dal *corpo* "singolare plurale" in quanto entità politica che fonda la comunità e dal *tatto* come senso dell'"in-comune". Una critica della ragione tattile che comprenda un'ontologia aptica in cui *toccare*, con e oltre le riflessioni in merito di Jean-Luc Nancy, viene assunto come base delle relazioni interumane e *respirare* come un diritto condiviso tra umanità e biosfera può essere questo ricominciamento.

In the midst of the global viral epidemic COVID-19, which has progres-

---

\* Francesca R. Recchia Luciani è professoressa ordinaria di Storia delle filosofie contemporanee presso l'Università di Bari Aldo Moro.

<sup>1</sup>Questo saggio è il testo esteso e annotato di una conferenza tenuta online il 24 aprile 2020 nel pieno della contingenza italiana della pandemia e del conseguente lockdown che è durato, nella sua forma più generale e su tutto il territorio nazionale, dal 9 marzo fino al 4 maggio. La conferenza "Noli me tangere. Politica senza corpi", nonché la videoregistrazione che ne è risultata (reperibile qui <https://youtu.be/t-uuquHXQQI>), è stata organizzata e curata da Massimo Guastella, generoso ex allievo che lavora nel settore Mostre per Il Sole 24 ore Cultura a Milano, e che approfittò dell'occasione per ringraziare calorosamente per la sua costante disponibilità e gentilezza. Una versione più breve del mio intervento video, *Dématérialiser la révolution? - Dematerializzare la rivoluzione?* (<https://youtu.be/11Tu0BMYdFE>) è stata registrata per l'iniziativa "Philosopher en temps d'épidémie", una raccolta di interventi di filosofi/e dei cinque continenti dinanzi alla pandemia, ideata e organizzata su specifico canale Youtube da Jérôme Lèbre, al quale va il mio ringraziamento per il gradito invito.

sively invested all continents since January 2020, the late-capitalist economic model of exponential and predatory growth, made of looting of resources and wounds inflicted on the biosphere and the planet, showed evidence of its failure. To do philosophy in the post-pandemic era means beginning to think of new paradigms of coexistence starting from the “singular plural” *body* as a political entity that founded the community and from *touch* as the sense of the “in-common”. A criticism of tactile reason that includes a haptic ontology in which to *touch*, with and beyond the reflections about it of Jean-Luc Nancy, is taken as the basis of interhuman relations and to *breathe* as a shared right between humanity and the biosphere can be this restart.

\*\*\*

*Questo saggio è dedicato alla mia famiglia,  
a Dino, Ilaria e Silvia,  
per il tempo intenso e per le attenzioni  
condivise durante il lockdown.*

### *Prologo*

Il 2020 è stato l'anno dell'epidemia globale SARS-CoV-2 o COVID-19 che ha investito nel corso dei mesi, progressivamente a partire da gennaio, tutti i continenti, con conseguenze umane, sociali, economiche e scientifico-tecnologiche immense, difficilmente prevedibili solo un mese prima e la cui cronistoria – poiché ogni *storia* è preceduta da una *pre-istoria* – è ancora tutta da scrivere. Questo saggio è stato pensato e scritto, nella sua prima stesura, nel pieno della pandemia da coronavirus che ha colpito l'Italia tra la fine di febbraio e la fine di maggio dell'anno in corso, almeno se ci limitiamo a considerare la sua fase acuta, caratterizzata soprattutto dall'inedita esperienza del lockdown che ha confinato nel proprio domicilio milioni di persone, compresa chi scrive. Si è trattato di un evento sconvolgente e segnante che, secondo la terminologia utilizzata da chi per professione scrive i testi di storia, vale a dire

storiografi e storiografe, può essere definito “periodizzante”, un accadimento che è anche un «segnatempo»<sup>2</sup>.

La natura di *sconvolgimento e trauma* di questa esperienza che ha travolto le nostre vite sarà, prevedibilmente, a lungo materia per un’accurata riflessione che dovrà analizzare, in chiave prettamente filosofica, i tratti salienti e le conseguenze di quella che, senza tema di smentite, può essere definita una crisi sistemica globale. Ciò che infatti è letteralmente collassato sotto i nostri occhi è un modello di sviluppo – industrial-produttivistico, economico-finanziario, scientifico-tecnologico – progressivo e accumulativo che appariva, fino al giorno prima, imbattibile, imm modificabile ed eterno, malgrado la politica violentemente predatoria di cui si alimenta e su cui si sostiene in quanto programma di crescita esponenziale e illimitata, fatta di smisurati saccheggi di risorse e di inguaribili ferite inferte alla biosfera e al pianeta tutto.

Le risposte a una crisi sistemica olistica, a un crollo strutturale irreparabile, a una catastrofe ecologica complessiva così nociva per il benessere planetario – degli umani, dei non-umani, di tutte le specie viventi, del mondo animale e vegetale nella loro totalità, della natura stessa – devono essere all’altezza delle sfide intellettuali, culturali, politiche e scientifiche che questo sconvolgimento ha innescato e che non finiscono di turbarci.

Le domande insistenti e radicali pullulano, le risposte appaiono per ora del tutto provvisorie e insufficienti. L’interrogazione filosofica, eticamente e poli-

---

<sup>2</sup> Su questo aspetto interessanti riflessioni di Claudio Ferlan si trovano in *Il tempo in cui viviamo sarà un segnatempo?*, articolo in cui rimarca – a mio parere a ragione – la valenza squisitamente convenzionale e metodologica d’ogni *periodizzazione*, nella misura in cui essa serve “come bussola, come strumento per orientarsi”, piuttosto che come essenza del fatto storico: <https://www.giornaledistoria.net/rubriche/storia-e-storie/al-tempo-del-coronavirusil-tempo-in-cui-viviamo-sara-un-segnatempo/>.

L’articolo si conclude anche con una facile, ma importante, previsione condivisibile, che suona come avvertimento non solo per chi si muove nell’alveo della storia, anche per chi si dedica alla riflessione filosofica: “Toccherà poi ad altri decidere se nel marzo 2020 sia scoccato un tempo nuovo nella storia del mondo, sperando tengano presente di tutto quanto del pre-marzo 2020 sarà confluito nel post-, un dopo che tutti ci auguriamo il più sano e sereno possibile. Ragionare nei termini di un’onda lunga ci aiuterà forse anche a comprendere le origini del virus che sta cambiando le nostre vite, speriamo non troppo in peggio, evitando di guardarlo come un elemento imprevedibile e inspiegabile, reo di un’inammissibile, indicibile irruzione. Pure lui avrà una sua storia precedente”.



ticamente pregnante, oggi può e deve arrischiarsi a percorrere, per il momento a tentoni e con un'attrezzatura decisamente datata quando non obsoleta, il terreno impervio e minato dei dubbi e dei timori sconosciuti che appaiono sullo sfondo delle macerie fumanti di un paesaggio pandemico che mai avremmo immaginato di abitare.

### *Intoccabili*

Il mantra che ha riecheggiato nelle lunghe giornate iniziate con il lockdown proclamato in Italia il 9 marzo, come conseguenza del diffondersi incontrollato nel Paese del coronavirus, che sin dagli ultimi giorni di febbraio stava mettendo a durissima prova il sistema sanitario nelle regioni del nord, ha invitato senza complimenti a “non uscire”, a “restare a casa”. Vale a dire, a regolare e relegare il proprio stare-al-mondo nello spazio angusto della sfera domestica (per coloro che, non facendo parte della popolazione lavorativa addetta ai cosiddetti “servizi essenziali”, hanno potuto permettersi di non uscire) e di un ossimorico “distanziamento sociale” – è infatti la vicinanza a perimetrare la socievolezza –, cui hanno dovuto ispirarsi i limitati movimenti a disposizione per provare a contenere l'epidemia virale che ha posto in stato d'assedio intere comunità a livello planetario.

Il tatto, tra i cinque sensi il più sociale perché il più promiscuo, è stato contestualmente bandito – e lo è rimasto a lungo, anche dopo la fine del lockdown – dalla sfera dei rapporti umani, in cui, poiché improvvisamente e irrimediabilmente il con-tatto si è mostrato potenziale fonte di con-tagio, sono stati piuttosto fatti imperare distacco, allontanamento, separazione, atomizzazione. Il senso socievole *par excellence* – la tattilità: tastare, palpare, toccare, toccar-si, entrare in con-tatto –, è stato negletto nella sua libera e spontanea espressione e messo sotto controllo, anzi in verità sotto scacco, così come l'accostamento, il tocco, il gesto tangente sono risultati repressi e contratti sino all'inespressività.

*Noli me tangere* (“non mi toccare”, ma anche “non mi trattenerne”) è il sintagma evangelico con cui Gesù allontana Maria Maddalena sulla soglia del sepolcro vuoto, spesso evocato, soprattutto nell'iconografia tardomedievale e rinascimentale, anche a proposito del gesto azzardato dall'incredulo Tommaso

al cospetto delle lesioni di Cristo<sup>3</sup> (vedi le illustrazioni 1, 2, 3 e 4). E tuttavia, come sottolinea Jean-Luc Nancy, la “formula” scritturale «evoca un divieto di contatto, si tratti di sensualità o di violenza, un ritrarsi, una fuga impaurita o pudica, ma nulla che a prima vista presenti un carattere propriamente religioso o sacro, e ancor meno teologico o spirituale»<sup>4</sup>, e pertanto sembra tornare con peculiare pertinenza a imporsi in questa inedita occasione in cui il divieto al contatto vige sia in forza di legge – *ipso iure* – che nei fatti – *ipso facto* – e, in entrambi i casi, non per scelta ma per necessità – *pro necessitate*. Si tratta realmente di un divieto reciproco e bidirezionale al con-tatto, di un simultaneo ritrarsi che implica una duplice proibizione a toccare e ad essere toccati.



1. GIOTTO – Noli me tangere

---

<sup>3</sup> A questa, che corrisponde anche ad una storia culturale del “toccare”, fa riferimento il bellissimo saggio di Jean-Luc Nancy intitolato per l'appunto *Noli me tangere. Saggio sul levarsi del corpo*, trad. it. di F. Brioschi, Bollati Boringhieri, Torino 2005.

<sup>4</sup> Ivi, p. 23.



2. PONTORMO Noli me tangere



3. PONTORMO Noli me tangere (particolare)



4. CARAVAGGIO Incredulità di San Tommaso

Anche Slavoj Žižek, nel suo instant book *Virus*, adotta *noli me tangere* come riferimento del cosiddetto “distanziamento sociale” con l’intento di suggerire ottimisticamente che il rispetto della distanza fisica non implica necessariamente reale separazione e distacco, anzi, secondo lui, potrebbe addirittura accrescere, attraverso la potenza dello sguardo, una «grande prossimità spirituale»<sup>5</sup>.

Meno consolatoria invece è l’assonanza tra l’espressione evangelica e coloro che la cultura indiana tradizionale chiama “intoccabili”, i *pària* o *dalit* sono infatti, nel sistema sociale e religioso induista, i “fuori casta” o “sottocasta”, e il loro destino d’intangibilità s’intreccia a doppio filo con lo stigma dell’“impurità” per via delle professioni a cui per consuetudine vengono associati: mestieri imparentati con la nascita (ostetriche, medici), con la morte (macellai, conciatori, boia, addetti alla cremazione) o con necessità igieniche (lavandaie, netturbini). Dunque, “intoccabile” è per definizione in quella cultura chi maneggia il corpo altrui e chi cura e provvede alle sue esigenze igienico-sanitarie. È pertanto *intoccabile perché tocca*, intoccabile perché entra in con-tatto con i bisogni e le miserie (la sporcizia, la malattia, la morte) dei corpi. Com’è noto, all’abolizione formale dagli ordinamenti indiani della “V casta” (termine che allude per l’appunto alla condizione di “purezza” dal latino *castus*, “puro”) darà un grande contributo il Mahātmā Gandhi che, con l’auspicio di riabilitarli socialmente, aveva ribattezzato gli “intoccabili” *harijan* (“creature di Dio”), anche se poi tale soppressione verrà sancita dalla Costituzione dell’Unione Indiana solo nel 1950, cioè dopo la sua morte. Modifica giuridica che, tuttavia, scalfirà soltanto assetti e credenze tradizionali senza intaccare l’essenza, poiché non riuscirà a cancellare discriminazioni e pregiudizi connessi allo stigma dell’“intoccabilità” come equivalente simbolico di un posizionamento ai margini o al livello inferiore della gerarchia sociale.

Ma *noli me tangere* – “non mi toccare” – fa pensare anche all’illuminante paragrafo iniziale di *Massa e potere*, in cui Elias Canetti afferma che è proprio dal «capovolgimento del timore di essere toccati» che la «massa» prende vita<sup>6</sup>.

---

<sup>5</sup> Slavoj Žižek, nel suo instant book *Virus*, trad. it. di V. Salvati, F. Ferrone e B. Tortorella, Ponte alle Grazie, Milano 2020, p. 7.

<sup>6</sup> E. Canetti, *Massa e potere*, trad. it. di F. Jesi, Adelphi, Milano 1981, p. 17. Assumo qui la concezione di Canetti prendendo nettamente le distanze dall’uso che ne fa Giorgio Agamben in questo articolo – <https://www.quodlibet.it/giorgio-agamben-distanziamento-sociale> – che, come i tanti da lui pubblicati intorno all’epidemia e alle sue conseguenze nelle difficili settimane del lockdown (dei quali non ho

Ci ricorda, così, che l'atavico tabù del tatto altrui e del contatto indesiderato è all'origine della "ripugnanza" che ciascuno/a sperimenta nell'istintivo distanziamento sociale, o meglio *fisico* e *geometrico*, che imprimiamo alla nostra prossemica ogni volta che ci troviamo in spazi limitati (l'ascensore o il bus sono esempi paradigmatici in cui tutti, ma le donne molto di più, esperiscono la necessità di difendere la propria bolla invisibile che dovrebbe inibire il prosimo ad oltrepassarne il limite, poiché il suo superamento viene vissuto come una vera e propria violazione dell'Io e del suo spazio vitale)<sup>7</sup>.

Timore e ripugnanza sono, continua Canetti, sintomi di «qualcosa di molto profondo, sempre desto e sempre insidioso» che persiste dal tempo ancestrale in cui gli esseri umani hanno «stabilito i confini»<sup>8</sup> della singolarità di ciascun individuo. Quel perimetro è molto importante poiché delimita il corpo singolare come spazio e semblante dell'unicità e irriproducibilità di ciascun individuo, e nel demarcare e separare ogni singolarità dalle altre e dal resto del mondo stabilisce ciò che Simone Weil, nell'illuminante saggio "L'Iliade' o il poema della forza", descrive come quell'"indefinibile influenza della presenza umana" che ha, in ogni circostanza, il potere di condizionare tutti i nostri movimenti e la nostra stessa interazione percettiva con quel che ci circonda («un passante non devia il nostro cammino per strada allo stesso modo di un cartello; quando si è soli non ci si alza, non si cammina, non ci si risiede nella propria stanza allo stesso modo di quando c'è un visitatore»<sup>9</sup>).

L'impatto esperienziale e di *senso* della "sola" *presenza umana* negli ambiti comuni e negli spazi sociali è essenziale per Simone Weil così come per Elias Canetti, il quale vede il raggrumarsi della "massa" proprio nel superamento

---

condiviso né l'approccio né le conclusioni), ha dato seguito a chiosose polemiche filosofiche e politiche. Nel mio caso financo lo scopo del riferimento canettiano diverge dal suo, poiché piuttosto che le modalità di formazione della massa, mi colpisce la descrizione che egli fa delle alterazioni, antropologiche e sociali, subite dall'Io in tale processo.

<sup>7</sup> "La ripugnanza d'essere toccati non ci abbandona neppure quando andiamo fra la gente. Il modo in cui ci muoviamo per la strada, fra molte persone, al ristorante, in treno, in autobus, è dettato da quel timore. Anche là dove ci troviamo vicinissimi agli altri, in grado di osservarli e di studiarli bene, evitiamo per quanto ci è possibile di toccarli", *ivi*, p. 18.

<sup>8</sup> *Ibid.*

<sup>9</sup> S. Weil, "L'Iliade' o il poema della forza", in Ead., *La rivelazione greca*, a cura di M. C. Sala e G. Gaeta Adelphi, Milano 2014, p. 37.

della fobia e della ripugnanza ataviche che ognuno avverte istintivamente rispetto all'eccessiva prossimità con l'altro/a, una repulsione connaturata e naturale che sembra innescarsi in ogni contesto ove la contiguità si avverte come troppo angusta, l'adiacenza come asfissiante. Sono proprio distacco e distanziamento, dunque, a tracciare il perimetro che segna «i confini della [...] persona»<sup>10</sup>, il suo spazio vitale, l'invisibile bolla d'aria che costituisce l'intervallo tra sé e gli/le altri/e, quello che Hannah Arendt indica come «spazio dell'*infra*»<sup>11</sup>, area di respiro, movimento e separazione e, insieme, zona di relazione, di connessione e vicinanza nella quale si realizzano i rapporti vitali e le necessarie comunicazioni interpersonali (vedi le illustrazioni 5 e 6).<sup>12</sup>

Il corpo (del) singolo nella sua unicità, irripetibilità, eccezionalità necessita e gode dell'invisibile, ma non meno invalicabile, perimetro che demarca e separa ogni individuo dai suoi simili e dal resto del mondo, dando concretezza alla weiliana "indefinibile influenza della presenza umana" che condiziona la geometria d'ogni movimento e *con*-tatto interumano nel più ampio spazio circostante *con*-diviso e *con*-vissuto, nel mondo *comune* che tutti/e abitiamo.

Nella vicenda di contagio dilagante che l'epidemia da COVID-19 ha prodotto e che ha trasformato la nostra esperienza sociale, in pochi giorni e come mai accaduto prima, facendoci sperimentare il "confinamento domiciliare" e il "distanziamento sociale", quindi praticamente azzerando la nostra socialità, l'invisibile virus si è manifestato con forza irruente e violenta. Ed è dinanzi ad essa, come difronte alla «forza adoperata dagli uomini, la forza che sottomette gli uomini, la forza davanti alla quale la carne degli uomini si ritrae»<sup>13</sup>, che abbiamo esperito la paura del *contagio* e abbiamo visto la nostra carne ritrarsi

---

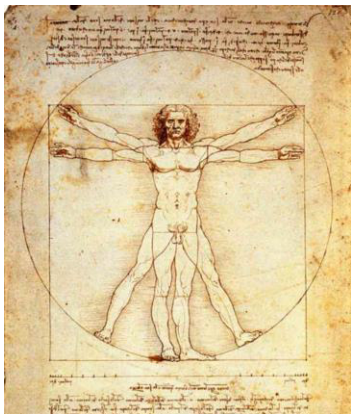
<sup>10</sup> E. Canetti, *Massa e potere*, trad. it. cit., p. 18.

<sup>11</sup> H. Arendt, *Vita activa*, Introduzione di A. Dal Lago, trad. it. di S. Finzi, Bompiani, Milano 1994, *passim*.

<sup>12</sup> Anche qui l'arte soccorre l'immaginazione: raffigurazioni molto concrete di questa articolazione corpo-spazio proprio, al di qua e al di là del quale inizia e finisce, compenetrandosi, la relazione di *con-tatto* con l'alterità e con il mondo – quel dentro/fuori che segna il nostro *esser-ci* – sono l'*Uomo vitruviano* di Leonardo, ma anche la rappresentazione della minuscola sagoma umana sotto il suo emisfero trasparente nel quadro di Anselm Kiefer, *Everyone Stands Under His Own Dome of Heaven*.

<sup>13</sup> S. Weil, "L'Iliade' o il poema della forza", trad. it. cit., p. 33.

rispetto alla possibilità stessa del *contatto*.



5. LEONARDO Uomo vitruviano



6. ANSELM KIEFER Everyone Stands Under His Own Dome of Heaven

### *Toccare, toccar-si*

Ogni esperienza sociale si rivela anche come spazio in cui, con maggiore nettezza, si delinea per ciascun individuo l'*umana geometria del proprio corpo*, nella misura in cui i confini “cutanei” (l'epidermide, la pelle è qui intesa come superficie e involucro, ma pur sempre come parte integrante del corpo stesso, la sua parte più esterna incorporata<sup>14</sup>), che delimitano l'io rispetto al mondo esterno, tracciano al contempo una regione di spazio per sé, preclusa all'alterità dell'altro/a proprio in quanto avvertita da esso/a come territorio allogeno, orizzonte di una fisicità distinta e separata, paesaggio costitutiva-

---

<sup>14</sup> Qui faccio mia la lezione di J.-L. Nancy sul tema dell'*expeausition* – non *exposition*, ma *ex-peau-sition*, che include, anzi meglio dire *in-corpora* il vocabolo *peau* [“pelle”] –, intesa come dispiegamento, alla maniera di una *pelle esposta*, che esclude ogni rimando a una qualche interiorità o trascendenza. *Expeausition* è termine ricorrente nei suoi testi su corpo e corporeità, con esso peraltro Nancy intitola uno dei paragrafi del suo *Corpus*, trad. it. di A. Moscati, Cronopio, Napoli 1995, p. 29. Numerose e influenti sono le considerazioni in proposito di Jean-Luc Nancy nel libro scritto con F. Ferrari dal titolo, quanto mai eloquente, *La pelle delle immagini*, trad. it. dei testi di J.-L. Nancy di F. Ferrari, Bollati Boringhieri, Torino 2003.

mente estraneo che mette capo ad una geografia antropologica in cui ogni soggetto, in base all'autopercezione dello spazio suo, rivendica una consimile zona franca attorno al proprio corpo, in grado di contenere-delimitare gesti e moti altrui. Si badi bene, ciò che ne deriva è l'intreccio, la sovrapposizione e la tangenza di geometrie *singolari-plurali* variabili, di fisiche spezzate, frattali o quantiche, che compongono e ricompongono tra loro i rapporti spaziali non di sfere monadiche distinte, separate e incomunicabili, ma di zone sensibili (erogene) e porose, ambiti di emissione, ricezione e tra(n)s-missione, aree di socializzazione e affettività<sup>15</sup>.

Non ha, dunque, torto Nancy a definire “il mondo dei corpi” come «il mondo non-impenetrabile [...] nel quale *sono i corpi ad articolare lo spazio*”, e di conseguenza “lo spazio è spaziamento, tensione del luogo»<sup>16</sup>, in cui facciamo esperienze percettive e d'affezione tra le quali quelle tattili sono centrali, sia in chiave cognitiva che affettiva.

“Toccare”, in quanto percezione *aptica* – il processo di apprendimento/riconoscimento tattile degli oggetti, risultato della combinazione tra l'esperienza epidermica della *tastazione* delle cose intorno a noi e la *propriocezione* generata dal posizionamento del corpo rispetto a ciascun oggetto tangibile –, è esperienza d'apprendimento e d'orientamento vitale per il nostro stare-al-mondo. Gesto, quello del tocco, anfibologico e polivalente, come già evidenziava Aristotele nel *De anima* («Se, infatti, il tatto non è un unico senso, ma più sensi, devono essere molti anche i sensibili tattili»<sup>17</sup>), il toccare è sempre anche un toccar-si («i tangibili li percepiamo non per l'azione del mezzo, ma insieme col mezzo»<sup>18</sup>) diffuso lungo tutta la nostra epidermide. Percorrendo ogni organo, interno ed esterno, il senso del tatto – «l'organo tattile»<sup>19</sup> – ci consente di toccare con le mani, con i piedi, con la lingua, con ogni

---

<sup>15</sup> Molti testi e interventi di Jean-Luc Nancy sono dedicati ai rapporti tra i corpi, su quest'ultimo punto, cioè sulla dimensione erogena, erotica e sessuale di questi legami, si veda soprattutto il suo *Sessistenza*, trad. it. di F. R. Recchia Luciani, il melangolo, Genova 2019.

<sup>16</sup> J.-L. Nancy, *Corpus*, trad. it. cit., p. 26.

<sup>17</sup> Aristotele, *L'anima*, ed. it. bilingue a cura di G. Movia, Bompiani/Giunti, Milano-Firenze 2018, p. 175.

<sup>18</sup> Ivi, p. 179.

<sup>19</sup> Ivi, p. 181.



parte del corpo, con ogni zona sensibile; consapevolmente e inconsapevolmente tastiamo gli enti, tocchiamo venendo toccati: senso attivo/passivo al contempo, il tatto appare già ad Aristotele come «il più acuto dei sensi dell'uomo», che tramite «l'acutezza del tatto» si distingue e risulta «il più intelligente degli animali»<sup>20</sup>.

Sia *toccare* in italiano che *toucher* in francese condividono l'ambivalenza e la doppiezza che li vuole verbo e sostantivo: “il toccare” – *le toucher* – per indicare il tatto, specchio della multivocità di questo senso esteso, diffuso, dilatato, perfino equivoco, che include – *in-corpora* – il *tocco*, il *toccare* e *l'essere toccato/a*: gesto sempre sospeso tra attività e passività che può tradursi in *con-tatto* muto o neutro, desiderante o aggressivo: in accarezzamento o in colpo, in sfioramento o spinta, in abbraccio o in percossa, in tutte le gradazioni possibili dalla più tenera carezza alla più violenta brutalità.

Intrecciando Canetti e Nancy si comprende bene come il timore e la repulsione che si provano all'idea di essere toccati – ovvero di veder violato il proprio spazio vitale nell'oltrepassamento non voluto della propria bolla invisibile –, come rileva il primo, sono per l'appunto anche il controcanto del desiderio di *tocco*, cioè di prossimità e di *con-tatto* fisico – vale a dire, del disporsi e dell'*aprirsi*<sup>21</sup> alla fisicità, estraneità, alterità dell'altro/a stabilendovi un rapporto, una relazione tattile, aptica che può giungere fino alla *com-penetrazione*, all'intimità in cui interiorità ed esteriorità vengono infine, a loro volta, a *toccarsi*, come sottolinea a più riprese il secondo. Nell'alternarsi di queste due possibilità e nel gioco sensoriale così concreto di sigillare o, al contrario, di dischiudere quell'impercettibile eppure assai reale “bolla” che circonda e delimita il nostro corpo in quanto presenza, si realizza quella che

---

<sup>20</sup> È nella comparazione con gli altri sensi, qui in particolare con l'olfatto e con il gusto – “una specie di tatto”, che ad Aristotele il tatto appare come un senso superiore agli altri, *ivi*, p. 167. In precedenza aveva anche specificato che “il tatto è il senso dell'alimento”, vale a dire, la guida della “facoltà nutritiva”, *ivi*, pp. 128-29. Vale la pena di precisare però che nella *Metafisica* Aristotele assegna la primazia tra i sensi alla vista.

<sup>21</sup> Scrive J.-L. Nancy, in *Corpus*, trad. it. cit., p. 26: «[...] L'‘aperto’ non è, e non può essere, un ‘sostantivo’. L'‘extra’ non è un'altra ‘pars’ tra le ‘partes’, ma soltanto la partizione delle parti. Partizione, partitura, partenza». Alla relazione di *com-penetrazione* tra corpi è, fatalmente, dedicato buona parte del suo *Sessistenza*, trad. it. cit., *passim*.

Jean-Luc Nancy, il filosofo della “comunità inoperosa”, definisce lo “spaziamento tra i corpi”, intervallo mobile, variabile, imprevedibile che istituisce le relazioni sociali, cioè quel “con” in cui si radica senza radici, si fonda senza fondo né fondamento, la comunità come esperienza dell’«in-comune»<sup>22</sup>.

Per lui, infatti, «la comunità non può appartenere alla sfera dell’opera. Non la si produce, se ne fa l’esperienza (o meglio l’esperienza di essa ci fa) come esperienza della finitezza»<sup>23</sup>. Vale a dire, che non si dà una formulazione a priori della comunità, una definizione a monte su cui essa venga fondata e costruita, ma si dà piuttosto la *comunità inoperosa* a valle dell’esperienza condivisa dell’essere-in-comune, poiché «la dimensione dell’in-comune non è seconda, ma originaria o addirittura archi-originaria»<sup>24</sup>. In *Essere singolare plurale*, Nancy torna sulla “comparizione”, tema già presente ne *La comunità inoperosa*, al fine di evidenziare il nesso tra la «condizione ontologica primordiale dell’essere-con o dell’essere-insieme»<sup>25</sup> e l’apparire *simultaneo* degli enti, cioè il loro apparire “insieme” di esseri “singolari plurali” che esperiscono la “presenza-con”, cioè la comunità come *com-presenza*: «l’essere-in-tanti-insieme è la situazione originaria»<sup>26</sup>.

L’essere *in* comune significa che gli esseri singolari sono, si presentano, appaiono, soltanto in quanto compaiono, sono esposti, presentati o offerti gli uni agli altri. Questa comparizione non si aggiunge al loro essere, ma è ciò in cui il loro essere perviene all’essere<sup>27</sup>.

Ma se la presenza di ciascuno/a agli/alle altri/e è negata come compresenza, in quanto *con-presenza*, se improvvisamente viene meno e non è più a disposizione, con la naturalità che la contraddistingue, quella condizione dell’essere-*con* che fonda la nostra esperienza *co-ontologica* di *comunità*, che ne è tanto della singola esperienza d’ipseità di ciascuno/a del proprio corpo-tra-corpi, così come di quella

---

<sup>22</sup> Il tema della *co-munità* come *co-esistenza* di corpi in *con-tatto* fonda l’ontologia del *con-essere* nancyano – o *co-ontologia* – e percorre come un ininterrotto *fil rouge* tutto il suo filosofare.

<sup>23</sup> Cfr. J.-L. Nancy, *La comunità inoperosa*, trad. it. di A. Moscati, Cronopio, Napoli 2013<sup>3</sup>, p. 71.

<sup>24</sup> Ivi, p. 10.

<sup>25</sup> J.-L. Nancy, *Essere singolare plurale*, trad. it. di D. Tarizzo, Einaudi, Torino 2001, p. 4.

<sup>26</sup> Ivi, p. 57.

<sup>27</sup> J.-L. Nancy, *La comunità inoperosa*, trad. it. cit., p. 123.

dell'alterità del corpo altrui come corpo altro-dal-proprio?

Un corpo è sempre obiettato dal di fuori, a “me” o ad altri. I corpi sono innanzitutto e sempre altri – così come gli altri sono innanzitutto e sempre corpi. Non saprò mai il mio corpo, non mi saprò mai come corpo [...]. Gli altri, invece, li saprò sempre come corpi. *Un altro è un corpo*, perché solo *un corpo è un altro*<sup>28</sup>.

Il virus che obbliga al “confinamento” e al “distanziamento” nega la comunità, produce con la separazione fisica l'atomizzazione sociale. E insieme alla comunità dei corpi, la cui cifra segnante è la stessa “esposizione” (*expeasition*, cioè, *ex-peau-sition*) – o *ex*-posizione corporea, viene meno il significato dei legami fisici stabiliti dai corpi, della loro relazione reciproca che riposa integralmente sul *con*-tatto, sull'esperienza del toccare l'altro/a. La *co*-ontologia di Nancy, nella sua celebrazione ed esaltazione delle esperienze tattili, delle fisicità limitrofe e vicendevolmente sconfinanti, dei corpi tangenti, piega verso la *sessistenza*, verso l'adiacenza carnale dei e tra i corpi, verso la *com*-penetrazione. E anche la domanda filosofica di “senso” imbrocca con decisione la direzione materica, fisica, corporea dell'esperienza tattile: “In un certo senso, ma quale senso – scrive il filosofo alsaziano ne *Il senso del mondo* –, il senso è il toccare. L'esser-*qui*, fianco a fianco, di tutti gli esser-*ci*”<sup>29</sup>, sulla cui base poi Derrida ha potuto definire il suo amico-interlocutore “il più grande pensatore sul tatto di tutti i tempi” – aggiungendo poi, “dopo” Aristotele<sup>30</sup>, riecheggiandolo (“Non c'è mondo senza tatto”) e attribuendogli l'idea stessa di comunità come derivata dall'esperienza aptica, dal toccar-si-l'un/a-altro/a, in quel mirabile gioco di rispecchiamenti e di *mise en abyme* che è il libro a lui dedicato: *Le toucher, Jean-Luc Nancy*.

Il toccare sarebbe così, nell'essere, come l'essere dell'essente, il *contatto* del *con* (del *cum* o del *co*-) con sé o con l'altro, il *con* come contatto, la comunità come *co*-tatto<sup>31</sup>.

---

<sup>28</sup> J.-L. Nancy, *Corpus*, trad. it. cit., p. 27.

<sup>29</sup> J.-L. Nancy, *Il senso del mondo*, trad. it. di F. Ferrari, Lanfranchi, Milano 1997<sup>2</sup>.

<sup>30</sup> J. Derrida, *Toccare J.-L. Nancy*, trad. it. di A. Calzolari, Marietti, Genova 2007, p. 14. Il traduttore giustifica la scelta del titolo italiano che abolisce il “*le*” di “*le toucher*” con la necessità di conservare la stratificazione semantica o la polisemia inclusa nelle versioni, entrambe plausibili, “Toccarlo, Jean-Luc Nancy” e “Il tatto, Jean-Luc Nancy”, *ivi*, p. 7.

<sup>31</sup> *Ivi*, p. 150.

[...] nessun vivente al mondo può sopravvivere un solo istante senza il tatto, cioè senza essere toccato. Non necessariamente da un altro vivente, ma da qualcosa=x. Si può vivere senza vedere, udire, gustare, “sentire” (almeno nel senso olfattivo), ma non si sopravviverà un solo istante senza essere a contatto, in contatto. [...] È per questo che, al di qua o al di là di qualsiasi concetto della “sensibilità”, il tatto significa “essere al mondo” per un vivente finito. Non c’è mondo senza tatto<sup>32</sup>.

Noi ci tocchiamo in quanto esistiamo. Il nostro toccare è ciò che ci rende *noi* e non c’è nessun segreto da scoprire o da nascondere dietro il toccare stesso, dietro il “con” della co-esistenza<sup>33</sup>.

È nel toccare, *toccar-si* («Toccar-si da se stesso/a, toccar-si l’un/a l’altro/a o gli/le uni/e gli/le altri/e»<sup>34</sup>) reciproco di «strani corpi stranieri»<sup>35</sup> che si azzerà la superfetazione di una differenza che viene meno, la discrepanza tra interno ed esterno, interiorità ed exteriorità, dentro/fuori, *res cogitans* e *res extensa*<sup>36</sup>. Anche l’interdetto wittgensteiniano («Su ciò, di cui non si può parlare, si deve tacere»<sup>37</sup>) giunge per Nancy al suo ribaltamento quando sono i corpi in gioco nello spazio aperto dell’“in-comune” a sfidare il linguaggio a dir-li e al contempo a dir-si nell’esporsi:

---

<sup>32</sup> Ivi, p. 180.

<sup>33</sup> J.-L. Nancy, *Essere singolare plurale*, trad. it. cit., p. 22; passo citato da J. Derrida, *op. cit.*, p. 149.

<sup>34</sup> J. Derrida, *Toccare J.-L. Nancy*, trad. it. cit. pp. 149, lievemente modificata per accogliere anche il femminile incluso nei pronomi francesi *autres* e *autres* che possono, infatti, essere sia maschili che femminili.

<sup>35</sup> “Strani corpi stranieri” è sintagma cui Nancy si mostra particolarmente affezionato. È, infatti, il titolo sia di un paragrafo di *Corpus*, trad. it. cit., pp. 10-11, sia di uno dei saggi che compare nella raccolta di suoi testi tradotti in italiano intitolata *Indizi sul corpo*, ed. it a cura di M. Vozza, Ananke, Torino 2009, pp. 109-21.

<sup>36</sup> Buona parte degli scritti del filosofo strasburghese attraversano criticamente e decostruttivamente la tradizione filosofica classica occidentale, soprattutto lì dove essa si raggruma intorno ad una metafisica del soggetto, come nel caso del pensiero cartesiano, rispetto al quale, in particolare in J.-L. Nancy, *Ego sum*, a cura e con un’Introduzione di R. Kirchmayr, trad. it. Bompiani, Milano 2008, viene smontata – *ri-partita* – la funzione del cogito in quanto “favola” funzionale alla costruzione dell’identità (vedi in particolare il cap. “Mundus est fabula”, pp. 99-125).

<sup>37</sup> Com’è noto trattasi della celeberrima e conclusiva proposizione 7 del *Tractatus logico-philosophicus* di Ludwig Wittgenstein, cfr. Id., *Tractatus logico-philosophicus* e *Quaderni 1914-1916*, ed. it. a cura di A. G. Conte, Einaudi, Torino 1980<sup>3</sup>, p. 82.

Di ciò che non si può più dire, è bene non smettere di parlare. [...] Qua o là – possiamo starne certi – ne deriverà un corpo a corpo con la lingua, un corpo a corpo di senso, da cui potrà nascere, qua o là, l'*esposizione* [*exposition*] di un *corpo toccato*, nominato, scritto fuori del senso, *hoc enim*<sup>38</sup>.

### *Critica della ragione tattile e ontologia aptica*

Nelle lunghe e ansiogene settimane del lockdown abbiamo esperito la *nostalgia dei corpi*. Abbiamo appreso che la spontaneità dei gesti tattili, che la scossa sottile – spesso inavvertita – del “pelle a pelle” (forma esile del “corpo a corpo”?) può improvvisamente venire interdetta dall’ampio e variegato spettro delle relazioni umane. Abbiamo imparato che quando toccare viene meno se ne avverte l’acuto rimpianto e una nostalgia antica, si sente la fitta lancinante di una mancanza che non è solo l’incedere di una vecchia e consumata abitudine, a cui nella quotidianità prestiamo scarsa e fugace attenzione, ma urgenza di *con-tatto*, presa malinconica e remota di corpi distanti e assenti. Ciò accade perché, come evidenzia Luce Irigaray nel suo *Elogio del toccare*<sup>39</sup>, il tatto, nel partecipare «a tutte le nostre percezioni sensoriali, a tutte le nostre relazioni esistenziali», è anche il senso più strettamente intrecciato ad Eros, anzi è il suo «faro illuminante», e, in particolare, la carezza è «strumento di espressione del desiderio e nel contempo di *restituzione all’altro dei confini del proprio corpo*, per restaurare in esso, in questo modo, la propria *individuazione*»<sup>40</sup>.

Toccare, toccar-*si* l’un/a l’altro/a per individuar-*si*, riconoscer-*si*, per tastare, palpare la *comune umanità*, sentirla con la propria pelle nell’atto/nel tempo stesso in cui anche la pelle altrui la percepisce: si fa avanti un’epistemologia del *con-tatto*, una *critica della ragione tattile* che restituisce e dichiara «l’importanza del

---

<sup>38</sup> J.-L. Nancy, *Corpus*, trad. it. cit., p. 51. Il riferimento finale è, ovviamente, alla frase pronunciata da Cristo, “*hoc est enim corpus meum*”, a fondamento del rito eucaristico, assunta qui – secondo l’attitudine alla “decostruzione del Cristianesimo” assunta da J.-L. Nancy in *La dischiusura. Decostruzione del cristianesimo I*, trad. it. di R. Deval e A. Moscati, Cronopio, Napoli 2007 e in *L’adorazione. Decostruzione del cristianesimo II*, trad. it. di R. Borghesi e A. Moscati, Cronopio, Napoli 2012 – come formula generale dell’esposizione/offerta del corpo.

<sup>39</sup> L. Irigaray, *Elogio del toccare*, trad. it. di S. Serrau, il melangolo, Genova 2013.

<sup>40</sup> Ivi, pp. 33-34, (corsivi miei).

tatto nella costituzione della nostra individuazione e delle nostre relazioni con l'altro[a] e gli/[le] altri[e]»<sup>41</sup>, il cui sfondo è una razionalità e un'attitudine culturale alternative a quelle del naturalismo e del razionalismo tradizionale che hanno «mantenuto del tatto soprattutto la sua funzione di appropriazione e possesso»<sup>42</sup>. Toccare l'altro/a non per impadronirsene, per fagocitarlo/a, per imprimere su lui/lei il proprio marchio proprietario, ma per riscoprire nel “pelle a pelle” l'enorme potenza del tatto in quanto energia d'«individuazione» ed «elemento costitutivo del nocciolo più intimo di noi stessi [e]»<sup>43</sup>.

Quando Irigaray dice che il tatto «riguarda il dio Eros e la nostra vita erotica»<sup>44</sup> si sentono riecheggiare le preziose parole di Audre Lorde – «poeta, femminista, Nera, madre, guerriera, lesbica»<sup>45</sup> – con cui ella nomina, portandolo all'esistenza, il «potere erotico»<sup>46</sup>. L'«erotico come potere» è quella «riserva di forza» che modifica, attraverso le relazioni interpersonali, la consapevolezza individuale e collettiva di chi ne fa esperienza, poiché come energia vitale inesauribile, che deriva dallo scambio intimo – dal rapporto (anche, ma non solo, sessuale<sup>47</sup>) con l'altro/a, trasforma continuamente l'ipseità attraverso il con-tatto con l'alterità dell'altro/a. Sul versante più dichiaratamente sessuale, in cui a scatenarsi è la pura energia del “potere erotico”, è ciò che fa dire a Nancy che «noi possiamo e dobbiamo poter pensare il sesso con il valore di un esistenziale – di

---

<sup>41</sup> Ivi, p. 37.

<sup>42</sup> Ivi, p. 38.

<sup>43</sup> Ivi, p. 37.

<sup>44</sup> Ivi, p. 38.

<sup>45</sup> È l'autodefinizione della stessa Audre Lorde in cui si condensa la forza della sua esistenza intersezionale. Mi sono occupata di un proficuo confronto tra Lorde e la femminista italiana Carla Lonzi nel saggio “Note filosofiche su Audre Lorde, Carla Lonzi e altre ribelli: alle origini del femminismo intersezionale”, in «Post-Filosofie. Rivista di pratica filosofica e scienze umane», anno XI, n. 11 (2018), pp. 32-47 (<https://ojs.cimedoc.uniba.it/index.php/postfil/article/view/1106/pdf>) nel numero monografico interamente dedicato intitolato “Teorie femministe e saperi di genere. Nel segno di Audre Lorde”.

<sup>46</sup> A. Lorde, “Usi dell'erotico - L'erotico come potere”, in Ead., *Sorella outsider. Gli scritti politici di Audre Lorde*, trad. it. di M. Giacobino e M. Giannello Guida, Il dito e la luna, Milano 2015, pp. 128-34. Per una disamina più approfondita di questo tema, rimando ancora al già citato “Note filosofiche su Audre Lorde, Carla Lonzi e altre ribelli: alle origini del femminismo intersezionale”, cit.

<sup>47</sup> Sulla plurivocità del “rapporto”, sulle infinite variabili del suo costituirsi a partire dal “toccare”, sul suo sfuggire alle classificazioni e alle topologie si vedano di J.-L. Nancy, *Il c'è del rapporto sessuale*, trad. it. di G. Berto, SE, Napoli 2013<sup>3</sup>, oltre al già citato *Sessistenza*, trad. it. cit..

una disposizione inerente all'esercizio stesso dell'esistere»<sup>48</sup>, dunque come un'esperienza di trasformazione dell'esistenza, come una *sessistenza*. Quando Derrida riporta il filosofare di Nancy alla sua radice, in quanto «pensiero sul toccare – o il pensiero come *ossessione del toccare*»<sup>49</sup>, anticipa alcuni esiti più tardi della sua filosofia proprio come evoluzione della riflessione intorno al tatto che si dirama e si approfondisce in direzione del corpo e del sesso, verso un'originale convergenza tra corporeità *co-ontologica* e *sessistenza*.

Nancy e Irigaray ci aiutano così a ripensare le relazioni umane attraverso il “toccare”, per il tramite cioè di un'intimità interumana sempre rinnovata che disponga per il soggetto un attingimento dell'esteriorità, del fuori-di-sé come sbocco, per il primo, verso la *co-llettività*, la *co-munità*, il “*con-essere*”, per la seconda come esperienza di scoperta della «nostra viva identità»<sup>50</sup>; posizioni che nell'apparente divaricarsi tra istanze comunitarie da una parte e disvelamenti identitari dall'altra, in realtà, condividono l'intento d'una ferma presa filosofica sul *corpo vivo* della realtà e delle relazioni tra persone attraverso il tatto. Una filosofia che si nutre, per l'appunto, non di una mera attenzione alla corporeità, quanto piuttosto di una vera e propria “ossessione del toccare”, per dirla con Derrida, che traduce quella tattile in un'esperienza olistica che investe ogni sfera dell'agire umano, a partire dal linguaggio<sup>51</sup>, per giungere sino all'elaborazione di un'*ontologia aptica*.

Il senso del “toccare” è la *fatalità* con cui esso crea relazioni, con cui genera avvicinamenti e nessi, con cui collega l'uno/a all'altro/a, gli/le uni/e agli/alle altri/e, con cui, attraverso estroflessioni dell'Io, stabilisce quelle interconnessioni tra-Noi che ci rendono umani/e, sia quando istituisce conoscenza dell'altro/a e comunità, sia quando implica, dopo l'uscita fuori di sé, il ritorno

---

<sup>48</sup> J.-L. Nancy, *Del sesso*, a cura di F. R. Recchia Luciani, trad. it. di A. Moscati, I. Porfido e G. Valle, Cronopio, Napoli 2016, p. 26. Ho sondato il nesso tra il concetto di “sessistenza” di Nancy e quello di “potere erotico” di Lorde nella Postfazione, intitolata “Pensare il sesso”, a questo volume da me curato.

<sup>49</sup> J. Derrida, *Toccare J.-L. Nancy*, trad. it. cit., p. 16.

<sup>50</sup> L. Irigaray, *Elogio del toccare*, trad. it. cit., p. 37.

<sup>51</sup> Sull'intreccio tra linguistica e aptica, come teoria del toccare, con particolare riferimento alle posizioni di Marx, Merleau-Ponty, Nancy, Derrida e Lacan, si veda il volume curato da Mirt Komel, *The Language of Touch. Philosophical Examinations in Linguistics and Haptic Studies*, Bloomsbury, New York 2019.

centrato intorno ad un'identità confermata e arricchita: *l'accadimento tattile è esperienza ontologica, esistenziale*. Per questo, nel corso dell'epidemia globale da COVID-19, che ha dilato in misura esponenziale e innaturale la distanza fisica tra i corpi, definita impropriamente, o – come sarebbe meglio dire – con inconsapevole appropriatezza rispetto alle conseguenze che ha comportato, “distanziamento sociale”, abbiamo sperimentato un vero e proprio *depauperamento della socievolezza*, una messa in questione inedita, radicale – e dolorosa – della spontaneità con cui i nostri corpi cercano e generano contatto nello spazio comune che tutti/e frequentiamo. L'*essere-relazionale* di ciascuna esperienza umana individuale fonda non soltanto la politica com'è elaborata e assimilata dai paradigmi condivisi di razionalità (è infatti un tema canonico che attraversa tutta la storia filosofica occidentale quantomeno da Aristotele, con la sua definizione dell'uomo come *physei politikón Zóon* [φύσει πολιτικὸν ζῷον] “essere sociale-politico”, fino alla definizione arendtiana della “pluralità come *nomos* della terra” e della politica come “spazio dell'*infra*”), ma anche il nostro modo di concepire noi stessi/e come socialmente costituiti/e. Pertanto, *il corpo è politico* per sua stessa natura – il corpo «singolare plurale»<sup>52</sup> nel senso che attribuisce Nancy a questo sintagma –, poiché coltiva la propria vocazione relazionale-sociale dentro lo spazio della *polis* [πόλις], dentro l'area della *con*-divisione, della vita-in-comune, dell'“essere-con”, in una dimensione che è a priori *com*-unitaria.

Così come il rischio di contagio imminente ci ha privato concretamente d'ogni libera scelta individuale in merito alla misura del possibile distacco e/o della contiguità del nostro corpo rispetto a quello/i altrui, la situazione inedita dell'indotta distanza fisica ha fortemente limitato proprio questa postura politica connaturata al corpo relazionale. Sul piano concreto ne è conseguito un indebolimento della prestanza politica dei corpi, ma soprattutto, e con conseguenze e costi assai più gravi, un drammatico e realistico “distanziamento sociale” che ha accresciuto la povertà e il disagio di chi già era posizionato sui gradini inferiori della scala economica, tra chi vive nel privilegio e chi nel bisogno. Sperimentando come conseguenza del distanziamento fisico un crescente distanziamento di classe, abbiamo visto lo iato tra i ceti allargarsi, la forbice dello

---

<sup>52</sup> J.-L. Nancy, *Essere singolare plurale*, trad. it. cit., *passim*.



status spalancare le sue lame creando nuovi “paria”, nuovi reietti, un’ultima casta di “intoccabili” toccati – o addirittura travolti – solo dalla miseria, che si aggiungono a quelli già spinti ai margini della società dal capitalismo di sfruttamento che più che tardo sembra in grado di rigenerarsi continuamente, sempre più feroce. Così, con il distanziamento socio-economico, quel che rischia di ampliarsi è una spaventosa voragine di classe, di condizioni e di possibilità, dalle conseguenze imprevedibili che, anche chi non ha apprezzato l’uso (talvolta troppo disinvolto, fino all’abuso) del linguaggio bellico per interpretare e spiegare l’attuale crisi sanitaria – la metafora dell’attraversare la pandemia come combattere una guerra ha dilagato sui media, in Italia e non solo, suscitando numerose adesioni e altrettante polemiche – non riesce, nel volgere lo sguardo al futuro post-pandemico, ad evitare di assimilarlo ad un brusco dopoguerra<sup>53</sup>.

Il virus ha, per così dire, preso per noi le distanze, o meglio ha per varie settimane effettuato le scelte che, con minore o maggior grado di consapevolezza, noi prendiamo a proposito dello spazio del nostro agire e delle nostre libertà, e ha mutato, con i nostri perimetri e le nostre dinamiche, le nostre abitudini, la nostra vita di comunità, le possibilità espressive e partecipative del nostro corpo politico. Se ammettiamo con Foucault che il corpo vivente, e dunque mortale, è il soggetto e l’oggetto della politica e che questa è perciò sempre “politica dei corpi”, (da cui discende che il potere non è che il governo della vita e della morte delle popolazioni – interscambiabilità e complementarietà di biopolitica e tanatopolitica<sup>54</sup>), la pandemia sta offrendo molto materiale alla riflessione per ragionare su quella *fatalità biologica* di cui parla Lévinas nel breve ma illuminante saggio del 1934, *Filosofia dell’hitlerismo*, quando osserva con lucidità e acume, pochi mesi dopo la presa del potere da parte del tiranno nazista, che l’esaltazione del razzismo che ne connota le teorie è in-

---

<sup>53</sup> Sull’esaltazione delle differenze sociali messe in luce dalla pandemia e sull’incertezza del futuro si legga la bella intervista a Jean-Luc Nancy del 28 marzo 2020, in cui torna anche il tema del tatro, pubblicata sul settimanale francese “Marianne” e reperibile qui: La pandémie reproduit les écarts et les clivages sociaux, qui: <https://www.marianne.net/culture/jean-luc-nancy-la-pandemie-reproduit-les-ecarts-et-les-clivages-sociaux>

<sup>54</sup> Innumerevoli sono i testi foucaultiani che si potrebbero citare in proposito, solo per cominciare si veda almeno M. Foucault, *Nascita della biopolitica (Corso al Collège de France 1978-1979)*, a cura di F. Ewald, A. Fontana e M. Senellart, trad. it. di M. Bertani e V. Zini, Feltrinelli, Milano 2015<sup>2</sup>.

tramata con la logica di un consustanziale *être rivé* (“essere inchiodato”) degli esseri umani nella relazione con la propria corporeità: «Incatenato al suo corpo, l’uomo si vede rifiutare il potere di sfuggire a se stesso»<sup>55</sup>: «L’essenza dell’uomo non è più nella libertà, ma in una sorta di incatenamento [...] incatenamento originale, ineluttabile, unico al nostro corpo»<sup>56</sup>.

Siamo stati così, attraverso la potenza virale, riconsegnati atrocemente al «biologico, con tutta la fatalità che [esso] comporta»<sup>57</sup>, privati del movimento libero e spontaneo, distanziati artificialmente tra noi e da noi stessi/e nella perdita di relazioni vitali e del contatto con gli affetti, sempre più “incatenati” alla nostra natura meramente corporea, animale, con tutta la sua vulnerabilità, sovraesposizione al pericolo, alla malattia e alla morte. *Inchiodamento* che è l’altra faccia, quella oscura, della cura di sé, del *conatus essendi*, del puro perseverare con tutti i mezzi nel proprio essere e nell’essere-così di tutto ciò che ne consente il mero perdurare, restituiti all’«elementalità»<sup>58</sup>, ai “sentimenti elementari” insiti nel grado zero della sopravvivenza.

Forse è per questo istinto, atavico e risorgente, che potrebbe essere proprio ora il momento, come suggerisce il filosofo camerunese Achille Mbembe, in un recente intervento pubblicato in varie lingue durante la pandemia, di promuovere «una politica del vivente»<sup>59</sup> capace di incoraggiare e sostenere quel «diritto universale al respiro», che la crisi sanitaria globale da COVID-19 ha manifestato con gelida concretezza, ma che le variazioni climatiche avevano anticipato attraverso un’interminabile sequenza di eventi estremi ricorrenti: incendi, alluvioni, maremoti, siccità, carestie, come se la dispnea delle persone che hanno contratto il coronavirus abbia corrisposto concretamente nei fatti con l’insufficienza respiratoria e la fame d’ossigeno da tempo manifestata da tutto il pianeta. *Respirare, proprio come toccare*, è questione non meramente fisiologica, né automatismo irriflesso, ma appartiene alle condizioni d’esistenza, alla

---

<sup>55</sup> E. Lévinas, *Filosofia dell’hitlerismo*, trad. it. di A. Cavalletti, Quodlibet, Macerata 1996, p. 34.

<sup>56</sup> Ivi, p. 32.

<sup>57</sup> Ivi, p. 31.

<sup>58</sup> È in una prefazione del 1990 per la ripubblicazione di questo breve saggio (inclusa nell’ed. it. citata) che Lévinas parla della “possibilità essenziale del *Male elementale*”, ivi, p. 21.

<sup>59</sup> A. Mbembe, *Il diritto universale al respiro*, qui: <https://clinicadellacrisi.home.blog/2020/04/07/il-diritto-universale-al-respiro-mbembe-sul-covid-19/>

natura ontologica dei/delle viventi, al loro essere quel che sono.

Prima di questo virus l'umanità era già minacciata di soffocamento. Se guerra ci deve essere, dev'essere non contro un virus in particolare ma contro tutto ciò che condanna la maggior parte dell'umanità all'*arresto prematuro del respiro*, contro tutto ciò che attacca le vie respiratorie, contro tutto ciò che nella lunga durata del capitalismo avrà confinato ampi segmenti della popolazione e razze intere a una *respirazione difficile, affannata, a una vita pesante*. Ma per uscirne bisognerà iniziare a *comprendere la respirazione* al di là dei suoi aspetti biologici, come ciò che ci accomuna e che per definizione, sfugge a ogni calcolo. In tal modo stiamo evocando un *diritto universale al respiro*<sup>60</sup>.

Per Nietzsche “essere” è equivalente a “respirare” – come egli si esprime, luminosamente, ne *La filosofia nell'epoca tragica dei greci*.

Il concetto dell'essere! Come se esso non rivelasse già nell'etimologia della parola la più misera origine empirica! *Esse* difatti significa in fondo unicamente “respirare”<sup>61</sup>.

Ancora una volta è la filosofia a soccorrere la comprensione dei fatti del mondo, a fornire la chiave ermeneutica adeguata per afferrare il senso profondo di quel che accade attraverso intuizioni che spiegano le cose molto più che innumerevoli trattati: minacciare il respiro di chiunque o di qualunque essere equivale a minacciarne l'esistenza. In questa prospettiva vale la pena di porci alcune domande: sarà solo un caso che tutte le ultime epidemie (SARS, COVID, etc.) hanno colpito l'apparato respiratorio umano aggradandone i polmoni, proprio come noi stiamo distruggendo ovunque sul globo terracqueo delicatissimi ecosistemi vegetali, giungendo perfino a minacciare i “polmoni del pianeta” con le politiche scelerate di deforestazione come quelle attuate da Bolsonaro in Brasile contro le foreste amazzoniche? Oppure non è semplicemente giunto il momento di leggere la correlazione tra l'inquinamento dell'aria e le infezioni polmonari come il segnale definitivo di quella *interdipendenza tra umanità e biosfera* che non possiamo più ignorare e che la pandemia ha illuminato con inedita potenza?

Se questo evento traumatico, il passaggio epocale che esso segna nelle no-

---

<sup>60</sup> Ivi, (corsivi miei).

<sup>61</sup> F. Nietzsche, *La filosofia nell'epoca tragica dei greci e scritti 1870/1873*, ed. it. a cura di G. Colli e M. Montanari, Adelphi, Milano 1991, p. 143.

stre vite, deve lasciare un'eredità, essa non può che essere quella *salvaguardia del vivente* che per Mbembe rappresenta l'unica alternativa all'imperio del «brutalismo»<sup>62</sup>, vale a dire all'alterazione progressiva dell'umanità e della biosfera in mera materia ed energia da parte dello spietato capitalismo neoliberale estrattivo e predatorio, somma contemporanea d'ogni possibile reificazione – di riduzione a *res*, “cosa”, del vivente nella sua totalità. L'improvviso, inatteso riscontro della *vulnerabilità comune e condivisa* degli umani, degli animali, delle piante, dell'ambiente planetario in tutte le sue infinite variazioni, può fungere da monito circa il fatto incontrovertibile che «l'umanità e la biosfera sono interdipendenti»<sup>63</sup>, e che tale interconnessione non può più essere ignorata, pena la fine catastrofica dell'Antropocene in virtù dei suoi stessi mezzi<sup>64</sup>.

Torna, così, di estrema attualità il *pensiero apocalittico* di Günther Anders, il “filosofo d'occasione” (quale migliore occasione della pandemia per filosofia-

---

<sup>62</sup> A. Mbembe, *Brutalisme*, Éditions de la Découverte, Paris 2020.

<sup>63</sup> A. Mbembe, *Il diritto universale al respiro*, <https://clinicadellacrisi.home.blog/2020/04/07/il-diritto-universale-al-respiro-mbembe-sul-covid-19/>. Il 25 maggio 2020 il “diritto al respiro” evocato qui da Mbembe viene definitivamente negato a George Floyd, afroamericano ucciso a Minneapolis per soffocamento mentre il poliziotto bianco che lo stava arrestando lo teneva fermo spingendogli il ginocchio sul collo e mentre lui mormorava, invocando di lasciarlo respirare: “I can't breathe”. Questa frase divina, sin dal giorno dopo, lo slogan delle innumerevoli manifestazioni di protesta antirazziste che infiammano le città nordamericane per settimane, imponendo all'agenda politica l'urgenza della ritornante questione razziale, negli USA e in moltissimi altri luoghi del mondo, soprattutto nelle cosiddette società multietniche. Non mere coincidenze, dunque, sembrano imporre in ogni ambito il tema della “respirazione”, rafforzando la tesi di Mbembe quando parla di lotta per il “diritto al respiro” del vivente nel suo complesso, l'umanità e la biosfera al tempo, di chiunque venga defraudato del più elementare dei diritti, quello all'esistenza. “I can't breathe” è apparso, nelle circostanze della pandemia, non solo il lamento di un uomo razzializzato che muore per mano di un altro uomo convinto della propria superiorità razziale, ma il grido di dolore di un'umanità sopraffatta che abita un pianeta sopraffatto (in proposito ringrazio Rosaria De Bartolo per lo scambio sempre empatico di opinioni condivise).

<sup>64</sup> Malcom Ferdinand, autore di *Une écologie décoloniale*, Seuil, Paris 2019, propone di contrapporre all'Antropocene il “Negrocene”, individuando nella “mentalità di appropriazione e gerarchizzazione”, che si constata anche nell’“abitare coloniale”, un elemento basilare dello sfruttamento capitalistico. In una recente intervista a egli ha chiarito il punto focale della propria tesi: le attuali crisi ecologiche non possono essere dissociate dai rapporti di dominio razziale, poiché al fondo delle une e degli altri vi è la medesima attitudine a dominare la Terra da parte dell'uomo bianco e ad arrogarsi il diritto (il)legittimo ad imporsi. Vedi qui: <https://www.lavoroculturale.org/ecologia-decoloniale/>.

re?) che attraverso la critica al prometeismo<sup>65</sup> indotto dal dominio della tecnica, anzi del tecno-mondo come egli lo definisce, può oggi dirci molto sul nostro futuro prossimo e remoto. Egli parlava di “dislivello prometeico” tra noi e i nostri prodotti, gli oggetti che produciamo, al punto che l’altissima tecnologia che padroneggiamo – e mai come durante l’epidemia essa è divenuta esperienza di massa – genera quella “vergogna prometeica” che avvertiamo dinanzi all’enormità di questi strumenti, al loro infinito sopravanzare rispetto a noi che ne facciamo uso senza controllarli – per via di una sorta di potenza esercitata ciecamente, senza conoscenza né dominio –, ma alla quale banalmente ci affidiamo con la fatalità di un pensiero magico, di una irrazionalità che trascende noi e il reale. Al punto che la bomba atomica, che minaccia di distruggere definitivamente l’umanità e il globo terraqueo, ci appare invece come una straordinaria invenzione scientifico-tecnologica, visione in cui resta fuoricampo proprio l’apocalissi verso cui l’umanità sembra inconsapevolmente e ciecamente lanciata<sup>66</sup>. E ancora ad Anders occorre tornare per compiere quel grande sforzo etico e filosofico d’immaginazione che alimenti la nostra «fantasia morale»<sup>67</sup>, come egli l’ha definita, e tradursi in una fervida, ma necessaria, *fantasia politica* per pensare il futuro post-pandemico, il mondo-che-verrà, in cui la chiave di volta sarà la consapevolezza della *vulnerabilità* d’ogni vivente e il rispetto dell’*interdipendenza* tra ogni essere che abita il pianeta.

Il sociologo tedesco Hartmut Rosa, che ha posto a fondamento delle sue analisi sul tempo presente il nesso esiziale tra accelerazione e alienazione<sup>68</sup> che caratterizza il sistema economico dominante, propone di “rallentare” e

---

<sup>65</sup> L’*opus magnum* di G. Anders è la celebre raccolta *L’uomo è antiquato*, la cui edizione italiana è divisa in due volumi *I. Considerazioni sull’anima nell’epoca della seconda rivoluzione industriale*, trad. it. di L. Dallapiccola; *II. Sulla distruzione della vita nell’epoca della terza rivoluzione industriale*, trad. it. di M. A. Mori, Bollati Boringhieri, Torino 2007.

<sup>66</sup> Su questo si veda in particolare G. Anders, *L’ultima vittima di Hiroshima: Il carteggio con Claude Eatherly, il pilota della bomba atomica*, Introduzione di R. Jungk, Prefazione di B. Russel, ed. it. a cura di M. Latini, trad. it. di R. Solmi, Mimesis, Milano 2016.

<sup>67</sup> Il filosofo parla precisamente del “compito prioritario di oggi [che] è dunque lo sviluppo della fantasia morale”, G. Anders, *Discesa all’Ade Auschwitz e Breslavia, 1966*, trad. it. e postfazione di S. Fabian, Bollati Boringhieri, Torino 2008, p. 36.

<sup>68</sup> H. Rosa, *Accelerazione e alienazione. Per una teoria critica del tempo nella tarda-modernità*, trad. it. di E. Leonzio Einaudi, Torino 2015.

indica nell'esercitare la "risonanza" l'improcrastinabile capacità di riconnettersi con il tutto che ci circonda<sup>69</sup>, forse l'ultima possibilità di riallacciare un filo d'interdipendenza umanità-biosfera in grado di restituire ai corpi il respiro, disponendoli nello spazio ampio del loro *co*-abitare.

Caratteristica precipua dell'epidemia virale COVID-19 è, com'è noto, la trasmissione interumana, ed è proprio su questa zona sensibile dell'"in-comune", su questa interazione costitutiva in quanto relazione fondativa e ontologicamente rilevante per ciascuno/a e per tutti/e, che si è intervenuti obbligando al "distanziamento", inibendo cioè i contatti, rendendoci tutti *in-toccati* e *intoccabili*, ribaltando comportamenti che da sempre gli umani considerano genuine, spontanee manifestazioni del consesso umano. Butler chiama l'"alleanza dei corpi" quell'incontro performativo che dalle manifestazioni di piazza giunge a pensare di trasformare il mondo e talvolta persino a cambiarlo. Scrive:

[...] la "libertà di riunione" implica che il "potere che il popolo ha di riunirsi è di per sé un'importante prerogativa politica", poiché "il radunarsi esprime un significato che eccede ciò che viene detto, e questo modo di significazione è in sé una messa in atto corporea e concertata, una forma performativa plurale"<sup>70</sup>.

Il "distanziamento" ha suscitato anche questa paura: che "massa" può mai nascere, per riprendere Canetti, da una riapparizione in pompa magna

---

<sup>69</sup> H. Rosa, *Resonanz. Eine Soziologie der Weltbeziehung*, Suhrkamp Verlag, Berlin 2016.

<sup>70</sup> J. Butler, *L'alleanza dei corpi. Note per una teoria performativa dell'azione collettiva*, trad. it. di F. Zappino, Nottetempo, Milano 2017, p. 18. Va qui ricordato quanto detto sopra, l'assassinio razziale di George Floyd a Minneapolis nel maggio scorso ha suscitato, in piena pandemia, in quel momento ancora dilagante soprattutto negli USA e in Sudamerica, un'ondata consistente di proteste antirazziste. E i/le manifestanti, con i loro corpi e i loro volti, seppure coperti da una mascherina sanitaria, hanno occupato le strade e le piazze per urlare il loro sdegno. Come nota Marie Moïse, ancora un'altra coincidenza in nome dell'aria che viene a mancare: «[...] c'è qualcosa che allo stesso tempo mi solleva e mi turba nelle immagini di protesta di ieri. È stata una presa di posizione, politica e fisica, che si afferma nello spazio pubblico a cui la pandemia ci ha costretto per diverso tempo a rinunciare. Quella folla mi solleva ma mi turba, perché quelle mascherine a coprire naso e bocca di ogni manifestante rendono ancora più sordo il grido di Floyd, morto soffocato, mentre il mondo si fermava per sconfiggere il virus che ha generato una crisi respiratoria globale». <https://jacobinitalia.it/il-diritto-di-respirare-nel-nome-di-george-floyd/>

dell'atavica “paura di essere toccati”? Se il corpo è eminentemente politico, potrà mai darsi una politica senza corpi? Una presa di parola e una performatività disincarnate? Dovremo rapidamente reinventarci attivi individui sociali e politici dopo il confinamento coatto indotto dall'epidemia virale immaginando e attuando quelle che Butler definisce «forme plurali di agency» e «pratiche sociali di resistenza»<sup>71</sup>. La pandemia ha mostrato un'altra amara verità, il rischio concreto di doverci accontentare di desideri disincarnati, il pericolo reale di una *dematerializzazione della rivoluzione* – che peraltro appare come una forma di contrappasso: incapaci di farla la rivoluzione, abbiamo aspettato che arrivasse un virus a capovolgere le nostre vite!

Occorre un grande sforzo teoretico e di elaborazione per immaginare filosofie e politiche per il *mondo a-venire*, che, dopo il trauma epocale della pandemia, deve ripartire da una nuova consapevolezza e da nuove priorità, su nuove basi i cui cardini siano reciprocità e sostenibilità. I partigiani e le partigiane di una *resistenza a-venire*, contro un sistema produttivo ed economico predatorio e violento che mette a repentaglio la sopravvivenza delle specie viventi e del pianeta, devono misurarsi con un futuro all'altezza della sfida inedita che va affrontata, perché il mondo *a-venire* immaginato, per quelle più giovani e per molte generazioni successive, sia degno della nostra umanità.

Non abbiamo soluzioni già pronte, ma solo una *short list* di idee-guida – percezione della *vulnerabilità* condivisa nella biosfera come fragilità generalizzata e olistica, *cura* del mondo e dell'umanità, *interdipendenza* come ribaltamento delle priorità e delle gerarchie basate su utile e profitto, *corresponsabilità* come attenzione reciproca al mondo-in-comune – che fanno perno sulla fisicità materica dei nostri stessi *corpi politici* in *con-tatto*. Dall'ontologia aptica che abbiamo immaginato bisognerà far germogliare una consapevolezza della ragione tattile incarnata nel corpo “singolare plurale” e sempre politico di ciascuno/a e di tutti/e.

Forse da qui si può ricominciare ad immaginare un'autentica *rivoluzione a-venire*.

---

<sup>71</sup> Ivi, p. 19.

## BIBLIOGRAFIA

- AGAMBEN G., <https://www.quodlibet.it/giorgio-agamben-distanziamento-sociale>.
- ANDERS G., *L'uomo è antiquato, I. Considerazioni sull'anima nell'epoca della seconda rivoluzione industriale*, trad. it. di L. Dallapiccola, Bollati Boringhieri, Torino 2007.
- , *L'uomo è antiquato, II. Sulla distruzione della vita nell'epoca della terza rivoluzione industriale*, trad. it. di M. A. Mori, Bollati Boringhieri, Torino 2007.
- , *Discesa all'Ade Auschwitz e Breslavi* (1966), trad. it. e postfazione di S. Fabian, Bollati Boringhieri, Torino 2008.
- , *L'ultima vittima di Hiroshima: Il carteggio con Claude Eatherly, il pilota della bomba atomica*, Introduzione di R. Jungk, Prefazione di B. Russel, ed. it. a cura di M. Latini, trad. it. di R. Solmi, Mimesis, Milano 2016.
- ARENDT H., *Vita activa*, Introduzione di A. Dal Lago, trad. it. di S. Finzi, Bompiani, Milano 1994.
- ARISTOTELE, *L'anima*, ed. it. bilingue a cura di G. Movia, Bompiani/Giunti, Milano-Firenze 2018.
- , *Metafisica*, ed. it. bilingue a cura di G. Reale, Bompiani, Milano 2000.
- BUTLER J., *L'alleanza dei corpi, Note per una teoria performativa dell'azione collettiva*, trad. it. di F. Zappino, Nottetempo, Milano 2017.
- CANETTI E., *Massa e potere*, trad. it. di F. Jesi, Adelphi, Milano 1981.
- DERRIDA J., *Toccare J.-L. Nancy*, trad. it. di A. Calzolari, Marietti, Genova 2007.
- FERDINAND M., *Une écologie décoloniale*, Seuil, Paris 2019.
- , <https://www.lavoroculturale.org/ecologia-decoloniale/>.
- FERLAN C., in *Il tempo in cui viviamo sarà un segnatempo?*, <https://www.giornaledistoria.net/rubriche/storia-e-storie/al-tempo-del-coronavirusil-tempo-in-cui-viviamo-sara-un-segnatempo/>.
- FERRARI F.-NANCY J.-L., *La pelle delle immagini*, trad. it. dei testi di J.-L. Nancy di F. Ferrari, Bollati Boringhieri, Torino 2003.
- FOUCAULT M., *Nascita della biopolitica (Corso al Collège de France 1978-1979)*, a cura di F. Ewald, A. Fontana e M. Senellart, trad. it. di M. Bertani e V. Zini, Feltrinelli, Milano 2015<sup>2</sup>.
- IRIGARAY L., *Elogio del toccare*, trad. it. di S. Serrau, il melangolo, Genova 2013.



- KOMEL M., *The Language of Touch. Philosophical Examinations in Linguistics and Haptic Studies*, Bloomsbury, NYC 2019.
- LÉVINAS E., *Filosofia dell'hitlerismo*, trad. it. di A. Cavalletti, Quodlibet, Macerata 1996.
- LORDE A., “Usi dell’erotico - L’erotico come potere”, in Ead., *Sorella outsider. Gli scritti politici di Audre Lorde*, trad. it. di M. Giacobino e M. Giannello Guida, Il dito e la luna, Milano 2015.
- MBEMBE A., *Brutalisme*, Éditions de la Découverte, Paris 2020.
- , *Il diritto universale al respiro*, qui: <https://clinicadellacrisi.home.blog/2020/04/07/il-diritto-universale-al-respiro-mbembe-sul-covid-19/>.
- MOÏSE M., <https://jacobinitalia.it/il-diritto-di-respirare-nel-nome-di-george-floyd/>.
- NANCY J.-L., *Corpus*, trad. it. di A. Moscati, Cronopio, Napoli 1995.
- , *Del sesso*, a cura di F. R. Recchia luciani, trad. it. di A. Moscati, I. Porfido e G. Valle, Cronopio, Napoli 2016.
- , *Ego sum*, a cura e con un’Introduzione di R. Kirchmayr, trad. it. Bompiani, Milano 2008.
- , *Essere singolare plurale*, trad. it. di D. Tarizzo, Einaudi, Torino 2001.
- , *Il c’è del rapporto sessuale*, trad. it. di G. Berto, SE, Napoli 2013.
- , *Indizi sul corpo*, ed. it a cura di M. Voza, Ananke, Torino 2009.
- , *L’adorazione. Decostruzione del cristianesimo II*, trad. it. di R. Borghesi e A. Moscati, Cronopio, Napoli 2012.
- , *La comunità inoperosa*, trad. it. di A. Moscati, Cronopio, Napoli 2013<sup>3</sup>.
- , *La dischiusura. Decostruzione del cristianesimo I*, trad. it. di R. Deval e A. Moscati, Cronopio, Napoli 2007.
- , *Noli me tangere. Saggio sul levarsi del corpo*, trad. it. di F. Brioschi, Bollati Boringhieri, Torino 2005.
- , *Sessistenza*, trad. it. di F. R. Recchia Luciani, il melangolo, Genova 2019.
- , *La pandémie reproduit les écarts et les clivages sociaux*, qui: <https://www.marianne.net/culture/jean-luc-nancy-la-pandemie-reproduit-les-ecarts-et-les-clivages-sociaux>.
- NIETZSCHE F., *La filosofia nell’epoca tragica dei greci e scritti 1870/1873*, ed. it.

- a cura di G. Colli e Montanari M., Adelphi, Milano 1991.
- RECCHIA LUCIANI F. R., “Note filosofiche su Audre Lorde, Carla Lonzi e altre ribelli: alle origini del femminismo intersezionale”, in «Post-Filosofie. Rivista di pratica filosofica e scienze umane», anno XI, n. 11 (2018) numero monografico “Teorie femministe e saperi di genere. Nel segno di Audre Lorde”, qui <https://ojs.cimedoc.uniba.it/index.php/postfil/article/view/1106/pdf>.
- , “Pensare il sesso”, in J.-L. Nancy, *Del sesso*, a cura di F. R. Recchia luciani, trad. it. di A. Moscati, I. Porfido e G. Valle, Cronopio, Napoli 2016.
- , *Dématérialiser la révolution? - Dematerializzare la rivoluzione?*, nella raccolta di interventi audiovideo di filosofi/e dei cinque continenti “Philosopher en temps d'épidémie”, a cura di Jérôme Lèbre, videoregistrazione reperibile su canale Youtube dedicato: <https://youtu.be/11Tu0BMYdFE>.
- , *Noli me tangere. Politica senza corpi*, videoconferenza del 24 aprile 2020, reperibile qui: <https://youtu.be/t-uuquHXQQI>.
- ROSA H., *Accelerazione e alienazione. Per una teoria critica del tempo nella tarda-modernità*, trad. it. di E. Leonzio Einaudi, Torino 2015.
- , *Resonanz. Eine Soziologie der Weltbeziehung*, Suhrkamp Verlag, Berlin 2016.
- WEIL S., “L’Iliade’ o il poema della forza”, in Ead., *La rivelazione greca*, a cura di M. C. Sala e G. Gaeta Adelphi, Milano 2014.
- WITTGENSTEIN L., cfr. Id. *Tractatus logico-philosophicus* e *Quaderni 1914-1916*, ed. it. a cura di A. G. Conte, Einaudi, Torino 1980<sup>3</sup>.
- ŽIŽEK S., *Virus*, trad. it. di V. Salvati, F. Ferrone, B. Tortorella, Ponte alle Grazie, Milano 2020.

# Le matrici socialiste del *Saggio sul dono* di Marcel Mauss<sup>1</sup>

FRANCESCO FISTETTI\*

## ABSTRACT

Il *Saggio sul dono* di Marcel Mauss, pubblicato nel 1925, è uno dei testi fondativi dell'antropologia culturale contemporanea. La scoperta fondamentale che Mauss illustra in quest'opera è che tutte le forme di società poggiano sul ciclo del donare/ricevere/ricambiare, sia quelle cosiddette primitive che quelle moderne. Il dono è co-originario con lo scambio, che lungi dall'essere un fatto meramente economico, è per definizione simbolico: il dono e lo scambio sono reciprocamente "incorporati" l'uno nell'altro. Questa verità transculturale è stata rimossa dall'egemonia che le filosofie utilitaristiche e contrattualistiche hanno conquistato nell'immaginario collettivo e nel senso comune della civiltà occidentale. Questa scoperta di Mauss non può essere disgiunta dalla sua critica al socialismo di Stato bismarckiano del Partito Socialdemocratico tedesco e dal suo rifiuto del regime sovietico in quanto mera variante del socialismo di Stato. Mauss, attraverso il dono come rigeneratore del legame sociale, delinea un progetto di convivenza ospitale, capace di scongiurare la guerra e di redistribuire la ricchezza prodotta, sintetizzabile nella massima: "contrapporsi senza massacrarsi e 'darsi' senza sacrificarsi l'un l'altro".

Marcel Mauss's *Essay on the gift*, published in 1925, is one of the founding texts of contemporary cultural anthropology. The fundamental discovery that Mauss illustrates in this work is that all forms of society are based on the cycle of giving/receiving/reciprocating, both the so-called primitive and the modern ones. The gift is co-originating with the exchange, which, far from being a merely economic fact, is by definition symbolic: the gift and the exchange are

---

\* Già professore ordinario di Storia della Filosofia e di Storia delle Filosofie Contemporanee presso l'Università degli Studi di Bari Aldo Moro.

<sup>1</sup> Il presente saggio è la relazione da me svolta il 29 marzo 2019 a Roma presso la Fondazione Lelio e Lisli Basso nell'ambito delle "Lecture politiche del primo Novecento per l'oggi".

mutually “incorporated” into each other. This transcultural truth has been removed because of the hegemony that utilitarian and contractual philosophies have conquered in the collective imagination and common sense of Western civilization. This discovery by Mauss cannot be separated from his criticism of the Bismarckian State socialism of the German Social Democratic Party and from his rejection of the Soviet regime as a mere variant of State socialism. Mauss, through the gift as a regenerator of the social bond, outlines a project of hospitable coexistence, capable of warding off the war and redistributing the wealth produced, summarized in the maximum: “to oppose one another without engaging in massacres and to give without sacrificing oneself to others”.

\*\*\*

### *Un testo scientifico e militante*

Figlio della sorella di Émile Durkheim, il fondatore della Scuola sociologica francese, Marcel Mauss è l'allievo che, dopo la morte dello zio nel 1917, assume la direzione di «L'Année sociologique», l'organo interdisciplinare centrale della Scuola. Su questa rivista pubblica nel 1925 il *Saggio sul dono*, un testo destinato a restare sconosciuto o addirittura misconosciuto nell'ambito delle scienze etnologiche ed antropologiche e, più in generale, delle teorie politiche e sociali<sup>2</sup>. La ragione più plausibile di questa invisibilità, come è stato osservato, risiede nel fatto che Mauss ha scritto centinaia di articoli, recensioni, saggi, ma non un “grande libro” in senso sistematico e dottrinario. Eppure, il *Saggio sul dono* opera una vera e propria rivoluzione epistemologica e filosofica nelle scienze umane, le cui conseguenze non sono state ancora del tutto esplicitate. Di questo testo estremamente complesso per la ricchezza delle analisi etnografiche e per il ricorso costante ai classici della filosofia antica e

---

<sup>2</sup> M. Mauss, *Essai sur le don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques*, présentation de F. Weber, Puf, Paris 2012, trad. it. di F. Zannino *Saggio sul dono. Forma e motivo dello scambio nelle società arcaiche*, in Id., *Teoria generale della magia e altri saggi*, Einaudi, Torino 1965. Per la biografia di Mauss cfr: M. Fournier, *Marcel Mauss*, Fayard, Paris 1994; S. Dzimir, *Marcel Mauss, savant et politique*, La Découverte, Paris 2007; C. Tarot, “Un inconnu célebrissime: Marcel Mauss”, in «La Revue du MAUSS», n. 8, second semestre 1996.

moderna, vanno evidenziati almeno due aspetti fondamentali. In primo luogo, sul piano della genesi storica, esso nasce a ridosso della Grande Guerra, quando lo sconvolgimento sociale, intellettuale e morale è all'apice. Mauss non è solo scienziato e filosofo, ma anche un militante socialista, amico di Jean Jaurès, e partecipa con passione al dibattito che la rivoluzione d'ottobre e i suoi esiti negli anni Venti, specie dopo la morte di Lenin (1924), provocano all'interno del movimento operaio europeo e mondiale. Pertanto, non si può comprendere il *Saggio sul dono* se non lo si pone in un rapporto di continuità e di traduzione reciproca con le prese di posizione che Mauss in quegli anni va maturando nei confronti del bolscevismo e del nascente regime staliniano. Non è un caso che egli nel 1924 pubblichi un lungo testo, *Apprezzamento sociologico del bolscevismo*<sup>3</sup>, la cui tesi centrale è che per trasformare la società occorre anzitutto riconoscere la "natura scambista dell'uomo" senza eliminare il mercato né la libertà commerciale e industriale. Così pure, che nel sottotitolo del *Saggio sul dono*, "Forma e motivo dello scambio nelle società arcaiche", vi sia già traccia di questo intenso e lacerante dibattito che attraversa la storia del movimento operaio negli anni Venti-Trenta, è un fatto innegabile. Sul piano epistemologico e filosofico, il paradigma del dono-scambio elaborato da Mauss intende portare alla luce la "roccia" – una sorta di "morale eterna" – su cui sono edificate tutte le società.

Come vedremo, il trinomio donare/ricevere/ricambiare contiene un'idea di "scambio" che non è solo di carattere economico o utilitaristico, ma al contempo di natura simbolica ed etico-politica. Esso rinvia alla necessità del riconoscimento dell'altro (si tratti di un individuo, di un gruppo umano o di una nazione) come diverso ma uguale, con il quale occorre stipulare un'alleanza o un patto di convivenza. La legge dell'ospitalità fa parte, dunque, dell'obbligo di donare: per Mauss lo studio dell'obbligo di donare nelle società c.d. primitive e arcaiche "ci fa comprendere come gli uomini sono diventati scambisti" e, soprattutto, che rifiutare di donare equivale alla guerra di tutti contro tutti.

---

<sup>3</sup> M. Mauss, *Appréciation sociologique du bolchevisme*, in Id., *Écrits politiques. Textes réunis et présentés par Marcel Fournier, Fayard, Paris 1997*, pp. 537-566, trad. it. *Apprezzamento sociologico del bolscevismo*, in Id., *I fondamenti di un'antropologia storica*, ed. it. a cura di R. Di Donato, Einaudi, Milano 1998, pp. 97-112.

Verso un tale tipo di “dono-scambio”, intrinsecamente morale e politico, che beninteso non cancella il conflitto sullo statuto della cittadinanza e per la redistribuzione dei beni ma lo incanala in istituzioni adeguate, «noi vorremmo vedere – afferma Mauss – dirigersi le nostre società»<sup>4</sup>. È questa la grande lezione epistemologica e ad un tempo etico-politica che, sullo sfondo del fallimento dell’esperienza bolscevica diagnosticata negli scritti coevi, Mauss trae alla fine del *Saggio* dall’indagine delle società arcaiche. Una lezione concentrata nella formula: “Contrapporsi senza massacrarsi, *darsi* senza sacrificarsi l’uno all’altro” che suggella l’epilogo del *Saggio*.

### *Il socialismo di Mauss*

Partirò da un capitolo dell’opera incompiuta sulla nazione risalente al 1920, intitolato “Les idées socialistes. Le principe de la nationalisation”, che può essere considerato una sorta di abbozzo o di introduzione al saggio sopra richiamato sul bolscevismo<sup>5</sup>. Riferendosi alla molteplicità delle dottrine socialiste, compreso il marxismo, Mauss si sofferma sull’importanza del rapporto tra sistemi teorici e fatti empirici per rimarcare polemicamente che «non è affatto vero che le idee abbiano anticipato esattamente i fatti»<sup>6</sup>. Il suo è un invito ad assumere un’attitudine scientifica, intesa non nel senso grevemente positivistico di rispecchiare la realtà oggettiva, come se quest’ultima fosse afferrabile al di fuori di schemi concettuali. L’attitudine scientifica sottintende piuttosto l’approccio etnologico o, più propriamente, etnografico ai fatti, ciò che significa descriverli “morfologicamente” o, per utilizzare un’altra formula

---

<sup>4</sup> M. Mauss, *Essai sur le don. Forme et raison de l’échange dans les sociétés archaïques*, cit., p. 221; trad. it. *Saggio sul dono. Forma e motivo dello scambio nelle società arcaiche*, in Id., *Teoria generale della magia e altri saggi*, cit., p. 275.

<sup>5</sup> M. Mauss, *Les idées socialistes. Le principe de la nationalisation*, in Id., *Écrits politiques*, cit., pp. 249-26; trad. it. *Le idee socialiste. Il principio della socializzazione*, in Id., *I fondamenti di un’antropologia storica*, cit., pp. 97-112.

<sup>6</sup> M. Mauss, *Les idées socialistes. Le principe de la nationalisation*, in Id., *Écrits politiques*, cit., p. 250; trad. it. *Le idee socialiste. Il principio della socializzazione*, in Id., *I fondamenti di un’antropologia storica*, cit., p. 98.

del *Saggio sul dono*, descriverli come “fatti sociali totali”. Nel caso del socialismo, si tratta di tener conto della dinamica e della “potenza” dei fatti sociali e di saperli “integrare” in un sistema coerente capace di essere una guida per l’azione concreta. Da questo punto di vista, Mauss vede nei “revisionisti tedeschi”, ma soprattutto nei “fabiani inglesi” l’adozione del metodo che conduce a elaborare «la teoria dei movimenti sociali attuali invece di tracciare piani di società futura o requisitorie contro quella presente»<sup>7</sup>. L’insistenza su quest’approccio di tipo etnografico relativamente allo studio della società moderna – e, conseguentemente, delle teorie come quelle del socialismo rivolte al loro cambiamento consapevole – nasce in lui dalla constatazione che dal 1870 in poi nei paesi dell’Europa occidentale il movimento operaio ha introdotto delle trasformazioni gigantesche nelle istituzioni sociali e politiche esistenti, come mostrano il rafforzamento del movimento sindacale, la diffusione delle cooperative di consumo e gli esiti della legislazione sociale. Se teniamo nel debito conto queste istituzioni inedite della classe operaia, dovremo riconoscere che “i prossimi sviluppi scaturiranno dallo sforzo delle masse piuttosto che dal cervello degli intellettuali”. Infatti, esse attestano che «la pratica, si può dire, è sempre stata in anticipo sulla teoria»<sup>8</sup>. Mauss non manca di criticare egualmente Proudhon e Marx per il loro utopismo: il primo per il suo progetto di una Banca nazionale del credito “che, senza capitali, con la sola via dello scambio, del *mutuum*, metteva il regime commutativo (spaventoso linguaggio!) sul piano del regime competitivo”; il secondo per la fede nell’avvento di una società comunista attraverso un’“ultima” rivoluzione sociale. «Come se – prosegue Mauss – la semplice soppressione dell’accaparramento individuale dei capitali dovesse realmente trasformare gli uomini e la società»<sup>9</sup>. Ma la parte più nuova di questo testo del 1920 non sta solo nella simpatia apertamente dichiarata verso il socialismo inglese dei Webb, degli Shaw, dei Pease, o verso il socialismo gildista degli Orage, degli Hobson e dei Cobb, imbevuto di spirito di con-

---

<sup>7</sup> *Ibid.*

<sup>8</sup> *Ibid.*

<sup>9</sup> M. Mauss, *Les idées socialistes. Le principe de la nationalisation*, in Id., *Écrits politiques*, cit., p. 253; trad. it. *Le idee socialiste. Il principio della socializzazione*, in Id., *I fondamenti di un’antropologia storica*, cit., p. 101.

cretezza<sup>10</sup>; e nemmeno nelle osservazioni davvero originali sul socialismo tedesco che nella sua più intima natura Mauss interpreta come socialismo di Stato. Infatti, le riforme bismarckiane relative all'istituzione della previdenza sociale e all'introduzione di politiche di welfare sono, per lui, la "grande realizzazione sociale dell'impero tedesco", e sono state fatte non per ragioni morali, bensì «con l'idea preconcepita di collegare gli operai all'Impero e di staccarli dal socialismo rivoluzionario»<sup>11</sup>. Esse attuano un "compromesso tra il socialismo operaio e lo Stato", che garantisce la "fedeltà" della classe operaia all'impero, perché essa sa che «il credito delle sue casse d'assicurazione – democraticamente gestite – è il credito stesso dell'Impero»<sup>12</sup>. Il socialismo di guerra – il voto dei crediti di guerra da parte della socialdemocrazia tedesca il 2 dicembre del 1914 – sarà l'esito consequenziale del socialismo di Stato.

### *La critica del socialismo sovietico come socialismo di Stato*

Questo stesso testo abbozza un'analisi della rivoluzione russa che nelle sue linee generali sarà ripresa e approfondita nel saggio del 1924, *Apprezzamento sociologico del bolscevismo*, che costituisce una sorta di complemento sociologico dell'indagine etnologica del *Saggio sul dono*. La tesi generale che Mauss qui enuncia è che tra socialismo e nazione vi è un nesso organico: il socialismo può esistere là dove c'è una nazione di cittadini, là dove si sono affermati i diritti dell'uomo e del cittadino proclamati dalla rivoluzione francese del 1789. Sotto questo profilo, la Russia per diventare una nazione moderna aveva bisogno di una rivoluzione politica. «Una rivoluzione politica le era necessaria per divenire una nazione di cittadini e non un vasto gregge di popoli amorfi,

---

<sup>10</sup> Si veda lo scritto del 1921, *Socialisme anglais, socialisme de guilde*, in *Écrits politiques*, cit., pp. 415-18. Mauss sottolinea che è in Inghilterra, e non nella Russia sovietica, che il socialismo va acquisendo nuove forme, nel senso che in Inghilterra "sono le idee che progrediscono e i dati su cui le si costruisce che sono ogni giorno sempre meglio studiati" (ivi, p. 415).

<sup>11</sup> M. Mauss, *Les idées socialistes. Le principe de la nationalisation*, in Id., *Écrits politiques*, cit., p. 257; trad. it. *Le idee socialiste. Il principio della socializzazione*, in Id., *I fondamenti di un'antropologia storica*, cit., p. 104.

<sup>12</sup> *Ibid.*



mantenuti dalla passività verso un regime autocratico»<sup>13</sup>. La Russia ha avuto, dunque, il suo 1789 e il suo 1793. Riuscirà anche a compiere una rivoluzione sociale a integrazione di quella politica? «Il prossimo avvenire lo dirà»<sup>14</sup>, egli risponde. Intanto, Mauss segnala l'errore strategico compiuto dai bolscevichi: *identificare il socialismo con una variante del socialismo di Stato*. Ebbene, si tratta di un errore su cui l'indagine delle c.d. società primitive e arcaiche, affidata al *Saggio sul dono*, di lì a poco getterà luce, poiché si soffermerà sulla genesi del mercato e sulla molteplicità delle forme di scambio. Qual è quest'errore? È l'illusione che si possa sopprimere «la creazione fondamentale delle società moderne: il mercato nazionale e mondiale»<sup>15</sup>. Forse, un tentativo del genere – instaurare un sistema chiuso di produzione e di scambi – potrebbe essere possibile in Russia, ma non nell'Europa civilizzata, dove il compito è di “organizzare” il mercato non di “distruggerlo”, e di “nazionalizzare” settori importanti del capitale e della produzione<sup>16</sup>. In questo senso, il socialismo «è legato all'esistenza delle nazioni»<sup>17</sup>, con tutto ciò che essa significa in termini di diritti dell'uomo e del cittadino, ma anche in termini di acquisizione di uno spazio pubblico (*res publica, Commonwealth*). In questo contesto il socialismo presuppone «il pieno sviluppo di regimi industriali, di una proprietà privata, di una proprietà collettiva, che si tratta precisamente di far passare dal fatto al diritto, o piuttosto si tratta di attribuire ai veri proprietari le diverse collettività da cui è composta la nazione»<sup>18</sup>. Il socialismo, lungi dall'essere nemico della proprietà privata, la presuppone, come presuppone una varietà di forme di proprietà. Il testo si chiude con un elogio dell'attitudine metodica dell'indagatore attento ai fatti e critico verso tutti i dottrinarismi. «Il socialismo, quello dei fatti, non fa dunque mestiere di sostituire una società nuova alle nostre, di trasportarci in una città ideale, in una Salente alla Fénelon o alla russa. Il socialismo è un movimento economico che edifica una proprietà nazionale e perfino delle proprietà collettive, a fianco o al di sotto delle altre forme di proprietà e di econo-

---

<sup>13</sup> Ivi, p. 258 (trad. it. p. 105).

<sup>14</sup> *Ibid.*

<sup>15</sup> Ivi, p. 259 (trad. it. p. 106).

<sup>16</sup> *Ibid.*

<sup>17</sup> Ivi, p. 260 (trad. it. p. 107).

<sup>18</sup> *Ibid.*

mia»<sup>19</sup>. Questa concezione, per così dire, *politeistica* dell'economico – una struttura mista composta di una pluralità di settori: statale, privato, privato-sociale, cooperativistico – non è solo un punto centrale del suo programma di lotta politica, che lo conduce a battersi per la fondazione di cooperative di produzione, di consumo e di credito nella Francia del suo tempo (e che lo porta a guardare con entusiasmo alla svolta della NEP impressa da Lenin all'economia sovietica<sup>20</sup>), ma è anche uno dei cardini epistemologici del paradigma del dono di cui traccia i lineamenti nel *Saggio sul dono*.

Nella parte finale di questo testo vi sono pagine sulla moderna “legislazione di sicurezza sociale” che non a caso viene definita un “socialismo di Stato già realizzato” e che si riferisce alle misure contro la disoccupazione, la malattia, la vecchiaia, la morte<sup>21</sup>. Lo statuto “ibrido” del dono, cioè il suo essere un intreccio indistricabile di interesse e generosità, di libertà e obbligazione, sta a significare che «è possibile concepire un tipo di società governato da tali principi»<sup>22</sup>. Si tratta propriamente dei “principi” che sono alla base del socialismo associazionistico e cooperativistico, difeso negli scritti di quegli anni, e che egli ritrova nelle *Friendly Societies* inglesi, che esaltano i valori della “sicurezza sociale”, della “sollecitudine mutualistica e cooperativa”, l’“onore”, il “disinteresse” e la “solidarietà” di gruppo. Non è solo l’importanza dei corpi sociali intermedi, su cui Durkheim aveva posto l’accento, che Mauss intende sottolineare, ma anche l’idea, tipica del socialismo di Jean Jaurès, che l’economico nella pluralità/diversità delle sue forme implica sempre una dimensione morale determinata, un sistema specifico del diritto, un’organizzazione peculiare dei rapporti sociali. In un articolo del 1921, *Souvenirs. Conseils de Jean Jaurès*

---

<sup>19</sup> Ivi, p. 265 (trad. it. p. 112).

<sup>20</sup> M. Mauss, *Les coopératives russes* (1920), in Id., *Écrits politiques*, cit., pp. 275-98. Un analogo giudizio positivo sulla NEP Mauss ribadirà nel 1924 in *Apprezzamento sociologico del bolscevismo*, ponendo l’accento sul carattere misto che l’economia russa assumerebbe con la NEP: “*La Nuova economia politica si dirige ora verso una mistura di capitalismo, di stalinismo, di socialismo amministrativo, di collettività libere e d’individualismo*”, in M. Mauss, *I fondamenti di un’antropologia storica*, trad. it. cit., p. 120 (*Écrits politiques*, cit., p. 545).

<sup>21</sup> M. Mauss, *Essai sur le don. Forme et raison de l’échange dans les sociétés archaïques*, cit., p. 216; trad. it. *Saggio sul dono. Forma e motivo dello scambio nelle società arcaiche*, in Id., *Teoria generale della magia e altri saggi*, cit., pp. 271-72.

<sup>22</sup> Ivi, p. 220 (trad. it. cit., p. 274).

*pour une Révolution russe*, Mauss ricordava la visione filosofica del leader socialista, che gli appariva “degno dei più grandi eroi di Plutarco, di quelli che nella sua *Préface à l'histoire socialiste* egli ci insegna ad amare come lui stesso li amava”. Jaurès «conosceva gli uomini, lui che i suoi avversari trattavano come un utopista e un cieco. Sapeva che la loro vita è una mescolanza di ideale e di interesse, di passioni basse e alte, e che non bisogna domandare loro troppo senza però disperare di loro»<sup>23</sup>. Quasi le stesse parole – la mescolanza di interesse e disinteresse, di egoismo e generosità – ritornano nella “Conclusione” del *Saggio*. In essa adombra un’etica della “vita buona”, per riprendere un’espressione di Aristotele dell’*Etica nicomachea* che peraltro egli conosce molto bene, che è al contempo un’etica del “giusto mezzo” (*mesòtes*, 1114b). Vale la pena leggere questo passaggio per rendersi conto della posta in gioco filosofico-politica sottesa al *Saggio*, nel senso che le misure solidaristiche di *welfare* sopra richiamate non possono oscurare la centralità del lavoro come pilastro fondamentale dell’ideale della “vita buona” (*eu zen* di Aristotele). Scrive Mauss: «È necessario, però, che l’individuo lavori. Occorre che egli sia costretto a contare su se stesso piuttosto che sugli altri. D’altro canto, occorre che egli difenda i propri interessi, personalmente e in gruppo. L’eccesso di generosità e il comunismo sarebbero per lui e per la società non meno nocivi dell’egoismo dei nostri contemporanei e dell’individualismo delle nostre leggi. [...] La nuova morale consisterà certamente in un’equa combinazione di realtà e idealità»<sup>24</sup>. Mauss ricomprende quest’idea di Jaurès nell’assunto di una “morale eterna”, fondata sulla ricerca costante, per quanto difficile, di un

---

<sup>23</sup> M. Mauss, *Souvenirs. Conseils de Jean Jaurès pour une Révolution russe...*, in Id., *Écrits politiques*, cit., pp. 434-37. Philippe Chaniel ha ricostruito la ricca e variegata tradizione socialista francese che culmina nella prospettiva di Jaurès e di Mauss incentrata sul “socialisme par le don”: cf. P. Chaniel, *Justice, don et association. La délicate essence de la démocratie*, La Découverte/MAUSS, Paris 2001; Id., “Le socialisme, un libéralisme d’extrême gauche? Eugène Fournière, la question individualiste e l’association”, présentation a E. Fournière, *Essai sur l’individualisme*, Éditions Le Bord de l’Eau, Lormont 2001, pp. 7-113; Id., “Aux origines du socialisme morale et réformiste français”, présentation a Benoît Malon, *La morale sociale. Morale socialiste e politique réformiste*, Le Bord de l’Eau, Lormont 2007, pp. 7-64.

<sup>24</sup> M. Mauss, *Essai sur le don. Forme et raison de l’échange dans les sociétés archaïques*, cit., p. 219; trad. it. *Saggio sul dono. Forma e motivo dello scambio nelle società arcaiche*, in Id., *Teoria generale della magia e altri saggi*, cit., p. 274; traduzione leggermente modificata.

equilibrio tra interesse-per-sé e interesse-per-gli-altri, che, come ha osservato Alain Caillé, nella pratica degli uomini ordinari “non costituiscono mondi opachi e impenetrabili”, ma si intersecano e si sovrappongono a vicenda<sup>25</sup>. “Eterna” è questa morale perché «è comune alle società più evolute, a quelle del prossimo futuro e alle società meno elevate che sia dato immaginare»<sup>26</sup>. Mauss la ritrova a fondamento del *dono-scambio* che egli enuclea dalle c.d. società primitive e che, “fatte le debite proporzioni”, è quello «verso il quale vorremmo veder dirigersi le nostre società»<sup>27</sup>. Proprio il ricorso alla pratica del dono-scambio, la costruzione o la rimessa in moto, lungo la storia, della rete dei rapporti donare/ricevere/ricambiare ha permesso ai popoli di «crearsi degli interessi, soddisfarli reciprocamente e, infine, difenderli, senza ricorrere alle armi»<sup>28</sup>.

È questa “saggezza” e questa “solidarietà” che Mauss concentra nella formula “contrapporsi senza massacrarsi, *darsi* senza sacrificarsi”, la quale può essere considerata la descrizione etnologica e la prescrizione normativa della “morale eterna” del dono-scambio. In termini di teoria della società, ciò significa strappare l’economia moderna al riduzionismo dell’*homo oeconomicus* che ha fatto dell’essere umano un mero “animale economico”, cioè una «macchina calcolatrice»<sup>29</sup>, e ha rinchiuso la ragione moderna nella gabbia di un utilitarismo generalizzato. La scoperta etnologica del dono-scambio delle c.d. società primitive consente, invece, di restituire all’economico la sua gravidanza simbolica, il suo essere incastonato (“embedded”, dirà in seguito K. Polanyi) in una trama complessa di relazioni sociali. In una parola, il dono-scambio è una *prestazione sociale totale*. Torniamo, così, alla questione metodologica fondamentale del *Saggio* riguardante la complessità morfologica dei fatti sociali rivendicata fin dall’incipit del testo, perché essa ci potrà consentire di cogliere

---

<sup>25</sup> A. Caillé, “Dono, interesse e disinteresse”, in Id., *Il terzo paradigma. Antropologia filosofica del dono*, trad. it. di A. Cinato, Bollati Boringhieri, Torino 1998, p. 107.

<sup>26</sup> M. Mauss, *Essai sur le don. Forme et raison de l’échange dans les sociétés archaïques*, cit. p. 220; trad. it. *Saggio sul dono. Forma e motivo dello scambio nelle società arcaiche*, in Id., *Teoria generale della magia e altri saggi*, cit., p. 275.

<sup>27</sup> *Ibid.*

<sup>28</sup> Ivi, p. 240 (trad. it. cit., p. 291).

<sup>29</sup> Ivi, p. 231 (trad. it. cit., p. 284).

quello che è forse l'aspetto centrale della concezione maussiana dell'economico come dimensione integralmente simbolica.

### *L'uomo animale scambista*

Mauss, indicando l'oggetto del suo studio nel diritto contrattuale e nel sistema delle prestazioni economiche delle cosiddette società primitive e di quelle arcaiche, afferma:

Ci troviamo di fronte a un'enorme quantità di fatti, tutti molto complessi, in cui si mescola tutto ciò che costituisce la vita propriamente sociale delle società che hanno preceduto le nostre – fino a quelle della protostoria. In questi *fenomeni sociali "totali"*, come noi proponiamo di chiamarli, trovano espressione, a un tempo e di colpo, ogni specie di istituzioni: religiose, giuridiche e morali – queste ultime politiche e familiari nello stesso tempo –, nonché economiche, con le forme particolari della produzione e del consumo, o piuttosto della prestazione e della distribuzione che esse presuppongono; senza contare i fenomeni estetici ai quali mettono capo questi fatti e i fenomeni morfologici che queste istituzioni rivelano<sup>30</sup>.

Su questo stesso metodo – che rinvia ad una sorta di nuovo enciclopedismo perché l'oggetto di ricerca è costituito da "fatti sociali totali" – Mauss ritorna nelle pagine finali del testo per rimarcare il duplice vantaggio della "generalità" e della "concretezza": 1) *generalità*, perché i fatti indagati hanno sempre un significato relativamente universale, che trascende cioè la loro portata locale; 2) *concretezza*, perché esso ci consente di cogliere, "più che idee o regole" il movimento effettivo dei gruppi umani, l'intrecciarsi delle relazioni sociali, le «forze mobili che ondeggiavano nel loro ambiente e nei loro sentimenti»<sup>31</sup>. In filigrana si legge in questi passaggi, seppure sul registro epistemologico delle scienze sociali e della filosofia morale e politica, la polemica contro i dottrinarismi e le sterili speculazioni che Mauss aveva portato avanti negli articoli e nei saggi coevi dedicati alla rivoluzione russa e ai teorici del socialismo

---

<sup>30</sup> Ivi, p. 64 (trad. it. cit., p. 157).

<sup>31</sup> Ivi, p. 236 (trad. it. cit., p. 288).

di Stato. Parallelamente, nel *Saggio sul dono*, fin dalle prime battute, troviamo rinenunciata in chiave sistematica una tesi che percorre tutti gli scritti coevi sul socialismo. Se in *Apprezzamento sociologico del socialismo* leggiamo che “non si concepiscono società senza mercato” e che «questo sistema del mercato, sviluppato lentamente nella storia economica dell’umanità, regola nella più larga misura la produzione e il consumo»<sup>32</sup>, nel *Saggio sul dono* spiega che proprio questo tema è il centro focale della sua ricerca e che esso sarà indagato attraverso un approccio «comparativo preciso»<sup>33</sup>, che condurrà a “conclusioni, per così dire, archeologiche”, vale a dire a vedute tali da illuminare e farci comprendere da vicino «la natura delle transazioni umane nelle società che ci circondano o che ci hanno immediatamente preceduto»<sup>34</sup>. Così, esponendo al lettore le linee essenziali del suo programma di ricerca, sente il bisogno di anticiparne subito la tesi centrale, vale a dire che «il mercato [...] è un fenomeno umano che, secondo noi, è presente in ogni società conosciuta -, ma il cui regime di scambio è diverso dal nostro»<sup>35</sup>. Prima dell’invenzione della moneta e prima della nascita e della diffusione dei mercati, e prima ancora della comparsa dell’economia monetaria, del contratto e della vendita, nelle società c.d. primitive esisteva già un mercato: una tesi che in seguito l’economista K. Polanyi e lo storico F. Braudel riprenderanno nei loro lavori. E per introdurre il potlâc come espressione tipica dello scambio in quanto “prestazione totale” diffusa presso le popolazioni polinesiane e presso alcune tribù del Nord-ovest americano (i Tlingit e gli Haida), parte con l’enfatizzare che non c’è nessuna società, da noi considerata primitiva o inferiore, in cui esista qualcosa di somigliante ad una “economia naturale”. Potremmo ritradurre l’assunto di Mauss in questi termini: il mercato è un’istituzione storicamente determinata, sicché in nessun caso “in materia di diritto e di economia” si dà uno «stato di natu-

---

<sup>32</sup> M. Mauss, *Appréciation sociologique du bolchevisme*, in Id., *Écrits politiques*, cit. pp. 540-51, trad. it. *Apprezzamento sociologico del bolscevismo*, in Id., *I fondamenti di un’antropologia storica*, cit. p. 117.

<sup>33</sup> M. Mauss, *Essai sur le don. Forme et raison de l’échange dans les sociétés archaïques*, cit. p. 66; trad. it. *Saggio sul dono. Forma e motivo dello scambio nelle società arcaiche*, in Id., *Teoria generale della magia e altri saggi*, cit., p. 159.

<sup>34</sup> Ivi, p. 158 (trad. it. cit., p. 65).

<sup>35</sup> *Ibid.*

ra»<sup>36</sup>. Ne deriva che l'essere umano è stato sempre per definizione "scambista", vale a dire un *soggetto reciprocitario*, nel senso che la categoria dello scambio non va identificata con lo scambio degli equivalenti, *con il do ut des* idealizzato dagli economisti classici e dai teorici della razionalità utilitaristica del mercato capitalistico come forma esclusiva di razionalità. La categoria dello scambio – a muovere dalle «forme arcaiche del contratto»<sup>37</sup> – ha una pregnanza simbolica e uno spessore socializzante che ne vietano ogni declinazione economicistica unilaterale come è avvenuto nell'ideologia dell'*homo oeconomicus* divenuta egemonica con l'avvento della modernità. Spiega Mauss in un passaggio teoricamente pregnante:

Nei sistemi economici e giuridici che hanno preceduto i nostri, non si constata mai, per così dire, semplici scambi di beni, di ricchezze e di prodotti nel corso di un affare concluso tra individui. Innanzitutto, non si tratta di individui, ma di collettività che si obbligano reciprocamente, effettuano scambi e contrattano; le persone presenti al contratto sono persone morali: clan, tribù, famiglie che si fronteggiano e si contrappongono, sia per gruppi, che stanno l'uno di fronte all'altro nel luogo stesso dello scambio, sia per mezzo dei loro capi, come pure nell'uno e nell'altro modo insieme<sup>38</sup>.

Anzitutto, non ci si lasci sfuggire l'accezione assolutamente nuova che caratterizza qui la nozione di contratto, la quale non ha nulla a che vedere con la moderna tradizione contrattualistica, in cui da Hobbes fino a Rawls il contratto è opera di attori individuali privi di legami reciproci e mossi dalla pulsione all'autoconservazione. Che nei sistemi economici e giuridici delle società c.d. primitive agiscano soggetti collettivi in quanto "persone morali" rinvia da un lato alla connotazione olistica dell'economico (il suo essere sempre incastrato in una totalità di relazioni) e dall'altro al fatto che la relazione di scambio, come ha chiarito Marcel Hénaff, è «una relazione *secondo una legge*»<sup>39</sup>, vale a dire obbedisce ad un complesso di regole del gioco, in cui entrare

---

<sup>36</sup> Ivi, p. 68 (trad. it. cit., p. 160).

<sup>37</sup> *Ibid.*

<sup>38</sup> Ivi, p. 68 (trad. it. cit., pp. 160-61).

<sup>39</sup> M. Hénaff, *Il dono dei filosofi. Ripensare la reciprocità* (2012), ed. it. a cura di F. Fistetti, ETS, Pisa 2018, p. 64.

nel gioco comporta l'obbligo di replicare. Volendo riprendere uno spunto dello stesso Hénaff mutuato da Vincent Descombes, potremmo dire con Peirce che contrattare è un verbo trivalente, nel senso che esso non si fonda sulla logica diadica dove A dà B e C riceve B, ma attiva un rapporto sociale tra partners, per lo più collettivi, attraverso la mediazione del bene scambiato<sup>40</sup>.

Una mediazione, beninteso, che si svolge nello spazio pubblico di istituzioni e attraverso procedure storicamente ben determinate. Sotto questo profilo, la categoria dello scambio, proprio per il suo intrinseco statuto simbolico, contiene dentro di sé la dimensione del dono - dare/ricevere/ricambiare - sia come "struttura inscindibile" dei tre momenti costitutivi<sup>41</sup>, sia come sistema «agonistico»<sup>42</sup>. Insistere su questo aspetto ci consente di cogliere più chiaramente l'interdipendenza tra riconoscimento reciproco degli attori del contratto, costruzione dell'alleanza politica tra questi ultimi e lotta per la redistribuzione delle risorse che la categoria maussiana dello scambio-dono porta con sé.

### *La co-originarietà di dono e scambio*

Accennerò solo cursoriamente alla problematica relativa alla co-originarietà del dono/scambio. Proseguendo l'argomentazione sugli attori collettivi del contratto, Mauss scrive: «Inoltre, ciò che essi si scambiano non consiste esclusivamente in beni e in ricchezze, in mobili e immobili, in cose utili economicamente. Si tratta, prima di tutto, di cortesie, di banchetti, di riti, di prestazioni militari, di donne, di bambini, di danze, di feste, di fiere, la cui contrattazione è solo un momento e in cui la circolazione delle ricchezze è solo uno dei termini di un contratto molto più generale e molto più durevole»<sup>43</sup>. Qui basterà rilevare che il mercato è parte integrante di una rete molto

---

<sup>40</sup> *Ibid.*

<sup>41</sup> Ivi, p. 65.

<sup>42</sup> A. Caillé, *Critica dell'uomo economico. Per una teoria anti-utilitarista dell'azione*, ed. it. a cura di F. Fistetti, il nuovo melangolo, Genova 2009.

<sup>43</sup> M. Mauss, *Essai sur le don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques*, cit. p. 69; trad. it. *Saggio sul dono. Forma e motivo dello scambio nelle società arcaiche*, in Id., *Teoria generale della magia e altri saggi*, cit., p. 161.



più estesa di relazioni sociali, sicché questo “contratto molto più generale e molto più durevole”, su cui esso si fonda, conduce dapprima al riconoscimento reciproco degli attori che si fronteggiano e, quindi, ad un’alleanza più o meno duratura. In questo processo rientra anche “il principio dell’antagonismo e della rivalità”, che arriva fino alla distruzione sontuaria delle ricchezze accumulate: una distruzione realizzata a scopo di prestigio e di dominio e rivolta a ridisegnare le gerarchie interne al gruppo e tra i gruppi tribali. In questa lotta per il riconoscimento, come direbbe Axel Honneth, il dono/scambio fa tutt’uno con la dinamica olistica del contratto in quanto “prestazione totale”. Infatti, «è tutto il clan che contratta per tutti, per tutto ciò che possiede e per tutto ciò che fa, tramite il suo capo»<sup>44</sup>. E la “prestazione totale” presuppone nei clan polinesiani non solo l’obbligo di ricambiare i doni ricevuti, ma anche i due altri momenti, complementari al primo, da un lato l’obbligo di fare dei presenti e dall’altra quello di riceverli. In questa che è una descrizione morfologica di un’usanza particolare di determinate popolazioni tribali Mauss individua la categoria del dono-scambio come sostrato, per così dire, trans-culturale, comune a tutte le forme di società. «L’obbligo di donare - egli osserva - non è meno importante; il suo studio offrirebbe la possibilità di comprendere *come gli uomini siano diventati scambisti*»<sup>45</sup>.

Non c’è, dunque, in Mauss nessuna metafisica della natura umana, né tanto meno per lui lo scambio-dono è un dato naturale immutabile celato dietro la scorza delle forme socio-storiche. Lo scambio-dono è una costruzione simbolica, frutto di una fitta rete di libere scelte e di obbligazioni, di diritti e di doveri relativi al dare e al ricevere. «Ma questa stretta mescolanza di diritti e di doveri simmetrici e opposti – prosegue Mauss – cessa di apparire contraddittoria, se si pensa che esiste, prima di tutto, una mescolanza di legami spirituali tra le cose che appartengono in qualche misura all’anima, e gli individui

---

<sup>44</sup> Ivi, p. 71 (trad. it. cit., p. 163).

<sup>45</sup> Ivi, p. 84 (trad. it. cit., p. 173), corsivo mio. Anziché la traduzione di F. Zannino, “comprendere come sia invalso tra gli uomini il sistema dello scambio”, ho mantenuto la proposizione letterale “comprendere come gli uomini siano diventati scambisti (*comment les hommes son devenus échangistes*)”, perché *échangiste* è un termine-concetto che, come abbiamo visto, Mauss adopera in tutti gli scritti militanti di quel periodo in polemica con il socialismo di Stato dell’URSS.

e i gruppi, che si trattano entro certi limiti come oggetti»<sup>46</sup>. Di questa “mescolanza di legami spirituali” è intessuto lo scambio-dono come matrice dei rapporti sociali, scanditi per «ranghi, sessi e generazioni»<sup>47</sup>. In questa dialettica storicamente determinata – che è al contempo una dialettica di autorità, di prestigio e di dominio – rientra la relazione verticale con gli dèi e con gli spiriti dei morti: presso alcune popolazioni come gli Eschimesi d’Asia o i Koryak dell’estremo nord-est siberiano, «gli scambi e i contratti trascinano nel loro turbine non solo gli uomini e le cose, ma anche gli esseri sacri, che sono più o meno associati ad essi»<sup>48</sup>. Questa dimensione sacrale del dono-scambio (che, sia detto per inciso, contribuisce a gettare una luce nuova anche sulla teoria del sacrificio e della violenza sacrificale di R. Girard) è particolarmente importante, perché svela il nesso organico originario tra economia e religione. «Uno dei primi gruppi di esseri con cui gli uomini hanno dovuto contrattare e che, per definizione, aveva proprio questa funzione, era costituito, prima di tutto, dagli spiriti dei morti e dagli dèi»<sup>49</sup>.

Questi ultimi sono “i veri proprietari delle cose e dei beni del mondo”, sicché negoziare o scambiare con loro è obbligatorio, mentre non farlo è sommaramente “pericoloso”. In questo contesto, la distruzione sacrificale, che è un aspetto del potlac del nord-ovest americano e del nord-est asiatico, risponde alla logica dello scambio-dono: è un’offerta agli dèi che verrà ricambiata. Tale tema, spiega Mauss, «si identifica con la credenza che sia necessario acquistare dagli dèi e che gli dèi siano in grado di pagare il prezzo degli oggetti»<sup>50</sup>. La pratica della distruzione e del sacrificio (nelle forme del potlâc del nord-ovest americano e del nord-est asiatico) s’intreccia, dunque, con la concezione secondo cui «bisogna pagare gli dèi»<sup>51</sup>, perché sono loro i proprietari dei beni. Guardato sotto questa luce, si chiarisce ancora meglio la dimensione simbolica in cui Mauss iscrive il termine “scambisti”, quando in esso individua il carattere antropologico originario degli esseri umani. Che l’uomo sia un animale

---

<sup>46</sup> Ivi, p. 85 (trad. it. cit., pp. 174-75).

<sup>47</sup> Ivi, p. 86 (trad. it. cit., p. 175).

<sup>48</sup> Ivi, p. 90 (trad. it. cit., pp. 177-78).

<sup>49</sup> Ivi, p. 90 (trad. it. cit., p. 178).

<sup>50</sup> Ivi, p. 91 (trad. it. cit., p. 178).

<sup>51</sup> *Ibid.*

“scambista” vuol dire che è per definizione un *animale simbolico*, per il quale le stesse pratiche religiose – le relazioni con gli dèi e con lo spirito degli antenati – sono intrise di componenti economiche. E viceversa: quelle che egli pratica come relazioni di mercato non sono semplicemente operazioni di scambio di beni utili, ma incorporano significati di ordine etico, politico e religioso<sup>52</sup>. Mauss nota che anche Malinowski, il cui testo classico *Gli Argonauti del Pacifico occidentale* (1922) – nel quale egli descrive il *kula*, «una specie di grande potlac»<sup>53</sup> – è una delle fonti del *Saggio sul dono*, mette in evidenza presso le popolazioni delle isole Trobriand la connotazione sacrale delle pratiche dello scambio-dono e le molteplici funzioni sociali e politiche a cui assolvono (non solo la liberazione dagli spiriti malvagi, ma anche il mantenimento o il ristabilimento della “pace con gli uomini e con gli dèi”). In breve, una teoria adeguata del sacrificio non può prescindere dalla categoria del “sacrificio-contratto”, vale a dire dal riferimento alle istituzioni del dono-scambio, dal momento che «è proprio degli dèi, che donano e ricambiano ciò che hanno ricevuto, dare una cosa grande in cambio di una piccola»<sup>54</sup>.

### *La legge dell'ospitalità*

Potremmo così sintetizzare la tesi di Mauss: *homo oeconomicus* e *homo donator*, lungi dall'essere due costruzioni idealtipiche antinomiche, formano un'endiadi indissolubile e hanno una matrice storico-antropologica comune. Solo che il trionfo della razionalità del mercato autoregolato, celebrata dall'economia politica moderna come un dato naturale, ha oscurato, fino al limite della cancellazione, la dimensione donativa della triade dare/ricevere/ricambiare incorporata nella logica dello scambio in quanto “fatto

---

<sup>52</sup> Caillé osserva che per comprendere adeguatamente la natura dello scambio simbolico occorre considerarlo in parallelo allo scambio di merci, perché solo così esso appare come “un échange contre l'accumulation, contre l'utilité et contre l'équivalence” (Alain Caillé, “Bulletin n°1. L'échange contre le marché”, «Revue du MAUSS permanente», 15 avril 2020 [en ligne]. <http://www.journaldumauss.net/?L-echange-contre-le-marche>).

<sup>53</sup> Ivi, p. 102 (trad. it. cit., p. 187).

<sup>54</sup> Ivi, p. 93 (trad. it. cit., pp. 179-80).

sociale totale”. Nel descrivere il *kula* che è un commercio di ordine nobile di oggetti preziosi in vigore nelle isole Trobriand, che si distingue dal *gimwali*, commercio di mercanzie utili, Mauss si rifà a Malinowski sempre con l'intento di confermare la tesi centrale dello scambio-dono come «insieme economico, giuridico e morale»<sup>55</sup>. Ma, come abbiamo accennato sopra, alla base di questa utilizzazione e messa in ordine del vastissimo materiale etnografico esistente vi è il progetto originario di un'indagine “comparativa” e “archeologica” delle forme di scambio, che non a caso egli definisce come un “estensione del sistema del dono” nella sua triplice funzione di donare/ricevere/ricambiare. È degno di interesse che, nel soffermarsi sul rapporto tra il meccanismo dello scambio *kula* e quello del *gimwali*, in una nota Mauss richiami il Libro IV dell'*Etica nicomachea*, in particolare le virtù dell'*eleutheria* (liberalità) e della *megaloprépeia* (magnificenza o munificenza) al fine di dimostrare che le pratiche del *kula* sono al contempo obbligatorie e libere: da un lato, mostrano da parte dei partecipanti “liberalità, libertà, autonomia e, nello stesso tempo, grandezza”, dall'altro obbediscono a «meccanismi obbligatori»<sup>56</sup>. Nella “liberalità” e soprattutto nella “munificenza”, che, come afferma Aristotele, consiste in «spese molto grandi e onorevoli»<sup>57</sup>, sia di carattere privato come i matrimoni sia pubblico quando interessano tutta la città, Mauss scorge esattamente un “estensione del sistema del dono”. Tanto più che Aristotele non manca di rimarcare il nesso strettissimo tra economia e religione, quando aggiunge: “Infatti, non è per se stesso che spende l'uomo munifico/magnifico, pensi per l'interesse comune, e i suoi doni hanno qualcosa in comune con le offerte votive” (1123 a 5-7). Questo tema aristotelico delle “spese molto grandi e onorevoli” – che rimanda alle istituzioni delle coriegie, delle liturgie e delle triarchie greche<sup>58</sup> – ricorre nell'ultimo capitolo del *Saggio*. Qui egli vede emergere nelle società moderne gli spazi in cui possano tornare a fiorire analoghe pratiche di “spesa nobile”, le quali siano non espressione di mero mecenatismo, ma delle pratiche al contempo libere ed obbligato-

---

<sup>55</sup> Ivi, p. 108 (trad. it. cit., p. 191).

<sup>56</sup> Ivi, p. 104 (trad. it. cit., p. 188).

<sup>57</sup> Aristotele, *Etica nicomachea*, ed. it. a cura di C. Mazzarelli, Rusconi, Milano 1993, 1122 b35, p. 163.

<sup>58</sup> Cfr. L. Canfora, *Il mondo di Atene*, Laterza, Roma-Bari 2011, p. 95.

rie, come lo erano nelle civiltà antiche «il giubileo, le liturgie, le coriegie e triarchie, le sussitie (pasti in comune), le spese obbligatorie dell'edile e dei personaggi consolari»<sup>59</sup>. Non vi è dubbio che in queste pagine, che culminano nell'elogio della politica come “arte suprema [...] nel senso socratico del termine”, cioè come sinonimo di “civiltà” e di “civismo”<sup>60</sup>, è sottesa un'idea di socialismo che, alla fine di una complessa e originale indagine etnologica, si rivela sempre più un’“estensione del sistema del dono”. A questo punto, è la democrazia dei moderni, rimodellata dalle lotte delle classi popolari, che agli occhi di Mauss appare come l'incarnazione del paradigma del dono (e del dono agonistico in particolare). Il dono-scambio è esso stesso l'operatore politico per antonomasia, se con esso intendiamo il passaggio dall'ostilità all'alleanza, dalla guerra alla pace, dalla predazione al commercio e, dunque, al gioco intrecciato tra lotta per la redistribuzione e lotta per il riconoscimento. Alla “legge dell'ospitalità” e alla pratica dell'alleanza non c'è alternativa se non la guerra guerreggiata<sup>61</sup>. Ospitalità e alleanza sono due facce della stessa medaglia: appartengono alla semantica dello scambio/dono, alla «legge delle amicizie e dei contratti con gli dei che ha assicurato la “pace” dei “mercati” e delle città»<sup>62</sup>. In una parola, non c'è legame sociale senza dono, senza la possibilità di rinnovare le regole della convivenza allargando i confini dello spazio pubblico attraverso il riconoscimento di coloro che fino a quel momento erano stati esclusi. In questa sorta di imperativo etico-politico a “contrapporsi senza massacrarsi” – che Mauss enuclea dalla sua indagine etnologica – il momento dell'auto-obbligazione e quello della libertà degli attori sociali fanno tutt'uno: scegliamo liberamente l'alleanza e al contempo siamo obbligati ad associarci,

---

<sup>59</sup> M. Mauss, *Essai sur le don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques*, cit., p. 219; trad. it. *Saggio sul dono. Forma e motivo dello scambio nelle società arcaiche*, in Id., *Teoria generale della magia e altri saggi*, cit., p. 273. Sulla differenza tra le contribuzioni obbligatorie della città ateniese e la generosità spontanea dell'evergetismo della Roma repubblicana e imperiale, cfr. P. Weyne, *Il pane e il circo* (1995), trad. it. di A. Sanfelice di Monteforte, il Mulino, Bologna 2013.

<sup>60</sup> M. Mauss, *Essai sur le don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques*, cit., p. 241; trad. it. *Saggio sul dono. Forma e motivo dello scambio nelle società arcaiche*, in Id., *Teoria generale della magia e altri saggi*, cit., pp. 291-92.

<sup>61</sup> Ivi, p. 238 (trad. it. cit., p. 289).

<sup>62</sup> *Ibid.*

pur sulla base della diversità di posizioni di potere, di status e di cultura. Un imperativo, si badi, la cui valenza per Mauss trascende i confini delle singole nazioni e ha una portata geopolitica inter-nazionale<sup>63</sup>. Tutto il problema sta volta per volta nel trovare il punto di equilibrio (il *mesòtes* nel linguaggio di Aristotele allusivamente richiamato dallo stesso Mauss) tra dono e scambio, tra “egoismo” e “altruismo”, tra interesse per sé e generosità. Volendo adoperare il lessico di Gramsci, potremmo dire che il punto di equilibrio è sempre l'esito di una lotta per l'egemonia, che, come è noto, non rispecchia solo i rapporti di forza tra gli attori in campo, ma le loro concezioni del mondo e le loro culture in senso antropologico. Se viene meno la chance di rivitalizzare il legame sociale riaprendo nelle congiunture del conflitto il ciclo dare/ricevere/ricambiare, le società democratiche sono destinate a liquefarsi sotto la spinta di antagonismi laceranti e incompatibili. Non esiste una “via di mezzo”: si tratta di “fidarsi interamente o diffidare interamente”, di contrapporsi fino alla distruzione reciproca o “venire a patti” rinegoziando, ogni volta che è necessario, le regole del gioco, e sapendo che «fino a sistemi giuridici molto vicini a noi, fino ad economie molto lontane dalla nostra, coloro con cui “si tratta” sono sempre degli stranieri, anche quando si è alleati»<sup>64</sup>. Come dire: se viene meno la dialettica tra dono e scambio, anche le società più “evolute” precipiteranno in conflitti distruttivi (la guerra civile e la guerra tra le nazioni), dove gli alleati ridiventano stranieri, cioè nemici: non importa se stranieri esterni o stranieri interni. La lezione di Mauss è tutta qui, ma aspetta ancora di essere riscoperta.

---

<sup>63</sup> M. Mauss, *La nation et l'internationalisme* (1920), in Id., *Oeuvres*, vol. III, Les Éditions de Minuit, Paris 1969, pp. 626-34, trad. it. di F. Fistetti in «Postfilosofie», n. 2, gennaio-dicembre 2006, pp. 9-17.

<sup>64</sup> M. Mauss, *Essai sur le don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques*, cit. pp. 238-239; 241; trad. it. *Saggio sul dono. Forma e motivo dello scambio nelle società arcaiche*, in Id., *Teoria generale della magia e altri saggi*, cit., p. 290. Sul tema dell'ospitalità, cfr. “Le don d'hospitalité. Quand recevoir c'est donner”, in «Revue du MAUSS», n. 53, premier semestre 2019.

## BIBLIOGRAFIA

- CAILLÉ A., *Critica dell'uomo economico. Per una teoria anti-utilitarista dell'azione* (2009), ed. it. a cura di F. Fistetti, il nuovo melangolo, Genova 2009.
- , *Dono, interesse e disinteresse*, in Id., *Il terzo paradigma. Antropologia filosofica del dono*, Bollati Boringhieri, Torino 1998.
- CHANIAL P., “Aux origines du socialisme morale et réformiste français”, présentation a Benoît Malon, *La morale sociale. Morale socialiste e politique réformiste*, Le Bord de l'Eau, Lormont 2007.
- , *Justice, don et association. La délicate essence de la démocratie*, La Découverte/MAUSS, Paris 2001.
- , “Le socialisme, un libéralisme d'extrême gauche? Eugène Fournière, la question individualiste e l'association”, présentation a E. Fournière, *Essai sur l'individualisme*, Éditions Le Bord de l'Eau, Lormont 2001.
- DZIMIRA S., *Marcel Mauss, savant et politique*, La Découverte, Paris 2007.
- FOURNIER M., *Marcel Mauss*, Fayard, Paris 1994.
- HÉNAFF M., *Il dono dei filosofi. Ripensare la reciprocità* (2012), ed. it. a cura di F. Fistetti, Ets, Pisa 2018.
- MAUSS M., *Appréciation sociologique du bolchevisme*, in Id., *Écrits politiques. Textes réunis et présentés par Marcel Fournier*, Fayard, Paris 1997, trad. it. *Apprezzamento sociologico del bolscevismo*, in Id., *I fondamenti di un'antropologia storica*, ed. it. a cura di R. Di Donato, Einaudi, Milano 1998.
- , *Essai sur le don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques*, présentation de F. Weber, Puf, Paris 2012, trad. it. di F. Zannino *Saggio sul dono. Forma e motivo dello scambio nelle società arcaiche*, in Id., *Teoria generale della magia e altri saggi*, Einaudi, Torino 1965.
- TAROT C., “Un inconnu célébriissime: Marcel Mauss”, in «La Revue du MAUSS», n. 8, second semestre 1996.

# “Modi di produzione” e “ideologie” come sistemi segnici. Rossi-Landi e la semiotica della “riproduzione sociale”.

GIORGIO BORRELLI\*

## *ABSTRACT*

Partendo da alcune categorie fondamentali della teoria marxiana, Ferruccio Rossi-Landi (1921-1985) ha delineato un'analisi semiotica della *riproduzione sociale*. In particolare, Rossi-Landi ha proposto di considerare i *modi di produzione* e le *ideologie* come “sistemi segnici”. Questa ipotesi consente di interpretare in chiave semiotica un'altra fondamentale categoria di Marx: la *posizione di scopo* (*zwecksetzung*). In questo articolo mostrerò come, nonostante alcune sovrapposizioni categoriali, Rossi-Landi sia riuscito a delineare un modello teorico coerente.

Starting from certain fundamental Marxian categories, Ferruccio Rossi-Landi (1921-1985) outlined a semiotic analysis of *social reproduction*. More specifically, Rossi-Landi maintained that *modes of production* and *ideologies* can be considered as “sign systems”. This hypothesis allows to read another fundamental Marxian category under a semiotic lens: i.e. the *goal-setting* (*zwecksetzung*). In this paper, I will try to illustrate how Rossi-Landi developed a coherent theoretical model, notwithstanding certain categorical overlaps.

\*\*\*

## *Introduzione*

«Direi che, dopo oltre vent'anni di approssimazioni successive, quello che comincia ad emergere, per così dire forzando su di sé la mia attenzione, è un

---

\* Dottore di ricerca in Teoria del Linguaggio e Scienze dei Segni e culture della materia di Filosofia del linguaggio presso l'Università degli Studi di Bari Aldo Moro.



nuovo approccio alla teoria marxista dei rapporti tra struttura e sovrastruttura»<sup>1</sup>. È con queste parole che Ferruccio Rossi-Landi (1921-1968), nella premessa alla seconda edizione (1973) de *Il linguaggio come lavoro e come mercato* (1968), tira le somme del suo lungo percorso di ricerca; il risultato di questo percorso non è altro che una nuova ipotesi:

nel modo più breve, si tratta dell'ipotesi che le difficoltà sempre incontrate nello studio dei rapporti fra struttura e sovrastruttura dipendessero dalla mancanza di un elemento mediatore. Tale elemento poteva cominciare ad emergere solo nello studio marxista di una *nuova* realtà, quella del neo-capitalismo: esso consiste nel complesso dei sistemi segnici, verbali come non verbali, che sono presenti in ogni comunità, anzi 'costituiscono' il sociale fin dai primordi più remoti e congiungono inoltre l'umano al pre-umano<sup>2</sup>.

In questa prospettiva, il contributo che la semiotica, la linguistica e la teoria della comunicazione potrebbero dare all'analisi marxista della società starebbe nel mostrare come i "pezzi del gioco" non siano due, ma tre:

ai *modi di produzione* e alle *ideologie* è necessario aggiungere i *sistemi segnici*. Le difficoltà allora, che si sono incontrate nello studio dei rapporti fra modi di produzione e ideologie, sono difficoltà consistenti nel tentare di interpretare binariamente una situazione triadica, ricorrendo a elementi staticamente opposti per spiegare una situazione fluida<sup>3</sup>.

Tuttavia, Rossi-Landi ritiene che il contributo possa avvenire anche nella direzione inversa e propone di delineare un'analisi semiotica che consista «nell'applicare al campo del linguaggio e della comunicazione la dialettica materialistica elaborata da Marx e le sue scoperte riguardanti la riproduzione sociale in generale»<sup>4</sup>.

In questo articolo analizzerò il modo in cui Rossi-Landi articola la relazione triadica tra sistemi segnici, modi di produzione e ideologie. Questi tre

---

<sup>1</sup> F. Rossi-Landi, *Il linguaggio come lavoro e come mercato. Una teoria della produzione e dell'alienazione linguistiche* (1968), Bompiani, Milano 2003, p. 5.

<sup>2</sup> *Ibid.*

<sup>3</sup> *Ibid.*

<sup>4</sup> F. Rossi-Landi, *Metodica filosofica e scienza dei segni. Nuovi saggi sul linguaggio e l'ideologia*, (1985), Bompiani, Milano 2006, p. 127.

momenti vanno a costituire lo schema teorico attraverso cui Rossi-Landi intende esaminare il processo generale di *riproduzione sociale*, cioè «l'insieme dei processi per mezzo dei quali una comunità o società sopravvive, accrescendosi, o almeno continuando ad esistere»<sup>5</sup>. Nel corso della trattazione proverò a mostrare le incongruenze e i motivi di interesse presenti nelle argomentazioni di Rossi-Landi.

### *Sistemi segnici e ideologie*

In *Ideologia* (1978), la relazione tra modi di produzione, sistemi segnici e ideologie viene articolata a partire da questo assunto: «la comunicazione avviene per mezzo dei sistemi segnici»<sup>6</sup>. Posto questo punto di partenza, Rossi-Landi elenca gli elementi che compongono tali sistemi.

Il primo elemento è il *codice*, che Rossi-Landi identifica con i *momenti semplici del processo lavorativo* così come elencati da Marx nel Capitolo V del *Libro Primo* del *Capitale*: «i momenti semplici del processo lavorativo sono l'*attività conforme a scopo (zweckmäßige Tätigkeit)*, ovvero *il lavoro stesso*, il suo *oggetto* ed il suo *mezzo*»<sup>7</sup>. Inoltre, il *prodotto* si configura come elemento finale del processo: «nel processo lavorativo, [...] attraverso il mezzo di lavoro l'attività dell'uomo provoca una modificazione dell'oggetto di lavoro, scopo a cui si mirava sin dall'inizio. Il processo si estingue nel prodotto (*Produkt*)»<sup>8</sup>.

Riprendendo questa definizione, Rossi-Landi afferma che i codici sono costituiti da «i materiali su cui si lavora, gli strumenti con cui si lavora e le regole per applicarli; che sono tutti a loro volta prodotti di precedente lavoro»<sup>9</sup>. Insieme ai codici, ogni sistema segnico comprende «tutti i messaggi che si scambiano e si possono scambiare nell'ambito dell'universo di discorso istitui-

---

<sup>5</sup> Ivi, p. 175.

<sup>6</sup> F. Rossi-Landi, *Ideologia* (1978), Meltemi, Roma 2005, p. 108.

<sup>7</sup> K. Marx, *Il capitale. Critica dell'economia politica. Libro primo. Il processo di produzione del capitale (1863-1890)*, a cura di R. Fineschi, trad. it. di D. Cantimori, R. Fineschi e G. Sgrò, 2 volumi, La Città del Sole, Napoli 2011, p. 198.

<sup>8</sup> Ivi, p. 200.

<sup>9</sup> F. Rossi-Landi, *Ideologia*, cit., p. 108.

to dal sistema segnico stesso»<sup>10</sup>. Infine – affermazione di particolare interesse – ogni sistema segnico «contiene anche gli individui e i gruppi sociali che lo operano»<sup>11</sup>. La totalità di questi elementi definisce un sistema segnico come una porzione delimitata – una «fetta»<sup>12</sup> – di realtà e come «forma di programmazione sociale»<sup>13</sup>.

Attraverso la nozione di “codice”, Rossi-Landi intende inserire nel proprio schema della riproduzione sociale un altro modello fondamentale della teoria economica marxiana: la triade composta da *produzione*, *scambio* e *consumo* così come delineata nell’*Einleitung* – l’introduzione del manoscritto noto come *Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie*, 1857-1858, (*Lineamenti fondamentali della critica dell’economia politica*)<sup>14</sup>.

L’ipotesi generale di Rossi-Landi è che questa triade possa essere ritrovata in ogni processo di riproduzione sociale; dunque, anche nei processi che non definiremmo strettamente “economici”. Partendo da questo assunto, Rossi-Landi intende mostrare come *produzione*, *scambio* e *consumo* possano essere individuati anche nel livello dei sistemi segnici. In questa prospettiva, il *codice* viene concepito come un processo *produttivo*: un processo in cui determinati *segni* (costituenti dei *materiali* dotati di significato) vengono *lavorati* o *assemblati* attraverso determinate *regole* (cioè, gli strumenti del processo lavorativo) e trasformati in *messaggi* (costituenti i *prodotti* di questo processo).

Ricapitolando, si è detto che un sistema segnico comprende: a) i codici; b) i messaggi; c) gli individui – o gruppi sociali – che utilizzano i codici e i messaggi. Nel corso di questo paragrafo analizzerò i primi due elementi, soffermandomi su un altro aspetto del concetto di “sistema segnico”: il suo essere una forma di *programmazione sociale*. Nel prossimo paragrafo spiegherò in che senso si possa affermare che un sistema segnico *contenga* individui e gruppi sociali.

Per comprendere perché i sistemi segnici siano una “forma di programma-

---

<sup>10</sup> *Ibid.*

<sup>11</sup> *Ibid.*

<sup>12</sup> *Ibid.*

<sup>13</sup> *Ibid.*

<sup>14</sup> K. Marx, *Lineamenti fondamentali della critica dell’economia politica (1857-1858)*, Volume I, Einaudi, Torino 1997, *passim*.

zione sociale”, è necessario confrontare il concetto di “programmazione” con altri due termini: *programma* e *progettazione*. Le tre categorie sono ordinate da Rossi-Landi in base al loro grado crescente di *generalità*: programma, programmazione, progettazione; il programma è dunque l’unità più semplice, il punto di partenza da cui si strutturano le categorie più generali.

Il concetto di “programma” viene delineato in *Semiotica e ideologia* (1972):

In ogni *interazione*, cioè in ogni processo sociale nel corso del quale due o più persone o gruppi si influenzano reciprocamente per mezzo di messaggi verbali e/o non verbali, è individuabile un *programma* che regge l’interazione stessa, prescrivendo sia i ruoli individuali o di gruppo sia i rapporti che si istituiscono fra i vari attori<sup>15</sup>.

Dicendo che ogni interazione (verbale e non verbale) si basa su un programma che prescrive *ruoli* e *regole di interazione*, Rossi-Landi sta ponendo l’accento sul fatto che i rapporti sociali tanto a *livello strutturale* quanto a *livello sovra-strutturale* siano analizzabili attraverso questa unità semiotica elementare; in questa prospettiva, il *programma* – in quanto parte finita di un sistema segnico – costituisce la *cifra*, l’*unità elementare* comune ai due livelli. Un esempio può chiarire questo punto, illustrando la relazione tra i concetti di programma, programmazione e progettazione.

Secondo Rossi-Landi, il *mercato economico* può essere considerato «un sistema segnico oggettuale»<sup>16</sup> altamente *istituzionalizzato* e dotato di *regole costrittive*: un sistema «obbligante»<sup>17</sup>. Il mercato può articolarsi in *programmi* elementari e limitatissimi: ad esempio, quelli che reggono «l’abituale conversazione fra venditore e compratore in una bottega»<sup>18</sup>; oppure, il mercato può prevedere *programmazioni* più vaste: ad esempio, quelle che reggono «lo scambio effettivo delle merci»<sup>19</sup>. Tuttavia – questa la tesi di Rossi-Landi – il mercato economico, con i suoi programmi e le sue programmazioni, fa parte di una *progettazione sociale*, una «programmazione suprema, [che] investe la

---

<sup>15</sup> F. Rossi-Landi, *Semiotica e ideologia* (1972), Bompiani, Milano 2011, p. 198.

<sup>16</sup> *Ivi*, p. 114.

<sup>17</sup> *Ibid.*

<sup>18</sup> *Ivi*, p. 318.

<sup>19</sup> *Ibid.*

società nel suo complesso»<sup>20</sup>: «tale progettazione è l'ideologia dominante, cioè l'ideologia di chi possiede il potere»<sup>21</sup>. In questa prospettiva, si può affermare che tutti i programmi e tutte le programmazioni siano sotto il controllo di «una più vasta e fondamentale progettazione che consiste nel preservare la società così come essa è»<sup>22</sup>. La tesi di Rossi-Landi è che «l'ideologia come visione del mondo, quando non si limiti a un atteggiamento contemplativo, diventa necessariamente pratica progettante, progettazione sociale che investe la società nel suo complesso»<sup>23</sup>.

Prima di procedere oltre, mi sembra opportuno sottolineare alcune problematiche implicite alle argomentazioni di Rossi-Landi. Recentemente, Dileep Edara (2016)<sup>24</sup> ha criticato la lettura “tradizionale” di quello che è ritenuto – forse non del tutto a ragione – uno dei testi fondamentali della teoria marxiana: il *Vorwort* del 1859, la prefazione a *Per la critica dell'economia politica*<sup>25</sup>. Secondo Edara i principali errori della lettura tradizionale sarebbero i seguenti:

- a) Aver trasformato la “sovrastuttura” (*Überbau*) in un immenso contenitore in cui relegare ogni processo sociale che si ha difficoltà a definire “economico”; dunque, tutti i fenomeni religiosi, artistici, filosofici, ecc. La sovrastuttura – sottolinea Edara – è composta unicamente di «istituzioni»<sup>26</sup>.
- b) Aver identificato le “forme determinate della coscienza sociale” (*bestimmte gesellschaftliche Bewußtseinsformen*) – cioè, le “forme ideologiche” (*ideologischen Formen*) – con la sovrastuttura giuridico-politica; Marx afferma che queste “forme” *corrispondono* (*entsprechen*) alla *struttura* (*Struktur*) e che dalla struttura *si eleva* (*erhebt*) una so-

---

<sup>20</sup> *Ibid.*

<sup>21</sup> Ivi, p. 331.

<sup>22</sup> *Ibid.*

<sup>23</sup> Ivi, p. 319.

<sup>24</sup> D. Edara, *Biography of a Blunder: Base and Superstructure in Marx and Later*, Cambridge Scholars Publishing, Newcastle upon Tyne 2016.

<sup>25</sup> K. Marx, *Per la critica dell'economia politica*, Editori Riuniti, Roma 1974, pp. 1-40.

<sup>26</sup> Per strutturare la tesi del carattere “istituzionale” della sovrastuttura, Edara fa riferimento a M. M. Bober, *Marx's Interpretation of History*, Harvard University Press, Cambridge 1950 e G. A. Cohen, *Karl Marx's Theory of History*, Clarendon Press, Oxford 1978. Dunque, si può affermare che la proposta di Edara non sia filologicamente fondata su riferimenti diretti.

*vrastruttura*; in sostanza, dalla struttura avrebbero origine due sistemi di rapporti differenti.

- c) Aver confuso il concetto di “struttura” – che designa unicamente i rapporti di produzione e le forze produttive materiali – con il concetto di “modo di produzione” (*Produktionsweise*) – che designa la totalità dei processi attraverso cui una determinata *forma* sociale si riproduce.

Poste queste premesse, si può affermare che Rossi-Landi sembri sostenere quella che Edara chiama tesi della «sovrastruttura eterogenea»<sup>27</sup>; difatti, Rossi-Landi sottolinea non solo che la sovrastruttura sia «caratterizzata dal fattore ideologico»<sup>28</sup>, ma anche che essa comprenda «tutte le istituzioni non direttamente economico-produttive né semplicemente esistenziali e tutte le attività artistiche, letterarie, scientifiche, religiose, politiche»<sup>29</sup>. Questo uso improprio della categoria invalida la proposta teorica di Rossi-Landi? A mio modo di vedere, la domanda ha risposta negativa per due motivi.

1) In primo luogo perché non ha senso ignorare – contrariamente a quanto sembra fare Edara<sup>30</sup> – la continuità tra la sovrastruttura intesa come sistema di istituzioni giuridico-politiche e le forme ideologiche attraverso cui i soggetti – come Marx afferma nel *Vorwort* – concepiscono e combattono il conflitto (*Konflikt*) sociale; un conflitto che retroagisce sulla sovrastruttura stessa. A questo proposito, Rossi-Landi sostiene che il *fattore ideologico* si irradia dal livello generale della progettazione, passando attraverso il *livello intermedio* delle programmazioni e arrivando agli innumerevoli *programmi di comportamento* su cui si reggono le interazioni sociali. Ciò significa che ogni interazione umana è a) *istituzionalizzata*, essendo basata su un codice, e b) intrinsecamente *ideologica*, essendo un'*articolazione particolare* di una determinata progettazione sociale:

Considerando che ogni attività, per svolgersi significativamente, richiede strutture già istituzionalizzate (come minimo in forma di un codice sovrapersonale), è possibile far rientrare la nozione di attività umana in quella di istituzione sociale. Parleremo pertanto,

---

<sup>27</sup> ----- 2016, p. 116

<sup>28</sup> F. Rossi-Landi, *Ideologia*, cit., p. 105.

<sup>29</sup> *Ibid.*

<sup>30</sup> D. Edara, *Biography of a Blunder*, cit., pp. 72-75.

semplificando, di *istituzioni ideologiche*: non per distinguerle da altre istituzioni che non lo sarebbero, bensì per accentuarne un carattere costante e anzi principale. Così concepite, le istituzioni ideologiche altro non sono che articolazioni della sovrastruttura<sup>31</sup>.

Rossi-Landi vuole dunque individuare una *continuità* tra sovrastruttura e ideologia: una necessità analitica opposta a quella di Edara, che – come visto – sottolinea l’opportunità di tenere distinte le “istituzioni” e le “forme ideologiche”. Questa distinzione è superabile nel momento in cui si è disposti ad ammettere il *carattere ideologico* delle istituzioni. L’agire umano è *istituzionalizzato* perché è basato su *codici sovrapersonali* e le istituzioni sono *ideologiche* in quanto sono articolazioni della *pratica progettante*, della *progettazione sociale*.

2) In secondo luogo, pur avendo inteso la sovrastruttura come l’insieme delle istituzioni non direttamente economico-produttive, Rossi-Landi sembra non dare peso a questo aspetto, concentrandosi piuttosto sulla sovrastruttura come spazio peculiare del “politico”; il suo il punto di riferimento teorico è in questo caso Gramsci, con la sua suddivisione della sovrastruttura in *società civile* e *società politica*. Rossi-Landi elenca i diversi ambiti a cui fanno riferimento queste due categorie in questo modo:

*società civile* (scuole, chiese, associazioni, giornali, partiti, mercato delle idee: sfera dell’ideologia, dove si produce un’*egemonia* fondata sul cosiddetto ‘libero consenso’ delle masse); [...] *società politica* (governo, polizia, forze armate, tribunali: sfera dello Stato, dove ha luogo l’esercizio diretto del dominio quando viene a mancare il libero consenso)<sup>32</sup>.

Tuttavia, anche tra *società civile* e *società politica* prevale una continuità più che una netta separazione. A questo proposito, Guido Liguori<sup>33</sup> sottolinea che per Gramsci gli «apparati egemonici fanno parte a pieno titolo dello Stato»<sup>34</sup>. Questa inclusione viene spesso definita «Stato allargato»<sup>35</sup>,

---

<sup>31</sup> F. Rossi-Landi, *Ideologia*, cit., pp. 108-09.

<sup>32</sup> Ivi, p. 106.

<sup>33</sup> G. Liguori, *Stato-società civile*, in *Le parole di Gramsci. Per un lessico dei Quaderni del carcere*, a cura di F. Frosini e G. Liguori, Carocci, Roma 2004, pp. 208-26.

<sup>34</sup> Ivi, p. 215.

<sup>35</sup> *Ibid.*

un'espressione che di fatto «non si trova in Gramsci, che parla più volte di “Stato integrale”»<sup>36</sup>. A ogni modo, ciò che conta è che per Gramsci tra Stato e società civile vi sia un «rapporto dialettico»<sup>37</sup> e che – come afferma lo stesso Gramsci – «l'ideologia “dà il cemento più intimo alla società civile e quindi allo Stato”»<sup>38</sup>. Dunque, anche da queste osservazioni sulla teoria gramsciana si può comprendere come tra ideologia e sovrastruttura non vi sia un vago accostamento, ma una relazione determinata: perché l'ideologia è ciò che tiene insieme i diversi aspetti della sfera giuridico-politica.

Quest'ultimo punto è presente anche in *Ideologia*. Difatti, per spiegare quale sia il ruolo specifico dei sistemi segnici nel quadro complessivo della riproduzione sociale, Rossi-Landi ricorre a una metafora, quella della *Mente Sociale*: la riproduzione sociale, nel suo momento progettante è una *mente* che «programma, in maniera sovrapersonale, cose che l'individuo accoglie in se stesso inconsapevolmente e riesce a scoprire solo per mezzo di uno specifico lavoro liberatorio»<sup>39</sup>. La *Mente Sociale* «costruisce sistemi segnici e li impone»<sup>40</sup>, mediando fra *Struktur* e *Überbau*: «solitamente avviene che i sistemi segnici intermedi si facciano portatori delle strutture del modo di produzione, permeandone le istituzioni ideologiche, le quali servono allora a giustificarlo»<sup>41</sup>. In particolare, Rossi-Landi osserva come la classe dominante, tramite le sue «burocrazie in possesso del potere»<sup>42</sup>, si arroghi il «controllo delle programmazioni “da un livello sociale più alto” e “a un maggiore grado di generalità”»<sup>43</sup>.

Al polo opposto, quello della classe subalterna, Rossi-Landi individua l'istituzione ideologica per eccellenza nel Partito – esattamente in linea con Gramsci. Secondo Rossi-Landi, infatti,

un opportuno lavoro politico può servirsi dei sistemi segnici per permeare di nuovi va-

---

<sup>36</sup> *Ibid.*

<sup>37</sup> G. Liguori, *Ideologia*, in *Le parole di Gramsci. Per un lessico dei Quaderni del carcere*, cit., p. 143.

<sup>38</sup> *Ibid.*

<sup>39</sup> F. Rossi-Landi, *Ideologia*, cit., p. 117.

<sup>40</sup> *Ibid.*

<sup>41</sup> *Ivi*, p. 185.

<sup>42</sup> *Ivi*, p. 330.

<sup>43</sup> *Ibid.*



lori ideologici il modo di produzione dominante con il fine di scazarlo. In determinate circostanze il Partito può essere la Mente Sociale che emerge e si organizza. Nella misura in cui riesce davvero a rappresentare i più vasti interessi possibili, che sono quelli del lavoro umano vivente nella sua generalità, il Nuovo Principe potrà anche permettersi di svelare la struttura di fondo di ogni Principe: ciò che i Principi precedenti non erano certo in grado di fare, né avrebbero fatto anche se avessero potuto<sup>44</sup>.

Il fatto che in questo passaggio risulti evidente il richiamo teorico alla prospettiva gramsciana può essere facilmente riscontrato da queste osservazioni di Liguori: per Gramsci

non tutte le ideologie sono uguali. Esse costituiscono il terreno comune e necessario della coscienza e anche della conoscenza, ma la superiorità dell'ideologia marxista è data dalla consapevolezza del proprio carattere non assoluto e non eterno: consapevolezza di *parzialità*, legata come è a una classe e a un momento storico. Il marxismo è una ideologia tra le altre, ma a differenza delle altre non nega le contraddizioni, anzi le palesa, le analizza. Ha in comune con le altre ideologie il rivestire una determinata *utilità* per un gruppo sociale, ma non si spaccia per qualcosa al di sopra o al di là della storia<sup>45</sup>.

Partendo da queste considerazioni è possibile concludere evidenziando un ulteriore punto di contatto con la teoria Gramsci: per Rossi-Landi, una volta emersa, divenuta cosciente della sua soggettività, la Mente Sociale deve riorganizzare i sistemi segnici in forza di una diversa progettazione; mi sembra che questo assunto programmatico abbia a che fare con il tema gramsciano dell'«l'ideologia come luogo di costituzione della soggettività»<sup>46</sup>. Infatti,

Il pensiero [...] *dà forza* e “organizza” nel momento in cui *si organizza*, o meglio *viene organizzato*, anche per quel che riguarda le classi subalterne che vogliono divenire egemoniche, a partire da quel “centro omogeneo di un modo di pensare e di operare” (Q I, 43,33) che per Gramsci è il partito<sup>47</sup>.

Ovviamente, un confronto con il pensiero di Gramsci richiede un impegno molto più approfondito e queste mie argomentazioni non hanno certo una

---

<sup>44</sup> *Ibid.*

<sup>45</sup> G. Liguori, *Ideologia*, cit., p. 138.

<sup>46</sup> *Ibid.*

<sup>47</sup> *Ibid.*

pretesa di esaustività. Tuttavia, potrebbero essere sufficienti a fornire alcuni spunti di analisi e a mostrare come Rossi-Landi faccia riferimento a Gramsci per articolare la relazione tra sistemi segnici e ideologie.

Analizzerò adesso il rapporto tra i sistemi segnici e i *modi di produzione*.

### *Sistemi segnici e modi di produzione*

Rossi-Landi ritiene che i *modi di produzione (modes of production)*<sup>48</sup> siano *sistemi segnici*: cioè, «entità-sovraperpersonali, dotat(e) di movimento e di una struttura autoconservantesi (loro) propri, che agiscono e si esprimono per mezzo di individui umani»<sup>49</sup>. Il modo di produzione, viene quindi inteso come un *programma gigantesco*, in cui «il lavoratore stesso può funzionare da materiale, o da strumento, o da fine, o da prodotto di varie lavorazioni»<sup>50</sup>:

Un insegnante può essere usato dal sistema come strumento per inculcare una ideologia negli studenti; un poliziotto per conservare al potere una classe dominante; un agente di pubblicità per far comperare certi prodotti. Un intero esercito è al tempo stesso materiale, strumento, lavoratore, fine e prodotto nell'ambito d'una vasta operazione politica, nella quale a loro volta si esprimono finalisticamente determinati interessi internazionali e inter-nazionali [...]. La situazione di fondo resta quella dell'uso della forza-lavoro del lavoratore da parte del capitale, o in genere della produzione industriale. Dal punto di vista di queste analisi, poco importa che il capitale sia in mani private o statuali, tanto più che il peso di tale distinzione è ormai in parte attenuato. Il *programma gigantesco* della produzione fa agire come propri strumenti i lavoratori, i quali pertanto

---

<sup>48</sup> Nella versione italiana (2016) di *Linguistics and Economics* (1977), Mouton, L'Aia-Parigi, F. Rossi-Landi traduce "modes of production" con "metodi di produzione". Il motivo di questa scelta non è chiaro. Osservando una norma di "buon senso filologico", mi sembra lecito ritenere corretta la formula che Rossi-Landi ha scelto per il lavoro effettivamente pubblicato; dunque, è da ritenersi preferibile – nonché coerente con le usuali traduzioni della terminologia marxiana – la formula "modes of production" presente in *Linguistics and Economics*. Certamente, una contiguità concettuale tra "modo" e "metodo" ricorre in alcuni concetti marxiani: per esempio, tra "modo di esposizione" (*Darstellungsweise*) e "metodo di esposizione" (*Darstellungsmethode*). Ma questa contiguità – a mio modo di vedere – risulta assolutamente infondata per la resa traduttiva di "Produktionsweise" con "metodo di produzione".

<sup>49</sup> F. Rossi-Landi, *Linguistica ed economia*, Mimesis, Milano-Udine 2016, p. 71.

<sup>50</sup> Ivi, p. 17.

debbono funzionare essi stessi anche come materiali e come prodotti<sup>51</sup>.

A mio modo di vedere, il *carattere di programma* del modo di produzione capitalistico può trovare il proprio fondamento nel tema marxiano della *posizione di scopo* (*zwecksetzung*), consentendo una rilettura semiotica di questo concetto. Tuttavia, bisogna riconoscere che Rossi-Landi strutturi le sue argomentazioni senza indicare uno specifico riferimento teorico. Pertanto, per inquadrare la *zwecksetzung* in una prospettiva semiotica, è necessario analizzare il quadro categoriale di cui questa nozione è parte.

In primo luogo, occorre prendere in considerazione un'altra categoria marxiana: la *cooperazione* (*Kooperation*). Per Marx, la cooperazione è «la forma del lavoro di molti, che lavorano l'uno accanto all'altro e l'uno assieme all'altro secondo un piano (*planmäßig*) in uno stesso processo di produzione o in processi di produzione differenti ma connessi»<sup>52</sup>. La cooperazione – ovviamente – è una *figura* presente anche in *forme*<sup>53</sup> di produzione diverse da quella capitalistica: «in esse la socialità del processo è di volta in volta personificata nel sovrano, nel faraone, ecc. che pone lo scopo complessivo»<sup>54</sup>. Dunque, «la posizione collettiva di scopo – la socialità stessa – è personificata in un individuo privato che sta al di fuori del processo effettivo di produzione»<sup>55</sup>. Nel modo di produzione capitalistico, invece,

la cooperazione dei lavoratori salariati è un semplice effetto del capitale che li impiega simultaneamente; la connessione delle loro funzioni e la loro unità come corpo produttivo complessivo stanno, al *di fuori* dei lavoratori salariati, nel capitale che li riunisce e li tiene insieme. Quindi, di fronte ai lavoratori salariati, la connessione dei loro lavori compare come potere di una volontà altrui, che assoggetta al proprio scopo il loro fare idealmente come *piano* [*Plan*], praticamente come *autorità* del capitalista [...].

Come un esercito ha bisogno di ufficiali e sottufficiali militari, una massa di lavoratori che operano insieme sotto il comando dello stesso capitale ha bisogno di ufficiali supe-

---

<sup>51</sup> *Ibid.*

<sup>52</sup> K. Marx, *Il capitale*, cit., p. 357.

<sup>53</sup> Per un approfondimento sui concetti di “forma” e “figura” in Marx, si veda R. Fineschi, “Epoca, fasi storiche, Capitalismi”, in «Contropiano», 26, 1, 2017, pp. 16-23.

<sup>54</sup> R. Fineschi, *Ripartire da Marx. Processo storico ed economia politica nella teoria del “capitale”*, La Città del Sole, Napoli 2001, p. 168.

<sup>55</sup> *Ivi*, p. 166.

riori (dirigenti, *managers*) e di sottufficiali (sorveglianti, *foremen*, *overlookers*, *contre-maîtres*) industriali, i quali, durante il processo di lavoro, comandano in nome del capitale. Il lavoro di sorveglianza si consolida diventando loro funzione esclusiva [...].

Il capitalista non è capitalista perché dirigente industriale, ma diventa comandante d'industria perché è capitalista. Il comando supremo nell'industria diventa attributo del capitale, come nell'età feudale il comando supremo in guerra e in tribunale era attribuito della proprietà fondiaria<sup>56</sup>.

Dunque, lo *scopo* della produzione è *posto* nel *piano* e l'autorità del capitalista – con i suoi “ufficiali” – fa sì che la produzione avvenga secondo quel piano. Tuttavia, tale autorità è solo un attributo *retto* da un'ulteriore autorità: il *capitale*. Alessandro Mazzone (1932-2012) definisce questo processo «*reazione*»<sup>57</sup> del «moto della valorizzazione»<sup>58</sup>. Questa reazione «si presenta in ogni punto o istante come dualità di “piano” e “autorità” (del capitalista): ma è negazione infinita di ogni fine determinato dei processi produttivi»<sup>59</sup>. Analizziamo questa argomentazione.

Prendiamo nuovamente in esame i momenti elementari del processo lavorativo elencati da Marx nel *Capitale*: «i momenti semplici del processo lavorativo sono l'*attività conforme a scopo* (*zweckmäßige Tätigkeit*), ovvero il *lavoro stesso*, il suo *oggetto* (*Gegenstand*) ed il suo *mezzo* (*Mittel*)»<sup>60</sup>. Considerando il processo lavorativo da un punto di vista generale, l'*attività conforme a scopo* (*zweckmäßige Tätigkeit*) è il momento elementare che coincide con il *lavoro stesso* e *tiene insieme, coordina*, gli altri elementi: «la azione consapevole, *conforme* a uno scopo precedentemente posto, governa l'interazione degli elementi della relazione, cioè il processo lavorativo, orientandolo allo scopo»<sup>61</sup>. Il fatto che il prodotto si configuri come *telos*, come *scopo* dell'attività, è ciò che distingue il lavoro umano «da forme evolutive precedenti»<sup>62</sup> e

---

<sup>56</sup> K. Marx, *Il capitale*, cit., pp. 363-65.

<sup>57</sup> A. Mazzone, *La temporalità specifica del modo di produzione capitalistico*, in *Marx e i suoi critici*, a cura di G. M. Cazzaniga, D. Losurdo e L. Schirollo, Quattroventi, Urbino 1987, p. 244.

<sup>58</sup> *Ibid.*

<sup>59</sup> *Ibid.*

<sup>60</sup> K. Marx, *Il capitale*, cit., p. 198.

<sup>61</sup> A. Mazzone, *La temporalità specifica*, cit., p. 229, nota 16.

<sup>62</sup> *Ivi*, p. 230.

«l'autonomia del prodotto come *telos*, che è distinto dall'immediata soddisfazione del bisogno, è oggettuale e perciò intersoggettivo dal punto di vista comunicazionale, non univocamente fungibile ma aperto a fungibilità nuove»<sup>63</sup>.

Col modo di produzione capitalistico, «il “lavoro umano” diventa *produzione generalmente sociale e produzione fine a se stessa*»<sup>64</sup>; ciò significa che il *telos* del modo di produzione capitalistico «passa attraverso i prodotti e le loro serie grandi o piccole»<sup>65</sup>, ma «non è nessun “prodotto”, bensì *la produzione*»<sup>66</sup> – appunto, la *produzione fine a se stessa*. Tuttavia, questo carattere *autotelico* sottostà a un fine di ordine superiore: è «*sub lege* dello “scopo limitato” della valorizzazione»<sup>67</sup>. Questo scopo è «indefinitamente espansivo»<sup>68</sup> grazie alla logica stessa della valorizzazione, alla sua «legalità interna»<sup>69</sup>; questa logica non ha come *scopo diretto* «l'incremento della forza produttiva sociale»<sup>70</sup>, ma il «plusvalore nella sua figura di profitto»<sup>71</sup>. Quindi, il carattere generalmente sociale della produzione e lo sviluppo potenzialmente illimitato dei processi produttivi<sup>72</sup> sono l'effetto posto in essere da questo *scopo* di ordine superiore: la *costituzione del valore*. La stessa posizione di scopo presente nei processi di cooperazione – cioè, il lavorare assieme secondo un piano – è *negata*, cioè *determinata, posta a propria volta da questo scopo superiore*<sup>73</sup>.

---

<sup>63</sup> *Ibid.* Anche Rossi-Landi pone l'accento su questo punto: il lavoro umano ha la sua specificità nel fatto che i prodotti da esso originati possano essere «oggetto di ulteriori lavorazioni» (F. Rossi-Landi, *Metodica filosofica*, cit., p. 14), cioè essere a loro volta assunti come materiali o servire da strumenti; «nella stragrande maggioranza dei casi le lavorazioni degli altri animali ripartono invece sempre dagli stessi strumenti» (*Ibid.*).

<sup>64</sup> A. Mazzone, *La temporalità specifica*, cit., p. 229, nota 16.

<sup>65</sup> Ivi, p. 248.

<sup>66</sup> *Ibid.*

<sup>67</sup> Ivi, p. 243, nota 70bis.

<sup>68</sup> *Ibid.*

<sup>69</sup> *Ibid.*

<sup>70</sup> *Ibid.*

<sup>71</sup> *Ibid.*

<sup>72</sup> Tale sviluppo potenzialmente illimitato ha la propria dimostrazione nel fatto che «l'industria moderna non considera e non tratta mai come definitiva la forma presente di un processo di produzione» (K. Marx, *Il capitale*, cit., pp. 530-531).

<sup>73</sup> «Il limite “naturale” [...] alla posizione di scopo sta nel processo della cooperazione come negato. Non solo la conformità a scopo, ma anche l'intenzionalità (collettiva, cooperativa) dell'azione

In questa prospettiva, è importante sottolineare come «la posizione di scopo del produrre è di volta in volta capitalistica. Ma essa non è “del capitalista” come arbitrio»<sup>74</sup>. I lavoratori salariati coinvolti nella cooperazione e il capitalista che si presenta come autorità atta allo svolgimento e al conseguimento del piano non sono che *personificazioni* di rapporti economici<sup>75</sup>, soggetti *portatori* dei rapporti di classe. Il capitalista stesso, non è che una «ruota dell'ingranaggio»<sup>76</sup> del modo di produzione. Ogni interazione tra gli elementi coinvolti nel processo di produzione – siano essi soggetti (lavoratori/capitalisti) o oggetti (materiali/strumenti/prodotti) – sono *posti* «sotto la finalità della valorizzazione»<sup>77</sup>. In questo modo, «la “produzione fine a se stessa” *trasforma costantemente i suoi oggetti in mezzi*»<sup>78</sup>: «la attività teleologica (lavoro) si universalizza obiettivandosi. Oggetti sono ora *tutti* gli oggetti, compresi gli individui essenti ma portatori dell'attività nel processo delle effettualità che è la produzione»<sup>79</sup>. Il modo di produzione capitalistico include così nelle sue dinamiche di riproduzione anche «l'acculturamento degli individui *in genere*, cioè il loro addestramento, qualificazione, c.d. “socializzazione”, *infiniti*»<sup>80</sup>.

Tutte queste argomentazioni possono spiegare cosa intende Rossi-Landi nel momento in cui afferma che ogni sistema segnico «contiene anche gli individui e i gruppi sociali che lo operano»<sup>81</sup>; e, cosa ancor più utile, possono

---

sono perciò ora poste, cioè stanno nel processo come dei semplici, la cui determinabilità infinita è determinazione del processo stesso» (A. Mazzone, *La temporalità specifica*, cit., p. 242). Per “semplici”, Mazzone intende le «interazioni di effettualità» (Ivi, nota 70 bis) tra gli elementi che compongono il processo lavorativo astrattamente inteso. Questi effetti possono essere determinati – potenzialmente – dalla posizione di scopo. Ma di fatto, ribadisce Mazzone, questa posizione di scopo sottostà alla contraddizione (v. Ivi, p. 243, nota 70bis) di essere governata a propria volta dalla valorizzazione.

<sup>74</sup> A. Mazzone, *La temporalità specifica*, cit., p. 251.

<sup>75</sup> Si veda K. Marx, *Il capitale*, cit., p. 98; pp. 656-57.

<sup>76</sup> Ivi, p. 657.

<sup>77</sup> A. Mazzone, *La temporalità specifica*, cit., p. 249.

<sup>78</sup> *Ibid.*

<sup>79</sup> *Ibid.*, nota 100.

<sup>80</sup> Ivi, p. 250, nota 101.

<sup>81</sup> F. Rossi-Landi, *Ideologia*, cit., p. 108.

spiegare in che termini un determinato *modo di produzione* – nello specifico, quello capitalistico – possa essere considerato un *sistema segnico* dotato di una determinata programmazione.

Il modo di produzione capitalistico si basa su una *programmazione* – in termini marxiani, una *posizione di scopo* – che *nega* ogni elemento costituente il processo produttivo. Questa negazione può essere considerata – a mio modo di vedere – come un *cambio di significato*. Usando una formula di Rossi-Landi, si potrebbe intendere la negazione degli elementi del processo lavorativo come uno *slittamento*<sup>82</sup> da un *significato di partenza* a un *significato aggiuntivo*<sup>83</sup>. Provo a spiegare perché.

A un livello astratto, nella figura della cooperazione, la combinazione degli elementi del processo lavorativo ha come scopo il *prodotto* atto al soddisfacimento di un determinato bisogno: questo scopo è cambiato – *negato* – nel processo di valorizzazione capitalistico. Da un *significato di partenza*, «presente, patente, principale, primario, subito consapevole»<sup>84</sup> si passa a una serie di *significati aggiuntivi*, «remoti, assenti, latenti, accessori, secondari, inconsapevoli»<sup>85</sup>. I significati aggiuntivi, da un lato *arricchiscono* il significato globale del significato di partenza, ma «in un altro senso e nello stesso tempo lo *delimitano* in una certa direzione o in un certo numero di direzioni»<sup>86</sup>.

La *delimitazione* del significato di partenza è di fatto una sua *determinazione*. In questo senso, la *negazione* del *telos* della produzione coincide con la *determinazione* della produzione stessa come processo di valorizzazione: la produzione che ha per scopo la valorizzazione<sup>87</sup>. È questo il suo nuovo significato. Uno slittamento che comporta una nuova determinazione per ciascuno degli elementi implicati nel processo: l'oggetto, il mezzo, il lavoratore, il prodotto non assumono adesso altro significato che non sia la *misurabilità* del

---

<sup>82</sup> Si veda F. Rossi-Landi, *Significato, comunicazione e parlare comune* (1961), Marsilio, Venezia 1998, p. 18.

<sup>83</sup> Ivi, pp. 177-99; pp. 201-03.

<sup>84</sup> Ivi, p. 180.

<sup>85</sup> *Ibid.*

<sup>86</sup> Ivi, p. 203 (corsivo mio).

<sup>87</sup> È il principio di Baruch Spinoza (1632-1677) citato da Marx nell'*Einleitung*: «*determinatio est negatio*» (K. Marx, *Lineamenti*, cit., p. 14).

proprio valore – attraverso una quantificazione monetaria. Il valore di ciascuno di questi elementi andrà a incidere sul valore delle merci prodotte e conseguentemente sulla realizzazione del plusvalore in seguito alla vendita di quelle merci sul mercato.

In sintesi, la «finalità della valorizzazione»<sup>88</sup> è ciò che – a mio modo di vedere – permette di considerare il modo di produzione capitalistico come un sistema segnico: la valorizzazione è la *programmazione* che pone i lavoratori accanto agli altri elementi oggettuali del processo produttivo, facendoli funzionare come propri strumenti e (ri-)producendoli per il proprio perpetuarsi. Tuttavia, la stessa capacità di produrre illimitatamente in funzione della valorizzazione instaura la *possibilità* di una programmazione sociale diversa: «la possibilità reale (essente) di una produzione cui venga dato uno scopo altro da lei, ossia di un'attività libera che *ponga* questo scopo»<sup>89</sup>. L'«infinita positività del produrre»<sup>90</sup> pone la «*ragion d'essere*»<sup>91</sup> per «programmazioni nuove e più umane»<sup>92</sup> mirate alle «soddisfazione di bisogni “civili” di massa»<sup>93</sup>.

### *Alcune considerazioni sulla “riproduzione sociale”*

Mazzone sottolinea come, attraverso una lettura del pensiero di Marx, sia possibile individuare due significati della categoria di “riproduzione sociale” – definita da Mazzone «riproduzione sociale complessiva»<sup>94</sup>. Innanzitutto, «un significato ristretto, che riguarda non solo il processo di produzione del capitale, ma anche la sua circolazione, come capitali individuali e come insieme di tutti i capitali nei vari settori, con le ideali figure di equilibrio tra questi in una produ-

---

<sup>88</sup> A. Mazzone, *La temporalità specifica*, cit., p. 249.

<sup>89</sup> Ivi, p. 230.

<sup>90</sup> Ivi, p. 252.

<sup>91</sup> *Ibid.*

<sup>92</sup> F. Rossi-Landi, *Linguistica ed economia*, cit., p. 147.

<sup>93</sup> A. Mazzone, *La temporalità specifica*, cit., p. 243, nota 70 bis.

<sup>94</sup> A. Mazzone, *Le classi nel mondo moderno. La complessità del conflitto* (Seconda parte), in «Proteo», 3, 2004, p. 2.



zione tutta capitalistica»<sup>95</sup>; in secondo luogo, un significato “largo”, che

comprende *tutte* le attività di un corpo collettivo umano, che produce e riproduce sé stesso nella natura, con attività tanto biotiche che, fondamentalmente, di lavoro (con le sue forme derivate, come il “lavoro universale”) – attività che conducono in ultima analisi alla produzione e riproduzione *di uomini* mediante “beni” e/o “servizi”. Solo nel Modo di produzione moderno, capitalistico, questi “beni” e “servizi” tenderanno ad avere forma di merci, e merci prodotte capitalisticamente<sup>96</sup>.

In queste attività rientrano quelle che Mazzone chiama «attività non-cicliche»<sup>97</sup>, cioè attività «non riconducibili alla riproduzione dei lavoratori e della loro progenie»<sup>98</sup>. Un tipico esempio è la *ricerca scientifica*, nella misura in cui non è coinvolta direttamente nel processo produttivo. Rientrano nella riproduzione in senso “largo” anche le «attività di formazione umana in genere»<sup>99</sup>: «queste sono sempre creazione e continuazione, attivazione di *istituzioni* – familiari, sociali, culturali, politiche – le quali tutte importano o presuppongono una schematizzazione giuridica, o scritta o di costume»<sup>100</sup>; la *lingua* è un esempio di queste istituzioni<sup>101</sup>.

Tuttavia, tra le due accezioni sussiste una continuità. Le attività non cicliche e di formazione vengono di fatto inglobate nella riproduzione economica, essendo a essa funzionali<sup>102</sup>. Questa duplice accezione di “riproduzione sociale” permette di inquadrare in una prospettiva marxiana l’ipotesi secondo cui il modo di produzione possa essere considerato un *programma gigantesco*, in cui «il lavoratore stesso può funzionare da materiale, o da strumento, o da fine, o da prodotto di varie lavorazioni»<sup>103</sup>: tale programma prevede «l’acculturamento degli individui *in genere*, cioè il loro addestramento, quali-

---

<sup>95</sup> *Ibid.*

<sup>96</sup> *Ivi*, p. 3.

<sup>97</sup> *Ivi*, p. 2.

<sup>98</sup> *Ibid.*

<sup>99</sup> *Ibid.*

<sup>100</sup> *Ibid.*

<sup>101</sup> *Ibid.*

<sup>102</sup> *Ivi*, p. 3.

<sup>103</sup> F. Rossi-Landi, *Metodica filosofica*, cit., p. 17.

ficazione, c.d. “socializzazione”, *in finitibus*<sup>104</sup>. A questo proposito, Mazzone sottolinea che

*tutte le attività vitali entro la classe lavoratrice – fisiologiche, procreative, educative, sanitarie, ricreative, sportive – saranno bensì esterne alla produzione in senso stretto, ma il loro ciclo, sia nell’individuo che nel corso delle generazioni, si rapporterà alla produzione e dunque al moto del capitale che la domina, in quanto quelle attività nel loro insieme tenderanno in ultima analisi a produrre lavoratori concreti – ossia, caso per caso, proprio quel lavoratore lì, con quelle capacità abilità ecc.*<sup>105</sup>.

Ovviamente, lo stesso varrà, al polo opposto, per la classe dei detentori dei mezzi di produzione; anche in questo caso, infatti, le attività non cicliche e di formazione in cui sono coinvolti i capitalisti saranno funzionali alla riproduzione strettamente economica<sup>106</sup>.

Da queste osservazioni si può evincere come la ricerca scientifica e le altre attività non cicliche contribuiscano alla riproduzione *conflittuale e oppositiva* di una determinata forma sociale. Questo punto è presente anche nel modello di Rossi-Landi; più specificamente, secondo Rossi-Landi, la *pratica sociale* – intesa come lato attivo della riproduzione sociale – si sviluppa lungo *tre* direttive principali:

la lotta per la produzione, che è appropriazione e trasformazione delle risorse naturali; la lotta di classe, nel senso ampio di distinzione di gruppo, opposizione e sfruttamento all’interno di ogni comunità e fra comunità diverse; e la ricerca scientifica, che permette nuovi sviluppi tecnologici, che a loro volta favoriscono la lotta per la produzione<sup>107</sup>.

## *Conclusioni*

In questo articolo ho cercato di mostrare come Rossi-Landi abbia sviluppato un’analisi della riproduzione sociale facendo riferimento a modelli e cate-

---

<sup>104</sup> A. Mazzone, *La temporalità specifica*, cit., p. 250, nota 101.

<sup>105</sup> A. Mazzone, *Le classi nel mondo moderno*, cit., p. 2.

<sup>106</sup> Si veda *Ibid.*, nota 2.

<sup>107</sup> F. Rossi-Landi, *Semiotica e ideologia*, cit., p. 173.

gorie presenti nella teoria di Marx. Da un confronto con alcune analisi filologiche è emerso che questo riferimento risulti talvolta inadeguato: Rossi-Landi identifica impropriamente la categoria di “struttura” con quella di “modo di produzione” e quella di “sovrastruttura” con le “forme ideologiche”. Tuttavia, attraverso l’incessante ricerca di una *mediazione* tra questi concetti, Rossi-Landi è riuscito a delineare un modello complesso della riproduzione sociale a cui non manca certamente una coerenza di fondo; questa coerenza è raggiunta attraverso l’individuazione di alcuni temi marxiani che si adattano efficacemente a un confronto con le categorie semiotiche: mi riferisco in particolare al tema del *lavoro come attività finalizzata* (*zweckmäßige Tätigkeit*), alla *produzione secondo un piano* (*planmäßig*) e alla *posizione di scopo* (*zwecksetzung*). Si è visto infatti come Rossi-Landi delinei un modello in cui tali temi possano essere riletti alla luce delle categorie semiotiche di “programma”, “programmazione” e “sistema segnico”. In particolare, il concetto di “sistema segnico” costituisce lo strumento analitico che permette a Rossi-Landi di inquadrare due sfere teoriche fondamentali: il modo di produzione e l’ideologia.

## BIBLIOGRAFIA

- EDARA D., *Biography of a Blunder: Base and Superstructure in Marx and Later*, Cambridge Scholars Publishing, Newcastle upon Tyne 2016.
- FINESCHI R., *Ripartire da Marx. Processo storico ed economia politica nella teoria del "capitale"*, La Città del Sole, Napoli 2001.
- , "Epoca, fasi storiche, Capitalismi", in «Contropiano», 26, 1, 2017, pp. 16-23.
- LIGUORI, G., "Ideologia", in *Le parole di Gramsci. Per un lessico dei Quaderni del carcere*, a cura di Fabio Frosini e Guido Liguori, Carocci, Roma 2004, pp. 131-49.
- , "Stato-società civile", in *Le parole di Gramsci. Per un lessico dei Quaderni del carcere*, a cura di Fabio Frosini e Guido Liguori, Carocci, Roma 2004, pp. 208-26.
- LIGUORI G.-FROSINI F., (a cura di), *Le parole di Gramsci. Per un lessico dei Quaderni del carcere*, Carocci, Roma 2004.
- MARX K., *Il capitale. Critica dell'economia politica. Libro primo. Il processo di produzione del capitale (1863-1890)*, trad. it. di D. Cantimori, R. Fineschi e G. Sgrò, La Città del Sole, Napoli 2011.
- , *Lineamenti fondamentali della critica dell'economia politica, 1857-1858*, Volume I, Einaudi, Torino 1997.
- , *Per la critica dell'economia politica*, Editori Riuniti, Roma 1974.
- MAZZONE A., *Le classi nel mondo moderno. La complessità del conflitto* (Seconda parte), in «Proteo», 3, 2004.
- , *La temporalità specifica del modo di produzione capitalistico*, in *Marx e i suoi critici*, Quattroventi, Urbino 1987.
- ROSSI-LANDI F., *Linguistica ed economia*, Mimesis, Milano-Udine 2016.
- , *Semiotica e ideologia* (1972), Bompiani, Milano 2011.
- , *Metodica filosofica e scienza dei segni. Nuovi saggi sul linguaggio e l'ideologia*, (1985), Bompiani, Milano 2006.
- , *Ideologia* (1978), Meltemi, Roma 2005.
- , *Il linguaggio come lavoro e come mercato. Una teoria della produzione e dell'alienazione linguistiche* (1968), Bompiani, Milano 2003.
- , *Significato, comunicazione e parlare comune* (1961), Marsilio, Venezia 1998.

## Simone Weil, Antonio Gramsci e il metodo materialistico

ALESSIA FRANCO\*

### ABSTRACT

Il saggio si apre con un'introduzione sulle vicende editoriali che hanno portato il pensiero di Simone Weil in Italia e su come esso sia stato ricevuto, con tentativi di appropriazione da parte cattolica, padronale e operaia. Si commenta la diffusa tendenza a inscrivere la Simone Weil giovanile nella tradizione marxista e si propone un confronto con il pensiero di Antonio Gramsci sul tema della classe operaia e del metodo storico-materialistico.

The essay opens with an introduction about the editorial events that brought Simone Weil's thought to Italy and about the way it has been received, with attempts of appropriation by Catholics, industrialists and leftist intellectuals. It comments on the widespread tendency to inscribe the young Simone Weil in the Marxist tradition and offers a comparison with Antonio Gramsci's thought on the theme of the working class and the historical-materialistic method.

\*\*\*

Non è esaurita la discussione sull'opportunità di ascrivere Simone Weil – o almeno la Weil “giovane” degli scritti redatti tra il 1927 e il 1934 – alla tradizione marxista, pur in una sua peculiare collocazione eterodossa; nella prospettiva di una sua più o meno dialettica vicinanza a tale tradizione, attraverso la partecipazione all'attività sindacale della *Fédération unitaire de l'enseignement* e il suo impegno attivo per l'istituzione di una unione inter-sindacale, oltre che per la vicinanza al *Cercle communiste démocratique fon-*

---

\* Dottoranda in Studi Umanistici, curriculum Filosofia e Storia della Filosofia, presso l'Università degli Studi di Bari Aldo Moro.

dato da Boris Souvarine nel 1930, sono generalmente letti i suoi interventi “giovanili” sulle tematiche del lavoro, degli operai e del capitale, come anche le alterne vicende personali e teoriche che hanno coinvolto lei e l’allora esule Trockij<sup>1</sup>.

La Weil in stretto dialogo con il marxismo non è oggi la più letta né la più ripubblicata<sup>2</sup>, ma è una delle componenti di maggior peso nella configurazione del suo personaggio per come è stato popolarizzato e per come oggi è noto fuori dall’accademia.

La giovane Weil pubblicava su «L’Effort», «La Critique sociale», «La Révolution prolétarienne», «La Tribune», «Libres propos» e altrove; nel dicembre 1931 era balzata agli onori delle cronache in seguito ai cosiddetti “fatti di Le Puy”, e sulla stampa locale immortalata come una «suffragetta [...] con le gambe velate da lunghe calze di seta»<sup>3</sup>; intratteneva inoltre corrispondenze e rapporti più o meno amichevoli con personaggi di spicco della scena intellettuale e politica del suo tempo, ma la conoscenza e la diffusione del pensiero di Simone Weil in Francia è senz’altro successiva alla sua morte, come postume sono le pubblicazioni di tutti i suoi scritti maggiori. La spinta propulsiva, innanzitutto in senso materiale ed editoriale, della diffusione del pensiero di Weil nel proprio paese natale, è dovuta ad operazioni editoriali tutte successive alla sua morte: Albert Camus, com’è noto, promosse la pubblicazione degli scritti di Weil nella *Collection Espoire* dell’editore Gallimard; Gustave Thibon, a cui Weil aveva lasciato i suoi ultimi undici quaderni, ne trasse una raccolta offerta poi alle stampe con il titolo redazionale di *La pesanteur et la grâce*; operazione simile svolse padre Perrin, componendo 8 saggi, lettere e

---

<sup>1</sup> S. Pétrement, *La vita di Simone Weil*, trad. it. di E. Cierlini, Adelphi, Milano 2010, pp. 169-70 e 234-36.

<sup>2</sup> Negli anni Duemila, solo la raccolta *Incontri libertari*, Elèuthera, Milano 2001 a cura di M. Zani ha incluso gli scritti weiliani sulle “contraddizioni del marxismo” e i suoi commenti a Luxemburg e Lenin, mentre lo scritto di argomento politico che ha conosciuto il maggior numero di riedizioni è, in diverse varianti editoriali, il manifesto contro i partiti.

<sup>3</sup> L’articolo di cronaca, che riferiva con tono derisorio e polemico l’apparizione di Simone Weil alla testa di un gruppo di disoccupati nel consiglio comunale di Le Puy, è apparso sul giornale conservatore della Haute Loire «Le Mémorial» ed è riportato quasi integralmente in S. Pétrement, *La vita di Simone Weil*, trad. it. cit., pp. 137-39.

frammenti delle ultime fasi dell'elaborazione weiliana sotto i titoli *Attente de Dieu e Pensées sans ordre concernant l'amour de Dieu*. In Italia, la popolarizzazione di Weil, che oggi gode di una nuova riscoperta con un profluvio di ripubblicazioni e iniziative culturali, è esplosa negli anni Ottanta ed è in particolare debitrice del convegno di Piacenza del 1983, nel quarantesimo anniversario della morte; tuttavia, la "prima" scoperta italiana di Weil risale come è noto agli anni Cinquanta, quando la ricezione della pensatrice francese dimostrò un'immediata capacità e disposizione a fare della sua opera un uso ideologico prima che filosofico – o addirittura, nella lettura di Aris Accornero, dell'autrice francese «altro uso non vi fu»<sup>4</sup>. Non è affatto pacifico infatti che la prima comparsa di Simone Weil in Italia sia stata promossa e finanziata da Adriano Olivetti, le cui Edizioni di Comunità diedero per prime alla luce, nella sentita traduzione di Franco Fortini, *L'ombra e la grazia* nel 1951.

Figli del tempo furono i moti contrapposti di appropriazione e il confezionamento di diverse "Weil" buone per diversi usi. Nonostante i tentativi, non sempre del tutto legittimi, di riappropriazione da parte operaia, furono a lungo prevalenti le malversazioni cattoliche e padronali sugli scritti di Weil; una lettura meno strumentale della filosofa francese ha iniziato a delinearsi come un'alternativa possibile, oltre che auspicabile, durante la riscoperta degli anni Ottanta, con la prima pubblicazione integrale dei *Quaderni* per Adelphi e l'inaugurazione di una prospettiva di studio e ricerca filologicamente rigorosi. A una lettura meno viziata, si rende subito manifesto che Simone Weil, tutta intera, non è di facile uso per nessuna delle correnti che ha cercato di appropriarsene. Rivendicarla come paladina cattolica non è ancora del tutto fuori moda, ma filosoficamente e storicamente insostenibile, se ormai sono noti, come infatti sono noti, non solo la sua pur diversamente argomentata resistenza al battesimo, ma anche e soprattutto il suo scontro degli ultimi anni – almeno dal 1938 – con la posizione teologico-politica coronata dalla massima *extra ecclesiam nulla salus*. Anche l'uso padronale e antirivoluzionario di Weil dimostra di non reggere ad una lettura meno che aforistica della sua produzione degli ultimi anni, che pure è la più reazionaria, e proprio per questo la più usata. Infatti, pur essendo ormai avversa agli ideali rivoluzionari,

---

<sup>4</sup> A. Accornero-G. Bianchi, *Simone Weil e la condizione operaia*, Editori Riuniti, Roma 1985, p. 84.

critica più che mai del sistema politico dei partiti e in specie dei partiti comunisti e dei sindacati, visti come macchine burocratiche fatte per eradicare il pensiero e opprimere la personalità degli individui, vista l'URSS come un Paese del tutto assimilabile alle potenze industrializzate capitalistiche occidentali, con quel tocco di repressione poliziesca in più, Weil ripiega sulla produzione di piani riformistici per l'industria. Eppure, l'uso padronale di tali proposte riformistiche ad una lettura informata si mostra piuttosto ingenuo: Weil afferma infatti che sia impossibile rovesciare in senso collettivistico e comunitario l'attuale modo di produzione capitalistico e l'attuale organizzazione dell'industria, e tuttavia dichiara che tale taylorismo irrimediabile sarebbe da *abolire*, o almeno da modificare assai seriamente, fino a contraddirne la natura profonda, fino a produrre un nuovo ordine industriale che possa essere sostenibile, allo stesso tempo, per la produzione, per il consumo e per il lavoro. Alla rubrica del plusvalore da tradurre in profitto per i proprietari dei mezzi di produzione, non si legge menzione. Seppur respinta, anche con violenza, la prospettiva della rivoluzione proletaria, alla Weil anticomunista degli ultimi anni appare altrettanto indigeribile un capitalismo senza scrupoli che continui a sottomettere la persona, e quanto in essa vi è di sacro, alle logiche dell'accumulazione. Infine, anche la reazione di sinistra, e i tentativi da sinistra di una riappropriazione di Weil alla causa dei lavoratori *tout-court* di contro ai saccheggi della destra, appare bisognosa di revisione o almeno di una glossa a margine. Di fatti, tale tentativo di riappropriazione si basa sulla periodizzazione, ormai diventata vulgata, e usata a parti inverse come prova della bontà della "conversione" di Weil, tra una Simone giovanile, di spirito rivoluzionario e perfino marxista, e la Simone post-fabbrica, cattolica o quasi. Sulla base di tale periodizzazione sono stati avanzati tentativi di assimilare la Weil giovane e agguerrita, senza troppi distinguo, alla tradizione marxista. Vi sono senz'altro assonanze di temi, di certe soluzioni, di certi snodi problematici, e interessanti sono soprattutto i punti di contatto tra la giovane Weil e Antonio Gramsci, entrambi autori molto pop, spesso rubricati come "marxisti eretici", e dalla qualità della loro pur diversa eresia discendono i loro usi, in salsa più o meno liberale e più o meno antisovietica.

Nella lettura di entrambi, il rigore della ricostruzione filologica non dovrebbe perdere di vista il confronto con Marx, più dialogico e produttivo in Gramsci, più somigliante ad un monologo a tratti rabbioso dinanzi a un convi-



tato di pietra, in Weil. In entrambi, consonanze e dissonanze meriterebbero di essere confrontate con un comune sistema di riferimento, e forse all'interno di esse si potrebbero rintracciare le cause della enorme popolarità extra accademica dell'una e dell'altro.

La Weil operaia ha una storia lunga. Il suo vivo interesse e la sua sincera e viscerale vicinanza con verso i *damnés de la terre* la accompagnano fin da adolescente. La svolta della maturità nella sua elaborazione sul lavoro, il punto in cui affonda tutta intera nel materiale pulsante della sua curiosità e del suo studio, la vita delle operaie e degli operai, si produce com'è noto al momento della sua entrata come lavoratrice nell'officina di costruzioni elettriche Alsthom di Parigi nel dicembre 1934.

Nel *journal d'usine* che Simone Weil redige quotidianamente tra il 1934 e il 1935 incontriamo passi che riecheggiano quasi testualmente i manoscritti economico-filosofici marxiani del 1844; l'acquisto e la vendita di forza lavoro sotto forma di merce passano dal primo libro del *Capitale* ad incarnarsi nelle scene esemplari di vita quotidiana della fabbrica cui Weil assiste, cui partecipa e che subisce, e che denuncia nel diario sotto le rubriche dello sfruttamento, del ricatto materiale e morale, della concorrenza tra operaie, della dipendenza, dell'umiliazione. Nell'ultima pagina di diario, come una pietra tombale sulla esperienza compiuta e devastante, disperante, leggiamo una traduzione dell'alienazione marxiana nell'ignoranza «enormemente demoralizzante»<sup>5</sup> circa l'oggetto del proprio lavoro. La schiavitù assaggiata in fabbrica fa ritrarre Weil dalla presunta fierezza dell'*homo faber*, che forgia e umanizza la natura con il proprio lavoro, di cui non resta traccia che nella dimensione prospettica di una migliore vita futura da realizzarsi; la realtà attuale e materiale dell'operaio non qualificato, invece, è quella della «rassegnata bestia da soma»<sup>6</sup>, la cui volontà è spezzata, il cui orgoglio è schiacciato dalla necessità inaggirabile di cercare rimedio alla fame. La docilità di bestia va insieme all'insipienza della bestia, che fa perdere l'unico residuo piacere del lavoro, la soddisfazione di realizzare qualcosa con le proprie mani. L'alienazione non è

---

<sup>5</sup> S. Weil, *La condizione operaia*, trad. it. di F. Fortini, SE, Milano 1994, p. 118.

<sup>6</sup> Lettera del 1935 ad Albertine Thévenon, in S. Weil, *La condizione operaia*, trad. it. cit., pp. 126-27.

teoria da leggersi in pausa pranzo, nell'originale tedesco<sup>7</sup>, ma vita: «Non si ha il senso che dai nostri sforzi esca un *prodotto*. Non ci si sente affatto *produttore*». Qui, nell'esperienza della perdita della consapevolezza del valore del proprio lavoro, per cui si sente perfino di dover e poter essere retribuiti in modo arbitrario, c'è la radice della rivolta di Weil contro quello che inizia ad apparirle una prospettiva utopica, odiosa perché impossibile e perciò meramente oppiacea: quella dell'autogoverno dei produttori. Prospettiva che aveva invece statuto di categoria interpretativa della storia e anche di proposta politica nella tradizione marxista e consigliare, dagli scritti di Marx sulla Comune di Parigi agli articoli sulla democrazia operaia comparsi sull'«Ordine Nuovo» di Gramsci nel biennio 1919-1920<sup>8</sup>.

Il ventaglio espressivo e lessicale di Weil spazza il gergo tecnico – integrando le carenze meccaniche con i suoi disegni della fresa, della posizione in cui vanno messe le viti, dei pezzi da imbutire che devono «diventare così»<sup>9</sup> –, quello teatrale tragico, quello della cronaca a tratti lamentosa, quello del piano di studio e ricerca da svolgere. Accanto a Omero, Sofocle e Racine, godiamo le enumerazioni di colleghi e colleghe operai, magazzinieri, aggiustatori, appena nominati o fotografati nelle loro pose quasi meramente estetiche, comparse cinematografiche sullo sfondo delle macchine: il giovanotto alto del nord, quella che ha un portamento da regina, il biondo dall'aria da conquistatore, l'alsaziana, il tipo con gli occhiali, quella di trentasei anni che vive con i genitori, quello del forno che canta sempre<sup>10</sup>.

La menzionata periodizzazione della Weil in due periodi ideologicamente orientati trova il proprio perno nei mesi di esperienza diretta del lavoro industriale, dopo la quale Simone è costretta a ripensare profondamente la qualità della critica al capitalismo, la propria concezione della politica, la propria teodicea della sventura, e a ricategorizzare radicalmente tutta la propria filosofia

---

<sup>7</sup> Così Davy riporta, nella sua biografia, che Weil leggesse Marx. M. M. Davy, *Simone Weil*, Paris, Editions Universitaires, 1961, p. 14.

<sup>8</sup> Cfr in particolare: “Democrazia operaia” in A. Bordiga-A. Gramsci, *Dibattito sui consigli di fabbrica*, Samonà e Savelli, Roma 1971, pp. 17-21; “Sindacalismo e Consigli”, ivi pp. 42-47; “Il Consiglio di fabbrica” ivi pp. 70-75”.

<sup>9</sup> S. Weil, *La condizione operaia*, cit., p. 63.

<sup>10</sup> Ivi, p. 118.

del lavoro. Si potrebbe collocare qui, come è stato fatto, il punto in cui Weil parte per la tangente, lasciandosi alle spalle la teoria e la prassi rivoluzionarie. Qui sarebbe la perdita di ogni aderenza alla tradizione marxista, e anche una lettura comparativa di lei e Gramsci perderebbe il terreno d'appoggio, se non nell'ottica di una contrapposizione netta. In realtà, si può fondatamente sostenere che la parabola percorsa da Simone Weil, dalle posizioni anarcoidi e di vicinanza trockista a quelle conservatrici e perfino autoritarie della maturità, non si regga su una svolta filosoficamente radicale. Non sembra sostenibile collocare le divergenze tra Weil e il marxismo solo nelle produzioni più tarde, in cui leggiamo perfino che i lamenti di chi è vittima di disparità sociale debbano essere fatti tacere «servendosi di un codice, dei tribunali e della polizia»<sup>11</sup>. Al contrario, già negli entusiasmi giovanili si può e si deve rintracciare la scaturigine delle divergenze future, nel merito e nel metodo.

La “deriva” weiliana non è il frutto di occasionali ripensamenti, ma l'esito di un'impostazione metodologica del tutto differente da quella gramsciana. Ciò si riscontra ben prima della “conversione” di Weil, laddove le letture “da sinistra” non si aspetterebbero di trovare il germe della reazione: nei suoi appunti giovanili con falci e martelli disegnati a penna. Difatti, ai primissimi scritti filosofici<sup>12</sup>, ai brevi temi spesso in forma aforistica svolti per Alain e alla tesi di laurea su Cartesio<sup>13</sup> occorre risalire per ricostruire la misura e le modalità con cui Weil si confronta e si serve del metodo materialistico. Prima delle critiche al marxismo mosse in *Riflessioni sulle cause della libertà e dell'oppressione sociale* – saggio, redatto tra il febbraio e il dicembre del 1934 all'età di venticinque anni, e che la Weil del soggiorno a Marsiglia del 1940 considera ancora il proprio *opus magnum* inedito –, appena licenziatasi alla Normale, la giovanissima Weil tenta di appropriarsi del metodo materialistico in chiave antispiritualistica e antidealistica, nel tentativo di recuperare la presa del pensiero sul mondo fenomenico<sup>14</sup>. Tuttavia la filosofia che ha appreso

---

<sup>11</sup> S. Weil, *La persona e il sacro*, ed. it. a cura di M. C. Sala, Adelphi, Milano 2012, p. 48.

<sup>12</sup> S. Weil, *Primi scritti filosofici*, trad. it. e cura di M. Azzalini, Marietti, Genova 1999.

<sup>13</sup> S. Weil, *Sulla scienza*, trad. it. di M. Cristadoro, Borla, Torino 1971.

<sup>14</sup> Cfr A. Accornero-G. Bianchi, *Simone Weil e la condizione operaia*, cit., p. 18.

alla Normale, come ricorda Accornero, è una filosofia che fa a meno del proletariato.

Nel periodo del suo insegnamento a Roanne (1933-1934), Weil illustra alle sue allieve in che consista il materialismo marxiano: «in ogni momento storico, la società è determinata dalle condizioni materiali [...]. *Bisogna essere in grado di spiegare, in modo completo, la forma di organizzazione sociale, in un determinato momento storico e in un determinato luogo, senza fare appello alle nozioni di virtù, buona volontà, ecc.*»<sup>15</sup>. Weil insegna come tale metodo materialistico sia «assolutamente necessario per trasformare la buona intenzione in azione»<sup>16</sup> e getta una luce bonaria sul lavoro di Marx, ritenendolo portatore di considerazioni sulla società più precise e scientifiche – come, per altro, se la scientificità di un metodo fosse questione non qualitativa ma quantitativa – rispetto a quelle, ad esempio, di Comte.

Tuttavia, nei passi dei suoi scritti caratterizzati da un più acceso entusiasmo per il “metodo materialistico”, Weil si riferisce non a quello di ascendenza marx-engelsiana ma piuttosto ad un materialismo di stampo cartesiano. Nell’affermare la necessità del materialismo, ella in realtà sta affermando la necessità di considerare gli esseri umani all’interno della natura, non come qualcosa di totalmente estraneo ad essa; ovvero, di accettare che accanto alla dimensione spirituale degli esseri umani esista una loro inconfutabile realtà materiale, corporea, relativa al funzionamento meccanico dell’organismo, all’anatomia, alla fisiologia. Il materialismo di Simone Weil, dunque, non è una chiave di lettura delle dinamiche sociali e storiche, ma la riaffermazione dell’omogeneità della *res extensa* e del dualismo cartesiano tra essa e la *res cogitans*. Nello stesso senso possiamo interpretare i riferimenti di Simone Weil ad una considerazione duplice del mondo come articolato in naturale e soprannaturale, la quale riproduce appunto il dualismo cartesiano e mantiene il corpo umano nella sfera della natura, oltre la quale si eleva lo spirito.

È evidente che la concezione weiliana di “metodo materialistico” ha poco o nulla in comune con il materialismo storico che Gramsci ricava da Marx e che non fa capo ad una dimensione metafisica bensì a quella sociale e storica.

---

<sup>15</sup> Ivi, p. 147.

<sup>16</sup> S. Weil, *Lezioni di filosofia*, ed. it. a cura di M. C. Sala, Adelphi, Milano 1999, p. 144.

Come è noto, la lezione marxiana filtrata dal pensatore sardo non si riferisce alla natura umana né tanto meno alla materialità del corpo e del mondo contrapposta alla spiritualità dell'anima e del pensiero, ma invece alle sovrastrutture politiche, giuridiche, culturali e ideali, di cui afferma la storicità, di contro alle concezioni dogmatiche che tendono a porle come assolute e, per questo, immutabili. Gramsci si distacca tanto dalle concezioni dogmatiche e idealistiche quanto da quelle letture semplicistiche di Marx e dal cosiddetto "marxismo volgare", correlato allo scientismo della Seconda Internazionale, che riducono la sovrastruttura a una diretta e meramente meccanica emanazione della struttura economica e che assimilano impropriamente il materialismo storico-dialettico alle scienze naturali, arrogando per esso lo stesso andamento deterministico inteso a marginalizzare la dimensione culturale dei processi storici. In tale direzione va la celebre lettura che Gramsci offre di Nikolaj Bucharin – al cui testo "Teoria del materialismo storico" si era accostato nel 1925 e che nei Quaderni invece sottopone a un'aspra requisitoria proprio a causa dell'impostazione meramente meccanicistica del suo "Saggio popolare"<sup>17</sup>.

Nello stesso periodo in cui Simone Weil è tacciata dai padri benestanti delle sue alunne di essere una pericolosa comunista, il suo approccio metodologico tutt'altro che marxiano è tradito in un altro passo delle *Leçons de philosophie*, in cui leggiamo una definizione di "oppressione" come di ciò che sovverte il principio kantiano usando l'umanità esclusivamente come un mezzo. Definizione che non poggia su una concezione materialistica dei rapporti sociali e non si serve di categorie politiche né economiche, ma fa piuttosto capo alla morale e alla dignità dei soggetti umani.

Gli scritti di Simone Weil sulla società risentono costantemente di tale impostazione metodologica: il nucleo tematico che più pesantemente ne fa le spese è proprio la classe operaia, che appunto di "classe" perde immediatamente lo statuto. Nei *Cahiers* leggiamo che la nozione di classe oppressiva è in fondo «una stupidaggine»<sup>18</sup>, soprattutto dal momento che lo stesso concetto di "classe" è filosoficamente infondato. Addirittura, scrive Weil, la nozione di

---

<sup>17</sup> A. Gramsci, *Quaderni dal carcere*, Einaudi, Torino 2007, pp. 1404-406.

<sup>18</sup> S. Weil, *Quaderni*, trad. it. e Introduzioni ai 4 voll. di G. Gaeta, Adelphi, Milano 1982-1993, vol. I, p. 147.

“classe” è talmente inconsistente che neppure lo stesso Marx, che su di essa ha edificato un intero sistema, si è mai preso la briga di definirla e «nemmeno di studiarla»<sup>19</sup>. Nonostante registri tale carenza, Weil non tenta di offrire una migliore definizione di “classe” appunto perché ritiene questa una nozione filosoficamente insufficiente e non necessaria, e procede nella sua riflessione sul sociale servendosi di altri elementi strutturali – ceti, gruppi, operai, popolo. Abolisce quasi la terminologia marxiana e delegittima con ciò tutto l’impianto teorico che la sorregge, facendo piuttosto riferimento alla *condizione* operaia, ossia ad una dimensione empirica ed esistenziale.

Vale la pena richiamare l’analoga omissione del termine “classe operaia” negli scritti carcerari di Antonio Gramsci e la sostituzione di questo con lemmi quali “gruppo sociale subalterno”, “classe strumentale” e simili, ma è altrettanto importante puntualizzare che tale omissione non invalida affatto l’impostazione marxista del pensatore sardo, né ne tradisce gli intenti, ma è strettamente correlata alle inibizioni della censura fascista. Scelte terminologiche simili, quella di Weil e di Gramsci, ma dovute a intenzioni sostanziali nella prima, a ragioni occasionali e circostanziali nel secondo, sebbene sull’alterazione del lessico gramsciano in carcere si sia basata qualche lettura di una sua svolta in varia misura moderata dopo l’incarceramento del 1926.

Nel 1934, mentre Simone Weil insegnava il suo metodo materialistico alle alunne di Roanne, Gramsci teneva nel carcere di Turi<sup>20</sup> una lezione agli altri detenuti sulle questioni della classe operaia, del suo nucleo propriamente produttivo – gli operai dell’industria –, sull’americanismo e il fordismo, e affermava la centralità di tale studio nel processo di costruzione del socialismo, non “come in Russia” ma come serviva fare in Occidente. Questi temi saranno successivamente sviluppati nel famoso *Quaderno 22*<sup>21</sup>, dal quale ricaviamo la conferma della concezione materialistica di Gramsci contrapposta alle interpretazioni meccanicistiche. Infatti, nell’analizzare la classe operaia d’oltreoceano, Gramsci non trascura la dimensione sovrastrutturale

---

<sup>19</sup> S. Weil, *La prima radice. preludio ad una dichiarazione dei doveri verso l'essere umano*, trad. it. di F. Fortini, SE, Milano 1990, p. 118.

<sup>20</sup> A. Lisa, *Memorie. In carcere con Gramsci*, Feltrinelli, Milano 1973.

<sup>21</sup> A. Gramsci, *Quaderni del carcere*, cit., p. 2137 e sgg.

dell'americanismo e il riflesso di questa sul piano strutturale: è attraverso strumenti sovrastrutturali, culturali e ideologici, dalla persuasione attuata attraverso gli alti salari al proibizionismo, dalla distruzione del sindacalismo alla stigmatizzazione della licenziosità sessuale, che l'operaio americano è trasformato in quel gorilla ammaestrato perfetto per far funzionare al meglio la grande macchina del capitalismo. Del resto, l'apprezzamento del fronte culturale nella lotta tra le classe e il faticoso lavoro egemonico che la classe lavoratrice deve sostenere per riprodursi come classe universale ed educare se stessa all'arte di governo, che Gramsci ricava direttamente da Lenin – e celebra come «l'apporto massimo di Ilić alla filosofia marxista, al materialismo storico, apporto originale creatore»<sup>22</sup> –, è un punto d'appoggio di molte letture liberali di Gramsci stesso, che propongono l'egemonia non come una categoria interpretativa ma piuttosto come una proposta strategica di accumulazione del consenso all'interno del recinto democratico-parlamentare e al di fuori di ogni prospettiva rivoluzionaria<sup>23</sup>.

Nel luogo del fronte culturale della lotta, della prospettiva pedagogica riferita agli apparati tradizionali della società civile, sul tema della cultura popolare si avvertono delle resistenti consonanze tra Weil e Gramsci, che avvicinano la pensatrice francese a quest'ultimo sorprendentemente più che ad altri filosofi a lei più prossimi, come i personalisti. Entrambi osservano da vicino la formazione culturale degli operai e vi operano attivamente, commentando con diversi accenti gli spazi e i veicoli di tale formazione, prestando al teatro l'attenzione dovuta ad un veicolo culturale privilegiato. A partire dal 1927 Simone Weil insegna volontariamente nei corsi di una sorta di università popolare organizzata da altri allievi di Alain, suo professore ai tempi del liceo Henri-IV, e rivolta ai ferrovieri. L'esperienza di docenza rivolta a operai adulti viene replicata più tardi, con i corsi del fine settimana per i minatori di Saint Etienne nel 1931 e poi nelle lezioni per gli operai politicizzati, in cui si commenta la situazione politica tedesca e se ne condividono le preoccupazio-

---

<sup>22</sup> A. Gramsci, *Quaderni del carcere*, cit., p. 465.

<sup>23</sup> Sul dibattito interno al PCI sul rapporto socialismo-pluralismo e sull'inquadramento dell'analisi gramsciana nell'ambito della dialettica parlamentare, cfr B. De Giovanni-V. Gerratana-L. Paggi, *Egemonia Stato partiti in Gramsci*, Editori Riuniti, Roma 1977.

ni. Tuttavia, la prospettiva teleologica del debito sviluppo culturale degli operai è irriducibilmente altra in Weil rispetto a qualunque eresia marxista. Se il proletariato di Gramsci deve diventare consapevole della propria missione storica – e massimamente responsabilizzata in questo senso è l'azione intellettuale del Partito – per poter produrre una prassi rivoluzionaria, gli operai di Simone Weil devono coltivare la propria dimensione culturale perché possa germogliarne il fiore più spirituale, più mistico: la facoltà dell'attenzione. Essa, scrive Weil, dovrebbe costituire «l'unico oggetto dell'educazione»<sup>24</sup>. È chiaro che non si tratta della mera concentrazione, ma della «forma più rara e più pura della generosità»<sup>25</sup>, di uno stato quasi estatico affine alla preghiera, alla meditazione trascendentale di cui sono massimi esponenti i maestri zen. Questa facoltà possiede uno straordinario potere di penetrazione del reale e solo attraverso di essa l'operaio può trasformare la propria crocifissione alla condizione schiavile in contemplazione. Dall'analisi gramsciana della classe operaia, tutta calata nella storicità, si giunge così alla concezione completamente storica, metafisica, che arriva ad averne Simone Weil. Abbandonato lo studio dei rapporti di produzione all'interno del sistema capitalistico, che in quanto tale determina l'esistenza e le caratteristiche di una classe operaia propriamente detta, l'ultima Weil sceglie definitivamente un approccio caratterizzato dal ricorso sempre più frequente al lessico e alle categorie religiose: il lavoro, allora, diventa una punizione dovuta alla caduta di Adamo e la condizione servile viene definita “maledizione”.

Tuttavia, vale ancora la pena ricordare che tali posizioni filosofiche e scelte lessicali non devono essere poste come il capolinea della “parabola weiliana”, che parte da un peculiare operaiismo per approdare a un peculiare cristianesimo, ma che le posizioni di Weil in merito alle organizzazioni operaie e al ruolo storico-politico della classe lavoratrice sono al contrario radicate nello stesso terreno giovanile delle sue modalità antistoricistiche e tendenzialmente antimaterialistiche di analizzare il mondo sociale e di elaborare ogni proposta politica. Gli scritti del periodo dell'impegno sindacale, – 1927-luglio 1934 – sono rivelatori in tal senso e si mostrano decisamente resistenti a riduzioni

---

<sup>24</sup> S. Weil, *Quaderni*, trad. it. cit., vol. II, p. 184.

<sup>25</sup> S. Pétrement, *La vita di Simone Weil*, trad. it. cit., p. 587.



semplificistiche. Mentre è vero che nella Weil più tarda, che ha portato a maturazione le sue tendenze mistiche, troviamo una novità – così per come il concetto viene a configurarsi – assente negli scritti precedenti l'entrata in fabbrica: l'ambizione alla giustizia. Difatti, dismessa o almeno violentemente fiaccata la tensione weiliana verso una giustizia terrena giuridico-sociale, da realizzarsi attraverso le politiche degli Stati e le legittime rivendicazioni dei lavoratori, anche negli stessi luoghi del lavoro, la giustizia diventa in questa fase la categoria metafisica per eccellenza, in quanto inscindibile dai concetti gemelli di bellezza e verità. La giustizia è il Bene, è quanto di più intrinsecamente ultraterreno ci sia. Si può rinvenire esattamente in questo punto ciò che aliena da Simone Weil ogni proposito rivoluzionario: nella fallace trasposizione di uno strumento ultraterreno all'ambito propriamente terreno della società e della politica. La Giustizia che combacia con l'armonia universale, banalmente con "il volere di Dio", diventa allora il fondamento di una giustizia – con la G minuscola perché umana e in quanto tale terrena – non solo disattenta alle rivendicazioni da parte degli oppressi, ma addirittura ad esse ostile. L'applicazione di categorie mistiche e spirituali a situazioni storiche e mondane determina indisponibilità e rifiuto di fronte alle pretese meramente terrene, materiali e perfino triviali del popolo lavoratore. È così che si legge, nella poesia *A un giorno*, scritta e poi riscritta a memoria da Simone nel 1940 dopo la precipitosa fuga da Parigi alla vigilia dell'occupazione, che per gli sventurati «*invano* l'asse dei cieli è giusto»<sup>26</sup>: a chi non possa godere del Bene, perché inchiodato alla propria sventura e incapace di cercare per essa soluzioni che non siano meri palliativi terreni, non c'è giustizia umana che giovi.

Così, mentre nei suoi ultimi anni, attraverso i piani di audace riforma dell'*enracinement* operaio, propone di mutare di fatto la condizione operaia, Simone Weil ne sancisce l'immutabilità di diritto: la rivoluzione diventa il vero "oppio dei popoli". Se gli operai occupassero le fabbriche, scrive Weil, non saprebbero che farsene: vittime della categoria tutta morale della sventura, gli operai sono incapaci di inventare un sistema che non sia gravato, come quello vigente, dal peso della schiavitù. Così, non bisogna porre rimedio al fatto che

---

<sup>26</sup> S. Weil, *Piccola cara... Lettere alle allieve*, ed. it. a cura di M. C. Sala, Marietti, Genova 1998, p. 79 (corsivo mio).

esistano degli schiavi, ma rendere loro la condizione schiavile il più gradita possibile, poiché se gli operai trovassero la fabbrica un luogo gradevole, il lavoro un'attività piacevole, la loro condizione tutto sommato soddisfacente, non si produrrebbero in velleità rivoluzionarie. Occorre dunque vincere il disgusto degli operai verso il loro lavoro: dislocando le fabbriche in campagna, ad esempio, abolendo i tristi casermoni industriali in cui non possono generarsi che frustrazioni e malesseri, rendendo ameni e familiari i luoghi del lavoro. Il programma elaborato da Simone Weil, attraverso quel meccanismo dialettico tra conservatorismo e innovazione che Gramsci definisce riformismo, si propone di disinnescare la velleità rivoluzionarie del proletariato attraverso la rimozione della sofferenza che tali velleità provoca e alimenta. Tale piano riformistico delle condizioni di lavoro e di vita del proletariato tuttavia è gravato ancora una volta dall'impostazione metodologica di Weil che lo invalida politicamente nella misura in cui destoricizza la classe lavoratrice, traduce la condizione operaia in una dimensione astorica o metastorica, sostituisce la categoria metafisica della sventura a quella storico-economica dell'oppressione sociale, per sanare la sofferenza dei lavoratori dell'industria avanza delle soluzioni strutturalmente precapitalistiche.

Nonostante la tensione polemica tra Weil e la politica *tout court*, nei nostri giorni spesso banalizzata soprattutto attraverso la riduzione del suo manifesto contro i partiti politici a libello antisistema – un nuovo uso, quello *populista*, di Simone Weil? – è difficile negare a lei del tutto lo statuto di filosofa della politica, che pure possiamo indovinare non avrebbe desiderato né gradito. Quando dal soggiorno marsigliese scrive ad un'allieva che, disgustata dalla vacuità della politica, non ne tratterà più alcuna questione se non il colonialismo francese, Weil sembra ridurre la prassi politica a ideologia o a cronaca partigiana dell'attualità: in realtà, la politicità del suo pensiero in senso ora progressista ora reazionario, come la sua passione mai sopita per le vicende umane, sembra indistricabile perfino dagli scritti che lei stessa avrebbe voluto più "elevati" delle beghe mondane dei governi guerrafondai, dei partiti ipocriti e dei sindacalisti burocratizzati. La traduttrice italiana di *Simone Weil: «la giusta bilancia»* di Peter Winch segnala in una nota al volume che, rispetto

alla considerazione di Esposito circa l'impoliticità del pensiero dell'autrice francese – almeno nelle fasi più tarde della sua elaborazione – si può proporre una «prospettiva “pre-politica” o “meta-politica”»<sup>27</sup>: questa proposta si basa sul fondamento etico del pensiero di Simone Weil, che difficilmente può procedere in modo del tutto distinto e irrelato con il piano del politico.

In questo punto, nella comune dimensione etico-sociale che precede e fonda il doppio impegno teorico e pratico, si possono collocare il più resistente *fil rouge* di tutta la produzione intellettuale di Simone Weil e le ragioni profonde, passionali, della sua attrazione seppur conflittuale verso il marxismo, il suo slancio ideale e le sue prassi. In questa dimensione si radica ciò che porta Antonio Gramsci all'attività politica clandestina durante gli anni del fascismo e all'estremo sacrificio della fatale detenzione, ciò che porta Simone Weil alla sfida della fabbrica, alla colonna Buenaventura Durruti nella guerra di Spagna, ai progetti visionari di un'altra Francia e un'altra Europa al di là del capitalismo, del colonialismo, nel nazi-fascismo.

---

<sup>27</sup> F. R. Recchia Luciani, *Etica dei doveri e doveri dell'etica*, introduzione a P. Winch, *Simone Weil: «la giusta bilancia»*, trad. it. di F. R. Recchia Luciani, Palomar, Bari 1995, p. LIII.

## BIBLIOGRAFIA

- ACCORNERO A.-BIANCHI G., *Simone Weil e la condizione operaia*, Editori Riuniti, Roma 1985.
- BORDIGA A.-GRAMSCI A., *Dibattito sui consigli di fabbrica*, Samonà e Savelli, Roma 1971.
- DAVY M. M., *Simone Weil*, Paris, Editions Universitaires, 1961.
- B. DE GIOVANNI-V. GERRATANA-L. PAGGI, *Egemonia Stato partiti in Gramsci*, Editori Riuniti, Roma 1977.
- GRAMSCI A., *Quaderni del carcere*, Einaudi, Torino 2007.
- LISA A., *Memorie. In carcere con Gramsci*, Feltrinelli, Milano 1973.
- PÉTREMENT S., *La vita di Simone Weil*, ed. it. a cura di M. C. Sala, Adelphi, Milano 2010.
- RECCHIA LUCIANI F. R., *Etica dei doveri e doveri dell'etica*, in P. Winch, *Simone Weil: «la giusta bilancia»*, trad. it. di F. R. Recchia Luciani, Palomar, Bari 1995.
- WEIL S., *La condizione operaia*, trad. it. di F. Fortini, SE, Milano 1994.
- , *La persona e il sacro*, ed. it. a cura di M. C. Sala, Adelphi, Milano 2012.
- , *La prima radice. preludio ad una dichiarazione dei doveri verso l'essere umano*, trad. it. di F. Fortini, SE, Milano 1990.
- , *Lezioni di filosofia*, ed. it. a cura di M. C. Sala, Adelphi, Milano 1999.
- , *Piccola cara... Lettere alle allieve*, ed. it. a cura di M. C. Sala, Marietti, Genova 1998.
- , *Primi scritti filosofici*, trad. it. e cura di M. Azzalini, Marietti, Genova 1999.
- , *Quaderni*, trad. it. e Introduzioni ai 4 voll. di G. Gaeta, Adelphi, Milano 1982-1993.
- , *Sulla scienza*, trad. it. e cura di M. Cristadoro, Borla, Torino 1971.

# Scoperta, conquista e costruzione dell'altro. José de Acosta, Jerónimo Valera e il ruolo della filosofia nel Perù coloniale

TOMMASO SGARRO\*

## *ABSTRACT*

The 16th century saw the greatest genocide in human history: that of the Indians of South America. First the discovery, then the conquest and finally the colonization, have irreversibly modified the human and cultural fabric of the New World. In this story, Philosophy has taken on a specific role. Carried by the missionaries, mainly Scholastic tradition was the basis for the construction of the new Ibero-American identity. In illustrating this dynamic and its protagonists, particular attention must be paid to the events that concerned Peru, where the first University was born and where in 1610 the first Philosophy book in Latin was printed in the lands of the colonies. Among the protagonists of this process, José de Acosta (1540-1600) and Jerónimo Valera (1568-1625), able in linking the Western tradition to the needs and culture of the natives.

Il XVI secolo ha visto compiersi il più grande genocidio della storia dell'umanità: quello degli indios del Sudamerica. Prima la scoperta, poi della conquista e infine della colonizzazione, hanno modificato in maniera irreversibile il tessuto umano e culturale del Nuovo Mondo. In questa storia la filosofia ha assunto un suo preciso ruolo. Portata dai missionari, soprattutto la tradizione scolastica è stata alla base della costruzione della nuova identità iberoamericana. Nell'illustrare questa dinamica e i suoi protagonisti, particolare attenzione va posta alle vicende che hanno riguardato il Perù, dove nasce la prima Università e dove nel 1610 viene stampato il primo libro di filosofia in latino nelle terre delle colonie. Tra i protagonisti di questo processo, José de Acosta (1540-1600) e Jerónimo Valera (1568-1625), capaci di raccordare la tradizione occidentale, alle istanze e alla cultura dei nativi.

---

\* Dottore di ricerca e cultore della materia in Storia della Filosofia moderna, presso l'Università degli Studi di Bari Aldo Moro.

Il 4 maggio 1493 la bolla pontificia *Inter caetera divinae* emanata da Alessandro VI, stabilì che tutte le terre scoperte e da scoprire che si trovavano a ovest delle Azzorre, al di là di una linea di confine lunga cento miglia, spettavano alla Spagna, quelle al di qua al Portogallo. Le due nazioni l'anno successivo, con il *Trattato di Tordesillas*, spostarono la linea a duecentosettanta miglia a ovest, fatto che qualche tempo più in là avrebbe consentito alla corona portoghese di reclamare il dominio sulle terre del Brasile. Questa immediata logica di spartizione delle terre scoperte solo un anno prima da Cristoforo Colombo, non poteva che avere ricadute sui popoli che le abitavano, ignari fino a quella data, di stare per diventare i protagonisti di un secolo, il XVI del calendario occidentale, che: «avrà visto compiersi il più grande genocidio della storia dell'umanità»<sup>1</sup>.

Ben presto la missione evangelizzatrice che aveva caratterizzato, almeno nelle intenzioni la spedizione del Genovese, si trasformerà in missione di sanguinosa conquista. Questo passaggio però non dipenderà solo dal comportamento che, soprattutto con la spedizione di Hernán Cortés, caratterizzerà le conquiste in terra sudamericana. Il problema è già nell'atteggiamento di sovrapposizione tra luoghi e persone, oggetti e soggetti che è, come ha evidenziato a suo tempo Tzvetan Todorov, riscontrabile in Colombo. Quest'ultimo sarebbe stato più interessato ad entrare in contatto con il paesaggio che con i suoi abitanti: un problema anzitutto di comunicazione; mentre passa tutto il primo viaggio a ribattezzare i posti con i quali entra in contatto sforzandosi di descrivere la vegetazione, nessuno sforzo fa invece sul piano della comprensione del linguaggio degli indigeni, dando vita a continui fraintendimenti: «la comunicazione umana non riesce a Colombo perché non gli interessa»<sup>2</sup>. Il punto di vista di osservazione dell'indiano è sempre quello del navigatore che sovrappone la propria immagine delle cose a quella dei nativi; un misconoscimento costante della cultura dell'altro che emerge nella descrizione superficiale degli usi, dei costumi, e della cultura delle popolazioni indigene:

---

<sup>1</sup> T. Todorov, *La conquista dell'America. Il problema dell'«altro»*, Einaudi, Torino 2014, p. 7.

<sup>2</sup> Ivi, p. 40.

L'atteggiamento di Colombo verso gli indiani si fonda sulla percezione che egli ne ha. Si potrebbero distinguere due componenti che si ritroveranno nel secolo seguente. [...] O egli pensa agli indiani (senza peraltro usare questo termine) come a degli esseri umani completi, con gli stessi diritti che spettano a lui; ma in tal caso non li vede come eguali, bensì come identici, e questo tipo di comportamento sbocca nell'assimilazionismo, nella proiezione dei propri valori sugli altri. Oppure parte dalla differenza; ma questa viene immediatamente tradotta in termini della superiorità: [...] si nega l'esistenza di una sostanza umana realmente altra, che possa non consistere semplicemente in un grado inferiore, e imperfetto, di ciò che noi siamo. Queste due elementari figure dell'alterità si fondano entrambe sull'egocentrismo, sull'identificazione dei propri valori con i valori in generale, del proprio *io* con l'universo: sulla convinzione che il mondo è uno<sup>3</sup>.

L'assimilazionismo "ingenuo" di Colombo è desiderio di cristianizzazione, che rimanda allo scopo essenziale della sua missione: la conversione. Per Colombo gli indiani possiedono una naturale predisposizione al cristianesimo che mostrano nell'esercizio di alcune virtù, definibili come cristiane; ma quella del navigatore è una trasposizione del proprio *io* su quello degli indiani. Quando alcuni religiosi lo accompagneranno durante il secondo viaggio, si accorgerà della renitenza dei nativi a convertirsi alle immagini sacre passando così, secondo Todorov, dall'assimilazionismo: «che presupponeva un'eguaglianza di principio, all'ideologia schiavista, cioè all'affermazione dell'inferiorità degli indiani»<sup>4</sup>, legando il proselitismo cristiano alla schiavitù. In realtà "l'ideologia schiavista" è già presente nell'atteggiamento che da subito accompagna la conquista del Nuovo Mondo, dove a vigere è la logica pratica, mercantile e commerciale. Queste terre, e tutto ciò che vi era sopra, era immediatamente considerato nelle disponibilità dei conquistatori occidentali.

È con le spedizioni dei *conquistadores*, Cortes nel Messico degli Aztechi e Francisco Pizarro con Diego de Almagro nel Perù degli Incas, che emergono con drammatica chiarezza gli elementi della colonizzazione spagnola come annichilimento dell'altro. Ogni conquista è di *pe sé* una storia di di-

---

<sup>3</sup> Ivi, p. 51.

<sup>4</sup> Ivi, p. 56.

struzione e sostituzione di identità: «Gli spagnoli bruceranno i libri dei mes-sicani per cancellare religione, infrangeranno i loro monumenti per far spa-rire ogni ricordo dell'antica grandezza. Ma, un centinaio di anni prima, [...] gli stessi aztechi avevano distrutto tutti i libri antichi, per poter riscrivere la storia a modo loro»<sup>5</sup>. Meglio di Colombo, i *conquistadores* conosceranno i popoli che conquisteranno; conosceranno la cultura azteca fino quasi ad ammirarla, eppure si macchieranno di uno dei peggiori crimini della storia: «nel migliore dei casi, gli autori spagnoli parlano bene *degli* indiani, ma [...] non parlano agli indiani. Ma è solo parlando all'altro [...] che io gli ricono-sco la qualità di *soggetto* paragonabile a quell'altro soggetto che sono io»<sup>6</sup>. Gli spagnoli in realtà non com-prendono, ma prendono gli indios, conside-rati come degli oggetti o, al più, bestie. Non meraviglia quindi lo scalpore che accompagnò in Spagna la *Brevisima relacion de la destruccion de las In-dias*, pubblicata nel 1542 da Bartolomeo de Las Casas (1484-1566) in seguito alla richiesta dell'imperatore Carlo V di redigere una sintesi dei memoriali che il domenicano aveva già presentato sulla drammatica situazione nelle colonie. Per certi aspetti nel rapporto con gli indiani, inizialmente, furono molto più accorti i sovrani dei religiosi stessi; basti ricordare il famoso te-stamento della regina Isabella, datato 12 ottobre 1504, dove un intero para-grafo è dedicato a norme sul trattamento degli indiani, chiedendo che questi siano indotti e non forzati nella conversione: «alla nostra santa fede cattoli-ca, e di inviare in dette isole religiosi e sacerdoti per istruire i residenti e in-segnare loro le buone abitudini». È Carlo V a promulgare le *Leyes Nuevas* del 1542-43, con le quali venivano formalmente liberati gli indigeni dalla schiavitù nelle colonie spagnole. Le leggi, tuttavia, non modificarono la condizione dei nativi. È in questo contesto che il Sovrano si decise a convo-care una solenne conferenza di esperti teologi e giuristi il 16 aprile del 1550, sospendendo tutte le spedizioni di conquista, che avrebbe visto contrapporsi le tesi di del gesuita Juan de Sepúlveda (1490-1573) a quelle del domenicano Bartolomé de Las Casas (1484-1566). Il primo sosteneva che gli indigeni fos-sero creature demoniache, giustificava le atrocità dei conquistadores; il se-

---

<sup>5</sup> Ivi, p. 73.

<sup>6</sup> Ivi, p. 161.



condo, sostenitore della pacifica evangelizzazione delle Indie, sosteneva che gli indigeni avessero pari dignità degli spagnoli<sup>7</sup>.

Las Casas, avrebbe ripreso un tema già proposto da Colombo: la tesi degli indiani già dotati di caratteristiche cristiane<sup>8</sup>; una tesi sviluppata in maniera meramente empirica e fondata spesso su criteri valutativi aprioristici. Sepúlveda al contrario avrebbe prestato attenzione fin dal 1547, anno di pubblicazione dello scritto intitolato *La scoperta dei selvaggi*, alle pratiche di sacrificio che contraddistinguevano i rituali degli amerindi, considerando loro non come degli esseri umani a pieno titolo, ma inferiori e lontani dalla civiltà - cioè lontani dal cristianesimo - e dediti a pratiche di cannibalismo. Se da una parte si creava il mito de buon selvaggio, dall'altra si alimentavano una serie di generalizzate leggende nere sugli indios. In verità le lacerazioni aperte nelle colonie del nuovo mondo si riportavano in maniera fortemente dicotomica anche nella "vecchia" Europa. Sacrificio rituale e massacri di conquista diventavano i poli di un dibattito più generale sul riconoscimento del Nuovo Mondo come di un "altro mondo", che diventava il cuore del dibattito culturale alla metà del XVII secolo: «Se il sacrificio è un delitto religioso, il massacro è un delitto ateo; e gli spagnoli sembrano aver inventato [...] proprio quel tipo di violenza che invece ritroviamo nel nostro più recente passato»<sup>9</sup>.

Se per l'Europa questo conflitto apriva la stagione dell'età moderna<sup>10</sup>, la lacerazione aperta nelle terre delle colonie non sarebbe stata superata con una semplice sostituzione culturale. Un progressivo miglioramento delle condizioni degli *indios* fu perseguito grazie anche a una crescente consa-

---

<sup>7</sup> Cfr. J.G. de Sepúlveda-B. de las Casas, *La controversia sugli indios*, (a cura di) S. di Liso, Pagina Bari 2007.

<sup>8</sup> Cfr. T. Todorov, *La conquista dell'America*, cit., p. 198.

<sup>9</sup> T. Todorov, *La conquista dell'America*, cit., p. 176.

<sup>10</sup> Michel de Montaigne, ad esempio, dedica un passaggio piuttosto ampio del capitolo VI del Libro III intitolato *Dei cocchi*, dei suoi *Saggi* condannando le modalità di conquista degli spagnoli: «Il nostro mondo ne ha appena trovato un altro [...] non meno grande, pieno e membruto di lui, e tuttavia così ingenuo e fanciullo che gli si insegna ancora il suo abbicci. [...] Temo che avremo assai affrettato il suo declino e la sua rovina col nostro contagio, e che gli avremo venduto a ben caro prezzo le nostre opinioni e le nostre arti» (M. de Montaigne, *Saggi*, Bompiani, Milano 2016<sup>3</sup>, p. 849).

pevolezza che si andava costruendo attraverso l'incontro tra la grande tradizione europea e le istanze dei nativi, dei meticci e dei creoli. In un certo senso sarà la diffusione della filosofia e del suo studio, il principale terreno di costruzione di una cultura e una filosofia nuove che, in questo contributo, seguendo il filo della storia e dei suoi protagonisti, cercheremo di ricostruire e far emergere nella sua importanza. È sembrato, quindi, più calzante ai fini del nostro lavoro, focalizzare l'attenzione in particolar modo sulle vicende che hanno riguardato le terre del Perù, perché è a Lima che nasce la prima università del Sudamerica, insieme a Città del Messico, e che nel 1610, poco più di un secolo dopo che Isabella di Castiglia aveva ordinato il 20 giugno 1500 il rimpatrio degli indios portati in Spagna, viene stampato sempre a Lima il primo libro di filosofia in Sudamerica ad opera di Jerónimo de Valera: «la tarda scolastica spagnola [...] svolge una funzione determinante nella formazione del tessuto culturale iberoamericano»<sup>11</sup>.

### *Il Perù Coloniale e la Filosofia*

Francisco Pizarro arriva in Perù col suo esercito nel 1532, in una terra in preda alla guerra civile tra Huáscar e Atahualpa per la successione a Huayana Capac. Sono gli ultimi sussulti dell'Impero Inca. Nel giro di un anno Pizarro entra da conquistatore a Cuzco, la ricca capitale dell'Impero, e ribattezza quelle terre "Nuova Castilla", non senza mietere vittime e depredare<sup>12</sup>. Il 18 gennaio 1535 fonda la nuova capitale del Perù, Lima. Cominciano gli anni delle lotte intestine tra conquistadores che porteranno alla morte dello stesso Pizarro nel 1541. Per sedare la situazione, gli spagnoli invieranno nel 1543 Blasco Núñez de Vela come *Viceré*; con la costituzione del vicereame storiograficamente si pone fine alla fase della conquista per iniziare quella della colonizzazione: «Ma quello che sembra nettamente distinto sulla carta lo era

---

<sup>11</sup> C. Verna, *Dalla «Nuova Spagna» alla «Ciudad de Los Reyes»: una prospettiva sulla Scolastica Coloniale*, in «Intersezioni», XXXVII, 2, 2017, p. 144.

<sup>12</sup> Cfr. L. Ferrajoli, *L'America, la conquista, il diritto. L'idea di sovranità nel mondo moderno*, in «Meridiana», v, 1992, pp. 17-52.

tutt'altro nella pratica»<sup>13</sup>. I primi missionari ad arrivare in terra peruviana furono i domenicani nel 1531 con Vincenzo Valverde; già nel 1544 Paolo III istituiva la provincia domenicana del Perù. Il primo arcivescovo di Lima fu il domenicano Girolamo di Loayasa (1541-1581). Ai domenicani seguirono i francescani e nel 1568 i gesuiti.

La filosofia nei territori della *conquista* era “sbarcata” per prima nei Caraibi, con la critica alle conquiste da parte di Antón de Montesinos e Pedro de Cordoba<sup>14</sup>; è però fuor di dubbio che a cavallo tra XVI e XVII secolo con l'arrestarsi della conquista e l'aspettarsi dell'apparato amministrativo, il centro della filosofia in Sudamerica si sarebbe spostato in Perù. I domenicani avevano cominciato i loro corsi già nel 1548 e furono i primi a fare pressione sulla Corona di Spagna affinché fosse fondata l'Università a Lima. Il 12 maggio 1551 Carlo V autorizza l'istituzione dell'Università nella capitale andina, ma è nella *cédula real* del 21 settembre dello stesso anno dove vengono spiegate le motivazioni che hanno portato il sovrano ad accettare le richieste dei domenicani: « Per servire Dio nostro Signore e il bene pubblico dei nostri regni, è giusto che i nostri vassalli, i nostri sudditi e civili abbiano per loro università e studi generali dove istruirsi e laurearsi in tutte le scienze e facoltà, ed è con tanto amore e fermezza che abbiamo dato l'onore e il favore a quelli delle nostre Indie, e bandire da loro le tenebre dell'ignoranza»<sup>15</sup>. L'orizzonte tracciato

---

<sup>13</sup> R. Iannarone, *La scoperta dell'America e la prima difesa degli indios, i Domenicani*, ESD, Bologna-Napoli 1992, p. 42.

<sup>14</sup> M. Bechout, *La Filosofia Académica*, in (a cura di) E. Dussel, E. Mendieta e C. Bohórquez, *El pensamiento filosófico latinoamericano del Caribe y "latino" 1300-200*, siglo xxi ediotres, edición digital 2018, p. 155.

<sup>15</sup> *Recopilación de leyes de los reinos de Indias*, Titulo XXII, *De las universidades y estudios generales y particulares de las Indias*, ley I: «Para servir a Dios nuestro Señor, y bien público de nuestros reinos, conviene que nuestros vasallos, súbditos y naturales tengan en ellos universidades y estudios generales donde sean instruidos y graduados en todas ciencias y facultades, y por el mucho amor y voluntad que tenemos dé honrar y favorecer a los de nuestras Indias, y desterrar de ellas las tinieblas de la ignorancia, criarnos, fundamos y constituimos en la ciudad de Lima de los reinos del Perú, y en la ciudad de Méjico de la Nueva España universidades y estudios generales, y te tientos por bien y concedemos a todas las personas que en las dichas dos universidades fueren graduados, que gocen en nuestras indias, Islas y Tierra-firme del mar Océano, de las libertades y franquezas de que gozan en estos reinos los que se gradúan en la

è, quindi, quello più ampio possibile, e non è un caso che lo studio delle lingue native diventi obbligatorio per gli studenti di teologia. Già nel 1576 a Lima si crea una cattedra per le lingue indigene che resterà attiva per due secoli<sup>16</sup>.

La filosofia dell'Università e dei centri di cultura del Perù è la Scolastica<sup>17</sup> che, pur nelle differenze tra ordini, si nutre della tradizione cristiana occidentale e dell'aristotelismo, e ha come punto di riferimento, nel suo insegnamento e nei temi, l'Università di Salamanca. Nel grande traffico che a cavallo tra XVI e XVII secolo c'è tra la Spagna e le terre delle colonie, diverse personalità di spicco viaggiano da est a ovest e viceversa. Tra i personaggi arrivati da Salamanca nel Nuovo Mondo, va citato Fra Juan Solano, studente di Francisco de Vitoria, professore della scuola di San Esteban de Salamanca, vescovo di Cuzco, al quale si deve la conservazione dei manoscritti del *Commenti alla Summa* dello stesso Vitoria<sup>18</sup>. Alunno di quest'ultimo fu anche Bartolomé Ledesma, mentre discepolo di Báñez e professore di Prima di Teologia a Lima fu Juan de Lorenzana. Alla Scuola di Francisco Zumel si formò invece Fra' Nicolás de Ovalle, provinciale dell'ordine della Mercede, nominato pubblico professore di teologia dell'Università San Marcos<sup>19</sup>. Dalla Spagna proveniva Fra' Gerónimo Pérez, professore di filosofia e teologia all'Università di Valencia e chiamato da Francesco Borgia a insegnare teologia, a lui e agli studenti della scuola gesuita di Gandia<sup>20</sup>, e che ispirò anche Juan García, mercedario, preside della Facoltà di Teologia di San Marcos. Tra i più eminenti rappresentanti della scolastica in Perù troviamo anche gli agostiniani: Fra' Luis López, fu professore di arti nel convento della città di Lima e, dal 1563, docente di

---

universidad y estudios de Salamanca, así en el no pechar como en todo lo demás: y en cuanto a la jurisdicción se guarde la ley 12 de este título». (trad. mia)

<sup>16</sup> Cfr. A. Culleton, *Los maestros y la enseñanza de la filosofía en la primera Universidad en Hispanoamérica*, in «Azafra», XVIII, 2016, pp. 41-54.

<sup>17</sup> Per una bibliografia delle opere del periodo coloniale cfr. W. B. Redmond, *Bibliography of the Philosophy in the Iberian Colonies of America*, Springer Science & Business Media, NY 2012.

<sup>18</sup> Cfr. V. Beltrán de Heredia, *Los manuscritos del Maestro Fray Francisco de Vitoria: estudio crítico de introducción a sus Lecturas y Relecciones*, Santo Domingo el Real, Valencia 1928.

<sup>19</sup> Cfr. V. Muñoz Delgado, *Il pensiero logico*, in (a cura di L. Robles) *La filosofía scopri l'America*, Jacka Book, Milano 2003, p. 387.

<sup>20</sup> *Ibid.*

teologia nello stesso convento; Fra' Gabriele de Saona, nel 1569 divenne priore del convento agostiniano di Lima e nel 1577 professore di vespri all'Università di San Marcos, fu uno dei massimi commentatori degli scritti di Agostino in terra sudamericana<sup>21</sup>.

Negli ordini, però, cominciarono anche ad emergere i nativi delle nuove indie che avrebbero fatto fortuna nella vecchia Europa; è il caso di Alonso Briceño (1590-1668), nato a Santiago del Cile, che insegnerà a Parigi, Roma e Salamanca<sup>22</sup>. Tra il XVI e il XVII secolo il Perù avrebbe visto nascere figure autorevoli della filosofia iberoamericana come Juan Pérez de Menacho (Lima 1565-1626); il creolo gesuita Alonso de Peñafiel (Lima 1593-1657), Leonardo de Peñafiel (1597-1652) e Francisco Ruiz Lozano nato ad Oruro (1607-1677), astronomo e matematico.

### *L'altro e la Storia: José de Acosta*

Tra i filosofi giunti dalla Spagna un ruolo particolarmente decisivo riveste José de Acosta. Il gesuita è: «un filosofo scolastico, [...] tutto dentro gli schemi occidentali, ma sollecitato dalla realtà e dalla tensione dei fatti storici, applica la sua formazione filosofica all'analisi della situazione nelle Indie e formula un'ideologia riformistico-umanista e cristiana che, [...] costituisce una risposta originale in vista della soluzione dei problemi del suo tempo»<sup>23</sup>. Entrato nella Compagnia di Gesù il 10 settembre del 1552 all'età di 12 anni, trascorre dal 1557 al 1559 i suoi studi in varie scuole tra la Castiglia e il Portogallo. È a Lisbona e Coimbra che incontra i missionari in partenza per il Nuovo Mondo. Dal 1559 al 1567 risiede ad Alcalá de Henares studiando Fi-

---

<sup>21</sup> M. L. Rivara de Tuesta, *La filosofía colonial en el Perú. El transplante y recepción de la filosofía en Iberoamérica*, Trabajo auspiciado por el Instituto de Investigaciones Humanísticas de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos, 1995, pp. 22. Cfr. M. L. Rivara de Tuesta, *José de Acosta, un humanista reformista*, Universo, Lima 1970, pp. 95-118.

<sup>22</sup> Cfr. J.I. Saranyana, *Teología en América Latina*, voll. 1, Iberoamericana Editorial, Vervuert 2005, pp. 297-03.

<sup>23</sup> M. L. Rivara de Tuesta, *La filosofía colonial en el Perú*, cit., pp. 23-24. Cfr. Rivara de Tuesta, *José de Acosta, un humanista reformista*, cit., pp. 95-118.

losofia e Teologia, con diversi docenti della Scuola di Salamanca che si occupano spesso delle guerre di conquista, in particolare di quelle del Perù. I primi gesuiti arrivarono a Lima il 1° aprile 1568, l'anno successivo altri ventidue gesuiti si recheranno in Perù. Acosta arriverà a Lima il 28 aprile 1572 per rimanervi fino al giugno 1573. Chiamato dal suo provinciale si reca a sud delle Ande dal maggio 1573 all'ottobre 1574, visitando le città indigene di Cuzco, Chuquiabo (La Paz), e Andahuaylas, attraversando la Puna andina a più di 4.000 metri in un viaggio tumultuoso, quanto ai suoi occhi affascinante, fino a incontrare il viceré Toledo a Chuquisaca. Tornato a Lima riprende ad insegnare e dal settembre 1575, entra a far parte dell'Inquisizione. Dal 1576 al 1581, in un periodo molto convulso è Provinciale dell'Ordine. Durante la prima congregazione del 1576, da lui stesso convocata, si schiera a favore di meticci e creoli nella controversa questione della loro ammissione del clero. Molte delle posizioni di Acosta avrebbero anticipato quanto poi definito dal Concilio di Lima del 1582-1583. Prima di tornare in Spagna, nel 1583 fonda una scuola per nativi e creoli nati in Sud America, la "San Martín" in onore del viceré Martín Enrique, il suo protettore arrivato da poco dal Messico; ed è qui che si reca prima del ritorno in Spagna, in visita al fratello Bernardino, rettore del collegio di Oaxaca, qui arrivato nel 1579. Nel frattempo continuava a preparare le sue opere con l'intento di stamparle una volta arrivato in Europa, in particolare la *Historia natural y moral de las Indias*, che sarà stampata a Siviglia nel 1590: «Acosta, a differenza degli storici delle indie suoi contemporanei, si impegna per la prima volta ad affrontare il processo esplicativo dell'essere americano, rispondendo alla domanda dell'ontologia americana»<sup>24</sup>.

La storia naturale e morale di Acosta non è una semplice *historia*, ma è la giustificazione stessa del ruolo delle Americhe nella storia dell'uomo, la prima definizione dell'identità di una terra; nell'istante in cui però lo spagnolo fa questo non si limita a dare dignità alle americane, ma cerca un punto

---

<sup>24</sup> B. Fernández Herrero, *José de Acosta*, Fundación Ignacio Larramendi, Madrid 2019, p. 17: «Acosta, a diferencia de los historiadores de Indias contemporáneos suyos, emprende por vez primera la tarea de abordar el proceso explicativo del ser de América, respondiendo a la cuestión de la ontología americana» (trad. mia).

di vista nuovo che non è né quello del conquistatore europeo, né quello del nativo del continente pre-colombiano. È: «di fondamentale importanza rendersi conto che José de Acosta costruisce una narrazione in cui la nuova parte del globo può essere oggetto di riflessione naturale e morale come le altre parti»<sup>25</sup>. Questo è possibile perché egli riconosce negli europei e negli indios la medesima natura<sup>26</sup>. Gli indiani sono degni di una storia che deve essere raccontata e il racconto presuppone il riconoscimento della loro natura pienamente umana: «non ho trovato alcun libro il cui argomento siano i fatti e la storia degli stessi indiani, antichi e naturali abitanti del nuovo globo»<sup>27</sup>. La novità è che Acosta non si limita a una cronaca naturale e storica, ma costruisce filosoficamente il suo discorso, innalzando una sorta di ponte tra terre e tempi lontani: «La sua concezione degli aspetti morali e naturali della storia rappresentava l'intersezione tra filosofia e teologia: filosofia perché la comprensione della natura, [...] non era solo una questione di descrivere minerali, piante e animali, ma di comprendere l'ordine dell'universo e la catena dell'essere, di cui l'essere umano era il punto di arrivo della creazione di Dio»<sup>28</sup>.

Lo sforzo di comprensione che il gesuita porta avanti è il segno stesso del riconoscimento dei popoli del Perù, della loro cultura, della loro storia: «poiché siamo entrati con la spada senza saperne nulla, senza sentirli o capirli, non pensiamo che le cose degli indiani meritino una reputazione, ma

---

<sup>25</sup> R. Hofmeister Pich, *Sobre a filosofia da história de José de Acosta*, in «Mediaevalia. Textos e estudos», XXXII, 2013, p. 262: «É de fundamental importância perceber que José de Acosta constrói uma narrativa em que a nova parte do globo pode ser objeto de uma consideração natural e moral tal como as demais partes».

<sup>26</sup> Cfr. E. O'Gorman, «Prólogo» a *Historia Natural y Moral de las Indias*, de J. de Acosta. Fondo de Cultura Económica, México 1962, p. LI

<sup>27</sup> J. de Acosta, *Historia Natural y Moral de las Indias*, (a cura di) F. del Pino-Díaz, CSIC, Madrid 2008, p. 5: «ni tampoco he topado libro cuyo argumento sea los hechos y historia de los mismos indios, antiguos y naturales habitantes del nuevo orbe».

<sup>28</sup> W. D. Mignolo, *Introduction to José de Acosta Historia Natural y Moral de las Indias* in *Natural and Moral History of the Indies*, Duke University Press, 2002, p. XVIII: «His concept of the moral and natural aspects of history represented the intersection of philosophy and theology: philosophy because understanding nature, for Acosta, was not just a question of describing minerals, plants, and animals but of understanding the order of the universe and the chain of being, of which the human being was the point of arrival of God's creation».

come se fossero state cacciate in montagna e portate per il nostro servizio e il nostro capriccio»<sup>29</sup>. Egli, invece, vuole trasmettere a chi legge la convinzione che si è davanti a qualcosa di totalmente nuovo sotto il profilo della storia degli uomini, eppure tutto dentro il Piano della Provvidenza: «i primi due libri di questa storia o discorso sono stati scritti mentre ero in Pirù, e gli altri cinque più tardi in Europa, avendo ricevuto l'ordine di tornare qui. E così, alcuni parlano delle cose delle Indie come presenti e gli altri come assenti. Affinché questa diversità di discorso non offenda, mi è sembrato che la causa sia qui»<sup>30</sup>. Chi si potrebbe offendere? Acosta non vuole turbare i lettori indiani della sua opera, perché egli sa perfettamente che il tessuto umano del vicereame è cambiato.

Questo cambiamento è evoluzione, miglioramento, che dal punto di vista del gesuita vuol dire cristianizzazione e quindi civilizzazione. Civilizzare, inoltre, significa garantire un migliore livello di organizzazione socio-politica, non a caso Acosta classifica i barbari rispetto al loro livello di complessità sociale<sup>31</sup>, riconoscendo ai popoli Inca del Perù una evidente superiorità rispetto a quelli delle *behetrias*, dove si governa attraverso il «consejo de muchos»<sup>32</sup>. Questo comporta che la storia del Nuovo Mondo altro non è che un nuovo capitolo della più generale Storia del mondo e un elemento essen-

---

<sup>29</sup> J. de Acosta, *Historia*, cit., p. 203: «Mas, como - sin saber nada desto - entramos por la espada sin oírles ni entenderles, no nos parece que merecen reputación las cosas de los indios, sino como de caza habida en el monte y traída para nuestro servicio y antojo».

<sup>30</sup> Ivi, p. 6: «Sólo resta advertir al lector que los dos primeros libros desta historia o discurso se escribieron estando en el Pirú, y los otros cinco después en Europa, habiéndome ordenado la obediencia volver por acá. Y así, los unos hablan de las cosas de Indias como de cosas presentes y los otros como de cosas ausentes. Para que esta diversidad de hablar no ofenda, me pareció advertir aquí la causa». I primi due libri sono una versione spagnola di un'opera precedente, *De natura novi orbis*, scritti in latino durante il suo soggiorno in Perù nel 1581 come già evidenziato da O' Gorman (Cfr. O'Gorman, *José de Acosta Historia Natural y Moral de las Indias*, México 1940, p. XXVII).

<sup>31</sup> Cfr. J. de Acosta, *Historia*, cit., lib. VI, cap. XIX.

<sup>32</sup> Ivi, p. 430. Cfr. J. Thomas, *L'évangélisation des indiens selon le jésuite Acosta dans le De procuranda indorum salute (1588)*, in «Cahiers d'études du religieux. Recherches interdisciplinaires» [En ligne], 10 | 2012, mis en ligne le 18 janvier 2012, consulté le 02 mai 2019. URL: <http://journals.openedition.org/cerri/942>; DOI: 10.4000/cerri.942



ziale nel piano della provvidenza divina<sup>33</sup>. L'*indigenismo* di Acosta, come lo definisce la Herrero<sup>34</sup>, è in realtà un tentativo di giustificazione “nuova” del processo di evangelizzazione rispetto a quello dello stesso Las Casas, perché pur nella annunciata esigenza di una più approfondita e migliore conoscenza etnografica di usi e costumi dei nativi<sup>35</sup>, la sua è anzitutto una lettura filosofica.

Si è oltre la visione riduttiva del buon selvaggio e oltre la lettura empiricamente semplicistica del “nativo capace di virtù cristiane”, già prima del processo di evangelizzazione. Da qui l'atteggiamento differente di Acosta, che conduce a convivere e fondere mondo dei nativi e mondo cristiano; questa fusione dà piena dignità al mondo precolombiano ai suoi costumi e, paradossalmente, anche ai suoi idoli<sup>36</sup>:

E, poiché lo scopo di questa storia non è solo quello di dare notizie di ciò che accade nelle Indie, ma di indirizzare quelle notizie al frutto che si può trarre dalla cono-

---

<sup>33</sup> J. de Acosta, *Historia*, cit., p. 270: «Y verdaderamente fue suma providencia del Señor. Porque el haber en el orbe una cabeza y un señor temporal (como notan los sagrados doctores) hizo que el Evangelio se pudiese comunicar con facilidad a tantas gentes y naciones. Y lo mismo sucedió en las Indias, donde el haber llegado la noticia de Cristo a las cabezas de tantos reinos y gentes hizo que con facilidad pasase por todas ellas».

<sup>34</sup> B. Fernández Herrero, *El indigenismo de José de Acosta*, in «Cuadernos Hispanoamericanos», 1994, 524, pp. 7-24.

<sup>35</sup> J. de Acosta, *Historia*, cit., *Prologo*: «Y los que han escrito de Indias Occidentales no han hecho profesión de tanta filosofía, ni aún los más dellos han hecho advertencia en tales cosas... Tratar los hechos e historia propia de los indios requería mucho trato y muy intrínseco con los mismos indios, del cual carcerieron los más que han escrito de Indias: o por no saber su lengua o por no curar de saber sus antigüedades. Así, se contentaron con relatar algunas de sus cosas superficiales». Cfr. M. Mustapha, *L'après-lascasisme au Pérou chez les Pères de la Compagnie de Jésus: Acosta*, in «Ibero-amerikanisches Archiv, Neue Folge», 1985, 11, 3, pp. 267-81.

<sup>36</sup> Un atteggiamento che Acosta matura nella *Historia*, dato che nel precedente *De procuranda indorum salute*, il giudizio di Acosta sull'idolatria è più severo. In quest'ultimo testo nel Libro V (diviso in 31 capitoli), c'è un trattato sulla religione dei popoli aborigeni, che spiega la loro idolatria secondo un approccio di due generi: una “sulle cose naturali” e un'altra appartenente “all'invenzione umana”. Sempre nello stesso capitolo Acosta illustra la conoscenza naturale che gli aborigeni avevano di Dio, i loro riti e i loro sistemi religiosi. Cfr. M. García Castellón, “*De Procuranda Indorum Salute: salvación y liberación del indio en José de Acosta, S. J.*”, in «INTI. Revista de Literatura Hispánica», 1994, 39, pp. 3-18; G. J. Shepherd, *José de Acosta's «De procuranda Indorum salute»: a call for evangelical reforms in colonial Peru*, Peter Lang, NY 2014.

scienza di tali cose - che è quello di aiutare quelle persone per la loro salvezza e di glorificare il Creatore e Redentore, che le ha fatte uscire dalle tenebre della loro infedeltà e ha comunicato loro la luce meravigliosa del suo vangelo -, quindi, prima si dirà ciò che riguarda la loro religione - o superstizione - e i riti, e l'idolatria e i sacrifici in questo prossimo libro; e poi di ciò che riguarda la loro polizia e il governo e le leggi e le consuetudini e gli atti<sup>37</sup>.

Agli occhi del gesuita i popoli indiani erano capaci di religione, e gli idoli, le superstizioni e le pratiche idolatriche, in realtà erano da attribuirsi all'azione del demonio<sup>38</sup>, e non a una loro ontologica inferiorità o perversione: «v'era un raggio di ragione anche in quelle società rudimentali, dove si scorgeva il contrasto tra potenza del demonio e forza della ragione, in cui stava la genesi delle credenze»<sup>39</sup>. Acosta si fa dunque promotore di una "nuova umanità" per un "Nuovo Mondo"; solo la conoscenza approfondita di quello che era l'altro prima dell'avvento dei conquistadores, però, può permettere il raggiungimento di tale scopo, che per il gesuita è alla base del senso stesso del progetto missionario nella storia dell'uomo: «quei selvaggi, arrivati a vivere in società, vivevano non senza religione, ma "ancora" senza la vera religione: la quale era comunicata loro dai gesuiti, che sapevano appunto evangelizzare i nuovi pagani»<sup>40</sup>. Ai suoi occhi non si tratta di un'annessione culturale e religiosa, ma di un processo di liberazione umana; a ragione di ciò egli non vuole eliminare il passato ma illuminarlo alla luce della rivelazione cristiana. Ecco perché la *Historia natural y moral* non è un

---

<sup>37</sup> J. de Acosta, *Historia*, cit., p. 151: «Y, porque el intento desta historia no es sólo dar noticia de lo que en Indias pasa sino enderezar esa noticia al fructo que se puede sacar del conocimiento de tales cosas - que es ayudar aquellas gentes para su salvación y glorificar al Creador y Redentor, que los sacó de las tinieblas escurisimas de su infidelidad y les comunicó la admirable lumbré de su evangelio -, por tanto, primero se dirá lo toca a su religión - o superstición - y ritos, e idolatría y sacrificios en este libro siguiente; y después, de lo que toca a su policía y gobierno y leyes y costumbres y hechos».

<sup>38</sup> Cfr. J. de Acosta, *Historia*, cit., lib. V, cap. I.

<sup>39</sup> G. Imbruglia, *Le Lettere provinciali e la critica di Pascal all'idolatria gesuita. Tra propaganda e opinione pubblica*, in (a cura di) M. Donattini, G. Marcocci e S. Pastore, *L'Europa divisa e i nuovi mondi Per Adriano Prospero vol. II*, Edizione della Normale, Pisa 2011, p. 219.

<sup>40</sup> Ivi, p. 220.

semplice libro di storia, ma è un libro che costruisce una storia, cosa possibile proprio perché non è la redazione di un mero elenco di cose o fatti, ma è la costruzione filosofica di queste cose o fatti così che: «la storia naturale e la storia morale non sarebbero chiaramente collegabili - senza il legame degli esseri umani con finalità storiche - nemmeno come la stessa storia o come due parti della stessa storia»<sup>41</sup>. La filosofia diventa, allora, il mezzo attraverso cui ricostruire quello che i conquistadores avevano distrutto. Per Acosta è evidente che questa operazione non può che volgere verso la definizione di una nuova identità cristiana per il Nuovo Mondo, perché se è pur vero che Francisco de Vitoria aveva garantito il diritto di equo commercio e circolazione di idee<sup>42</sup>, è anche vero, come fa notare Todorov, che questo diritto vuol dire libertà da parte de parte degli Spagnoli di predicare il vangelo e mai: «alla libertà degli indiani di diffondere il *Popol Vuh* in Spagna, giacché per lui la “salvezza” cristiana è un valore assoluto»<sup>43</sup>. Acosta, tuttavia, nel riconoscimento e nella ricostruzione della storia dei nativi getta le basi per la costruzione di una nuova identità quella dei meticci, dei creoli, quella dei nati in terra peruviana dopo Colombo: l'identità iberoamericana come fusione di due tempi, non solo di due terre, differenti, che creano un “tempo nuovo”.

### *Identità e linguaggio: Jerónimo de Valera*

Se a Garcilaso Inca de la Vega si devono i primi scritti di un indigeno in lingua spagnola, (Cuzco 1539 - Cordova 1616), a Jerónimo de Valera<sup>44</sup>, monaco francescano meticcio da parte di madre, nativo di Chachapoyas (1587), si

---

<sup>41</sup> R. Hofmeister Pich, *Sobre a filosofia da história*, cit., p. 263: «De fato, a história natural e a história moral não seriam - sem o elo de seres humanos com finalidade histórica - nem sequer conectáveis claramente como uma mesma história ou duas partes de uma mesma história». (trad. mia)

<sup>42</sup> Cfr. F. de Vitoria, *De Indis* 3, 2.

<sup>43</sup> T. Todorov, *La conquista dell'America*, cit., p. 181.

<sup>44</sup> R. Hofmeister Pich, *Scholastica colonialis: Notes on Jerónimo Valera's (1568–1625) Life, Work, and Logic*, in «Bulletin de Philosophie Médiévale», LIV, 2012, pp. 65-107.

deve il primo libro di filosofia stampato in terra sudamericana. Valera termina gli studi di Lettere, Grammatica latina e Retorica al Collegio San Martino, gestito dai gesuiti di Lima. Nel 1588 prende l'abito dei Frati Minori nel convento di San Francesco di Gesù a Lima. Nel 1580 l'Ordine Franciscano chiude la porta ai meticci e da quel momento in poi è composto prevalentemente da creoli. Dal 1590 al 1606 è Lettore di Arte e Teologia e viene eletto guardiano provinciale. Nel 1604 è Lettore di Teologia dell'Ordine; e nel 1610 stampa in latino a Lima i *Commentarii ac quaestiones in universam Aristotelis ac subtilissimi doctoris Ihoannis Duns Scoti logicam*<sup>45</sup>, mentre nel 1621 firma come Qualificatore del San'Uffizio, l'*Extirpación de la idolatría del Pirú* di Pablo José de Arriaga. Il libro dei *Commenti*: «si inserisce bene nel quadro tradizionale dell'insegnamento della logica nella filosofia coloniale latinoamericana»<sup>46</sup>. Ogni Ordine diede il proprio indirizzo nell'insegnamento: agostiniani, gesuiti e domenicani continuarono la tradizione tomista, con i gesuiti che integreranno i propri studi con la lettura di Suárez, mentre i francescani seguivano Duns Scoto e San Bonaventura.

Valera ha la sua particolare importanza per aver: «alimentato tra i contemporanei la convinzione della possibilità di una cultura coloniale che non fosse prodotto esclusivo delle élites europee»<sup>47</sup>. Il francescano inaugura una stagione di confronti, che coinvolgerà, tra gli altri, due filosofi peruviani come Idefonso de Peñafiel e Juan Espinoza Medrano detto il Lunaejo, su un tema caro al medioevo: le *proposizioni universali*. Se a una prima lettura la caratterizzazione del dibattito filosofico peruviano del sec. XVII sugli *universali* potrebbe apparire fuori tempo, in realtà esso rimanda al problema del rapporto tra scrittura, linguaggio e rappresentazione della realtà nelle lingue dei nativi già evidenziato da Acosta<sup>48</sup>, che mira al riconoscimento delle capacità razionali degli indios e delle loro lingue. Proprio quest'ultimo aspetto, secondo il gesuita risultava determinante per la loro comprensione.

---

<sup>45</sup> Sull'opera cfr. R. Hofmeister Pich, Notas sobre Jerónimo Valera e suas obras sobre lógica, in «Cauriensi», VI, 2011

<sup>46</sup> R. Hofmeister Pich, *Jerónimo Valera's (1568-1625) Scotistic Account on the Nature and Properties of Logic*, p. 187.

<sup>47</sup> C. Verna, *Dalla «Nuova Spagna» alla «Ciudad de Los Reyes»*, cit., p. 157.

<sup>48</sup> J. de Acosta, *Historia*, cit., lib. VI, cap. IV.

È in questa direzione che Valera vuole dare piena dignità a ogni linguaggio riproponendo, attraverso la *via Scoti*, la corrispondenza tra termini universali e natura delle cose. Il francescano intende valorizzare quel *quid* reale che *corrisponde* all'intelletto e richiama quest'ultimo alla definizione dell'oggetto; è qui che ogni forma di lingua, come mezzo di espressione, trova piena dignità, come elemento particolare di un linguaggio universale: quello della ragione umana. Quest'ultima, pur nelle sue differenze, è da riconoscere a tutti gli uomini perché sotto il governo di Dio che dà la stessa dignità a uomini, luoghi e lingue, così che provocatoriamente domanda nella *Praefatio ad lectorem* dei *Commentarii*: «può venire qualcosa di buono da Nazareth o dal Perù? Anche così, potrei rispondere a questo, dicendo quanto Dio sia onnipotente, poiché dalle pietre peruviane può generare figli di Abramo»<sup>49</sup>. Il discorso di Valera è di grande modernità. Nella sua filosofia scotista non c'è il provvidenzialismo giustificativo della conquista tipico soprattutto dei domenicani, e riscontrabile anche nel gesuita Acosta, quanto la necessità di un'affermazione lucidamente universale della ragione umana. L'atteggiamento di Valera sulle sue origini, tuttavia, resta ambiguo; il francescano si sente più creolo che meticcio e, infatti, nel 1607 ratifica la regola che vieta a questi ultimi di entrare nel sacerdozio.

Nonostante questa ambiguità egli, che non è un pensatore originale ma un convinto scotista<sup>50</sup>, è portato a concepire il mondo dell'universale come un prodotto della ragione, perché ciò che esiste nel mondo è singolare per natura, mentre ciò che esiste nella ragione è universale. Le prime sostanze non sono solo parole, ma non sono neppure pienamente identificate con la cosa, quindi l'universale è un segno che significa un oggetto e media il concetto; la sostanza è dunque allo stesso tempo il fondamento della realtà degli individui e dell'universalità dei concetti. Per questo dalle pietre del Perù si possono gene-

---

<sup>49</sup> J. de Valera, *Commentarii ac quaestiones in universam Aristotelis ac subtilissimi Doctoris Iohannis Duns Scoti logicam*, Apud Franciscum a Canto, Lima 1610, Praefatio ad lectorem: «nec importunas Critocoru voces in meas aures numquid a Nazareth aut a Piru aliquid boni sussurrantes formidaverim. Tametsi tibi respondere possem quod potens est Deus de Peruanis lapidibus suscitare filios Abrahæ».

<sup>50</sup> Sullo scotismo di Valera cfr. R. Hofmeister Pich, *The Account of Transcendental Concepts by Jerónimo Valera (1568-1625) in His Summulae dialecticae (1610)*, in «Quaestio», v, 2014, pp. 299-14.

rare figli di Abramo, perché l'*universale* si mostra come capacità tutta umana; questo dà piena dignità a un creolo, a un indigeno, come uno spagnolo, esseri uguali, perché in maniera uguale esseri razionali. Questa razionalità si mostra nella logica, che è alla base di tutto: «La logica indaga le cause e i principi del suo oggetto; i “filosofi”, a loro volta, sono quelli che “indagano giustamente le cause delle cose”. [...] Il suo carattere strumentale deve essere posto sul fatto che dà precetti per fare correttamente sillogismi e dimostrazioni, di cui si avvalgono altre scienze»<sup>51</sup>.

Valera offre quindi al Nuovo Mondo gli strumenti alla base della libera espressione della volontà razionale dell'individuo che si realizzano proprio nello studio e esercizio della filosofia che, come voleva Aristotele, si occupa delle cause seconde. Quest'impostazione scotista di Valera avrebbe avuto un impatto diretto sui creoli, nuovi peruviani, come nel caso del teologo francescano Alonso Briceño<sup>52</sup> che fu suo alunno. Nato in Cile nel 1587 ma di formazione peruviana, gli fu affidata la cattedra di filosofia a Lima, e nel 1638 pubblicò a Madrid il primo volume di apologetica sulla vita e l'opera di Scoto *Celebriorum controversiarum in primum Sentencium Scoti*, il cui secondo volume sarebbe comparso nel 1642.

### *Conclusioni*

Nel rapporto con la filosofia occidentale emerge e si comprende la questione dell'identità iberoamericana e come questa, per dirla con le parole della peruviana Rivara de Tuesta, sia: «il problema più costante nella sua storia e nella sua riflessione. Soprattutto, si distingue tra il pensiero che ha preceduto

---

<sup>51</sup> R. Hofmeister Pich, *Jerónimo Valera's (1568-1625) Scotistic Account on the Nature and Properties of Logic*, in «Mediaevalia. Textos e estudos», XXI, 2012, cit., p. 226: «There is a linguistic explanation for this stance. Logic does investigate the causes and principles of its object; «philosophers», on their turn, are the ones who «investigate rightly the causes of things». [...] Its instrumental character must be placed on the fact that it gives precepts to correctly make syllogisms and demonstrations, of which other sciences make use». (trad. mia)

<sup>52</sup> R. Hofmeister Pich, *Alfonso Briceño (1587-1668) and the Controversiae on John Duns Scotus's Philosophical Theology: The Case of Infinity*, in «Modern Schoolman», LXXXIX, 2012, pp. 65-94.

la conquista spagnola e quello che le succede, corrispondente al nostro ingresso nella cultura occidentale e nella sua filosofia»<sup>53</sup>. Questo ingresso è alla base di una nuova identità che si è data come necessaria, frutto storicamente prima della scoperta, poi della conquista e poi della *colonizzazione*. In questa complessa serie di passaggi durati circa un secolo, la filosofia è andata ricoprendo un suo preciso ruolo, e: «Pur assumendo le istanze più proprie della tradizione tardoscolastica, la filosofia coloniale le ha declinate in modo peculiare, vincolandole criticamente alle esigenze del contesto storico culturale del vicereame»<sup>54</sup>. In questa “peculiare declinazione” ha unito, costruito un ponte tra la tradizione europea e il Nuovo Mondo, e qui ha riconosciuto una sorta di *nuovo inizio* sollecitato da posti, lingue, uomini mai immaginati fino ad allora, usando la tradizione per fortificare, la ragione per conoscere. Tra le parti di questo ponte, c'è sicuramente il lavoro di Acosta dove la *storia moralis (sive civilis)*: «finisce sempre per essere legata a un'idea di storia con un significato totale, con sequenze e direzioni orientate, non solo come mera somma e sequenze di azioni»<sup>55</sup>, realizzando una vera e propria filosofia della storia. In essa, pur nella mancata distinzione tra *storia sacra* e *storia profana e politica* che porta inevitabilmente a identificare l'orizzonte storico-teleologico con il processo stesso dell'evangelizzazione, si manifesta l'idea di una storia progressiva, che coinvolge direttamente e attivamente i popoli nativi delle Americhe dando loro piena dignità.

Una parte non meno importante, del resto, la svolge l'opera di de Valera, che indirettamente chiude la questione sulla “natura umana” degli indios, affermando la ragione come elemento universale che si manifesta nella logica e, quindi, nel linguaggio di tutti i popoli. La filosofia trova, così, il proprio ruolo

---

<sup>53</sup> M. L. Rivara de Tuesta, *Pensamiento pre-hispánico y filosofía e ideología en Latinoamérica*, in «Areté. Revista de filosofía», VI, 1, 1994, p. 105: «como la problemática más constante en su historia y en su reflexión. Queda sobre todo establecida una distinción entre el pensamiento anterior a la conquista española y el que le sucede, correspondiente a nuestro ingreso a la cultura occidental y a su filosofía». (trad. mia)

<sup>54</sup> C. Verna, *Dalla «Nuova Spagna» alla «Ciudad de Los Reyes»*, cit., p. 148.

<sup>55</sup> R. Hofmeister Pich, *Sobre a filosofia da história*, cit., p. 267: «José de Acosta oferece das ações e sequências de ações humanas acaba sempre presa a uma ideia de história com significado total, com sequências e direções orientadas, não só como mera soma e sequências de ações». (trad. mia)

nel Nuovo Mondo, non *colonizzando* ma compiendo una più complessa operazione di comprensione e ricostruzione. Pur nei limiti di un processo che, come visto, è andato di pari passo con la storia missionaria, la filosofia ha fornito gli strumenti per costruire una prospettiva nuova che è alla base della cultura peruviana e, più in generale, iberoamericana.



## BIBLIOGRAFIA

- BECHOUT M., *La Filosofía Académica*, in (a cura di) E. Dussel, E. Mendieta e C. Bohórquez, *El pensamiento filosófico latinoamericano del Caribe y "latino" 1300-200*, siglo xxi ediotres, edición digital 2018.
- BELTRÁN DE HEREDIA V., *Los manuscritos del Maestro Fray Francisco de Vitoria: estudio crítico de introducción a sus Lecturas y Relecciones*, Santo Domingo el Real, Valencia 1928.
- CARLOS II, *Recopilación de Leyes de los Reinos de las Indias*, Madrid 1681.
- CULLETON A., *Los maestros y la enseñanza de la filosofía en la primera Universidad en Hispanoamérica*, in «Azafea», XVIII, 2016.
- DE MONTAIGNE M., *Saggi*, Bompiani, Milano 2016<sup>3</sup>.
- DE ACOSTA J., *Historia Natural y Moral de las Indias*, (a cura di) F. del Pino-Díaz, CSIC, Madrid 2008.
- DE SEPÚLVEDA J. G.-DE LAS CASAS B., *La controversia sugli indios*, (a cura di) S. di Liso, Pagina, Bari 2007.
- DE VITORIA F., *de Indis* (1538), trad. it. *Relectio de Indis* (a cura di) A. Lamacchia, Levante, Bari 1996.
- DE VALERA J., *Commentarii ac quaestiones in universam Aristotelis ac subtilissimi Doctoris Iohannis Duns Scoti logicam*, Apud Franciscum a Canto, Lima 1610.
- FERNÁNDEZ HERRERO B., *José de Acosta*, Fundación Ignacio Larramendi, Madrid 2019, Ferrajoli L., *L'America, la conquista, il diritto. L'idea di sovranità nel mondo moderno*, in «Meridiana», v.
- GARCÍA CASTELLÓN M., "De Procuranda Indorum Salute": *salvación y liberación del indio en José de Acosta, S. J.*, in «INTI. Revista de Literatura Hispánica», 1994, 39.
- HOFMEISTER PICH R., *Notas sobre Jerónimo Valera e suas obras sobre lógica*, in «Cauriensa», vi, 2011.
- , *Scholastica colonialis: Notes on Jerónimo Valera's (1568–1625) Life, Work, and Logic*, in «Bulletin de Philosophie Médiévale», LIV, 2012.
- , *Jerónimo Valera's (1568-1625) Scotistic Account on the Nature and Properties of Logic*, in «Mediaevalia. Textos e estudos», XXI, 2012.

- , *Alfonso Briceño (1587–1668) and the Controversiae on John Duns Scotus's Philosophical Theology: The Case of Infinity*, in «Modern Schoolman», LXXXIX, 2012.
- , *Sobre a filosofia da história de José de Acosta*, in «Mediaevalia. Textos e estudos», XXXII, 2013.
- , *The Account of Transcendental Concepts by Jerónimo Valera (1568-1625) in His Summulae dialecticae (1610)*, in «Quaestio», v, 2014.
- IANNARONE R., *La scoperta dell'America e la prima difesa degli indios*, i Domenicani, ESD, Bologna-Napoli 1992.
- IMBRUGLIA G., *Le Lettere provinciali e la critica di Pascal all'idolatria gesuita. Tra propaganda e opinione pubblica*, in (a cura di) M. Donattini, G. Marcocci e S. Pastore, *L'Europa divisa e i nuovi mondi Per Adriano Prosperi vol. II*, Edizione della Normale, Pisa 2011.
- MIGNOLO W. D., *Introduction to José de Acosta Historia Natural y Moral de las Indias in Natural and Moral History of the Indies*, Duke University Press, 2002.
- MUÑOZ DELGADO V., *Il pensiero logico*, in (a cura di L. Robles) *La filosofia scopri l'America*, Jacka Book, Milano 2003.
- MUSTAPHA M., *L'après-lascasisme au Pérou chez les Pères de la Compagnie de Jésus: Acosta*, in «Ibero-amerikanisches Archiv, Neue Folge», 1985, 11, 3.
- O'GORMAN E., «Prólogo» a *Historia Natural y Moral de las Indias*, de J. de Acosta. Fondo de Cultura Económica, México 1962.
- REDMOND W. B., *Bibliography of the Philosophy in the Iberian Colonies of America*, Springer Science & Business Media, NY 2012.
- RIVARA DE TUESTA M. L., *Pensamiento pre-hispánico y filosofía e ideología en Latinoamérica*, in «Areté. Revista de filosofía», VI, 1, 1994.
- , *La filosofía colonial en el Perú. El transplante y recepción de la filosofía en Iberoamérica*, Trabajo auspiciado por el Instituto de Investigaciones Humanísticas de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos, 1995.
- , *José de Acosta, un humanista reformista*, Universo, Lima 1970.
- SARANYANA J. I., *Teología en América Latina*, voll. 1, Iberoamericana Editorial, Vervuert 2005.
- SHEPHERD G. J., *José de Acosta's «De procuranda Indorum salute»: a call for evangelical reforms in colonial Peru*, Peter Lang, NY 2014.

THOMAS J., *L'évangélisation des indiens selon le jésuite Acosta dans le De procuranda indorum salute (1588)*, in «Cahiers d'études du religieux. Recherches interdisciplinaires» [En ligne], 10 | 2012, mis en ligne le 18 janvier 2012, consulté le 02 mai 2019. URL: <http://journals.openedition.org/cerri/942>; DOI: 10.4000/cerri.942

TODOROV T., *La conquista dell'America. Il problema dell'«altro»*, Einaudi, Torino 2014.

VERNA C., *Dalla «Nuova Spagna» alla «Ciudad de Los Reyes»: una prospettiva sulla Scolastica Coloniale*, in «Intersezioni», XXXVII, 2, 2017.

Riconoscimento e disconoscimento, tra provvidenzialismo e probabilismo: per una introduzione al “pensiero coloniale” antropologico nell’America Latina del XVII secolo.

PAOLO PONZIO\*

*ABSTRACT*

Leon Pinelo e Diego de Avendaño rappresentano due tra gli autori più significativi del panorama filosofico del XVII secolo peruviano che, in stretta continuità con le posizioni di avanguardia della seconda scolastica, ripensano il rapporto tra spagnoli e popolazione indigena cercando di equilibrare le esigenze della politica spagnola di controllo di una società multietnica con le istanze etiche della popolazione nativa. Questo è il motivo per il quale il ricorso al provvidenzialismo da una parte e al probabilismo dall’altro, garantiva un contrappeso preciso a ogni prevaricazione, l’unica sintesi possibile nel lungo processo di riconoscimento dell’altro.

Leon Pinelo and Diego de Avendaño represent two of the most significant authors of the 17th century Peruvian philosophical panorama who, in close continuity with the avant-garde positions of the second school, rethink the relationship between Spaniards and indigenous people trying to balance the needs of Spanish politics of control of a multiethnic society with the ethical demands of the native population. This is the reason why the use of providentialism on the one hand and probabilism on the other, guaranteed a precise counterweight to every abuse, the only possible synthesis in the long process of recognition of the other.

\*\*\*

Quando Michele Ciliberto nel suo *Pensare per contrari. Disincanto e uto-*

---

\* Professore ordinario di Storia della filosofia moderna presso l’Università di Bari Aldo Moro.

*pia nel Rinascimento* interpreta questo periodo storico nel suo “chiaroscuro”, nelle sue dissonanze e contraddizioni, mostra quanto sia non soltanto utile ma addirittura necessario, giungere a ripensare la modernità passando per un Rinascimento multiforme, sia nei suoi aspetti linguistici, lessicali, sia in quelli più strettamente culturali<sup>1</sup>. Il passaggio dalla cultura rinascimentale alla filosofia moderna, infatti, non può più essere pensato semplicemente “contro”, bensì “attraverso” il lessico e le categorie della tarda scolastica, di matrice sì gesuita, ma anche francescana e domenicana. Tale ripensamento storiografico ha condotto, in questi ultimi anni, alla idea di una “filosofia barocca” propria dei secoli XVI e XVII, che al di là di ogni classificazione univoca, può essere facilmente intesa come un imponente sforzo di rielaborazione interna alla tradizione scolastica che pretende di intrecciarsi con la nuova elaborazione dei sistemi della ragione moderna. Da questo punto di vista, interessanti, anche se non stringenti sul piano della ricostruzione storica, sono i saggi di A. Guy su *La philosophie baroque chez Fray Luis de Leon, Suárez e Gracian* e di L. Martínez Gómez su *Suárez y las raíces espirituales del Barroco español*.

In questa stessa prospettiva, è poi possibile inserire l’idea di “scolastica coloniale” che avrebbe il compito di approfondire e allargare lo spazio d’indagine sulla Tarda scolastica europea per cercare di seguirne l’influsso su alcune problematiche legate alla scoperta e alla conquista del Nuovo Mondo, in un’ottica di comprensione generale delle filosofie sviluppatasi in America Latina dal XVI sino a tutto il XIX secolo<sup>3</sup>.

---

<sup>1</sup> Cfr. M. Ciliberto, *Pensare per contrari. Disincanto e utopia nel Rinascimento*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 2005.

<sup>2</sup> Cfr. il saggio di Alain Guy in «Baroque: Revue Internationale», 7, 1974, pp. 149-53, e il saggio di Luis Martínez Gómez in «Cuadernos Salmantinos de filosofía», 16, 1989, pp. 127-45. Tuttavia, sulla categoria storiografica di “pensiero barocco” la discussione è ancora del tutto aperta, forse per il carattere proprio di tale categoria che, nel suo manifestarsi, tiene conto di molti “ambiti” che non sono solo storiografici ma anche culturali, economici, sociali e antropologici, tanto da poter pensare più a un unico “campo di forze” dove metodi e prospettive di intersecano e di completano, fondendosi a volte, tra loro. Su questo argomento si vedano i lavori del Convegno Internazionale “Esiste una filosofia barocca?” ora in «Quaestio. Annuario di storia della metafisica», 17, 2017, a cura di C. Esposito e M. Lamanna.

<sup>3</sup> Sulla periodizzazione della filosofia in epoca coloniale, cfr. C. Verna, *Dalla “Nuova Spagna” alla “Ciudad de los Reyes”: una prospettiva sulla Scolastica coloniale*, «Intersezioni», 37, 2017, pp. 139-61.

All'interno di una tale indagine sembra essere interessante porre l'accento – in stretta connessione con il saggio di Tommaso Sgarro presente in questo stesso numero di «Post-filosofie» – su come l'ambito teologico abbia giocato un ruolo importante nel pensare e giustificare l'alterità all'interno di una esperienza di pensiero endogena al Nuovo Mondo. Questo è il motivo per il quale, dopo una brevissima nota storiografica sul pensiero coloniale concentreremo la nostra attenzione su due esperienze di pensiero del XVII secolo, quella di Leon Pinelo e di Diego de Avendaño, che evidenziano, attraverso linee di indagine differenti, limiti e opportunità del dialogo tra Vecchio e Nuovo Continente, tra pensiero scolastico e nuove implicazioni etiche anche nella ripresa di categorie classiche che, tuttavia, trovano un nuovo respiro e nuove implicazioni perché assunte in ambiti culturali e etno-antropologici differenti.

È opportuno ricordare che il XVII secolo corrisponde a quel “periodo di stabilizzazione coloniale” che permise una crescita esponenziale della produzione testuale intorno a temi classici della filosofia provocando un incremento notevole della sensibilità etica, estetica e politica all'interno di un mondo multiculturale e multi-etnico. Come dice Ballón Vargas, «el establecimiento de esta comunidad filosófica y el registro público de sus disputas fue considerado necesario y decisivo por sus propios autores para la configuración simbólica de nuestras formas de convivencia social»<sup>4</sup>.

### *Note sulla storiografia della scolastica coloniale*

Da un punto di vista strettamente storiografico è opportuno ricordare che in Sudamerica la critica filosofica ha per lungo tempo deliberatamente evitato di dedicarsi allo studio di quel complesso di autori che s'inseriscono nella cosiddetta “età media” latinoamericana, una letteratura accantonata frettolosamente perché considerata, nel suo insieme, quale esempio di un pensiero teologico, teorizzato da Comte e tematizzato in America Latina attraverso la len-

---

<sup>4</sup> J. C. Ballón Vargas, *Diego de Avendaño y el probabilismo peruano del siglo XVII*, «Revista de Filosofía», 60, 2008, pp. 27-43.

te delle teorie positiviste. È stata questa, ad esempio, la posizione assunta da Felipe Barreda y Laos nel suo lavoro sulle *Tendenze intellettuali predominanti nel Perù nel secolo XVII*<sup>5</sup>: una posizione di riduzione della rappresentazione della società sudamericana del secolo XVII a “sistema” denominato “stadio teologico”, analogo a quello del medioevo europeo, e una semplificazione della vita intellettuale dei primi decenni del Nuovo Mondo a un banale revival del tomismo, costringendo l’intera complessità socioculturale alla sola sfera confessionale.

Il positivismo filosofico di marca coloniale – la cui ispirazione fondamentale si deve al maestro di Barreda y Laos, Javier Prado<sup>6</sup>, e al suo lavoro su *Estado social del Perú sobre la dominación española* – ha sviluppato una lettura esorcizzante della scolastica coloniale, associandola al colonialismo politico spagnolo e al pensiero tomistico medievale di marca europea, nel tentativo di rappresentare questo conglomerato – culturalmente eterogeneo – come un monolite, un unico “sistema politico-culturale” senza alcuna diversità o, per dirla con Ciliberto, senza alcun chiaroscuro che rivelasse contraddizioni e antinomie<sup>7</sup>.

Solo quando il pensiero latinoamericano ha maturato l’ipotesi che, per comprendere pienamente la propria identità, occorresse rivalutare quella tradizione screditata dalle tendenze positiviste e “liberali” dei secoli XIX e XX, si è assistito finalmente all’avvio di una notevole opera di recupero e traduzione delle fonti di Cinque e Seicento.

In questa nuova prospettiva, un notevole contributo nel tracciare una mappa bibliografica delle principali opere risalenti al periodo coloniale è stato

---

<sup>5</sup> Si tratta della tesi bacellerato (*Tendencias intelectuales* que predominaron en el Perú, en el siglo XVII) di Felipe Barreda y Laos a cui sarebbe opportuno aggiungere quella di dottorato su *Vida intelectual del Virreinato del Perú*. Cfr. M. Mejía Valera, *Fuentes para la historia de la filosofía en Perú*, UNMSM, Lima 1963, p. 13.

<sup>6</sup> Cfr. J. Prado, *Estado social del Perú durante la dominación española (Estudio histórico sociológico)*, Lima 1894 (II ed. Gil S.A., Lima 1941).

<sup>7</sup> Cfr. il prologo alla terza edizione del lavoro di Barreda y Laos dove il curatore, Alberto Tauro afferma: «Semejante enfocamiento metodológico había adoptado Javier Prado, para presentar el Estado social del Perú durante la dominación española (1894) [...] proyectando las luces de la filosofía positiva y la sociología sobre la posición particular de estamentos y castas». (F. Barreda y Laos, *Vida intelectual del virreinato del Perú*, Lima 1964, p. VII).

quello apportato da A. Palau y Dulcet con il *Manual del librero hispanoamericano* (1923-27), da Rubén Vargas Ugarte con la sua monumentale opera in cinque volumi, dal titolo *Manuscritos peruanos en las bibliotecas del extranjero; Manuscritos peruanos del Archivo de Indias; Manuscritos peruanos en las bibliotecas de Lima; Manuscritos peruanos en las bibliotecas de América; Manuscritos peruanos en las bibliotecas y archivos de Europa y América*<sup>8</sup>; da Manuel Mejía Valera con il suo *Fuentes para la historia de la filosofía en el Perú* (1963), senza dimenticare l'importantissima *Bibliography of the philosophy in the Iberian Colonies* di Walter Bernard Redmond<sup>9</sup>, che costituisce ancora oggi, a una distanza di cinquant'anni dalla sua pubblicazione, un riferimento essenziale per formarsi un'idea complessiva della produzione filosofica del barocco coloniale. Ma vanno tenuti presenti anche gli apporti di studiosi che si sono concentrati prevalentemente sulla scolastica coloniale in ambiti geografici distinti: il contributo di J. D. García Bacca, che ha realizzato un'*Antología del pensamiento filosófico venezolano*<sup>10</sup> e quello J. C. Torchia Estrada, dedicato ad una riflessione critica sulla *Filosofía en la Argentina*<sup>11</sup> – fermo restando che i diversi contributi della filosofia barocca, pur sorgendo in contesti così distanti, finiscono inevitabilmente per intrecciarsi, inducendo, chi si occupa di scolastica coloniale, a mantenere lo sguardo aperto sull'intero continente.

A partire dal contributo storiografico appena ricordato di Manuel Mejía Valera, possono essere avanzate quelle che sembrano essere tutt'ora alcune delle linee interpretative del pensiero scolastico coloniale. Se ci si domandasse quale sia il pensiero filosofico che caratterizza in maggior misura i primi anni

---

<sup>8</sup> R. Vargas Ugarte, *Manuscritos peruanos en las bibliotecas del extranjero*, Biblioteca Peruana, Lima 1935; *Manuscritos peruanos del Archivo de Indias*, Biblioteca Peruana, Lima 1938; *Manuscritos peruanos en las bibliotecas de Lima*, Biblioteca Peruana, Lima 1940; *Manuscritos peruanos en las bibliotecas de America*, Baiocco y Cia-Biblioteca Peruana, Buenos Aires 1945; *Manuscritos peruanos en las bibliotecas y archivos de Europa y América*, Talleres Gráficos San Pablo-Biblioteca Peruana, Buenos Aires 1947.

<sup>9</sup> Cfr. W. B. Redmond, *Bibliography of the Philosophy in the Iberian colonies of America*, Martinus Mijhoff, La Haya 1972.

<sup>10</sup> J. D. García Bacca (ed.), *Antología del pensamiento filosófico venezolano. (Siglos XVII–XVII)*, Ed. del Ministerio de Educación, Caracas 1954.

<sup>11</sup> J. C. Torchia Estrada, *Filosofía en la Argentina*, Unión Panamericana, Washington, D.C. 1961.



dalla scoperta del Nuovo Mondo, probabilmente, si potrebbe rispondere il neoplatonismo rinascimentale di marca agostiniana che ha in José de Acosta e nella scuola gesuita i suoi riferimenti più importanti. Acosta costituisce, com'è noto, la figura iniziale di tutto l'ordinamento storico del pensiero filosofico sudamericano.

Tuttavia, a una prima analisi dei testi messi a disposizione, sembra che si tratti di un neoplatonismo secondo differenti prospettive: da una parte, infatti, s'intende perseguire la discussione di alcuni canoni del tomismo tradizionale, soprattutto attraverso il ricorso a Duns Scoto. Anzi è proprio a partire dal dialogo con il pensiero scotista che, come si vedrà, si origineranno alcuni tra i più importanti problemi filosofici attinenti alla società multiculturale del Nuovo Mondo.

Dall'altra parte, la corrente neoplatonica, specialmente di marca agostiniana, porterebbe a quell'ambito del pensiero utopico moderno che rimane una presenza costante nel dibattito culturale del Nuovo Mondo dall'inizio del XVI secolo, a partire, cioè, dal già citato José de Acosta e dalla sua *Historia natural y moral de las Indias* (1590) che si potrebbe definire, a buon diritto, come il primo manifesto di una "utopia andina" che, proprio per la mancanza di uno spazio pubblico nel quale stabilire consensi comunicativi e identità collettive, avverte la necessità di sviluppare un discorso che possa realizzare idee e spazi nuovi per l'intera società.

E tuttavia, questi due aspetti del neoplatonismo rinascimentale non riescono a dar conto dell'intera produzione filosofica del Nuovo Mondo. La nascita in America degli studi filosofici passa, infatti, anche da una rilettura della Seconda Scolastica spagnola e, in particolare, dell'opera di Francisco Suárez e della prima Scuola di Salamanca. Particolare importanza, in questa prospettiva, riveste l'ambito dei commenti alla metafisica e quello della filosofia morale e politica che possono essere compresi solo alla luce delle categorie proprie della scolastica spagnola: da quella di "ente" a quella di "diritto", a quella di "Stato" come "corpo morale e politico".

Come è noto, i due territori maggiormente influenzati nei primi due secoli di "scoperta" e "conquista" del Nuovo Continente, sono stati il Messico e il Perù, a cui poi in un secondo momento occorrerà affiancare il vasto territorio argentino, così come ricorda G. Furlong: «Per quel che riguarda la filosofia, il XVI fu il secolo del Messico, il XVII quello del Perù, e il XVIII secolo, quello

del territorio rioplatense»<sup>12</sup>.

All'interno di questo paradigma storiografico emergono alcuni ambiti di ricerca filosofica che possono essere assunti in chiave antropologica e che dimostrano tutto l'interesse che il pensiero ha avuto nel suo relazionarsi con un mondo del tutto "estraneo" a quello fino ad allora conosciuto.

Questo è, tra l'altro, il motivo per il quale un autore come José de Acosta, naturalista e teologo, venga considerato come una delle menti più emblematiche ma anche più ascoltate e seguite del secolo XVI<sup>13</sup>, poiché ha saputo attingere al suo patrimonio culturale e conoscitivo al fine di poter facilitare non solo l'evangelizzazione ma anche l'istruzione delle popolazioni indigene, attraverso la redazione di libri e vocabolari nelle due lingue amerinde maggiormente diffuse allora come oggi: il quechua e l'aymara. Si pensi, a tal proposito, che la grammatica quechua, ad opera di Domingo de Santo Tomás del 1560, precede la redazione delle grammatiche italiane o inglesi. L'interesse dello studio delle lingue precolombiane portava con sé, infatti, una doppia funzione: da una parte, favorire la massima comunicazione nell'opera di evangelizzazione del cristianesimo e, dall'altra, dimostrare le doti culturali degli indios, la loro capacità di conoscenza della realtà secondo strutture linguistiche complesse<sup>14</sup>.

Ma al di là dell'ambito filosofico-linguistico su cui è già cospicua una letteratura secondaria che dà conto di ricerche accurate e approfondite<sup>15</sup>, sembra

---

<sup>12</sup> G. Furlong, *Nacimiento y desarrollo de la filosofía en el Río de La Plata (1536-1810)*, Editorial Guillermo Frajt Ltda, Buenos Aires 1952, p. 60.

<sup>13</sup> Cfr. M. Kempff Mercado, *Historia de la filosofía en Latino-America*, Zig-Zag, Santiago del Chile 1958, p. 59.

<sup>14</sup> A tal riguardo, interessante risulta essere l'esperienza di Juli, un villaggio situato a 4000 metri, che è stato per anni considerato come l'esempio più emblematico delle missioni gesuite e che vede coinvolto personalmente Acosta. Cfr. F. Mattei-C. Casalini, *L'educazione dell'indio. I gesuiti José de Acosta e Blas Valera su lingua e ingegno dei nativi peruviani*, «Studi sulla formazione», XVI, 2013.

<sup>15</sup> Si veda, a tal proposito i lavori di D. Córdova Salinas, *Crónica de La Provincia de los Doce Apóstoles (1651)*, Edición de Lino Canedo, Washington 1957, p. 623; R. Hofmeister Pich, *Scholastica colonialis: Notes on Jerónimo Valera's (1568-1625) Life, Work, and Logic*, in «Bulletin de Philosophie Médiévale», LIV, 2012, pp. 65-107, e R. Hofmeister Pich, *The Account of Transcendental Concepts by Jerónimo Valera (1568-1625) in His Summulae dialecticae (1610)*, in «Quaestio», v,

utile soffermarsi su altri due ambiti di ricerca, quello filosofico-politico e filosofico-morale, che pur nelle loro differenze concorrono a disegnare un approccio al tema dell'alterità secondo canoni interscambiabili.

### *León Pinelo e il provvidenzialismo politico*

Il dibattito sullo Stato, sulla sua origine divina e sulla società in quanto organismo ha da sempre costituito un topos importante della storiografia sul Nuovo Mondo. Secondo lo storico delle idee Miguel Maticorena Estrada «el organicismo, la metáfora del cuerpo político-social, o analogía orgánica, constituyó la base de la teoría del Estado y la sociedad en todo el período colonial de Latinoamérica»<sup>16</sup> spiegando, poi, che un tale corpo può darsi nell'unione delle due repubbliche: la società spagnola da una parte e quella costituita dagli indios che sono il “piede della repubblica”. Questa metafora naturalista del potere politico soggiace a tutti i più importanti documenti fondativi all'indomani della conquista spagnola, a partire dall'Atto di fondazione della città di Cuzco (1534), passando per la *Historia natural y moral de las Indias de Acosta*, sino ai documenti in cui gli ultimi inca descrivono lo Stato nei termini di un organismo<sup>17</sup>: Túpac Amaru nel 1780 parlerà di “corpo politico” mentre Túpac Catari nel 1781 di «costituire un corpo tra indios e spagnoli»<sup>18</sup>.

Interessante, anche sul piano della storicità e del rimando a fonti europee significative, un secondo dibattito accesi all'indomani della conquista spagnola del Nuovo Mondo: vale a dire il carattere sacro del potere e la caratterizzazione dello Stato come incarnazione del “bene comune”. Come è noto, già a partire dal carattere sacro della società incaica o della origine evangelica della conquista sino alla tutela giuridica del regime delle *encomiendas* o della legge sull'idolatria, il discorso politico ha sempre cercato nella sacralità del

---

2014, pp. 299-14.

<sup>16</sup> M. Maticorena Estrada, *El concepto de cuerpo de nación del siglo XVIII*, UNMSM, Lima 1974.

<sup>17</sup> Cfr. M. Maticorena Estrada, *La metáfora organicista del “cuerpo” político-social en la historiografía de Latinoamérica*. Intervento presentato durante l'ottavo Congresso Nazionale di Filosofia, (Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Lima, 1-5 agosto 2000).

<sup>18</sup> Cfr. la *Colección Documental de la Revolución de Túpac Amaru*, tomo III. Lima 1981.

potere la sua giustificazione ultima, in modo da essere sottratto al controllo dell'intera comunità. Il testo di León Pinelo dal titolo già evocativo, *El Paraíso en el nuevo mundo*, rappresenta un esempio illuminante della sacralizzazione del potere politico. L'opera di Pinelo è il tentativo di dimostrare che il Nuovo Mondo e, il Perù in modo particolare, è senza dubbio una terra «señaladas por mano de Dios»<sup>19</sup>. Una terra, dunque, privilegiata dove tutto risulta essere meraviglioso e prodigioso in quanto direttamente investita della provvidenza divina. Ed è proprio a partire dal carattere provvidenziale del potere che si consolidano e sacralizzano tutte le forme di dominio coloniale, tanto da giustificare ogni manifestazione di obbedienza, di fedeltà e di schiavitù in quanto atti di fede e pietà cristiana<sup>20</sup>.

Chiaramente tale *topos* servì a costruire le identità collettive da parte della élite politica legata alla corona di Spagna che ha rielaborato l'originale idea medievale così da poterla accogliere come strumento simbolico capace di articolare la convivenza difficile in una società multiculturale. A partire dal XVI secolo, la produzione letteraria di differenti testi storici di marca provvidenzialista ha operato una funzione doppia: da un lato ha avuto il compito di legittimare l'espansione territoriale spagnola, dall'altro è stata un'arma ideologica di controllo sociale sulle popolazioni indigene<sup>21</sup>.

All'interno di un panorama vastissimo che annovera alcuni tra i maggiori cronisti del Nuovo Mondo, da Antonio Herrera<sup>22</sup> a José de Acosta<sup>23</sup>, da Juan

---

<sup>19</sup> Cfr. B. Lavallé, *Las promesas ambiguas. Ensayos sobre el criollismo colonial en los andes*, PUCP-IRA, Lima 1993, p. 121.

<sup>20</sup> A tale proposito si legga l'interessante studio di Carlos Lazo García, *Ideas y conceptos constitutivos de la teoría del poder político durante el Virreinato*, «Investigaciones Sociales. Revista del Instituto de Investigaciones Histórico Sociales», UNMSM, Facultad de Ciencias Sociales, VIII, 12, 2004, pp. 203-12.

<sup>21</sup> Come ci indica A. Gerbi nel suo *La disputa del nuevo mundo*, FCE, Mexico 1982, p. 165: «Pero su afirmación quedaba mejor asegurada aún en el plano de la política terrenal, porque convenía perfectamente a los defensores del buen derecho de España [...] los cuales podían sostener que las monarquías indígenas de México y del Perú habían alcanzado el máximo de su desarrollo, o que incluso habían iniciado su decadencia, en el momento en que llegaron los españoles para recoger su sucesión».

<sup>22</sup> Antonio de Herrera (1549-1626) "Cronista Mayor" durante il regno di Filippo II e III, è autore della *Historia general de los hechos de los castellanos en las Islas y Tierra Firme del mar Océano*

de Solórzano<sup>24</sup> al Inca Garcilaso<sup>25</sup>, il *Paraíso* di León Pinelo (1590-1660), riprendendo il grande tema teologico-legendario della collocazione del luogo adamitico, gioca un ruolo di cerniera tra la tradizione della prima generazione di cronisti con le successive. Come è noto, già nella prima fase, le narrazioni hanno assunto un ruolo decisivo di controllo delle informazioni che dovevano essere trasmesse e conosciute al di fuori del territorio delle terre del vicereinato spagnolo oltre mare. È singolare, infatti, appurare quanto siano tra di loro discordanti queste prime cronache: da una parte infatti, vi sono le voci ufficiali della Corona spagnola che incarica alcuni autori a redigere racconti “ufficiali” negando l’autorizzazione alla pubblicazione di talune cronache troppo inclini a una condanna severa dell’operato del governo spagnolo; dall’altra, vi sono testi indirizzati alla persuasione spirituale o alla strenua difesa degli interessi della classe nobile indigena. León Pinelo ricostruisce, all’interno della sua opera, il dibattito con ciascuno degli autori più importanti della cosiddetta “prima generazione” cercando di dar conto di un ordine cosmologico coerente, in una ricostruzione dei caratteri essenziali della seconda scolastica riguardo agli indios, alla loro natura e qualità. Seguendo Acosta, infatti, descrive come singolari le qualità specifiche della popolazione indigena americana, l’enorme varietà di popoli, lingue, idolatrie e usanze tribali: tutti *topoi* comuni nelle cronache ufficiali anteriori. Così come non fa eccezione il *Paraíso* di fronte all’enigma dell’origine dell’uomo indio: la necessità di stabilire nel

---

*que llaman Indias Occidentales*, che fu pubblicata in quattro tomi dal 1601 al 1615.

<sup>23</sup> José de Acosta (1540-1600) storico-naturalista gesuita, autore della *Historia natural y moral de las Indias* (1590) segnala che «Si guiaran su opinión por aquí, los que dicen que el Paraíso Terrenal está debajo de la Equinocial, aun parece que llevaran algún camino, no porque me determine yo a que está allí el Paraíso de los Deleites que dice la Escritura, pues sería temeridad afirmar eso por cosa cierta».

<sup>24</sup> Juan de Solórzano (1575-1655), giurista spagnolo, amico e mentore di Pinelo, nel suo testo *De Indiarum iure* – pubblicato in due parti nel 1629 e 1639 –, espone una lunga e completa descrizione della natura americana. Nel capitolo settimo del primo libro, Solórzano segnala che la natura e le condizioni delle Indie portano a pensare che si tratti del Paradiso terrestre quantunque sia impossibile ammetterlo senza leggerezza, visto che Dio ha deciso che rimanesse occulto all’uomo.

<sup>25</sup> Garcilaso de la Vega (1539-1616), primo scrittore indigeno di lingua spagnola, di lui si ricorda, tra l’altro, *Historia de la Florida y jornada que a ella hizo el gobernador Hernando de Soto* (1605) e *Comentarios reales que tratan del origen de los Incas* (prima parte 1609; seconda parte, col titolo *Historia general del Perú*, 1616).

Nuovo Mondo il luogo biblico del Paradiso terrestre aveva enormi conseguenze da un punto di vista non solo esegetico, ma anche cosmologico e politico<sup>26</sup>. E tuttavia, come conciliare tale origine divina con il diritto di dominio che la Spagna pretendeva su tali terre e popolazioni? Se, infatti, gli indios sono i discendenti più prossimi di Adamo risultava quanto meno rischiosa la legittimazione del potere politico su tale popolazione. E, tuttavia, è proprio la storia della salvezza così come viene esposta nel *Genesis* che offre a Pinelo una possibile soluzione che possa mettere al riparo la politica spagnola da ogni possibile attacco di lasciasiana memoria, elaborando un argomento di “depo-tenziamento” antropologico della popolazione indigena a lui coeva. È possibile, infatti, ammettere che la prima generazione degli uomini, creata da Dio e discendente diretta del primo uomo, ha avuto origine nel territorio americano, semplicemente a partire dagli edifici e monumenti preispanici che sono stati costruiti da questa generazione di uomini prima del diluvio universale. È questo evento biblico, dunque, che demarca la separazione tra l’uomo discendente di Adamo e la popolazione indigena attuale che è possibile sottomettere poiché non manca di una “signoria naturale” propria. Di qui la polemica tra Pinelo e Garcilaso sulla libertà della popolazione amerinda, che poggia le sue basi sullo statuto di “umanità” riconosciuta. Per il meticcio Garcilaso, infatti, gli indios possiedono un intelletto naturale tale per cui possono governarsi da soli senza l’aiuto degli spagnoli, mentre per Pinelo è difficile non poter constatare che al di là delle grandi opere di ingegneria civile, la popolazione indigena sembra avere scarsissime conoscenze scientifiche, anche se alcuni dei suoi più importanti interlocutori, Herrera e Acosta, avevano difeso la posizione del cronista criollo Garcilaso. E tuttavia, non è possibile neanche affermare che Pinelo sia un difensore radicale, come fa Sepulveda, della tesi sulla natura

---

<sup>26</sup> León Pinelo, *El Paraíso en el Nuevo Mundo. Comentario apologético, historia natural y peregrina de las Yndias Occidentales yslas y tierra firme del Mar Oceano*, a cura di Raúl Porras Barrenechea, Torres Aguirre, Lima 1943, t. 1, p. 208: «Porque dar antes del Diluvio por habitados ambos continentes es casi imposible Los que suponen los primeros hombres en este [antiguo orbe] en él es forzoso que sitúen el Paraíso de donde salieron. Luego si probaremos que los hubo en aquel continente [americano] con indicios probables [...] será no poco favorable para nuestro intento. Demás que con él nos iremos entrando en la Historia natural y peregrina de aquel nuevo mundo que es el segundo fin de este comentario».

servile degli indios anche quando nella sua opera menziona la famosa frase aristotelica di quanti sono “servi per natura”. La sua posizione sembra invece ondeggiare tra una posizione propria della seconda scolastica di matrice salamanchiana, secondo cui ogni uomo possiede una sovranità naturale, e posizioni che difendono la tesi della schiavitù “storica” proposte da giuristi come Covarrubias<sup>27</sup>.

Ma ciò che distingue la posizione di Pinelo da quelle più intransigenti e radicali di quanti si opponevano strenuamente a una qualunque sovranità del popolo indigeno e criollo, è il ricorso alla sacralizzazione dell'identità americana: nel trattare problemi di natura morale o giuridica, egli sviluppa una strategia di ridimensionamento del rigorismo morale cattolico a favore di una “morale di circostanza” molto vicina a quelle posizioni probabilistiche che saranno poste al centro del *Thesaurus Indicus* di Diego de Avendaño. Nel testo *Velos antiguos y modernos...*, Pinelo sostiene, infatti, che «la legge ha sempre due aspetti: quello della legge e quello dell'eccezione alla regola che indica fini, luoghi, tempi e altre circostanze [...] poiché le questioni morali solitamente variano nel tempo e si alterano tenendo conto di luoghi e occasioni differenti»<sup>28</sup>.

In Pinelo, tuttavia, l'uso di tesi probabiliste risulta del tutto compatibile con il provvidenzialismo universale e teleologico del Nuovo Mondo. La realizzazione della volontà divina, infatti, possiede un differente livello ontologico rispetto all'agire dell'uomo limitato gnoseologicamente e moralmente. Ed è questo limite proprio del conoscere umano che ci obbliga a far ricorso al cor-

---

<sup>27</sup> Secondo Diego de Covarrubias, la schiavitù legale era un'istituzione di carattere storico, introdotta contro l'intenzione della natura, ma che è possibile immettere in un momento determinato della storia in base ai costumi o per consenso dei popoli e può essere eccezionalmente giustificata per la necessità e urgenza di reprimere l'ingiustizia e condannare i criminali. Si tratta pertanto di un postulato della ragione storica. La natura crea gli uomini tutti ugualmente liberi, ma non proibisce eccezionalmente che alcuni uomini siano fatti schiavi in ragione di una convenienza o di un bene generale per l'umanità. Cfr. D. Covarrubias a Leyva, *De Iustitia belli adversus Indios*, Corpus Hispanorum de Pace, Madrid 1981, il volume *Filosofía iberoamericana en la época del Encuentro*, a cura di L. Robles, editorial Trotta, Madrid, 1992, e A. Cassi, *Ultramar. L'invenzione europea del Nuovo Mondo*, Laterza, Roma-Bari 2007.

<sup>28</sup> L. Pinelo, *Velos antiguos en los rostros de la tapadas*, Centro de Investigaciones de Historia Americana de la Facultad de Filosofía y Educación, Santiago del Chile 1966, pp. 312, 328.

redo delle tesi del probabilismo. Da un lato, dunque, le sue tesi si fondano su di un sapere provvidenziale antico, una *prisca theologia* dal sapore ermetico; dall'altro le sue argomentazioni probabilistiche innestano, nell'agire morale, il libero arbitrio dell'uomo. In questo modo Pinelo riesce a salvaguardare l'impegno della Corona spagnola e la necessità di consacrare il lavoro provvidenziale imperiale e, insieme, di giustificare il carattere circostanziale delle continue modifiche alla consistente legislazione reale sul Nuovo Mondo<sup>29</sup>.

### *Il probabilismo morale di Avendaño*

Secondo Ballón Vargas, il dibattito che si sviluppa all'interno del pensiero morale, e ha nella dottrina morale del probabilismo il suo termine estremo, è quello che più di ogni altro ha evidenziato la conformazione di una comunità accademica in ambito filosofico e il registro pubblico delle sue discussioni<sup>30</sup>. La cosa che sorprende è che tutti gli interlocutori sviluppano la propria attività critica all'interno di una comunità multiculturale che non possedeva un codice lessicale comune e che, quindi, potesse dare maggiori possibilità comunicative interculturali. Per altro anche il contesto politico e sociale della dominazione coloniale si collocava come un fattore avverso a ogni forma di dialogo costruttivo.

L'opera più rappresentativa di tale discussione è certamente il *Thesaurus Indicus* del gesuita Diego de Avendaño (1594-1688)<sup>31</sup>. Questo testo sembra

---

<sup>29</sup> A tal proposito cfr. L. Pinelo, *Tratado de confirmaciones reales de encomiendas, oficios i casos que se requieren para las Indias Occidentales*, Madrid 1630, ff. 94-96: «La trigésima de las Nuevas Leyes [...] prohibió el encomendar indios, siendo sus motivos fuertes y verdaderas razones [...] por lo cual se sigue, que esta ley fue justa, pía, conveniente y necesaria [...] Después, por otras leyes Reales no menos justas se revocó esta ley [...] Respondiendo pues a la duda propuesta, entro con la regla, que nos enseña a distinguir los tiempos, para concordar los derechos i con ella, aunque la ley nueva, i las que después se publicaron, parezcan, i sean contrarias fueron justas todas [...] i iusta la ley como conveniente y necesaria para aquellos tiempos».

<sup>30</sup> Cfr. l'introduzione a *La complicada historia del pensamiento filosófico peruano: Siglos XVII y XVIII* (Selección de Textos, Notas y Estudios), Ballón Vargas José Carlos (ed.), Universidad Científica del Sur, Fondo Editorial, 2011, p. 120.

<sup>31</sup> Il *Thesaurus Indicus* è composto da sei volumi. I primi due volumi costituiscono la parte cen-



essere centrale all'interno del panorama di studi sul pensiero filosofico-giuridico del XVII e XVIII secolo. Da un'analisi dei registri dei libri posseduti nelle biblioteche dei collegi dei gesuiti, negli anni immediatamente precedenti la loro espulsione, il *Thesaurus Indicus* è una delle opere più lette e maggiormente presenti<sup>32</sup>. E tuttavia, la posizione dottrinale di Avendaño sembra aver provocato la stessa condanna della dottrina del probabilismo nel VI Concilio Limense, e ha rappresentato anche uno dei fattori scatenanti dell'espulsione della compagnia di Gesù nel 1767, accusati di approvare il "regicidio".

Come è noto, la teoria del probabilismo consiste nel trasferire nella sfera dell'opinabile la gran parte dei giudizi morali, generando – secondo i suoi detrattori – un evidente errore dovuto al conseguente relativismo morale e alla riduzione della sfera della certezza morale alle circostanze in cui l'atto morale si origina. Ed è proprio tale aspetto che lo rende così attraente all'interno di quelle comunità interculturali nate nel Nuovo Mondo cui mancava un codice di comportamento unico e riconosciuto. Avendaño chiamerà questa posizione "morale di situazione". Ad esempio, nel Titolo I (n. 12) il gesuita peruviano manifesterà la sua contrarietà verso la liceità delle norme che obbligano gli indios al lavoro nelle miniere, nella misura in cui una norma del genere implica la schiavitù ed è contraria alla natura dell'indigeno<sup>33</sup>. La sua opinione si dice più probabile perché si basa su argomentazioni tratti dalla natura (probabilità intrinseca) e su argomentazioni desunte da probabilità esterne alla natura (la vita e la salute dell'indigeno). Al contrario, la tesi contraria si basava solo su argomenti di autorità (argomenti, comunque, di probabilità estrinseca). Tuttavia, anche l'argomentazione "per autorità" rimane un'opinione probabile

---

trale dell'opera, e sono stati pubblicati a Amberes nel 1668. Successivamente sono stati pubblicati gli altri quattro volumi dal titolo *Actuarium Indicum* che completano l'opera, e rispettivamente negli anni 1675, 1676, 1678 e 1686.

<sup>32</sup> Nel 1969 all'interno di un lavoro di tesi di baccellierato Manuel Burga Díaz, nel suo *Nueve bibliotecas jesuitas en el momento de la expulsión*, ha registrato circa 82 esemplari del *Thesaurus*, collocando Avendaño tra i 40 autori più frequenti nel panorama bibliografico peruviano, al pari di Platone, Aristotele, Agostino e Suárez.

<sup>33</sup> D. de Avendaño, *Thesaurus Indicus*, cit., tit. I, cap. 12: «Minerisne effondiendis possint Indi, talem non meriti poenam, sine labe culpe lethalis addici».

e, pertanto, eleggibile; non si tratta di una fallacia, ma di un'opinione meno probabile rispetto a quelle che argomentano probabilità intrinseche.

Lo stesso procedimento viene utilizzato per esaminare i casi di nepotismo reale che sono in conflitto con l'elezione del Consiglio delle Indie<sup>34</sup>. Anche se la legge non permette al Re o al Viceré di scegliere i funzionari cui affidare incarichi specifici, perché vengono eletti direttamente dal Consiglio, tuttavia, un loro possibile suggerimento non impedirebbe, secondo Avendaño, la libera scelta da parte del Consiglio, perché intenzione del Sovrano è solo quella di "dirigerla". Un altro caso analogo riguarda la proibizione per il Viceré di ricevere regali preziosi dai suoi sudditi. Anche in questo caso Avendaño, prendendo spunto da Francisco Suárez, suggerisce di non considerare questo evento soltanto nei termini di un atto di corruzione, poiché vi sono casi nei quali un regalo viene compiuto in vista di un'utilità più grande, vale a dire, quando esso non realizza un beneficio personale ma un bene per la comunità<sup>35</sup>.

Da tali esemplificazioni si può facilmente evincere quanto il tentativo di Avendaño sia del tutto contrario a un'applicazione astratta di un imperativo categorico universale, a favore di un esame analitico delle circostanze che pertengono all'atto morale. Si tratta, come dice Muñoz Garcia non tanto di «studiare i principi che occorre applicare a ogni caso, quanto di studiare i casi stessi nei quali occorre adottare i principi». In questo modo, tutta la morale si trasforma in un «recetario práctico»<sup>36</sup>. E tuttavia, una tale dottrina mal si coniugava con un potere coloniale tendente al rigorismo giuridico e morale. Di qui l'accusa di "lassismo" con cui verrà stigmatizzato il probabilismo e condannato nel già ricordato Concilio di Lima<sup>37</sup>.

---

<sup>34</sup> D. de Avendaño, *Thesaurus Indicus*, cit., tit. I, cap. IX, n. 88: «Sed nihilominus dici potest etiam tunc certitudinem Regis esse maiorem, quia est experimentalis, quod non habet alia respectu ipsius, licet talis sit respectu aliorum. Cum dici item possit, etiam stante aequalitate notitiae, posse Regem familiari suo gratificari, quia alius a Consilio propositus, postea poterit simili aut meliori officio donari; iuxta valde probabilem sententiam eorum, qui dicunt, minus dignum posse in dicto casu praeferrí».

<sup>35</sup> D. de Avendaño, *Thesaurus Indicus*, cit., tit. III, cap. IV "An Proreges Jndici munera possint accipere", in part. n. 32-35.

<sup>36</sup> A. Muñoz Garcia, *Introducción a D. de Avendaño, Thesaurus Indicus*, Eunsa, Navarra 2001, p. 43.

<sup>37</sup> Sull'intero dibattito si veda il testo di Francisco Alvarez, pubblicato nel 1772, *Idea sucinta del probabilismo, que contiene la historia abreviada de su origen, progresos y decadencia. El examen*

Tuttavia, questa posizione di “accomodamento” morale non fa del gesuita di Segovia, *tout court*, un antesignano dell’idea dell’altro così come vorrebbe la critica postcoloniale nella sua accusa pregiudiziale di un Occidente etno-centrico, quanto un difensore degli indios nativi contro gli abusi perpetrati dagli spagnoli<sup>38</sup>. Si tratta, dunque, di enfatizzare l’umanità degli abitanti del Nuovo Mondo, di raccomandare il battesimo non come meccanismo di legittimazione del potere coloniale, quanto piuttosto per affermare ancora una volta l’identità di genere tra l’europeo e l’indio e la preoccupazione per la salvezza della sua anima. In una posizione intermedia tra “cesarismo” e teocrazia, Avendaño postula forme politiche intermedie che possano essere compatibili con una società multiculturale, salvaguardando gli indigeni dai possibili abusi che ricevevano anche dal potere ecclesiastico oltre che da quello civile<sup>39</sup>. Un sistema politico che permettesse agli indigeni alcune esenzioni ma che delegasse anche il sistema di difesa al conquistatore spagnolo che aveva, di fatto, spogliato di qualunque capacità militare il popolo nativo, sottomettendolo al suo potere politico. Paradossalmente una difesa affidata a un popolo straniero non fa che intensificare il controllo sulla popolazione conquistata. Avendaño sa bene che questo è prezzo che gli indios devono pagare per poter vivere senza essere oggetto di violenze continue. Certo, per il gesuita l’indio non è mai un “tu” al quale riferirsi: anche nella riflessione più protettiva delle esigenze della popolazione nativa – come nel caso del titolo XI del *Thesaurus Indicus* dove si discute della cedola reale del 1593 in base alla quale se un indio veniva oltraggiato e ingiuriato da uno spagnolo, quest’ultimo era passibile di una pena maggiore<sup>40</sup> – Avendaño pensa all’indio come a un “lui”, qualcuno da difendere e da proteggere, ma sempre in una prospettiva a distanza. I nativi sono

---

*crítico de las razones que lo establecen y un resumen de los argumentos que lo impugnan.*

<sup>38</sup> Del resto, sarebbe totalmente antistorica la considerazione che l’incontro con l’alterità nel XVI e XVII secolo possa essere avvenuto seguendo riflessioni che nulla hanno a che fare con la modernità allora appena accennata.

<sup>39</sup> Su tale argomento, cfr. il saggio di A. Muñoz Garcia su *Diego de Avendaño y la escavitud colonial africana*. («Revista de filosofía», 56, 2007, pp. 133-62), nel quale si discute dell’usanza da parte dei vescovi di far uso di schiavi nelle loro diocesi.

<sup>40</sup> Cfr. sull’argomento, F. Cuenca Boy, *El castigo de las injurias causadas a los indios. Una página característica de Diego de Avendaño*, «Cuadernos de Historia del Derecho», 19, 2012, pp. 9-25.

un “lui” che dev’essere difeso, ma mai in un confronto alla pari. I nativi non diventano un “tu”: dipendono da noi, dall’intervento dell’europeo che ha il compito di salvarli e difenderli, addirittura di rappresentarli, e questo per l’incapacità che gli indios hanno di poter assumere da soli il compito della loro condizione. Nella relazione “io-lui”, l’altro è sempre ridotto a una cosa, non ha volto, un volto personale, bensì è il volto astratto di un “lui” che può essere, indifferentemente, inca o azteco, parlare il quechua o l’aymara, senza alcuna distinzione. La difesa degli indigeni proposta da Avendaño ha, dunque, il fine implicito di riprodurre il potere acquisito, di concettualizzare un mondo unito sotto un’unica ala protettrice, di permettere un’unica forma giuridico-politica che sopprima diversità e differenze in una relazione che è insieme riconoscimento e disconoscimento.

Probabilismo e provvidenzialismo costituiscono, dunque, nella versione qui presentata, due facce che conducono a un medesimo punto di osservazione che sia nella prospettiva di Pinelo che in quella di Avendaño, guardando alla identità di un popolo nuovo, multiculturale e multietnico, salvaguardano le istanze della politica spagnola in un clima di reciprocità riconosciuta, pur nelle differenze e distanze di ceto sociale e posizione culturale.

## BIBLIOGRAFIA

- «Quaestio. Annuario di storia della metafisica», 17, 2017, a cura di C. Esposito e M. Lamanna.
- ALVAREZ F., *Idea sucinta del probabilismo, que contiene la historia abreviada de su origen, progresos y decadencia. El examen crítico de las razones que lo establecen y un resumen de los argumentos que lo impugnan*, 1772.
- BALLÓN VARGAS J. C., *Diego de Avendaño y el probabilismo peruano del siglo XVII*, «Revista de Filosofía», 60, 2008.
- BARREDA Y LAOS F., *Tendencias intelectuales que predominaron en el Perú, en el siglo XVII*, (tesi bacellierato), Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Lima 1909.
- , *Vida intelectual del virreinato del Perú*, Lima 1964.
- BURGA DÍAZ M., *Nueve bibliotecas jesuitas en el momento de la expulsión*, (tesi bacellierato), Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Lima 1969.
- CASSI A., *Ultramar. L'invenzione europea del Nuovo Mondo*, Laterza, Roma-Bari 2007.
- CILIBERTO M., *Pensare per contrari. Disincanto e utopia nel Rinascimento*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 2005.
- CÓRDOVA SALINAS D., *Crónica de La Provincia de los Doce Apóstoles (1651)*, Edición de Lino Canedo, Washington 1957.
- COVARRUBIAS A LEYVA D., *De Iustitia belli adversus Indios*, Corpus Hispanorum de Pace, Madrid 1981.
- CUENA BOY F., *El castigo de las injurias causadas a los indios. Una página característica de Diego de Avendaño*, «Cuadernos de Historia del Derecho», 19, 2012.
- DURAND FLORES L., *Colección Documental de la Revolución de Túpac Amaru*, tomo III. Lima 1981.
- FURLONG G., *Nacimiento y desarrollo de la filosofía en el Rio de La Plata (1536-1810)*, Editorial Guillermo Frajt Ltda, Buenos Aires 1952.
- GARCÍA BACCA J. D. (ed.), *Antología del pensamiento filosófico venezolano. (Siglos XVII–XVIII)*, Ed. del Ministerio de Educación, Caracas 1954.
- DE AVENDAÑO D., *Thesaurus Indicus*, Eunsa, Navarra 2001.

- GERBI A., *La disputa del nuevo mundo*, FCE, Mexico 1982.
- GÓMEZ L. M., *Suárez y las raíces espirituales del Barroco español* in «Cuadernos Salmantinos de filosofía», 16, 1989.
- GUY A., *La philosophie baroque chez Fray Luis de Leon, Suárez e Gracian* in «Baroque: Revue Internationale», 7, 1974.
- HOFMEISTER PICH R., *Scholastica colonialis: Notes on Jerónimo Valera's (1568–1625) Life, Work, and Logic*, in «Bulletin de Philosophie Médiévale», LIV, 2012.
- , *The Account of Transcendental Concepts by Jerónimo Valera (1568-1625) in His Summulae dialecticae (1610)*, in «Quaestio», v, 2014.
- LAZO GARCÍA C., *Ideas y conceptos constitutivos de la teoría del poder político durante el Virreinato*, «Investigaciones Sociales. Revista del Instituto de Investigaciones Histórico Sociales», UNMSM, Facultad de Ciencias Sociales, VIII, 12, 2004.
- KEMPF MERCADO M., *Historia de la filosofía en Latino-America*, Zig-Zag, Santiago del Chile 1958.
- LAVALLE B., *Las promesas ambiguas. Ensayos sobre el criollismo colonial en los andes*, PUCP-IRA, Lima 1993
- MATICORENA ESTRADA M., *El concepto de cuerpo de nación del siglo XVIII*, UNMSM, Lima 1974.
- , *La metáfora organicista del “cuerpo” político- social en la historiografía de Latinoamérica*. Intervento presentato durante l’ottavo Congresso Nazionale di Filosofia, (Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Lima, 1-5 agosto 2000).
- MATTEI F.-CASALINI C., *L’educazione dell’indio. I gesuiti José de Acosta e Blas Valera su lingua e ingegno dei nativi peruviani*, «Studi sulla formazione», XVI, 2013.
- MEJIA VALERA M., *Fuentes para la historia de la filosofía en Perú*, UNMSM, Lima 1963.
- MUÑOZ GARCIA A., *Introducción* in D. de Avendaño, *Thesaurus Indicus*, Eunsa, Navarra 2001.
- , *Diego de Avendaño y la escavitud colonial africana*, «Revista de filosofía», 56, 2007.
- PALAU Y DULCET A., *Manual del librero hispano-americano; inventario biblio-*

- gráfico de la producción científica y literaria de España y de la América latina desde la invención de la imprenta hasta nuestros días, con el valor comercial de todos los artículos descritos*, Librería anticuaria, Barcelona 1923-27.
- PINELO L., *El Paraíso en el Nuevo Mundo. Comentario apologético, historia natural y peregrina de las Yndias Occidentales yslas y tierra firme del Mar Oceano*, (a cura di) R. Porras Barrenechea, Torres Aguirre, Lima 1943.
- , *Velos antiguos en los rostros de la tapadas*, Centro de Investigaciones de Historia Americana de la Facultad de Filosofía y Educación, Santiago del Chile 1966.
- , *Tratado de confirmaciones reales de encomiendas, oficios i casos que se requieren para las Indias Occidentales*, Madrid 1630.
- PRADO J., *Estado social del Perú durante la dominación española (Estudio histórico sociológico)*, Lima 1894 (II ed. Gil S.A., Lima 1941).
- REDMOND W. B., *Bibliography of the Philosophy in the Iberian colonies of America*, Martinus Mijhoff, La Haya 1972.
- ROBLES L., (a cura di) *Filosofía iberoamericana en la época del Encuentro*, editorial Trotta, Madrid, 1992.
- VARGAS UGARTE R., *Manuscritos peruanos en las bibliotecas del extranjero*, Biblioteca Peruana, Lima 1935.
- , *Manuscritos peruanos del Archivo de Indias*, Biblioteca Peruana, Lima 1938.
- , *Manuscritos peruanos en las bibliotecas de Lima*, Biblioteca Peruana, Lima 1940.
- , *Manuscritos peruanos en las bibliotecas de America*, Baiocco y Cia-Biblioteca Peruana, Buenos Aires 1945.
- , *Manuscritos peruanos en las bibliotecas y archivos de Europa y América*, Talleres Gráficos San Pablo-Biblioteca Peruana, Buenos Aires 1947.
- TORCHIA ESTRADA J. C., *Filosofía en la Argentina*, Unión Panamericana, Washington, D.C. 1961.
- VERNA C., *Dalla “Nuova Spagna” alla “Ciudad de los Reyes”: una prospettiva sulla Scolastica coloniale*, «Intersezioni», 37, 2017.

PARAGGI





# Auschwitz e i limiti della rappresentazione

CLEMENS-CARL HÄRLE\*

## ABSTRACT

Partendo da un'osservazione di Jean-Luc Nancy, “La rappresentazione è una presenza presentata, esposta ed esibita”, vengono messe a confronto tre declinazioni della domanda intorno allo statuto della *mimesis* dopo Auschwitz: quella di Adorno che si può riassumere nella sua frase *Scrivere una poesia dopo Auschwitz è un atto di barbarie*, quella di Jean-Luc Godard che lamenta la mancanza di documenti fotografici e cinematografici dello sterminio degli ebrei d'Europa, quella di Gerhard Richter che in due cicli pittorici, *18. Oktober 1977* e *Birkenau*, mostra come, in dialogo critico con la fotografia, la pittura contemporanea possa cercare di ‘rappresentare’ eventi politici estremi.

A recent observation by Jean-Luc Nancy, “Representation is a presence that is presented, exposed and exhibited”, serves as a starting point to confront three different ways to conceive the status of *mimesis* after Auschwitz: Adorno’s affirmation that “to write poetry after Auschwitz is barbarian”; Jean-Luc Godard’s claim that the gas chambers cannot be the only event in the history of the XXth century that lacks photographic and cinematographic documentation; Gerhard Richter’s attempt to demonstrate in two of his major works, *18. Oktober 1977* and *Birkenau*, how contemporary painting, in critical dialogue with photography, is able to ‘represent’ extreme political events.

\*\*\*

Forse ciò che chiamiamo “rappresentazione” non è tanto la ripetizione di una presenza, una presenza che ritorna, come sembrerebbe suggerire il prefis-

---

\* Già professore aggregato di Letteratura tedesca ed Estetica presso l'Università degli Studi di Siena.

so *re-*, ma una sua intensificazione, “una presenza presentata, esposta o esibita”, come dice Jean-Luc Nancy<sup>1</sup>. Un’intensificazione, quindi, che si dà laddove una presenza rischia di venir meno lasciando il posto a un’assenza e a un vuoto che ci privano di certezza. Intesa così, la rappresentazione sarebbe quasi una sorta di supplemento, qualcosa che, proprio perché viene al posto di qualcos’altro che ci sta sfuggendo, si afferma con una forza particolare e spesso priva di misura, priva cioè di un criterio della sua adeguatezza. Ogni rappresentazione rischia perciò di presentare troppo o troppo poco, di mostrare da troppo lontano o da troppo vicino, in una prospettiva per così dire “tendenziosa”.

Questa intensificazione e quest’aporia che caratterizzano la rappresentazione diventano, evidentemente, tanto più estreme e tanto più drammatiche quando essa ha a che fare con quell’evento che è stato chiamato Auschwitz. Le parole, le immagini e le forme vengono a mancare o abbondano di clichés, rischiano di cadere nella banalità o di peccare per enfasi ed eccesso. Se è vero che ogni rappresentazione comporta una sfida che ogni creazione artistica cerca esplicitamente o segretamente di segnalare, nel caso del nome Auschwitz è in gioco qualcosa di più, un disagio profondo che allude a un impossibile. La rappresentazione incontra qui un punto estremo, si scontra con un limite.

### 1.

Due famose affermazioni cercano di fare i conti, anche se in modi diversi e per certi versi opposti, con questo limite. La prima è di Adorno, che nel 1949 sosteneva che «la critica della cultura si trova davanti all’ultimo stadio della dialettica di cultura e barbarie. Scrivere una poesia dopo Auschwitz è un atto di barbarie»<sup>2</sup>. Da questa posizione lui stesso avrebbe preso in qualche modo le distanze nel 1966, quando nella *Dialettica negativa* ammetteva che «il dolore incessante ha tanto diritto ad esprimersi quanto il martirizzato di urlare»<sup>3</sup>. La

---

<sup>1</sup> J.-L. Nancy, *La rappresentazione interdotta*, in Id., *Tre saggi sull’immagine*, Cronopio, Napoli 2002, p. 68.

<sup>2</sup> T. W. Adorno, *Critica della cultura e società* (1949) in Id., *Prismi. Saggi sulla critica della cultura*, Einaudi, Torino 1972, p. 22.

<sup>3</sup> T. W. Adorno, *Dialettica negativa*, Einaudi, Torino 1980, p. 327.

seconda affermazione è, invece, del regista francese Jean-Luc Godard. Deplo-  
rando il fatto che l'unico evento del Novecento – primo secolo della storia  
umana integralmente documentato da fotografie e filmati – di cui non posse-  
diamo immagini sia proprio lo sterminio degli ebrei nelle camere a gas e nei  
forni crematori, Godard dichiara: «Sono certo che ciò che accadeva nei campi  
è stato filmato dai tedeschi fin nell'ultimo dettaglio, gli archivi, dunque, de-  
vono esistere da qualche parte»<sup>4</sup>.

Le due affermazioni evidenziano due diversi aspetti del limite. Quello di  
cui parla Adorno è di natura normativa ed esprime quasi un divieto. Godard  
parla, invece, di un limite di fatto, di una lacuna, e difende il diritto – o, me-  
glio, proclama l'obbligo – di filmare tutto. A suo avviso, l'immagine fotografi-  
ca e ancor più quella cinematografica non solo testimoniano una realtà esi-  
stente, ma fanno esistere l'oggetto di cui costituiscono l'immagine, fornendo  
per così dire la prova che il Novecento ha avuto effettivamente luogo. Per  
Godard l'immagine cinematografica ha lo statuto di un'"incarnazione", come  
scrive Jacques Rancière: «Il cinema non è un'arte di finzione, l'immagine ci-  
nematografica non è una copia, non è un simulacro. È l'impronta del vero,  
come l'immagine di Cristo sul velo della Veronica. L'immagine attesta la veri-  
tà perché è il marchio stesso di una presenza. Poiché ci sono stati dei campi,  
ce ne sono le immagini. Il cinema è stato colpevole perché le ha mancate»<sup>5</sup>.  
Adorno aveva in mente un problema ben diverso: il pericolo che la rappresen-  
tazione – nella frase citata, il testo poetico – possa deviare o capovolgere il  
senso dell'oggetto che nomina o mostra, producendo l'effetto contrario a quel-  
lo desiderato. Scrivere una poesia dopo Auschwitz è un atto di barbarie, per-  
ché l'espressione poetica, così come qualunque altra espressione estetica, ri-  
schia di tradire l'evento che vuole "salvare".

L'aporia evidenziata da Adorno nasce da un'ambiguità propria della  
*mimēsis* che già Aristotele aveva evocato all'inizio del quarto capitolo della  
*Poetica* (1448b 4-20). La *mimēsis*, sostiene Aristotele, non solo ci fa apprendere  
molte cose, ma procura inoltre un piacere singolare. A differenza della con-

---

<sup>4</sup> J.-L. Godard, in «L'Autre Journal», n° 12, janvier 1985.

<sup>5</sup> J. Rancière, *La faute du cinéma?*, in Id., *Chroniques des temps consensuels*, Seuil, Paris 2005, p. 68.

cezione platonica, tutta concentrata sullo statuto ontologico del contenuto da imitare, cioè sulla differenza fra l'idea e l'impressione sensibile, la concezione aristotelica della "rappresentazione" insiste sul sentimento – l'oscillazione fra piacere e dispiacere – che accompagna sia la percezione sensibile, da cui l'attività mimetica prende le mosse, sia l'immagine o il discorso che quell'attività produce. Anzi, il tratto specifico della *mimēsis* risiede per Aristotele proprio nel fatto che, in certe condizioni, essa è addirittura capace di trasformare un'impressione sgradevole in una sensazione di piacere: "Quelle cose, infatti, le quali in natura non possiamo vedere senza disgusto (*lupērōs*), se invece le contempliamo nelle immagini (*eikonas*, riproduzioni, "rappresentazioni") più fedeli (*malista ēkribōmenas*), ci recano diletto, come per esempio le forme degli animali più spregevoli o dei cadaveri".

L'attività mimetica è, dunque, accompagnata da un piacere. Ma come spiegare la possibilità di questo piacere, cioè la trasformazione del disgusto provocato dalla vista di certe cose in una sensazione piacevole che avviene quando l'oggetto che suscita disgusto e pena viene riprodotto fedelmente? All'origine di questo piacere, sostiene Aristotele, c'è l'identificare, il riconoscere l'oggetto rappresentato. "Infatti il diletto che proviamo vedendo le immagini delle cose deriva appunto da ciò, che, attentamente guardando (*theōrountas*), ci interviene di apprendere (*manthanein*) e di dedurre (*syllogizesthai*) che cosa una certa cosa è, come quando si dice: *Si, è proprio lui!*". In altri termini, è attraverso un'operazione dell'intelletto – la ricognizione dell'identità, dell'essere-questo o dell'essere-così di qualcosa, cioè il riconoscimento di qualcosa come qualcosa – che la rappresentazione ben fatta procura un piacere. Questo piacere è così forte da cancellare anche la pena che certe cose ci possono provocare a prima vista.

Forse non è un caso che Aristotele prenda l'immagine come modello per spiegare il meccanismo della *mimēsis*. La *mimēsis*, tuttavia, non si limita all'immagine, ma opera anche sul piano del ritmo, della melodia e del linguaggio, dove il fattore della rassomiglianza è molto meno evidente e talvolta pressoché assente. Mi pare che Adorno, quando afferma che dopo Auschwitz non si possono più scrivere poesie, prenda come modello il ragionamento di Aristotele, trasportandolo dal piano della rappresentazione attraverso le immagini a quello della rappresentazione per mezzo della lingua, del suo simbolismo e delle sue figure. Egli suggerisce in questo modo che quell'inversione

enigmatica del dispiacere in piacere e del dolore in gioia trova la sua espressione più autentica nella poesia lirica in quanto manifestazione massima dell'interiorità del soggetto. Se Auschwitz è lo stenogramma del fallimento della cultura occidentale, allora il suo emblema più "sublime", la poesia, non può che suscitare il sospetto del filosofo.

Il ragionamento di Adorno coglie il problema, ma in un certo senso sbaglia il bersaglio. Quella trasformazione del dispiacere in piacere, che sta al centro della concezione aristotelica, non avviene, infatti, nella poesia lirica quanto piuttosto nei prodotti dell'industria culturale che Adorno stesso aveva concettualizzato pochi anni prima nella *Dialettica dell'illuminismo*. Sono piuttosto film come *Schindler's List*, *La vita è bella* o, più recentemente, *Il figlio di Saul* che, attraverso l'invenzione di un racconto calzante, suggerito spesso da fatti reali e accompagnato da un *décor* più o meno "realistico", finiscono per colpire lo spettatore senza turbarlo troppo. Il monito di Adorno ha sottovalutato la singolare capacità della poesia di decostruire e disarticolare la lingua, mettendola in grado di *dire* l'orrore invece di ammutolire. Paul Celan aveva scritto quella che diventerà la sua poesia più famosa, *Todesfuge*, prima ancora che Adorno emettesse il suo verdetto<sup>6</sup>.

---

<sup>6</sup> *Todesfuge* fu scritta tra la fine del 1944 e la primavera del 1945 a Bucarest, poco tempo dopo la liberazione di Celan dal campo di lavoro Tăbăraști. La poesia fu pubblicata in traduzione rumena nel 1947 e l'anno successivo nella raccolta *Der Sand aus den Urnen* (A. Sexl, Vienna 1948), ma rimase quasi sconosciuta fino alla sua ripubblicazione in *Mohn und Gedächtnis* (Deutsche Verlags-Anstalt, Stuttgart 1952, trad. it. in Id., *Poesie*, Mondadori, Milano 1998). Il monito di Adorno resta incomprensibile se non si riflette sul fatto che il compito dei campi di concentramento tedeschi era quello di giungere letteralmente alla *Endlösung der Judenfrage*, alla "soluzione finale", o meglio alla "soluzione definitiva" della questione ebraica, come Jean-Claude Milner giustamente traduce la parola d'ordine del nazismo. Da questo punto di vista, nonostante le numerose affinità, lo statuto del gulag sovietico resta *essenzialmente* diverso da quello del Lager nazista. Il sistema carcerario dei campi sovietici si fondava sul lavoro forzato, imposto come punizione agli oppositori politici e spesso legittimato come misura educativa, e non aveva come finalità esplicita l'annientamento puro e semplice dei deportati. I lavori forzati, cui si attribuiva talvolta anche un valore propagandistico, dovevano contribuire allo sviluppo economico dello Stato socialista e non solo affiancare l'economia di guerra. La genealogia dei campi di concentramento nazisti è duplice. Mentre la struttura e la gestione dei primi campi aperti sul suolo tedesco nel 1933 erano finalizzate all'arresto e all'eliminazione degli oppositori politici, rinviando in ultima analisi all'istituzione classica della prigione, le camera a gas e il processo di sterminio nascono negli ospedali psichiatrici-

Il caso di Godard è di natura diversa. Godard lamenta l'assenza di documenti fotografici e filmati che testimoniano quanto è avvenuto nei Lager e afferma giustamente che le SS disponevano di un reparto speciale per archiviare tali documenti. È ben nota la mania nazista di registrare ogni atto amministrativo – e lo sterminio nei Lager era considerato un semplice atto amministrativo –, anche se pare che la maggior parte dei documenti raccolti fossero foto d'identità dei prigionieri. Ma le SS erano ben consapevoli del fatto che documentare lo sterminio era incompatibile con l'obiettivo che stava al fondo del progetto stesso di sterminio, cioè con la volontà di compiere un crimine perfetto che non lasciasse tracce. Fotografare nei dintorni e all'interno dei campi era severamente vietato, perché insieme con le vittime dovevano essere distrutte anche le prove della loro distruzione. Si sa con certezza che le camere a gas e i crematori di Auschwitz-Birkenau furono distrutti poco prima dell'arrivo dell'Armata Rossa, così come si sa con certezza della distruzione, avvenuta più o meno nello stesso momento, della maggior parte degli archivi fotografici custoditi nei Lager<sup>7</sup>.

## 2.

Non sorprende allora che gli unici documenti fotografici dello sterminio nazista che possediamo siano quattro immagini scattate nell'agosto del '44 da un membro del *Sonderkommando* del Crematorio V del campo Auschwitz-Birkenau<sup>8</sup>. Alcuni prigionieri politici che avevano contatti con la resistenza

---

ci nell'ambito di un progetto eugenetico. Considerata come un semplice atto d'igiene pubblica, l'eliminazione dei malati mentali, a partire dell'autunno 1939, cioè in concomitanza con l'inizio della guerra, fu coperta dal segreto di Stato. I campi di sterminio allestiti nella Polonia occupata dal 1940 in poi possono essere compresi come una generalizzazione e un perfezionamento dell'uso che era stato fatto del gas in ambito medico-psichiatrico. Auschwitz-Birkenau fu l'unico grande Lager concepito anche come campo di lavoro.

<sup>7</sup> Sul divieto di fotografare nei Lager, sui laboratori e sugli archivi fotografici, sulla distruzione dei documenti e sul loro recupero parziale, cfr. Georges Didi-Huberman, *Images malgré tout*, Minuit, Paris 2003, pp. 34-37.

<sup>8</sup> Secondo la testimonianza di Alter Fajnzylberg, le fotografie sarebbero state fatte dal prigioniero greco Alberto Errera che, al suo arrivo ad Auschwitz nella primavera 1944, fu impiegato come

polacca di Cracovia riuscirono a portare i negativi fuori del campo, con l'intenzione di fornire al mondo esterno la prova delle uccisioni di massa. Due fotografie – riprese visibilmente dall'interno di un edificio, probabilmente il Crematorio V – mostrano la cremazione di corpi gasati in una fossa ai margini di una foresta (ill. 1 e 2). Le altre due – scattate all'aperto da qualcuno che corre per sottrarsi allo sguardo dei sorveglianti – mostrano un gruppo di donne nude che vengono spinte verso la camera a gas del crematorio (ill. 3 e 4). Le quattro fotografie testimoniano l'orrore quotidiano dei campi e fanno intendere il terribile rischio al quale si era esposti cercando di mostrare ciò che era vietato mostrare<sup>9</sup>.

Quando nel gennaio del 2001 a Parigi, in una mostra all'Hôtel de Sully sui documenti fotografici dei campi nazisti, le quattro immagini furono presentate per la prima volta a un ampio pubblico, esse suscitarono una veemente discussione sul ruolo della fotografia nella memoria della Shoah, riproponendo l'aporia che Adorno aveva evidenziato all'inizio degli anni '50<sup>10</sup>. Se, da un lato, le fotografie mostrano che lo sterminio nelle camere a gas è un evento anche solo minimamente documentabile indipendentemente dalla testimonianza dei sopravvissuti e che la scommessa nazista di cancellare le tracce del crimine è fallita, dall'altro lato, esse sollevano una domanda drammatica quanto alla natura della realtà che la fotografia è in grado di attestare. Che cosa diventa visibile, che cosa rimane invisibile in una fotografia d'archivio?

Chiarire la forma e i limiti della conoscenza che l'immagine fotografica rende possibile è un presupposto decisivo per valutare lo statuto e il significato dei quattro quadri del ciclo *Birkenau* che il pittore tedesco Gerhard Richter ha dipinto nel 2014, ispirato proprio dalle quattro immagini scattate dal

---

*Heizer* nel Crematorio V di Birkenau e fu ucciso dalle SS durante la sua fuga nell'agosto dello stesso anno. Cfr. *Les cahiers d'Alter Fajnzylberg: ce que j'ai vu à Auschwitz*, Éditions Rosiers, Paris 2014.

<sup>9</sup> Una descrizione precisa delle fotografie, insieme a un'ipotesi sulla situazione nella quale esse furono scattate e i negativi poterono essere salvati, si trova in G. Didi-Huberman, *Images malgré tout*, cit., pp. 11-28.

<sup>10</sup> Cfr. C. Chéroux (éd.), *Mémoire des camps. Photographies des camps de concentration et d'extermination nazis (1933-1999)*, Marval, Paris 2001 e Didi-Huberman, *Images malgré tout*, cit., pp. 67-187.



membro del *Sonderkommando*. Partiremo da una considerazione generale. Se la fotografia viene percepita come l'immagine più perfetta della realtà e se, come dice Richter, «ci affidiamo più alla realtà riprodotta che alla realtà stessa»<sup>11</sup>, ciò sembra derivare dal fatto che nell'immagine fotografica sono presenti entrambi gli aspetti semiotici che il filosofo americano Charles S. Peirce ha chiamato *icona* e *indice*. Un'icona è, secondo Peirce, un'immagine che rinvia al suo oggetto in virtù dei suoi caratteri interni, cioè che rassomiglia all'oggetto riprodotto. L'indice, invece, è un segno che rimanda all'oggetto attraverso un legame di fatto o di causalità (la cenere che indica il fuoco, anche quando il fuoco è spento)<sup>12</sup>. Il prestigio della fotografia sembra derivare dal fatto che in essa questi due aspetti o questi due valori si sovrappongono diventando quasi indiscernibili: l'immagine fotografica corrisponde punto per punto all'oggetto fotografato, ma è il prodotto o l'effetto fisico dell'intensità luminosa sul supporto fotosensibile. Questa indiscernibilità è tutt'altro che ovvia: pur essendo l'indice della presenza di una talpa, il mucchio di terra sollevato dalla talpa non le rassomiglia in nessun modo. Un dipinto, invece, non è mai un indice. Tutt'al più, come succede in certi quadri di Van Gogh, la pennellata può essere intesa come un indice del gesto del pittore, che, invece di confermare l'esistenza dell'oggetto rappresentato come nel caso della fotografia, relativizza l'aspetto iconico dell'immagine alludendo alla febbrilità del movimento della mano. Se, come abbiamo visto, per Godard l'immagine cinematografica è una sorta di "incarnazione" e può essere paragonata all'immagine di Cristo sul velo della Veronica, ciò vuol dire che egli concepisce il cinema a partire dalla fotografia, astraendo da tutti quegli elementi che costituiscono la specificità cinematografica: il movimento, il tempo, il montaggio ecc.

Pochi sono i pittori contemporanei che si sono interrogati con l'intensità e la lucidità di Richter sul rapporto fra fotografia e pittura, nonché sullo statuto quasi "obsoleto" della pittura come procedimento squisitamente manuale in un mondo dominato dalla riproducibilità tecnica. *Come* si deve dipingere, *che*

---

<sup>11</sup> G. Richter, *Statement 1967*, in Id., *Text 1961 bis 2007*, Verlag der Buchhandlung Walter König, Köln 2008, p. 47.

<sup>12</sup> Cfr. C. S. Peirce, *Semiotica*. Testi scelti e introdotti da M. A. Bonfantini *et al.*, Einaudi, Torino 1980, pp. 140, 170.

*cosa* si deve dipingere, *perché* si deve dipingere di fronte al fatto della fotografia? Fino a che punto la pittura può avvicinarsi o allontanarsi dalla fotografia, tenere conto dell'esistenza della fotografia o prescindere completamente? In che cosa consiste la verità della pittura, se essa per definizione deve distinguersi da quell'altra verità che l'immagine fotografica sembra rivendicare?

Per mettere a fuoco questa questione, conviene fare un passo indietro e confrontare i quadri del ciclo *Birkenau* con le opere di un ciclo precedente, *18. Oktober 1977* del 1988, che Richter ha creato a partire da alcune fotografie anonime in bianco e nero che ritraggono i cadaveri dei membri della Rote Armee Fraktion, suicidatisi nella prigione di Stuttgart-Stammheim. I quindici quadri di grandezza variabile sono stati realizzati con la tecnica della sfocatura (ill. 5, 6 e 7). Attraverso questo procedimento, i contorni dei corpi e gli oggetti rappresentati nelle fotografie diventano indecisi e confusi, fino al punto da diventare irriconoscibili. I diversi valori del grigio si confondono in un vago continuo, in zone più o meno chiare o oscure, nelle quali gli spazi perdono la profondità e le figure non riescono a staccarsi dal fondo. L'immagine complessiva – e con essa quel segmento del mondo che essa cerca di rendere percepibile – sembra perdersi in un gioco indistinto di ombre, senza tuttavia mai scomparire del tutto. Poiché, come dice Richter, noi continuiamo a credere nel valore informativo della fotografia «anche se gli oggetti rappresentati sono poco riconoscibili»<sup>13</sup>, il venir meno dell'aspetto iconico non sembra annullare il valore di indice o l'indicalità della fotografia. Qui, però, ci troviamo di fronte a un quadro e non a una fotografia. La differenza fra lo statuto ontologico della fotografia e quello del dipinto che nasce da una fotografia viene lucidamente evidenziata da Richter, quando scrive: «L'immagine dipinta, anche quando è completamente illusionistica, continua a mantenere una sua realtà in quanto immagine fatta a mano e definita in modo tradizionale come dipinto (= pittura). La fotografia, invece, perde la propria realtà quanto più, e quanto più precisamente, mostra l'altra [realtà]. Da questo punto di vista, l'unica 'realtà' della fotografia è la sua irrealtà, e il non-essere-là [*Nicht-da-sein*] della

---

<sup>13</sup> G. Richter, *Intervista di Dieter Hülsmanns e Fridolin Reske 1966*, in Id., *La pratica quotidiana della pittura*, postmedia, Milano 2003, p. 39.

fotografia è la sua autentica qualità»<sup>14</sup>. Il dipinto sfocato, quindi, non solo smorza l'aspetto iconico della fotografia, ma ne sospende anche l'indicalità.

Il ciclo *Birkenau* del 2014 ha uno statuto completamente diverso (ill. 8, 9, 10, 11). Anche qui è all'opera una sorta di negazione della fotografia. Qui, però, la negazione non riguarda più soltanto, come accadeva nel ciclo del 1988, la sua capacità di fornire un'immagine rassomigliante dell'oggetto, non riguarda cioè soltanto la *forma* della fotografia, bensì anche la sua stessa *esistenza*, la sua pretesa di essere un'"emanazione del referente", come dice Roland Barthes, di esistere perché un oggetto o un evento è stato registrato – o si è registrato – sulla pellicola fotosensibile. Come abbiamo visto, anche nel ciclo *Birkenau* Richter parte dall'immagine fotografica: le fotografie vengono ingrandite, talvolta leggermente modificate, tagliate e capovolte e poi trasferite sulla tela in una sequenza omogenea di quattro tavole di grandezza uguale (200 x 260 cm). Richter non ripete il procedimento scelto per il ciclo *18 Ottobre 1977*. Ciò che le fotografie mostrano non ammette nessun procedimento mimetico, nessun procedimento pittorico che permetta di riconoscere anche solo vagamente ciò che l'immagine fotografica rappresenta. Il contenuto dell'immagine fotografica *esige* che la pittura neghi e cancelli l'essere stesso dell'immagine fotografica della quale non rimane più traccia. La tecnica scelta qui da Richter è un procedimento abbastanza complesso, sperimentato a partire dagli anni '90, per comporre quelli che egli chiama "quadri astratti". Il pigmento viene spalmato sulla tela e poi parzialmente raschiato o grattato con una grande spatola e con una sorta di coltello o raschietto. Il dipinto mostra così solo le tracce che il gesto del raschiare ha lasciato sulla tela. In altre parole, il dipinto non è "nient'altro" che l'insieme di queste tracce, la cui forma più o meno arbitraria dipende dal grado di densità del pigmento e dal gesto dell'artista. Questo procedimento viene ripetuto varie volte usando colori diversi. Il quadro che così nasce è una sorta di palinsesto cromatico di una densità materiale e tattile estrema, un rilievo microscopico che, attraverso il disegno delle tracce aleatorie, mostra e nasconde la sovrapposizione dei diversi strati di pittura. In *Birkenau* gli strati di colore passano dal grigio-nero dell'immagine fotografica al beige-marrone delle fasi intermedie

---

<sup>14</sup> G. Richter, *Brief an Benjamin H. D. Buchloh vom 30.8.1979*, in Id., *Text 1961 bis 2007*, cit., p. 114.

dell'elaborazione pittorica, per finire con i “non-colori”, nero, grigio e bianco, con occasionali interferenze del rosso e del verde, che appaiono nella forma definitiva dei quadri. Nasce così un cromatismo opaco e scuro e soprattutto profondamente equivoco, poiché nessun colore riesce a imporsi sugli altri, così come rimane profondamente equivoco il tracciato del gesto, prodotto dall'innervazione della mano e dall'anonima linearità del rascietto. Richter ha sempre negato che ai colori utilizzati nei suoi quadri astratti competeva un qualche significato simbolico. E ha anche sostenuto che la stratificazione debba coprire integralmente ciò che sta sotto: «In questo processo, di fatto, non rivelo mai cosa si trova uno strato più sotto. Se volessi farlo, dovrei decidere cosa scoprire (un'immagine figurativa, dei segni, dei modelli), ossia immagini che potrebbero essere prodotte direttamente. Ma potrebbe anche fungere da espediente simbolico: portare alla luce il sommerso, o qualcosa del genere. Applicare, distruggere e stratificare serve solo a ottenere un repertorio più vario di tecniche pittoriche»<sup>15</sup>.

Nonostante la scomparsa di ogni riferimento all'immagine fotografica e, dunque, di ogni rapporto mimetico o iconico, le quattro tavole conservano tuttavia un rapporto indiretto con le quattro fotografie che stanno all'origine del ciclo, un rapporto per così dire “formale” che non si dischiude, però, immediatamente allo spettatore. La preponderanza delle sfumature del grigio potrebbe, ad esempio, essere interpretata, al di là di ogni simbolismo, come un ricordo del chiaroscuro delle fotografie in bianco e nero, e il fatto che il ciclo consista di quattro opere può essere inteso come un riferimento al fatto che le quattro tavole del ciclo cancellano le quattro immagini delle fotografie. Più importante, però, è un altro aspetto del ciclo, cioè il suo titolo. Il toponimo “Birkenau”, infatti, designa la località in cui ha avuto luogo l'evento rappresentato nelle foto da cui le opere di Richter hanno preso le mosse. Attraverso il titolo, il dipinto, che in un primo momento è una realtà puramente visiva, entra nella sfera della lingua, ricevendo un nome che fa parte dell'opera e allo stesso tempo se ne distingue. Le quattro fotografie scattate dal membro anonimo del *Sonderkommando* del Crematorio V non hanno alcun titolo e la denominazione che è stata loro attribuita a posteriori non è tanto un titolo quanto una descrizione più o meno accreditata che riassume il lavoro

---

<sup>15</sup> G. Richter, *Note 1992*, in Id., *La pratica quotidiana della pittura*, trad. it. cit., p. 175.

degli storici che hanno cercato di identificare il luogo in cui le fotografie sono state scattate. Il titolo *Birkenau*, che Richter ha voluto dare all'intero ciclo e non ai singoli quadri che lo compongono, è il nome di quella parte dell'universo carcerario di Auschwitz dove si trovavano ammassati i corpi femminili nudi spinti dalle SS e dove ha avuto luogo la cremazione dei cadaveri. Birkenau significa letteralmente "piano di betulle" – quel bosco di betulle che appare sullo sfondo delle fotografie. È di natura metonimica, così come è metonimica l'espressione "Auschwitz", coniata da Adorno per designare la distruzione degli ebrei d'Europa.

Con un termine di Gilles Deleuze si potrebbe dire che ciò che i dipinti del ciclo *Birkenau* presentano è un'immagine-affetto<sup>16</sup>. L'affetto è puro, libero, ed "eccede ogni vissuto". Non è riferibile ad alcun oggetto determinato né a una figura riconoscibile. In questo senso l'opera di Richter cancella ogni rapporto con la percezione e con la rappresentazione e, in ultima istanza, anche con il gioco tra piacere e disgusto, almeno nella forma in cui tale gioco viene interpretato da Aristotele. "Affetto" è il nome dell'intensità o dell'"essere di sensazione" che si annuncia e insiste in questo intervallo, in questa ellissi del mondo oggettivo. Ciò che i quadri fanno vedere, ciò che si presenta in questa sospensione non è altro che un tessuto infinito di singolarità, di macchie e tracce informi di colore, una distribuzione aleatoria di punti d'intensità, una spazialità senza confini, poli o centri che evoca qualcosa come un'immanenza assoluta. Come dice Richter stesso: «L'arte è un modo di pensare alle cose in modo diverso, e di apprendere l'intrinseca inaccessibilità della realtà fenomenica, l'arte è uno strumento, un metodo, per raggiungere ciò che è chiuso e inaccessibile»<sup>17</sup>. Giacché il compito della pittura consiste nella «creazione di un'analogia di qualcosa d'incomprensibile e invisibile [...] di qualcosa che, per definizione, eccede la nostra comprensione ma che quest'ultima ci permette di postulare»<sup>18</sup>.

Tuttavia l'opera ha un titolo, il toponimo di un campo nazista, del più grande campo di sterminio nazista. Essa espone l'osservatore alla compresenza di quel nome e di un affetto puro: compresenza immediata perché priva di

---

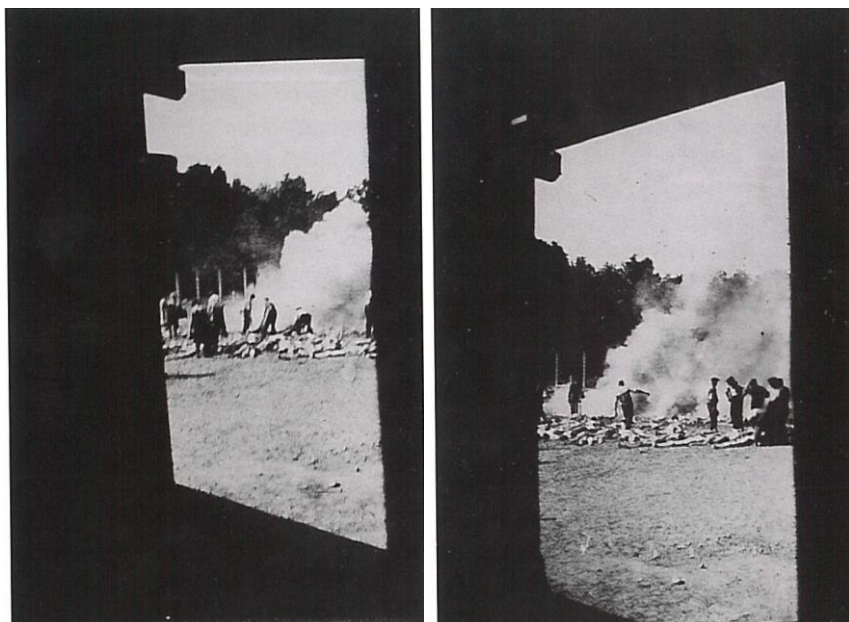
<sup>16</sup> G. Deleuze-F. Guattari, *Che cos'è la filosofia?*, Einaudi, Torino 2007, p. 162.

<sup>17</sup> G. Richter, *Note 1986*, in Id., *La pratica quotidiana della pittura*, trad. it. cit., p. 99.

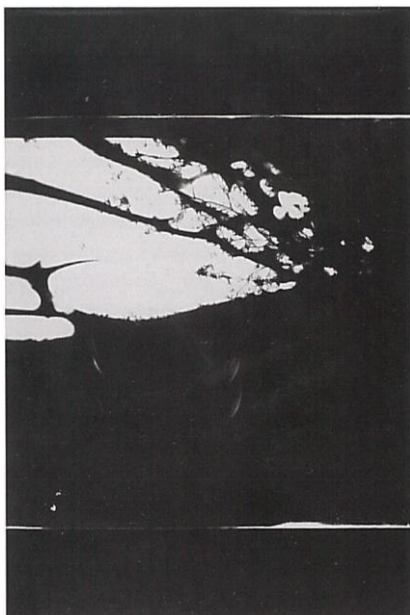
<sup>18</sup> Ivi, p. 70.

ogni termine medio che potrebbe aprire un passaggio, un varco fra quella realtà determinata che il toponimo denomina e l'affetto puro ma indeterminato che l'immagine evoca. Mancando di ogni mediazione, si tratta di una compresenza paradossale, nella quale l'osservatore soggiorna senza protezione alcuna e rimane come imprigionato, esposto a quel rapporto senza rapporto che è il centro nascosto e illocalizzabile del pensiero.

*Elenco delle illustrazioni*



1 e 2 *Cremazione di corpi gasati all'aria aperta davanti alla camera a gas del crematorio V di Auschwitz-Birkenau. Oswiecim, Museo di Auschwitz-Birkenau.*



3 e 4 *Donne spinte verso la camera a gas del crematorio V di Auschwitz-Birkenau*. Oswiecim, Museo di Auschwitz-Birkenau.



5 GERHARD RICHTER, *Uomo ucciso a colpi di pistola (669-1)*, olio su tela, 100 x 140 cm.



6 GERHARD RICHTER, *Impiccata* (668), olio su tela, 200 x 140 cm.



7 GERHARD RICHTER, *Arresto* (674-1), olio su tela, 92 x 126 cm.





8 GERHARD RICHTER, *Birkenau* (937-1),  
olio su tela, 200 x 260 cm.



9 GERHARD RICHTER, *Birkenau* (937-2),  
olio su tela, 200 x 260 cm.



10 GERHARD RICHTER, *Birkenau* (937-3),  
olio su tela, 200 x 260 cm.



11 GERHARD RICHTER, *Birkenau* (937-4),  
olio su tela, 200 x 260 cm.

## BIBLIOGRAFIA

- ADORNO T. W., *Critica della cultura e società* (1949) in *Prismi. Saggi sulla critica della cultura*, Einaudi, Torino 1972.
- , *Dialettica negativa*, Einaudi, Torino 1980.
- CHÉROUX C., (éd.), *Mémoire des camps. Photographies des camps de concentration et d'extermination nazis (1933-1999)*, Marval, Paris 2001.
- DELEUZE G.-GUATTARI F., *Che cos'è la filosofia?*, Einaudi, Torino 2007.
- DIDI-HUBERMAN G., *Images malgré tout*, Minuit, Paris 2003.
- FAJNZYLBERG A. *Les cahiers d'Alter Fajnzylberg: ce que j'ai vu à Auschwitz*, Éditions Rosiers, Paris 2014.
- GODARD J.-L., in «L'Autre Journal», n° 12, janvier 1985.
- NANCY J.-N., *La rappresentazione interdetta*, in *Tre saggi sull'immagine*, Cronopio, Napoli 2002.
- PEIRCE C. S., *Semiotica*. Testi scelti e introdotti da M.A. Bonfatti *et al.*, Einaudi, Torino 1980.
- RANCIÈRE J., *La faute du cinéma?*, in *Chroniques des temps consensuels*, Seuil, Paris 2005.
- RICHTER G., *Intervista di Dieter Hülsmanns e Fridolin Reske 1966*, in *La pratica quotidiana della pittura, postmedia*, Milano 2003.
- , *Statement 1967*, in *Text 1961 bis 2007*, Verlag der Buchhandlung Walter König, Köln 2008.
- , *Brief an Benjamin H. D. Buchloh vom 30.8.1979*, in *Text 1961 bis 2007*, Verlag der Buchhandlung Walter König, Köln 2008.

# Il terrore totalitario e la metamorfosi del pensiero in Hannah Arendt

RAFFAELE PELLEGRINO\*

## ABSTRACT

Il concetto arendtiano di “banalità del male” risulta ancora la categoria filosofica più efficace per indagare sul male totalitario e su alcuni aspetti della mente umana. Questo saggio ne ripercorre la genesi, tentando di scoprire i meccanismi all’origine della corruzione del pensiero e della sua metamorfosi a partire dal potere reificante della forza del terrore. Relativamente a ciò, la figura di Eichmann offre un esempio paradigmatico di dissociazione morale dalla realtà, dagli/dalle altri/e, da se stessi/e.

The arendtian concept of the “banality of evil” appears to be the most effective philosophical notion for an examination of the evil of totalitarianism and some aspects of human mind. This essay will revisit the source of it, endeavoring to discover the mechanisms at the origins of the corruption of the thought and of its metamorphosis starting from the deifying power of terror. In this connection, Eichmann offers a paradigmatic example of moral dissociation from reality, from the others and from oneself.

\*\*\*

[...] pensare ed essere veramente vivi sono lo stesso,  
e ciò implica che il pensiero debba cominciare sempre da capo;  
si tratta d'una attività che è tutt'uno con il vivere [...].  
Hannah Arendt<sup>1</sup>

---

\* Docente di Filosofia e Storia presso il Liceo "San Benedetto" di Conversano (BA) e cultore della materia di Storia delle filosofie contemporanee presso l'Università degli Studi di Bari Aldo Moro.

<sup>1</sup> H. Arendt, *La vita della mente*, trad. it. di G. Zanetti, il Mulino, Bologna 1987, p. 272.

La relazione simbiotica tra pensiero e vita, intuuta da Hannah Arendt, tale che il pensiero, inteso come incessante attività dell'umano, fonda la vita, trova la sua naturale espressione nella sfera pubblica, che si declina secondo due accezioni: come spazio in cui «la presenza di altri che vedono ciò che vediamo e odono ciò che udiamo ci assicura della realtà del mondo e di noi stessi» e come «mondo stesso in quanto è comune a tutti e distinto dallo spazio che ognuno di noi occupa privatamente»<sup>2</sup>. Se il primo significato di sfera pubblica ci rimanda al bisogno di costituzione della nostra vita attraverso il riconoscimento d'altri, il secondo disegna una geometria dell'esistenza scandita dalla presenza di un mondo comune, artefatto umano, vettore della socialità, *in-fra*, che «mette in relazione e separa gli uomini nello stesso tempo»<sup>3</sup>. Il mondo delle cose intervalla e lega il mondo umano, generando quello spazio sonoro attraverso cui l'esercizio costante del dialogo forgia le relazioni plurali io-altri. La garanzia del funzionamento del macrocosmo esistenziale io-mondo-altri poggia sulla naturale fecondità del pensiero di ciascun essere umano, definito da Arendt come «dualità di me con me stesso che rende il pensare un'attività vera e propria». L'io è originariamente plurale, relazione, «dialogo di pensiero fra me e me stesso», «dualità intrinseca», figlio della «pluralità infinita che è la legge della terra»<sup>4</sup>.

È questa la straordinaria lezione socratica che trae Arendt dalla lettura del *Gorgia* platonico e dell'*Ippia maggiore* (non definito platonico dalla filosofa, ma da lei considerato anch'esso come autentica testimonianza socratica). Se nel *Gorgia*, Socrate afferma che «personalmente, sarebbe meglio [...] anche che molti uomini non fossero d'accordo con me, piuttosto che io, essendo uno, fossi in disarmonia e in contraddizione con me stesso»<sup>5</sup>, nell'*Ippia mag-*

---

<sup>2</sup> H. Arendt, *Vita Activa. La condizione umana*, trad. it. di S. Finzi, Bompiani, Milano 2004, pp. 37-39.

<sup>3</sup> Ivi, p. 39.

<sup>4</sup> H. Arendt, *La vita della mente* trad. it. cit., pp. 282-83.

<sup>5</sup> Platone, *Gorgia*, 475c, in G. Furnara Luvarà, *Identità e differenza: il "due-in-uno" socratico in Hannah Arendt*, in F. Fistetti-F. R. Recchia Luciani (a cura di), *Hannah Arendt. Filosofia e totalitarismo*, il melangolo, Genova 2007, pp. 115-29.

*giore*, Arendt nota che Socrate, tornato a casa dopo aver dialogato con Ippia, «non è solo, egli è con sé», quel compagno che lo aspetta e che abita in lui, e con il quale dovrà pur trovare un accordo, visto che è «l'unica persona con la quale sei costretto a convivere dopo aver lasciato la compagnia d'altri»<sup>6</sup>, al contrario di Ippia che, pur solo come Socrate, non rende attiva la coscienza, rimanendo semplicemente uno senza essere due. Il dialogo interiore della solitudine silenziosa di Socrate intercetta l'attività del pensiero e l'apertura agli altri nel mondo; il silenzio ghiacciato di Ippia, nella sua casa, definisce la sua estraniamento da se stesso e, di conseguenza, anche dagli altri.

Nella solitudine, in altre parole, sono con me stesso, e perciò due-in-uno, mentre nell'estraniamento sono effettivamente uno [...]. La riflessione, in senso stretto, si svolge in solitudine ed è un dialogo fra me e me; ma questo dialogo del due-in-uno non perde il contatto col mondo dei miei simili, perché essi sono rappresentati nell'io con cui conduco il dialogo del pensiero. [...] questo due in uno ha bisogno degli altri per ridiventare uno<sup>7</sup>.

Eppure, se «qualunque cosa accada, finché vivremo, saremo condannati a convivere con noi stessi»<sup>8</sup>, la domanda che segue, inevitabilmente, dovrà riguardare la possibilità, e quindi le cause dell'eventuale frattura non solo del legame tra me e gli altri, ma, innanzitutto, dello specchio soggettivo che unisce in armonia me e me stesso, considerandone il doppio legame strutturale, vale a dire: come è possibile violare l'esercizio del pensiero, sospendendo la sua struttura dinamica che la definisce *in actu exercito*? Simone Weil enuncia due momenti di interruzione del pensiero, diversi, ma con conseguenze affini: il primo riguarda l'esperienza degli operai in fabbrica, «operai-cose impiegati dall'impresa alla catena di montaggio»<sup>9</sup>, il secondo, che ci interessa più da vicino per le riflessioni che stiamo conducendo in questa sede, consiste nel potere reificante della forza, la forza «che non uccide ancora», ma più letale di quella che uccide, per-

---

<sup>6</sup> H. Arendt, *La vita della mente*, trad. it. cit., pp. 283-84.

<sup>7</sup> H. Arendt, *Le origini del totalitarismo*, cap. "Ideologia e terrore", trad. it. di A. Guadagnin, Einaudi, Torino 2004, p. 652.

<sup>8</sup> H. Arendt, *Responsabilità e giudizio*, trad. it. di D. Tarizzo, Einaudi, Torino 2010, p. 37.

<sup>9</sup> F. R. Recchia Luciani, *Coltivare l'attenzione: Simone Weil e la filosofia come stile di vita*, in Id., *Simone Weil tra filosofia ed esistenza*, Pensa MultiMedia, Lecce-Rovato 2012, p. 190.

ché reifica «non solo colui o colei che la subisce, ma anche chi la esercita»<sup>10</sup>.

Il luogo paradigmatico dove si consuma tale metamorfosi sorda dell'umano è individuato dalla Arendt nell'immagine dell'inferno del campo di concentramento: l'«abisso più cupo dell'eguaglianza primaria»<sup>11</sup> annulla mostruosamente le differenze tra innocenza e colpa, umano e bestiale, svuota la «fraternità nell'abiezione»<sup>12</sup>. Nei regimi totalitari il ferreo movimento del terrore sostituisce le leggi positive dello Stato di diritto, agendo non solo dentro, ma anche al di fuori del filo spinato elettrificato: esso «sostituisce ai limiti e ai canali di comunicazione fra i singoli un vincolo di ferro, che li tiene così strettamente uniti da far sparire la loro pluralità in un unico uomo di dimensioni gigantesche»<sup>13</sup>, annienta le libertà umane, ne distrugge la natura politica, redimendo l'uomo, annegato nella massa, «dal timore di essere toccato»<sup>14</sup>. Il corpo monolitico della società di massa, cadavericamente sincronizzato dal terrore, riempie gli spazi che costituiscono il respiro plurale dell'umanità, schiaccia le persone il cui mondo comune «ha perduto il suo potere di riunirle insieme, di metterle in relazione e di separarle»<sup>15</sup>.

La legge del terrore continua ad avanzare nella sua inflessibile necessità anche all'interno del *lager*<sup>16</sup>: gli internati, isolati e ammassati l'uno sull'altro, per cui si è sempre di troppo per il proprio vicino di baracca, perdono quell'innata prerogativa che definisce gli individui, vale a dire «l'influenza indefinibile della

---

<sup>10</sup> F. R. Recchia Luciani, *La forza messa a nudo: riflessioni weiliane sull'"Iliade"*, in Ead., *Simone Weil tra filosofia ed esistenza*, cit., pp. 166 e sgg. Cfr. S. Weil, *"L'Iliade", poema della forza*, in Ead., *La Grecia e le intuizioni precristiane*, trad. it. di F. Rubini, Borla, Roma 1984, pp. 12 e sgg.

<sup>11</sup> H. Arendt, *L'immagine dell'inferno. Scritti sul totalitarismo*, ed. it. a cura di F. Fistetti, Editori Riuniti, Roma 2001, pp. 100-01.

<sup>12</sup> D. Rousset afferma che «[...] la lezione dei campi è la fraternità dell'abiezione», citato in G. Agamben, *Quel che resta di Auschwitz*, Bollati Boringhieri, Torino 1998, p. 15.

<sup>13</sup> H. Arendt, *Le origini del totalitarismo*, trad. it. cit., pp. 636-38.

<sup>14</sup> E. Canetti, *Massa e potere*, trad. it. di F. Jesi, Adelphi, Milano 1981, p. 12. Secondo l'autore, «dovunque, l'uomo evita di essere toccato da ciò che gli è estraneo. [...] Tutte le distanze istituite dall'uomo intorno a sé sono dettate dal timore di essere toccati» (p. 11). Nella massa questo timore viene *capovolto*.

<sup>15</sup> H. Arendt, *Vita activa*, trad. it. cit., p. 39.

<sup>16</sup> Cfr. W. Sofsky, *L'ordine del terrore*, trad. it. di N. Antonacci con la collaborazione di F. S. Nisio, Laterza, Roma-Bari 2008, pp. 27-43.

presenza umana», il «potere di arrestare, reprimere, modificare ciascuno dei movimenti che il nostro corpo abbozza»<sup>17</sup>, e diventano carne superflua, sopprimibile arbitrariamente in qualunque momento. La figura del *Muselman* descritta da Levi come «un uomo scarno, dalla fronte china e dalle spalle curve, sul cui volto e nei cui occhi non si possa leggere traccia di pensiero»<sup>18</sup> esprime quella definizione di cadavere vivente e di sinistra marionetta corrispondente al profilo di Hurbinek: «un nulla, un figlio della morte, un figlio di Auschwitz. [...] Era paralizzato dalle reni in giù, ed aveva le gambe atrofiche, sottili come stecchi; [...] era uno sguardo selvaggio e umano ad un tempo»<sup>19</sup>. Anche Rousset descrive la dinamica della corruzione dell'anima fin nelle fibre più intime del desiderio nei campi di concentramento, ricordando un episodio accaduto, in cui «il grappolo urlante – dei prigionieri stremati dalla fame – che ondeggia» rappresentava i corpi che «si distaccano e cadono [...] aggrappati al pane»<sup>20</sup>, mucchi di nervi in risposta meccanica a stimoli. Ecco la concretizzazione dell'inferno in terra, dove episodi del genere erano indotti ad arte dai vertici nazisti, poiché rappresentavano la voglia di “distrarsi” dei carnefici, ricorda Rousset, mutati dalla forza, anch'essi, in cose, nel loro smisurato esercizio quotidiano di un potere assoluto arbitrario unito ad una “obbedienza cadaverica” (parole di Eichmann che tratteremo a breve) agli ordini. Rudolf Hoess, comandante del campo di concentramento di Auschwitz, ha detto:

A quel tempo non riflettevo: avevo ricevuto un ordine ed era mio dovere eseguirlo. Non potevo permettermi di giudicare se questo sterminio in massa degli ebrei fosse o no necessario, la mia mente non arrivava tanto in là. [...] "Il führer comanda, noi obbediamo" [...]. Era un concetto preso terribilmente sul serio<sup>21</sup>.

Che cosa è accaduto a «uomini e donne comuni, pronti a vestire i panni di

---

<sup>17</sup> S. Weil, *L' "Iliade", poema della forza*, trad. it. cit., p. 15, in F. R. Recchia Luciani, *La forza messa a nudo: riflessioni weiliane sull' "Iliade"*, cit., p. 170.

<sup>18</sup> P. Levi, *Se questo è un uomo*, Einaudi, Torino 1995, p. 82.

<sup>19</sup> P. Levi, *Se questo è un uomo. La Tregua*, Einaudi, Torino 1989, p. 166 (*La tregua*).

<sup>20</sup> D. Rousset, *L'universo concentrazionario 1943-1945*, trad. it. di L. Lamberti, Baldini&Castoldi, Milano 1997, p. 107.

<sup>21</sup> R. Hoess, *Comandante ad Auschwitz. Memoriale autobiografico*, trad. it. di G. Panzieri Saija, Prefazione di P. Levi, Einaudi, Torino 1960, pp. 127-28.

assassini professionisti?»<sup>22</sup> A che livello di corruzione arriva la vita della mente se per commettere il male non è più necessario essere spinti da un movente, nemmeno da un movente abietto?<sup>23</sup> Così, il male commesso non ha radici, ap-pigli malvagi, ma è diretto a vittime di un'innocenza mostruosa al di là della giustizia umana<sup>24</sup>. Si tratta di mancanza, assenza di pensiero, di un'incapacità di pensare, rileva Arendt. Il circuito interno al pensiero che lega *consciousness*, l'essere coscienti della propria identità nella differenza armonica e silenziosa del dialogo socratico del due-in-uno, e *conscience*, la realizzazione etica del pensiero, intesa come manifesta e spontanea "attitudine" pratica «a discernere il bene dal male»<sup>25</sup>, si è spezzato. Il profilo appena descritto si applica perfettamente all'*SS-Obersturmbannführer* Adolf Eichmann, il quale, a prescindere dalle informazioni tratte dalla sua scheda personale nazista, evidentemente di parte<sup>26</sup>, depositata presso lo *SD* per l'Austria – in cui emerge il suo ritratto di padre di famiglia credente, acculturato, fiero e cosciente di sé e della sua *Weltanschauung* – ebbe a dichiarare nel corso del processo contro di lui a Gerusalemme, cominciato la mattina dell'11 aprile 1961, numerose e affini giustificazioni del proprio operato, tra cui:

Se mi avessero detto in quegli anni: tuo padre è un traditore e devi ucciderlo, io non avrei avuto alcuna esitazione. Obbedivo ciecamente a ogni ordine e in questo io avevo grande soddisfazione: qualsiasi compito mi avessero affidato lo avrei eseguito con entusiasmo.

E ancora:

Le mie attività, in quel momento, erano determinate da una pressione esterna per cui io non ero più padrone di me stesso e della mia volontà. Eravamo in

---

<sup>22</sup> H. Friedländer, *Le origini del genocidio nazista*, trad. it. di M. Marraffa, Editori Riuniti, Roma 1997, p. XI. Cfr. Arendt, *L'immagine dell'inferno. Scritti sul totalitarismo*, cit., p. 27.

<sup>23</sup> Cfr. H. Arendt, *La vita della mente*, trad. it. cit., p. 85.

<sup>24</sup> Cfr. H. Arendt, *L'immagine dell'inferno. Scritti sul totalitarismo*, trad. it. cit., p. 100.

<sup>25</sup> H. Arendt, *La vita della mente*, trad. it. cit., pp. 288-89.

<sup>26</sup> G. Guidi-G. Rosselli (a cura di), *I processi del secolo. I criminali di guerra*, Il Poligono, Roma 1984, pp. 303-304. Si veda anche H. Ludwigg, *Io sono Adolf Eichmann*, Res Gestae, Milano 2017, pp. 26-28.



guerra, io dovevo obbedire agli ordini. [...] La responsabilità, quindi, gravava su altri, e cioè sui miei superiori: io ero un piccolo subalterno e non posso essere ritenuto responsabile. [...] Io ho fatto un esame di coscienza ed ho tentato di rendermi conto delle mie azioni [...]. Ma non vi sono riuscito perché ero uno strumento di forze soverchianti<sup>27</sup>.

Che non fosse un semplice esecutore di ordini e nemmeno un mero subordinato si evince, oltre che da numerose prove e testimonianze (non è questa la sede, naturalmente, per ricostruirle), già dal documento, a firma dell'*SS Brigadenführer* Streckenbach e pervenuto a Berlino presso l'Ufficio centrale del personale SS il 14 ottobre 1941, in cui si propone l'avanzamento di Eichmann, matricola SS 45326, al grado di *Obersturmbannführer* da quello di *Sturmbannführer* per i suoi «titoli di merito speciali per ciò che concerne la degiudeizzazione dell'Austria» e per l'esecuzione del suo «eccellente» lavoro con «esemplare spirito di iniziativa e con la necessaria durezza»<sup>28</sup>. Ritorniamo alla questione posta in precedenza: in cosa consiste quell'interruzione del circuito del pensiero tale da provocare tra il 1939 e il 1945 la morte di milioni di ebrei? La parte finale dell'interrogativo rappresenta solo un riassunto dei quindici capi d'accusa che il procuratore generale Gideon Hausner legge all'imputato Eichmann, il quale si dichiarerà «nel senso dell'accusa non colpevole» (*Im Sinne der Anklage nicht schuldig*), legando questa affermazione alla tesi difensiva per cui «non può essere ritenuto responsabile giuridicamente chi si è limitato ad obbedire ad un ordine dei superiori»<sup>29</sup> essendo solo una «rotellina di un grande ingranaggio che mi ha travolto», come scriverà nell'ultima lettera ai figli. Tenuto conto:

- di un certo grado di autonomia decisionale dei vertici delle gerarchie naziste e che episodi di disobbedienza non compromettevano necessariamente la carriera;
- dell'art. 47 del codice militare tedesco per cui vi è la possibilità che alcuni ordini concernano atti costituenti un reato civile o militare;
- delle parole di Hausner dell'8 agosto 1961 secondo cui:

---

<sup>27</sup> G. Guidi-G. Rosselli (a cura di), *I processi del secolo*, cit., p. 254 e pp. 290-91.

<sup>28</sup> H. Ludwigg, *Io sono Adolf Eichmann*, trad. it. cit., pp. 31-32.

<sup>29</sup> G. Guidi-G. Rosselli (a cura di), *I processi del secolo*, cit., pp. 245-46.

sostenere come sostiene di aver obbedito agli ordini non ha alcun valore dal punto di vista giuridico perché il tribunale di Norimberga ha già respinto la validità di questa tesi. [...] Avere obbedito a un ordine non è sufficiente per godere dell'impunità: ma Eichmann è stato molto di più di un semplice esecutore di ordini. Infatti, egli ha diretto e sorvegliato l'esecuzione con fanatismo e con crudeltà tant'è che ha perseguitato ogni ebreo che aveva possibilità di salvarsi<sup>30</sup>,

proviamo a descrivere la fenomenologia di questa incapacità di pensare succitata, all'origine di ciò che Arendt chiama *banalità del male*<sup>31</sup>, a partire dal linguaggio burocratico, l'unico codice comunicativo – declinato attraverso slogan e cliché – utilizzato da Eichmann non solo nella gestione della questione ebraica attraverso un freddo lessico d'ufficio, ma addirittura in punto di morte: «tra breve, signori, ci rivedremo perché questo è il destino di tutti gli uomini. Viva la Germania, l'Austria e l'Argentina: non le dimenticherò». La comunicazione di Eichmann era svuotata di senso, al di là della menzogna e della verità perché priva di una serie di *interlocutori*: quello principale del pensiero, cioè il proprio io, l'aurora di ogni riflessione e/o azione morale; la presenza degli altri; il mondo comune condiviso con quegli altri che risultano, appunto, assenti. Al contrario di ciò che sottolinea Hausner, la Arendt sostiene che Eichmann non fosse affatto un mostro sadico e perverso, «ma terribilmente normale», la cui mancanza di immaginazione, vale a dire la capacità di pensare dal punto di vista di un altro, gli impediva di capire ciò che stava facendo, rendendolo, dunque, banale da non «accorgersi o sentire di agire male». Eichmann «non era uno stupido ma senza idee». E da questa «lontananza dalla realtà», tanto da essere distante persino dal momento della propria morte, scaturiva la mancanza di radici del male, cioè il non essere radicato in «intenti malvagi»<sup>32</sup>. La dissociazione tra *consciousness* e

---

<sup>30</sup> Ivi, pp. 307-08. «Eichmann a Gerusalemme venne giudicato sulla base della legge 5710 [...], che definiva una nuova figura di reato: i crimini contro il popolo ebreo graduati lungo una scala che comprendeva uccisione, danni fisici e spirituali, condizioni forzose di precaria sopravvivenza, controllo obbligato delle nascite, separazione e deportazione di minori, distruzione o dissacrazione di valori culturali e religiosi, incitamento all'antisemitismo», G. Gozzini, *La strada per Auschwitz. Documenti e interpretazioni sullo sterminio nazista*, Mondadori, Milano 2004, p. 31.

<sup>31</sup> H. Arendt, *La banalità del male. Eichmann a Gerusalemme*, trad. it. di P. Bernardini, Feltrinelli, Milano 1964.

<sup>32</sup> Ivi, p. 281 e pp. 291-92.

*conscience* nel pensiero di Eichmann riflette il suo distacco dalla realtà morale, tanto da violentare l'imperativo categorico kantiano, attraverso l'adeguamento del principio soggettivo della propria azione alla legge del Führer, dimenticandosi che «l'etica kantiana si fonda sulla facoltà di giudizio dell'uomo che esclude la cieca obbedienza»<sup>33</sup>, ma ricordando perfettamente che il giuramento di fedeltà di una SS si prestava a Hitler e non alla Germania – come per i soldati della Wehrmacht – e gli ordini del primo avevano una validità illimitata nel tempo e nello spazio<sup>34</sup>. Si è detto che le azioni di Eichmann non si limitarono all'esecuzione degli ordini, anzi, talvolta si configuravano come veri e propri miraggi allucinatori di potere introiettati: i suoi ordini per «sistemare la questione ebraica» in Ungheria erano da lui vissuti come un «sogno»<sup>35</sup>. Si è realizzata così la metamorfosi del pensiero da vivente a moralmente dissociato, necrotizzato attraverso l'identificazione con il potere della forza e del terrore che gli è stato conferito.

Anders analizza lucidamente il fenomeno: «le facoltà si sono allontanate l'una dall'altra e non si vedono ormai più; non vedendosi più, non vengono più a contatto; [...] l'uomo, in quanto tale, non esiste più, ma esiste soltanto, da un lato, colui che agisce o produce e, da un altro lato, colui che sente»<sup>36</sup>. L'intervallo armonico-dialogico socratico tra pensiero e azione viene riempito dalla ferrea logica del terrore che, da un lato, stringe gli individui nella massa (che sia al di là o al di qua del filo spinato) surrogandone il senso comune, definito dalla Arendt come il «senso politico per eccellenza»<sup>37</sup> che garantisce la salute della relazione io-altri in quello spazio comune e condiviso dell'*in-fra*, d'altra parte e contestualmente, *sussume* le azioni di Eichmann (e di chi ha agito come lui) nella voce del Führer. Si spegne, così, l'immaginazione e il *Selbstdenken*, vale a dire quel pensare da sé che ci pone come «dialogo anticipato con altri»<sup>38</sup>, come

---

<sup>33</sup> Ivi, p. 143.

<sup>34</sup> Ivi, p. 156.

<sup>35</sup> Ivi, p. 147.

<sup>36</sup> G. Anders, *L'uomo è antiquato*, trad. it. di L. Dallapiccola, Vol. 1, Torino, Bollati Boringhieri 2003, p. 282.

<sup>37</sup> H. Arendt, *Comprensione e politica (le difficoltà del comprendere)*, in P. Costa (a cura di), *Hannah Arendt. Antologia. Pensiero, azione e critica nell'epoca dei totalitarismi*, Feltrinelli, Milano 2006, pp. 118-19.

<sup>38</sup> H. Arendt, *L'umanità in tempi bui. Riflessioni su Lessing*, trad. it. di L. Boella, Raffaello Corti-

*sinolo* di pensiero e azione, relazione con il mondo nel segno dell'istanza di riconoscimento degli e dagli altri. Dunque, il male,

non è mai radicale, ma soltanto estremo, e che non possenga né profondità né una dimensione demoniaca, esso può invadere e devastare il mondo intero, perché si espande sulla sua superficie come un fungo. Esso sfida, come ho detto, il pensiero, perché il pensiero cerca di raggiungere le profondità, di andare alle radici, e nel momento in cui cerca il male, è frustrato perché non trova nulla. Questa è la sua banalità<sup>39</sup>.

La narcotizzazione del pensiero è generatrice di azioni nell'altra dimensione dell'umano, la logica, ma senza la sua cifra specifica, propria del pensiero morale. «Logica intesa al male o assenza di logica?», si chiede Primo Levi<sup>40</sup>. Egli sceglie la soluzione della coesistenza dei due concetti, noi, anche, declinando così i termini della questione: logica intesa al male e assenza di pensiero. Un'azione svuotata di *conscience* che rinuncia al tempo morale, allora, potrà presentare due caratteristiche: la ripetitività e il suo essere considerata normale, banale, appunto. Arendt distingue i concetti di *banale* e di *luogo comune*. «un *luogo comune* è ciò che accade frequentemente, comunemente; qualcosa può essere *banale* anche senza essere comune»<sup>41</sup>. Bethania Assy rileva che «con *luogo comune* la Arendt intende un fenomeno triviale, quotidiano, che si verifica frequentemente, dove invece con *banale* si fa riferimento a qualcosa che sta occupando il posto di ciò che è comune». Dunque, il male può «manifestarsi in maniera tale da occupare il posto di ciò che è comune»<sup>42</sup>. L'analfabetismo emotivo di Eichmann, incapace di sentire la discrepanza morale tra i suoi atti e le

---

na, Milano 2006, p. 54.

<sup>39</sup> H. Arendt, lettera a Gershom Scholem del 24 luglio 1963, in Ead., *Ebraismo e modernità*, trad. it. Unicopli, Milano 1986, p. 227.

<sup>40</sup> P. Levi, *I sommersi e i salvati*, Einaudi, Torino 1986, citato in F. R. Recchia Luciani, *La presenza di un'assenza: immaginare la Shoah e comprendere l'estremo con Hannah Arendt e Primo Levi*, in N. Mattucci-A. Rondini (a cura di), *Hannah Arendt e Primo Levi. Narrazione e pensiero*, Pensa MultiMedia, Lecce-Rovato 2013, pp. 77-113.

<sup>41</sup> H. Arendt, lettera a Samuel Grafton (1963), in B. Assy, *Eichmann a Gerusalemme. Il processo, le polemiche, il perpetratore, la banalità del male*, trad. it. di L. Pastore-M. Altman, «Rivista Internazionale Di Filosofia E Psicologia», Vol. 2, II, 2011, p. 92.

<sup>42</sup> *Ibid.*

conseguenze che essi generavano, e nemmeno quell'angoscia tipica del potente, sopravvissuto a cataste di morti<sup>43</sup>, riflette l'organizzazione burocratica della società per cui gli individui coincidono con la loro funzione e si scindono dalle conseguenze che derivano dal loro ruolo. «La funzionalizzazione deresponsabilizza gli individui, che si preoccupano solo di compiere ciò che esige la loro funzione, senza sentirsi implicati in quanto persone singole», svincolandoli così «dall'interrogazione morale e dal peso della responsabilità»<sup>44</sup>. Tuttavia, ciò non assolve affatto Eichmann, anzi, che sia considerato come una «piccola rotella» (tesi della difesa) o come «la rotella principale» (tesi dell'accusa), in tribunale le cosiddette *rotelle* «si ritrasformano in esecutori, cioè in esseri umani»<sup>45</sup> singolari, soggetti delle loro azioni. «Non esiste una cosa che si chiama colpa collettiva»<sup>46</sup>, vi è differenza tra responsabilità collettiva e colpa individuale e proprio quest'ultima permette di dare un nome ai colpevoli:

L'istituzione giuridica si basa sull'idea di una responsabilità e di una colpa personale [...]. I problemi di carattere morale e giuridico non sono certo uguali, ma si basano entrambi sull'idea di persona [...]. È questa l'innegabile grandezza del diritto: esso ci costringe tutti a focalizzare la nostra attenzione sull'individuo, sulla persona anche nell'epoca della società di massa, un'epoca in cui tutti si considerano più o meno come ingranaggi di una grande macchina<sup>47</sup>.

La stessa cieca esecuzione burocratica *irriflessiva* ci porta a ricordare l'errore, sottolineato dalla Arendt, «nell'equazione che si stabilisce tra consenso e obbedienza. Un adulto acconsente, mentre un bambino obbedisce; e quando un adulto dice di obbedire, egli in effetti sostiene l'organizzazione, l'autorità o la legge che reclama obbedienza»<sup>48</sup>. Inoltre, lo stesso concetto di obbedienza

---

<sup>43</sup> «Il suo trionfo può essere cosa di un minuto o di un'ora. Tuttavia la terra non è in nessun luogo sicura, nemmeno per lui», E. Canetti, *Massa e potere*, trad. it. cit., cap. "Il dissolvimento del sopravvissuto".

<sup>44</sup> V. Gerard, *La perdita di senso dei problemi morali nei sistemi totalitari*, in F. Fistetti-F. R. Recchia Luciani (a cura di), *Hannah Arendt*, trad. it. cit., pp. 252-57.

<sup>45</sup> H. Arendt, *La banalità del male*, trad. it. cit., pp. 291-92.

<sup>46</sup> Ivi, p. 298.

<sup>47</sup> H. Arendt, *Alcune questioni di filosofia morale*, in Ead., *Responsabilità e giudizio*, Einaudi, Torino 2015, p. 49.

<sup>48</sup> H. Arendt, *La responsabilità personale sotto le dittature*, in Ead., *Responsabilità e giudizio*, trad. it. cit., citato in F. R. Recchia Luciani, *La vita informe: Simone Weil e il vaticinio della Shoah*, in

perde l'aspetto della costrizione, considerata l'incapacità di Eichmann di discernere il bene dal male, come già osservato. L'obbedienza diventava una virtù assoluta, senza bisogno che il suo contrario meritasse di essere sanzionato. «Nessuno nel 1934 impose ad Eichmann di darsi da fare per entrare a far parte del Servizio di sicurezza comandato da Heydrich, spiccando da qui il volo verso una brillante carriera di persecutore»<sup>49</sup>. Certo, indagare sul punto zero a partire dal quale il pensiero di Eichmann abbia smesso di funzionare risulterebbe un'impresa pretenziosa e, credo, poco produttiva rispetto all'oggetto del presente scritto, vale a dire condividere alcune riflessioni per una diagnosi sulla natura (e non sulle cause dell'origine) noetico-morale relativa alla metamorfosi del pensiero in determinate circostanze. Concordando con Marc Bloch, per cui «falseremmo il problema delle cause, in storia, se lo riducessimo, sempre e comunque, a un problema di motivi, decisioni ragionate», e rifiutando l'idea di una spiegazione univoca, senza rinunciare tuttavia alla doverosa congettura di una complessa varietà di motivazioni<sup>50</sup>, lo specifico pensiero arendtiano ci permette di descrivere un idealtipo di mente moralmente sclerotizzata, ma al contempo responsabile dei propri atti. Eichmann era in grado di intendere e di volere, e scelse, decise liberamente di sospendere il si-

---

Ead., *Simone Weil tra filosofia ed esistenza*, cit., p. 233.

<sup>49</sup> A. Burgio-M. Lalatta Costerbosa, *Orgoglio e genocidio. L'etica dello sterminio nella Germania nazista*, DeriveApprodi, Roma 2016, p. 25.

<sup>50</sup> M. Bloch, *Apologie pour l'Histoire ou Mètier d'Historien*, in A. Burgio-M. Lalatta Costerbosa, *Orgoglio e genocidio*, trad. it. cit., p. 159. I due autori ipotizzano una serie di motivazioni intrecciate che di seguito riportiamo in breve: «personalità autoritaria», «nesso frustrazione-aggressione» e di conseguenza delusione-riscatto e vendetta, il delirio di onnipotenza cristallizzato nel bisogno smisurato di un capo carismatico, «l'assunzione feticistica del principio di prestazione» in ottemperanza a una pedagogia alterata del dovere, la presunta imitazione dei miti dell'antichità, la pedagogia militare, il nazionalismo esasperato fondato sui concetti di *Volk* e *Gemeinschaft*, «l'antisemitismo eliminazionista», «il trionfo della razionalità strategica tipico della modernità» (pp. 158-223). Arendt sottolinea che «sarebbe vano cercar di stabilire che cosa fosse più forte in lui, se l'ammirazione per Hitler o l'intenzione di restare un cittadino ligio alla legge [...]. Entrambi i motivi ebbero la loro importanza» e sicuramente partecipano di una congerie di altri motivi che costituiscono il «complesso problema della coscienza di Adolf Eichmann» per cui un ordine del Führer aveva il carattere performativo immediato di legge. Cfr. H. Arendt, *La banalità del male*, trad. it. cit., pp. 155-56.

lenzioso dialogo socratico interiore, barricandosi dentro la propria persona, erigendo muri intorno a sé, isolandosi dagli altri nel suo mondo. Eichmann fu l'artefice della sua cecità morale<sup>51</sup>.

Ciò parrebbe avallare le posizioni di John Glover ed Ernesto Garzón Valdés<sup>52</sup> nell'uso della categoria di *autoinganno* e delegittimare la teoria psicoanalitica di Campagner e Contri (pur condividendo le conclusioni). Questi ultimi, attraverso alcune riflessioni, comunque illuminanti, sulla vita del carnefice nazista, sostengono un quadro dinamico della sua personalità, individuando nel «conflitto paterno, la noia, la confusione, l'inconcludenza, la voglia di lavorare che ciclicamente lo abbandona con danno reale per la sua vita economica» la sua condizione nevrotica, che, in seguito, diventerà patologia non clinica della perversione. «L'ambizioso, ma inconcludente e frustrato impiegatucolo di un tempo, si era trasformato in un efficiente funzionario in grado di organizzare un modello di deportazione di massa finalizzata allo sterminio di milioni di uomini, donne e bambini, che restò insuperato in tutto il Terzo Reich». Eichmann passerà, così, dall'«inconcludenza nevrotica» all'«intelligenza perversa dotata di pensiero criminale», i cui atti sono comunque «compiuti dal soggetto (in quanto tale imputabile) quand'anche il soggetto neghi di averli compiuti»<sup>53</sup> (conclusione, naturalmente, condivisa). D'altra parte, Glover sembra rileggere implicitamente il concetto di banalità del male, la cui diagnosi è, però, spiegata in termini di «estremo autoinganno»: «se Eichmann versava in uno stato di ignoranza rispetto alla critica morale che potevano suscitare i propri atti, allora si è trattato di autoinganno». L'assenza di *conscience* derivava dalla «sua volontà di non fare certe domande, sapendo che le risposte sarebbero state sgradevoli». Secondo Glover, dunque, «anche se egli non riconobbe completamente il male in ciò che stava facendo, non per questo è scusabile. Questo perché crediamo che non fos-

---

<sup>51</sup> Cfr. A. Burgio-M. Lalatta Costerbosa, *Orgoglio e genocidio*, cit., pp. 307-17.

<sup>52</sup> J. Glover, *Responsibility*, Routledge&Kegan Paul, London Humanity Press, New York 1970; E. Garzón Valdés, *Tolleranza, responsabilità e Stato di diritto. Saggi di filosofia morale e politica*, ed. it. a cura di P. Comanducci e T. Mazzarese, il Mulino, Bologna 2003. Entrambi i filosofi sono citati in A. Burgio-M. Lalatta Costerbosa, *Orgoglio e genocidio*, cit., p. 272.

<sup>53</sup> L. Campagner, *La banalità del male? Riflessioni di uno psicoanalista a cinquant'anni dal processo Eichmann (1961-2011)*, «Lineatempo», Rivista online di ricerca storica, letteratura e arte, 19/2010.

se mentalmente malato»<sup>54</sup>. Dello stesso parere è Garzón Valdés, per cui il criterio dell'autoinganno, che non è attenuante di responsabilità, può applicarsi anche ad altri casi, come quello della responsabilità degli scienziati per la propria attività di ricerca<sup>55</sup>.

Dopo la guerra, Ricardo Klement, alias Adolf Eichmann, fugge in Argentina, dove ritrova una colonia di nazisti, pronti a discutere con lui dei tempi passati. Le cosiddette *carte argentine* (1300 pagine e più di 25 ore di registrazione), in buona parte disponibili solo a partire dal 1979, sono state oggetto di analisi della ponderosa e pregevole ricerca della filosofa e storica tedesca Bettina Stangneth<sup>56</sup>. L'opera è indubbiamente meritoria, poiché illumina fonti e documentazioni sconosciute, nonché indispensabili per ricostruire, durante la permanenza in Argentina di Eichmann, la sua «auto-rappresentazione» e il suo supposto «modo di pensare», il quale affidò le sue parole a testi scritti e registrazioni svoltesi a casa di Willem Sassen, ex reporter di guerra e volontario delle SS olandesi, accanito antisemita, uomo carismatico, *viveur* e «avventuriero a caccia di scoop», «alla ricerca del denaro facile». Il paradosso, puntualmente documentato dall'autrice, risiede nel fatto che il nascondiglio sudamericano diventò per Eichmann il luogo ideale per uscire dall'anonimato<sup>57</sup>, come lui stesso ammetterà, concordando di «pubblicare le interviste nel caso in cui dovessi morire o cadere nelle mani degli israeliani». Naturalmente, gli interessi economici della cerchia di Eichmann (la sua famiglia, l'editoria, Sassen stesso) erano evidenti. Tuttavia, il limite filosofico della ricerca, a mio parere, consiste nella lettura ermeneutica tendenziosa che la Stangneth adotta per smontare e rovesciare in maniera inefficace e, talvolta, palesemente forzata, il concetto di *banalità del male*, come

---

<sup>54</sup> J. Glover, *Responsibility*, cit., p. 176.

<sup>55</sup> E. Garzón Valdés, *Tolleranza, responsabilità e Stato di diritto*, cit., p. 198.

<sup>56</sup> B. Stangneth, *La verità del male. Eichmann prima di Gerusalemme*, trad. it. di A. Salzano, LUISS University Press, Roma 2017. D'ora in poi le citazioni e i riferimenti ai contenuti (non all'interpretazione) e alle modalità (anche tecniche) di redazione delle carte argentine si sottintenderanno appartenenti all'opera della Stangneth, salvo diversa indicazione, senza l'inserimento delle note per non appesantire lo sviluppo del discorso.

<sup>57</sup> «Eichmann si sforzava di uscire dall'anonimo», H. Arendt, *La banalità del male. Eichmann a Gerusalemme*, trad. it. cit., p. 245.



cercheremo di dimostrare in breve. Credo, invece, che vi siano motivazioni a sostegno del pensiero arendtiano, proprio a partire dalle carte argentine. Passiamo rapidamente in rassegna, innanzitutto, i fattori, per così dire metodologici, per cui la Arendt non avrebbe mai potuto formulare un pensiero corretto su Eichmann, secondo la filosofa tedesca:

- «Hannah Arendt venne a conoscenza di Eichmann al più tardi nel 1943, leggendo il giornale, e diciotto anni più tardi era ai vertici della ricerca»;
- «Hannah Arendt scelse di capire, ricorrendo al metodo che aveva appreso, vale a dire la lettura - pur corposa - dei verbali di processo e interrogatori», «cadendo - così - nella trappola della maschera che Eichmann adottò a Gerusalemme»;
- «poiché si ha accesso a nuove fonti che non poteva conoscere, dalla fine degli anni Settanta fare riferimento a Hannah Arendt serve solo a distrarre lo sguardo dalla questione di fondo, preferendo fare filosofia del male», invece di concentrarsi su Eichmann. Arendt si sarebbe *accontentata*;
- «l'unica cosa da imparare dalla Arendt è lasciarsi tentare dall'ignoto», come lei stessa aveva affermato;
- «Arendt basa le sue riflessioni sull'interrogatorio, ignara delle note redatte - da Eichmann - in Israele né della sua diatriba con il teologo Hull e non poteva sapere che, prima che il suo avvocato lo dissuadesse, Eichmann aveva formulato la bozza della sua ultima dichiarazione davanti alla corte rifacendosi quasi integralmente a Kant»<sup>58</sup>;
- «chi fa filosofia in prima persona è restio ad accettare qualunque altro pensiero».

Tralasciando la fragilità dei punti appena esposti, e differendo le questioni di contenuto ad essi connesse nelle prossime righe, ci basti sottolineare, per adesso, come le riflessioni arendtiane su Eichmann non rappresentassero affatto «un trattato teorico sul male»<sup>59</sup>. Che cosa è, o non è accaduto al carnefice nazista, secondo la Stangneth, dall'Argentina a Gerusalemme? Innanzitutto, «come in Israele, anche in Argentina egli racconta delle inumane campagne di morte che aveva visto

---

<sup>58</sup> A questo proposito l'autrice critica Arendt, volendola smentire, nella sua descrizione del rapporto tra Eichmann e la filosofia: «Arendt dice che - Eichmann - si atteggia a studioso di filosofia con tronfia vanità - mostrando - mancanza di capacità argomentativa e mancanza di conoscenze filosofiche» (p. 254).

<sup>59</sup> H. Arendt, *La banalità del male*, trad. it. cit., p. 289.

con i suoi occhi – aggiungendo anche: "non ho mai visto, fin dal principio, tutta quella procedura di sterminio, non ero l'uomo adatto". I racconti erano pieni di dettagli brutali, egli «descrive l'insopportabilità dello sterminio di massa – brividi, tremore alle ginocchia, nausea erano gli effetti di quelle scene – e l'indecenza non perché i bambini venissero uccisi, ma per il fatto che fosse costretto ad assistere alla scena, lui che aveva, a quel tempo, due bambini». Eichmann si autorappresenta come «testimone, cronista dell'orrore, capace di convincere se stesso e gli altri che non aveva avuto nulla a che fare con lo sterminio». Tuttavia, i destinatari cambiano: in Argentina, gli amici e il futuro pubblico che l'avrebbe letto e ascoltato (le registrazioni a casa Sassen cominciano nell'aprile del 1957), per cui egli «oscilla tra orgoglio al servizio di Hitler e l'esigenza di giustificarsi»; giudici e avvocati a Gerusalemme, per cui «a Buenos Aires ha meno problemi a dire io rispetto a Gerusalemme». Davanti agli amici, Eichmann doveva continuare ad essere «il nazionalsocialista riconosciuto di successo». Secondo la Stangneth, egli rimane sempre l'irriducibile attore di se stesso: «Sia al tempo del Terzo Reich che in Argentina che in Israele, Eichmann riportò nel dettaglio lo sterminio di milioni di persone; ha adattato alle diverse circostanze la rappresentazione del suo ruolo e il suo atteggiamento nei confronti dei fatti». Le carte argentine, dunque, avrebbero rappresentato una sorta di banco di prova per gli scritti realizzati in Israele (migliaia di pagine «tra manoscritti, dichiarazioni protocollate, lettere, fascicoli personali, trattati ideologici, appunti, note a margine di documenti»). Cosa contengono le suddette carte tanto da indurre Eichmann a negare e a disconoscere in tribunale quelle dichiarazioni scritte, attribuendone la scaturigine ai fiumi dell'alcol dei simposi con i suoi amici, e da accreditarsi a Gerusalemme «non come l'esperto dello sterminio, ma un nazionalsocialista redento», scaricando la colpa sul nazista Sassen a caccia di titoli giornalistici sensazionalistici, sfruttando *discorsi da osteria*? Le conversazioni (su nastro e trascritte) vertevano, si è detto, sullo sterminio degli ebrei, ma innanzitutto contenevano «le sue vere convinzioni: la bugia mostruosa dell'uguaglianza degli esseri umani, una filosofia ostile alla vita, fatta di leggi naturali ineluttabili, perché solo un pensiero etnico schiudeva le porte della vittoria finale nella lotta tra tutte le creature viventi». Insomma, secondo la Stangneth, Eichmann da nazista convinto durante e dopo il Terzo Reich è riuscito a mascherarsi a Gerusalemme, fingendo la trasformazione in «uomo normale, amante della natura». E Arendt ci sarebbe cascata in pieno. Hausner stesso, che

era riuscito a procurarsi una copia di una parte delle carte argentine (chiamate durante il processo "Documento Sassen", 796 pagine per la precisione), dopo che Eichmann smentirà l'autenticità della prova (mancavano i nastri delle trascrizioni, nascosti da Sassen sotto il giardino) nonostante una perizia calligrafica, potrà utilizzare solo «le note a margine di 83 pagine e un manoscritto di 83 pagine appena leggibile», scritti da Eichmann stesso. L'avvocato difensore Servatius non indagherà troppo su quelle carte – anzi, se ne avessero provato l'autenticità si sarebbe dimesso dal suo ruolo –, convinto dell'effetto controproducente per il processo. Entriamo nel merito del *modo di pensare* dell'Eichmann argentino: su quali basi si cementa la convinzione della Stangneth per cui «la menzogna di Israele è svelata dalla verità delle carte argentine»? Citiamo alcuni passaggi di Eichmann contenuti nelle suddette carte, a mio modo di vedere estremamente significativi per permettere di ribaltare la tesi dell'autrice tedesca e ritornare al concetto di *banalità del male*, partendo dal presupposto che il bisogno smisurato di scrivere di Eichmann si accorda perfettamente col pensiero della Arendt secondo cui egli avrebbe potuto continuare ininterrottamente a parlare proprio perché non trovava nulla di male nelle sue azioni:

- a) «non sono né un assassino né uno sterminatore di massa e per dimostrarlo ho intenzione di sottoporre me stesso a giudizio»;
- b) «Chi sono io in realtà? È ora che io esca dall'anonimato e mi presenti. Nome: Adolf Otto Eichmann»;
- c) «perché il giuramento di fedeltà non mi impediva di pensare autonomamente anche se il risultato del mio pensare e cercare fosse diventato in qualche misura negativo per la volontà e le finalità dei governanti, ai quali era subordinato per legge di natura»;
- d) «se avessi avuto l'ordine di gassificare o fucilare degli ebrei, l'avrei eseguito. E ho già detto una volta che non benedico né maledico il destino per il fatto che mi sia toccato, perché, vedete, non posso remare controcorrente».

Certo, sono solo quattro estratti del mare sudamericano di parole riportato e analizzato dalla Stangneth, ma possono sicuramente almeno indirizzare la nostra riflessione su alcuni nodi del presunto *modo di pensare* di Eichmann prima del processo, rafforzando l'analisi arendtiana, senza avere, naturalmente, la pretesa di

esaurire il dibattito a proposito di tutte le fonti a disposizione e non<sup>60</sup>. Tentiamo di rileggere i punti appena citati. Innanzitutto, il coraggio di dire *io* da parte di Eichmann non deve assolutamente interpretarsi come una (ri)-attivazione di pensiero. La declinazione del passato è plausibile che cambi in base ai destinatari, soprattutto se quelli di Israele avevano il potere di decidere della morte dell'imputato. Sprazzi d'impulso di conservazione della propria vita sono ben compatibili con il mutamento delle circostanze. Egli non dimentica né si pente, a prescindere dall'auto-rappresentazione che realizza di se stesso. Paradossalmente, ritengo che il vero problema lo sollevi proprio Arendt, secondo cui «il pentimento è proprio un modo di non dimenticare ciò che si è fatto, è un modo per tornarci su [...]. Non si può ricordare qualcosa a cui non si è pensato e di cui non si è parlato con se stessi»<sup>61</sup>. Ciò sembra smentire tutto l'impianto di questo lavoro e persino contraddirla da sé, in un clamoroso passo indietro rispetto al suo pensiero. Non è per nulla così. È vero, Eichmann ricorda, e non è affatto redento, ed emerge chiaramente anche in Israele, a prescindere dalla teoria della rotella nell'ingranaggio. Il meccanismo della menzogna e il tentativo di giustificarsi non tanto per salvare la propria vita, ma per spiegare le sue azioni corrette dal suo punto di vista, perché al di là di ogni riflessione morale, costellano in maniera permanente l'essere, e non semplicemente l'apparire, di Eichmann. Come uscire dall'*impasse* che lega il pensare, il ricordare e il pentirsi? La stessa Arendt ci fornisce la risposta: «e allora senza dubbio posso rifiutarmi di pensare e di ricordare, pur restando un essere umano»<sup>62</sup>. Il pensiero e il ricordo, sia nel senso di attivazione sia di negazione degli stessi, presuppongono un atto di libera scelta (come anticipato in precedenza). E a compiere questa scelta vi è quell'originario due-in-uno socratico, sempre a rischio di deteriorarsi verso il male, e le concause responsabili di ciò, si è detto, rappresentano proprio la complessità della coscienza<sup>63</sup>. Anche nella documentazione ar-

---

<sup>60</sup> Nel 1979 Sassen «decise di consegnare alla famiglia Eichmann i suoi documenti e nastri registrati» e «nel 1992 la casa editrice svizzera ABC Verlag compra dalla famiglia Eichmann il materiale di Sassen, alcuni nastri e altro materiale» (B. Stangneth, *La verità del male*, trad. it. cit., p. 466 e p. 480).

<sup>61</sup> H. Arendt, *Alcune questioni di filosofia morale*, trad. it., Einaudi, Torino 2003, pp. 53 e sgg.

<sup>62</sup> *Ibid.*

<sup>63</sup> Si veda la nota 50.

gentina Eichmann si distingue per monologhi d'effetto (punto b) e per le tendenze auto-assolutorie (punto a) derivanti da uno spiccato senso di obbedienza assoluta agli ordini. In Israele, la vittima del sistema non nasce dal consapevole carnefice di Buenos Aires: Eichmann è sempre lo stesso, è solo che il suo *male banale* viene espresso in modi diversi che si piegano sempre alla sua dissociazione morale, e lo stesso discorso vale per il suo cosiddetto lato intellettuale. Parlare di Kant o altri filosofi non significa *tout court* essere in grado di pensare in maniera autentica: la logica dissociativa *sussume* qualunque contenuto, filosofico e non, il quale diventa adatto a sostenere l'impianto corrotto della mente. L'eloquio, a tratti da «comma vivente», non è una «recita», come sostiene Stangneth, ma uno dei modi di asservirsi al male nel cortocircuito della mente. La "legge di natura" (punto c) – che a Gerusalemme chiamerà "forze soverchianti" – a cui si appella Eichmann in Argentina e contro cui non può "remare" (punto d) rappresenta proprio quella feroce necessità logica che ha preso il posto dell'immaginazione nel soffocamento del senso comune. Ecco perché il "pensare autonomamente" risultava "negativo", e comunque "subordinato" (punto c). Essere coscienti di ciò non significa pensare autenticamente, ma registrare il naufragio del pensiero, con ferrea logicità<sup>64</sup>. Affermare che Eichmann non avesse «nessun problema a stare solo con se stesso» perché «nella pampa argentina amava gli spazi aperti, un bicchiere di vino sulla veranda e le cavalcate solitarie attraverso la campagna»<sup>65</sup> significherebbe ignorare, gravemente a torto, il monito della Arendt a non smettere mai di vegliare sulla fecondità morale della vita della mente, invitandoci ad *essere* in maniera autentica:

voi pensate che io abbia detto che c'è un Eichmann in ciascuno di noi. Oh no! Non c'è nessuno dentro di voi e non c'è nessuno dentro di me! [...] Ho sempre odiato il concetto di "un Eichmann dentro ciascuno di noi"! Questo semplicemente non è vero. Sarebbe falso come il suo contrario, che Eichmann non si trovi dentro nessuno<sup>66</sup>.

---

<sup>64</sup> Anche Franz Stangl, capo del lager di Treblinka, confessò che «l'unico modo che avevo per sopravvivere era di dividere la mia coscienza in compartimenti stagni» (in G. Gozzini, *La strada per Auschwitz*, cit., p. 26), ma ciò non lo rende un individuo capace di pensare moralmente.

<sup>65</sup> B. Stangneth, *La verità del male*, trad. it. cit., p. 259.

<sup>66</sup> H. Arendt, *On Hannah Arendt*, in M. A. Hill (ed.), *Hannah Arendt: The Recovery of the Public World*, St. Martin's Press, New York 1979, p. 308, citato in B. Assy, *Eichmann a Gerusalemme*,

## BIBLIOGRAFIA

- ANDERS G., *L'uomo è antiquato*, Vol. 1, Torino, trad. it. di L. Dallapiccola, Bollati Boringhieri 2003.
- ASSY B., *Eichmann a Gerusalemme. Il processo, le polemiche, il perpetratore, la banalità del male*, trad. it. di L. Pastore e M. Altman, «Rivista Internazionale Di Filosofia E Psicologia», Vol. 2, II, 2011.
- ARENDT H., *Alcune questioni di filosofia morale*, trad. it. Einaudi, Torino 2003.
- , *Ebraismo e modernità*, trad. it. Unicopli, Milano 1986.
- , *La banalità del male. Eichmann a Gerusalemme*, trad. it. di P. Bernardini, Feltrinelli, Milano 1964.
- , *La vita della mente*, trad. it. di G. Zanetti, il Mulino, Bologna 1987.
- , *Le origini del totalitarismo*, trad. it. di A. Guadagnin, Einaudi, Torino 2004.
- , *L'immagine dell'inferno. Scritti sul totalitarismo*, ed. it. a cura di F. Fissetti, Editori Riuniti, Roma 2001.
- , *L'umanità in tempi bui. Riflessioni su Lessing*, trad. it. di L. Boella, Raffaello Cortina, Milano 2006.
- , *Responsabilità e giudizio*, trad. it. di D. Tarizzo, Einaudi, Torino 2010.
- , *Vita Activa. La condizione umana*, trad. it. di S. Finzi, Bompiani, Milano 2004.
- BURGIO A.-LALATTA COSTERBOSA M., *Orgoglio e genocidio. L'etica dello sterminio nella Germania nazista*, DeriveApprodi, Roma 2016.
- CAMPAGNER L., *La banalità del male? Riflessioni di uno psicoanalista a cinquant'anni dal processo Eichmann (1961-2011)*, «Lineatempo», Rivista online di ricerca storica, letteratura e arte, 19/2010.
- CANETTI E., *Massa e potere*, trad. it. di F. Jesi, Adelphi, Milano 1981.
- COSTA P. (a cura di), *Hannah Arendt. Antologia. Pensiero, azione e critica*

---

trad. it. cit., p. 92. Primo Levi parlerà di «esseri umani medi [...]: avevano il nostro viso», P. Levi, *I sommersi e i salvati*, cit., pp. 166-67.

- nell'epoca dei totalitarismi*, Feltrinelli, Milano 2006.
- FISTETTI F.-RECCHIA LUCIANI F. R. (a cura di), *Hannah Arendt. Filosofia e totalitarismo*, il melangolo, Genova 2007.
- FRIEDLÄNDER H., *Le origini del genocidio nazista*, trad. it. di M. Marraffa, Editori Riuniti, Roma 1997.
- GOZZINI G., *La strada per Auschwitz. Documenti e interpretazioni sullo sterminio nazista*, Mondadori, Milano 2004.
- GUIDI G.-ROSSELLI G. (a cura di), *I processi del secolo. I criminali di guerra*, Il Poligono, Roma 1984.
- HOESS R., *Comandante ad Auschwitz. Memoriale autobiografico*, trad. it. di G. Panziera Saija, Prefazione di P. Levi, Einaudi, Torino 1960.
- LEVI P., *I sommersi e i salvati*, Einaudi, Torino 1986.
- , *Se questo è un uomo. La Tregua*, Einaudi, Torino 1989.
- LUDWIGG H., *Io sono Adolf Eichmann*, Res Gestae, Milano 2017.
- RECCHIA LUCIANI F. R., *Simone Weil tra filosofia ed esistenza*, Pensa MultiMedia, Lecce-Rovato 2012.
- , *La presenza di un'assenza: immaginare la Shoah e comprendere l'estremo con Hanna Arendt e Primo Levi*, in Mattucci N.-Rondini A. (a cura di), *Hannah Arendt e Primo Levi. Narrazione e pensiero*, Pensa MultiMedia, Lecce-Rovato 2013.
- ROUSSET D., *L'universo concentrazionario 1943-1945*, trad. it. di L. Lamberti, Baldini&Castoldi, Milano 1997.
- SOFSKY W., *L'ordine del terrore*, trad. it. N. Antonacci con la collaborazione di F. S. Nisio, Laterza, Roma-Bari 2008.
- STANGNETH B., *La verità del male. Eichmann prima di Gerusalemme*, trad. it. di A. Salzano, LUISS University Press, Roma 2017.
- WEIL S., *"L'Iliade", poema della forza*, in Ead., *La Grecia e le intuizioni precristiane*, trad. it. di F. Rubini, Borla, Roma 1984.

Decostruzione del simbolico materno. É. Badinter, B. Duden, A. Rich: un dibattito femminista tra “seconda” e “terza ondata”  
FLORIANA CHICCO\*

*ABSTRACT*

L'analisi di alcune prospettive femministe sulla maternità, in questo saggio, ha l'obiettivo di decostruire la visione naturalistica e innatista dell'istinto (amore) e della pratica materni affinché si spezzi il legame, instaurato dal patriarcato, che concilia femminilità e maternità, lasciando spazio, da un lato, alla possibilità di scelta, desiderio e conflitto nella costruzione di una identità femminile affrancata dal simbolico materno, e dall'altro ad una necessaria rivoluzione che conduca ad una genitorialità condivisa e non inchiodata da costrutti e stereotipi culturali.

The analysis of some feminist perspectives about maternity, in this essay, has the aim of deconstructing the naturalistic and innatistic vision of maternal instinct (love) and practice so that the bond, established by patriarchy, which reconciles femininity and motherhood is broken, leaving space, on the one hand, for the possibility of choice, desire and conflict in the construction of the female identity freed from the maternal symbol, and on the other, a necessary revolution that leads to a shared parenting and not nailed by cultural constructs and stereotypes.

\*\*\*

*Non cerco quello di cui ho bisogno, ma lo faccio esistere.*  
Carla Lonzi

---

\* Laureata in Scienze filosofiche presso l'Università degli Studi di Bari Aldo Moro.



Luisa Muraro si distingue all'interno del circolo Diotima per la volontà di recuperare la figura materna attraverso una politica del simbolico. L'unico modo a suo avviso di rinnovare l'esperienza metafisica originaria della filosofia – nei termini di un “cominciamento” – è riscoprire la relazione con la madre, o matrice di vita, che rappresenta l'«esperienza del senso autentico dell'essere»<sup>1</sup>. Così se la storia della metafisica occidentale è imperniata di nichilismo e oscuramento perché dominante è *l'ordine simbolico del Padre*, come lo definisce Lacan, nasce la necessità di costruire un *ordine simbolico della Madre*, vale a dire un pensiero, un linguaggio, una pratica di vita incentrata sulla potenza materna, capace non solo di dare la vita, ma anche di «mettere al mondo il mondo»<sup>2</sup> attraverso la parola, perché «l'origine della vita è inseparabile dall'origine del linguaggio»<sup>3</sup>. Un linguaggio nuovo, alternativo a quello maschile – apparentemente neutro e universale – ma unicamente fallo-centrico, è il prospetto del pensiero della differenza sessuale affinché «l'esser donna non sia più l'incanto di una creatura muta di fronte alla parola»<sup>4</sup>. Tale ordine può garantire l'unione di corpo e pensiero, separati dall'«economia binaria» di irigariana memoria, ricostruire una genealogia femminile e riscoprire il legame madre-figlia che la cultura occidentale ha oscurato<sup>5</sup>. La madre simbolica è il principio costitutivo di una relazione all'interno della quale si genera la significazione del soggetto, e può esserlo qualsiasi donna, avendo una dimensione ontologica unica e insostituibile<sup>6</sup>, purché abbia un «lavoro simbolico»<sup>7</sup>, ovvero quello di cura che svolge quando nasce la sua creatura.

Il desiderio contemporaneo di “maternità indipendente” conduce Muraro

---

<sup>1</sup> L. Muraro, *L'ordine simbolico della madre* (1992), Editori Riuniti, Roma 2006, p. 41.

<sup>2</sup> Ivi, p.49. Si veda anche Diotima, *Mettere al mondo il mondo. Oggetto e oggettività alla luce della differenza sessuale*, La Tartaruga, Milano 1990.

<sup>3</sup> *Ibid.*

<sup>4</sup> Diotima, *Il pensiero della differenza sessuale* (1987), La Tartaruga, Milano 1991, p. 78.

<sup>5</sup> Si veda L. Irigaray, *Sessi e genealogie* (1987), trad. it. di L. Muraro, La Tartaruga, Milano 1989.

<sup>6</sup> L. Muraro, *Non è da tutti. L'indicibile fortuna di nascere donna*, Carocci, Roma 2011, *passim*.

<sup>7</sup> L. Muraro, *Il lavoro della creatura piccola. Continuare l'opera della madre*, Mimesis, Milano 2013, p. 20.

a chiedersi a cosa serva l'indipendenza delle donne dagli uomini perché a fronte di una autoaffermazione femminile definita *mutilante*, fondamentale è «riuscire a tenere insieme la madre e la donna»<sup>8</sup>, un binomio che riflette una visione riduttiva e troppo poco complessa della vita delle donne (e delle madri) e per questo completamente decostruito da Élisabeth Badinter.

### *L'amore materno*

Élisabeth Badinter rivoluziona il panorama filosofico e femminista europeo tracciando una storia dell'amore materno: «Come sentimento umano e come tutti i sentimenti è incerto e fragile. Contrariamente a quanto si crede, forse non è inciso profondamente nella natura femminile»<sup>9</sup>.

Proponendo una concezione di amore *evolutivo*, vale a dire un amore che può esistere o meno, che se esiste si evolve, può cambiare nel corso del tempo, un amore che non è assoluto, universale ed eterno, ma *en plus* e che caratterizza ciascuna donna in maniera diversa perché tiene conto delle differenze irriducibili di ciascuna, dimostra come non ci sia mai stata in questo campo un'*età dell'oro*. Un amore che nel corso della storia attraversa delle fasi, di *assenza* e *indifferenza*, legata al mancato riconoscimento sociale e scientifico dell'infanzia, al rifiuto della madre di “farsi cibo”, agli affidamenti a balie, collegi, precettori e/o governanti e ad un tasso di mortalità elevato, di *valore*, naturale e sociale, associato alla spontaneità, all'istinto e alla nascita di un vero e proprio impero del/della bambino/a, e di *imposizione*, che sotto l'influenza dei discorsi di Rousseau e di Freud, incita le donne ad aderire al modello di buona madre condannando come negligenti o mistificatrici coloro che non vi si identificano.

La madre è una figura *relativa*, perché è quasi sempre considerata in relazione all'uomo e ai figli/e, *tridimensionale*, perché oltre ad essere madre e moglie è prima di tutto una donna, *conflittuale*, nella relazione con l'uomo e

---

<sup>8</sup> *Ibid.*

<sup>9</sup> É. Badinter, *L'amore in più. Storia dell'amore materno* (1980), trad. it. di R. Loy, Fandango Libri, Roma, 2012, p. 9.

in particolare con l'essere donna. A fronte della necessità di una «riforma femminista della società [...] e innanzitutto degli stessi uomini»<sup>10</sup>, l'emergere di un nuovo stile di vita – definito da Badinter “sciopero delle pance” – è indice dell'avanzamento di una nuova definizione di femminilità di cui bisogna necessariamente prenderne atto: «Per alcuni queste donne incarnano la terza tappa del femminismo. [...] Non volerne prendere atto rasenta la cecità»<sup>11</sup>. Allora il conflitto tra donna e madre ha come conseguenza rilevante la maggiore attenzione verso la libertà delle donne che si traduce in diversificazione degli stili di vita ed eterogeneità delle scelte.

L'*evoluzione* dell'amore materno è propedeutico alla *decostruzione* dell'istinto materno. L'*amore*, solo in apparenza, sembra abbandonare il terreno dell'automatismo e della meccanicità propri dell'istinto, nascondendo invece un terreno fertile per assunti naturalistici. L'*istinto*, innato negli animali umani e non, è trasferito indebitamente come assunto fondamentale nei comportamenti delle donne di ogni tempo. Con Badinter finalmente – da una “storia” dei comportamenti materni – nasce la certezza che l'amore materno è essenzialmente *contingente* e che l'istinto materno è un *mito*. Decostruire l'istinto materno significa demolire due dogmi, tanto cari alla psicoanalisi: – la *natura*, un terreno scivoloso, non a caso bersaglio critico del femminismo che quando incoraggia le donne ad essere snaturate, vale a dire a ribellarsi alla norma predefinita, *crea* in un certo qual modo una nuova natura femminile che non è “passiva, masochista, narcisista”, come vuole Freud, ma libera di costruirsi e modificarsi da sé; – la *dedizione assoluta*, che sotto le spoglie del dono, non paventa altro che (auto)sacrificio e abnegazione e poggia sull'idea di una necessaria divisione dei ruoli, femminili e maschili, per cui «l'unica soluzione suggerita per placare il conflitto fra i due ruoli è ancora quella di sopprimerne uno, ossia il lavoro della donna fuori casa. Invano, perché le donne fanno orecchio da mercante»<sup>12</sup>. Scegliendo il lavoro e la realizzazione professionale le donne minano alle basi «la maternità come definizione essenziale

---

<sup>10</sup> É. Badinter, *Mamme cattivissime? La madre perfetta non esiste* (2010), trad. it. di S. Lari, Corbaccio, Milano 2011, p. 131.

<sup>11</sup> Ivi, pp. 143-44.

<sup>12</sup> É. Badinter, *L'amore in più*, trad. it. cit., p. 377.

della donna, l'amore spontaneo e la dedizione naturale al bambino»<sup>13</sup> dimostrando che «la maternità non è sempre il principale e naturale *interesse* della donna. [...] È troppo facile dire che le più istruite sono le più “snaturate”. Questo non risolve nulla. L'acculturamento delle donne è qualcosa di irreversibile se si dovesse fare oggi il ritratto della donna futura non c'è dubbio che noi l'immagineremmo ancora più “snaturata”, in possesso di cultura e di potenze al pari del suo compagno»<sup>14</sup>.

La maternità è un dono, e non un istinto. Che quante non hanno questo dono siano lasciate in pace. Questa frase dovrebbe essere messa a epigrafe di un trattato di educazione per ragazze [...] Perché forzando le donne ad essere madri contro il loro desiderio, si rischia di fare dei bambini infelici e degli adulti malati<sup>15</sup>.

Dagli anni Settanta-Ottanta l'ecologia, l'etologia e un nuovo femminismo essenzialista esaltano, ciascuna in maniera diversa, un pericoloso ritorno alla natura come simbolo di purezza e innocenza nel mare indistinto del progresso tecno-scientifico attuale. L'etologia ricorda alle donne che sono dei mammiferi per cui attraverso un processo neuro-biologico-chimico possono creare un legame automatico con la prole. Dopo la teoria dell'*attaccamento* (*attachment*) di John Bowlby, in cui sono centrali la funzione e le caratteristiche della figura di riferimento (madre) e l'attaccamento è una «relazione specifica che ha a che fare con la regolazione della sicurezza»<sup>16</sup>, due pediatri americani, John Kennell e Marshall Klaus, propongono la teoria del legame (*bond*), tra il/la bambino/a e i genitori (madre). Il *bonding* ha inizio con il contatto “pelle a pelle”, un'enfasi sul corpo presente anche in Donald Winnicott come «veicolo dell'esperienza emotiva e degli affetti che, se correttamente integrato con la psiche, permette di vivere le esperienze con profondità emotiva»<sup>17</sup>. La vicinanza dopo il parto con il/la neonato/a, in quello che gli autori definiscono

---

<sup>13</sup> Ivi, p. 379.

<sup>14</sup> Ivi, pp. 385-86.

<sup>15</sup> Ivi, p. 401.

<sup>16</sup> A. De Coro-F. Ortu, (a cura di), *Psicologia dinamica. I modelli teorici a confronto* (2010), Laterza, Bari 2018, p.170.

<sup>17</sup> Ivi, p. 135.

“periodo sensibile”, una sorta di nebulosa in senso montessoriano, è fondamentale per l’*imprinting* e per la determinazione di tutto lo sviluppo successivo. Winnicott la definisce *preoccupazione materna primaria*, uno stato mentale dissociativo che si esprime attraverso una accentuata sensibilità e un ripiegamento da parte della madre su se stessa in cui ella abbandona gli interessi per il mondo esterno e la cura di sé per immergersi totalmente nei bisogni del/della neonato/a. Una sorta di prolungamento, sul piano psicologico, della relazione intrauterina, una simbiosi che Helen Deutsch chiama “cordone ombelicale psichico”. Il *bond* è un legame profondo che assomiglia a quel particolare comportamento che Winnicott chiama *contenimento*, in cui rilevante è proteggere, tenere al riparo, non trascurare e non abbandonare il/la bambino/a e fa della madre, una *madre normalmente devota*, vale a dire colei che sa adattarsi completamente ai mutevoli bisogni del/della bambino/a. Il *bond*, un legame ancora incentrato unicamente sulla madre e non su entrambe le figure genitoriali, presto diventa istituzionale<sup>18</sup> soprattutto perché con esso torna in auge l’autorità dell’istinto materno. *Istinto materno* è la traduzione italiana del libro *Mother nature: a history of mothers, infants and natural selection* di Sara Blaffer Hrdy, primatologa e antropologa, che seppur facendo riferimento a «dubbi sull’istinto materno»<sup>19</sup> e alla «costruzione sociale dell’amore materno»<sup>20</sup>, insiste sulla coerenza della natura, ovvero sulle predisposizioni più antiche di eredità biologica dei mammiferi e dei primati: «L’amore materno ha una base biologica indiscutibile, la prolattina, l’ormone dell’allattamento [...]. È compito del bambino riuscire a trarre il massimo dal sistema di ricompensa di Madre Natura, che condiziona una donna a far sì che il proprio figlio costituisca per lei la massima priorità»<sup>21</sup>.

Questo inno alla natura per Badinter rappresenta un *testacoda del femminismo*<sup>22</sup> che erige sull’altare della norma la madre colpevolizzando le donne

---

<sup>18</sup> Con la pubblicazione di J. H. Kennell–M. H. Klaus, *Maternal infant bonding. The impact of early separation or loss on family development*, Mosby, 1976.

<sup>19</sup> S. Blaffer Hrdy, *Istinto materno* (1999), trad. it. di S. Coyaud, Sperling & Kupfer, Milano 2001, pp. 242.

<sup>20</sup> Ivi, p. 243.

<sup>21</sup> Ivi, pp. 605-08.

<sup>22</sup> Per un approfondimento sulla critica al movimento femminista di Élisabeth Badinter si veda

non incluse nell'unica via maestra col pericolo che la natura che diventi nuovamente «la nostra ideologia dominante, a dispetto della critica costante del maternalismo da parte delle femministe storiche»<sup>23</sup>.

Un modo diverso di essere donna e madre, ma anche uomo e padre, non solo è possibile ma auspicabile. E questo grazie al femminismo, come si evince dalle ultime parole di Badinter in *L'amore in più*:

Possiamo semplicemente prendere atto della nascita di un'irriducibile volontà femminile di condividere con l'uomo e l'universo e i figli. E questa volontà cambierà senza dubbio la futura condizione dell'uomo. Che si preveda la fine dell'uomo o il paradiso ritrovato, sarà ancora una volta Eva che avrà cambiato le carte in tavola<sup>24</sup>.

### *Lo scenario attuale*

Sono sempre di più le donne che dicono: «No, io no»<sup>25</sup>. Indisponibili, libere o mancanti di figli/e, le cosiddette *childfree* o *childless*, attraverso un percorso di conoscenza e di ricerca di se stesse, decidono di non portare a termine la loro “carriera riproduttiva” dichiarando di volere l'amore e il lavoro, apparendo *mostruose*<sup>26</sup>, destabilizzanti e minacciose verso le altre donne. Ma chi sono queste non madri?

Nella testimonianza di Maria Paola Patuelli, la scelta di non essere madre in alcuni ambienti femministi viene giudicata *anormale*: «Sentivo disagio, quasi mancanza di ossigeno»<sup>27</sup>. Una scelta eretica, eversiva, disobbediente alla norma e «non è poco non essere nella norma»<sup>28</sup> che cerca di ingabbiare dentro di sé le plurali e mutevoli identità soggettive.

---

Ead., *La strada degli errori. Il pensiero femminista al bivio* (2003), trad. it. di E. Dornetti, Feltrinelli, Milano 2004.

<sup>23</sup> É. Badinter, *Mamme cattivissime?* trad. it. cit., p. 55.

<sup>24</sup> É. Badinter, *L'amore in più*, trad. it. cit., p. 412.

<sup>25</sup> A. Rich, *Nato di donna* (1976), trad. it. di M. T. Marengo, Garzanti, 2000, p. 356.

<sup>26</sup> Si veda E. Cirant, *Una su cinque non lo fa. Maternità e altre scelte*, Franco Angeli, 2012.

<sup>27</sup> P. Nobili-M. P. Patuelli (a cura di), *Ambiguo materno*, Laboratorio Femandel, Ravenna 2017, p. 113.

<sup>28</sup> Ivi, p. 116.

Nella riflessione critica di Badinter *nullipara*, colei che non ha mai partorito, è un termine che rimanda ad una mancanza, scelta o subita, e al mancato raggiungimento di un obiettivo: «amputate della propria essenza e di una collocazione nel mondo»<sup>29</sup>. Nullipara, da “nullo” e “para”, è una donna *nulliparte*, che non sta da nessuna parte, non divisa con figli/e, è indivisa.

Adrienne Rich, a proposito di una donna che si sente sola, fallita, sbagliata si chiede: «Ma immagini quanto alcune di loro possano aver invidiato la tua libertà di lavorare, di pensare, di viaggiare, di presentarti come te stessa e non come la madre o la moglie di qualcuno?»<sup>30</sup>. Quel senza di una *donna senza figli* non è una mancanza, piuttosto è ciò che le donne sono *in se stesse*, ovvero donne che non vogliono definirsi in relazione ai/alle figli/e o agli uomini. «Perché avevano il tempo per riflettere, osservare, scrivere, tali donne in passato ci hanno dato le poche valide visioni dell’esperienza femminile in generale»<sup>31</sup>. Cresciuta a Baltimora negli anni Trenta, Rich ha fin dalla nascita una madre bianca e una madre nera, una balia, che il doppio silenzio del razzismo e del sessismo la rende indegna di un amore autentico, tuttavia «donna “senza figli”, era una madre»<sup>32</sup>.

I riflettori si spostano di nuovo verso il padre, non per far rientrare nell’ombra la madre, ma per meglio illuminare, per la prima volta nella storia, il padre e la madre insieme<sup>33</sup>.

Sin dall’antichità in Occidente l’autorità paterna e maritale ha un lungo regno, ma la portata rivoluzionaria del femminismo segna l’inizio di un cambiamento. Il panorama contemporaneo è alquanto controverso e variegato, vi è l’aumento di padri che crescono ed educano i/le figli/e da *sol*i e che per farlo, ovviamente, fanno appello alla presunta “femminilità”, il *padre materno*<sup>34</sup>, padri separati o *divorziati* che nella maggior parte dei casi non hanno con sé i/le fi-

---

<sup>29</sup> É. Badinter, *Mamme cattivissime?*, trad. it. cit., p. 117.

<sup>30</sup> A. Rich, *Nato di donna*, trad. it. cit., p. 354.

<sup>31</sup> Ivi, p. 358.

<sup>32</sup> Ivi, p. 360.

<sup>33</sup> É. Badinter, *L’amore in più*, trad. it. cit., p. 261.

<sup>34</sup> S. Argentieri, *Il padre materno*, Einaudi, Torino 2014.

gli/e e padri *omosessuali*, stigmatizzati come malati e maniaci, che spesso hanno una doppia vita per non ferire i/le figli/e. Tuttavia la società preferisce, ad un padre gay amorevole e presente, i padri tradizionali assenti o indifferenti, vale a dire i padri *fantasmi*. «Perché non ammettere che molti padri, semplicemente, non hanno voglia di sconvolgere il loro modo di vita, di rallentare la loro attività professionale e di frenare le loro ambizioni per occuparsi di un bambino»<sup>35</sup> e che su di loro il compenso affettivo o il senso di dovere/colpa fa poca leva?

La rivoluzione paterna presuppone grandi *cambiamenti*, come la ridefinizione e redistribuzione dei poteri per un rapporto di coppia più paritario in cui sia rimosso un grande ostacolo, vale a dire la resistenza da parte della madre al coinvolgimento del padre nella cura in cui deve affrontare l'idea che «il bambino non è un prolungamento di se stessa»<sup>36</sup>; *riconoscimenti*, come quello di un nuovo modello di donna, che lavora e si realizza professionalmente e di madre, non più angelo del focolare; *sconvolgimenti* come la creazione di una nuova mascolinità, più diversificata e meno stereotipata, che con coraggio abbandona il mito della virilità: «Oggi i giovani sono già gli eredi di una prima generazione di mutanti»<sup>37</sup>. Il nuovo padre è per Badinter l'uomo *ricongiunto*, che non è semplicemente la sintesi dei due maschi precedenti mutilati, ma un uomo in cui è integrata e alternata una dualità di elementi, maschile e femminile, che hanno dovuto opporsi e separarsi dialetticamente, senza alcuna negazione o rimozione, per poi ritrovarsi. Tralasciando il rischio di *indifferenziazione* di cui parla Argentieri, ovvero uno scenario ambiguo dei ruoli che abbandonando il binarismo naturalista fa sì che «padri scadenti possono diventare ottimi mammi»<sup>38</sup>, l'auspicio è che i nuovi padri possano vivere finalmente una parte di sé negata, «quella della sensualità primitiva, della tenerezza, dei livelli simbiotici arcaici senza conflitto»<sup>39</sup>. Margaret Mead scrive: «Cos'è un padre? È qualcosa che avviene al di fuori del proprio corpo, nel cor-

---

<sup>35</sup> É. Badinter, *XY. L'identità maschile* (1992), trad. it. di F. Bruno, Longanesi & C., Milano 1993, pp. 226-27.

<sup>36</sup> Ivi, p. 240.

<sup>37</sup> Ivi, p. 244.

<sup>38</sup> S. Argentieri, *Il padre materno*, cit., p. 129.

<sup>39</sup> Ivi, p. 125.



po di un altro»<sup>40</sup>, ecco il corpo potrebbe essere proprio luogo di partenza per una riscoperta della paternità come appagamento di un *bisogno* intimo di contatto secondo Lorenzo Gasparrini<sup>41</sup>.

Sino a che gli uomini non saranno pronti a considerare le responsabilità della cura dei bambini una priorità sociale, i loro figli e i nostri rimarranno privi di una coerente visione di ciò che significa uomo al di fuori del patriarcato. [...] Nell'occuparsi dei bambini gli uomini cesserebbero di essere bambini<sup>42</sup>.

Le tecnologie riproduttive, scindendo la riproduzione dalla sessualità, da un lato aprono uno scenario dominato dalla logica della *produzione*, quella del mercato, dove il lavoro del corpo si sostituisce a quello di strumenti tecnologici, e dall'altro lo spazio del *desiderio*, con un ampliamento della sintassi delle relazioni di parentela e la distinzione tra legami biologici e legami affettivi che non sempre coincidono. Il desiderio si trasforma quasi sempre nella rivendicazione di un diritto. Tuttavia leggiamo spesso che «desiderio non è diritto»<sup>43</sup>, e che il desiderio non può e non deve legittimare ogni intervento sul corpo. Infatti il desiderio, lungi dal rappresentare una “maternità a tutti i costi” è soprattutto conquista e superamento dei vincoli della natura, apertura ad un «ventaglio di possibilità, ma anche di esperienze. [...] Strumento potente di libertà»<sup>44</sup>.

Maria Luisa Boccia chiama in causa il fenomeno fisico dell'eclissi per dimostrare come la procreazione assistita ponga all'*ombra* la madre, senza tuttavia cancellare la verità dell'esperienza corporea: il «grembo insostituibile»<sup>45</sup>. Chi sono le donne della procreazione non naturale: «Puro corpo, in perfetta

---

<sup>40</sup> M. Mead, *Male and female: a study of the sexes in a changing world*, Il Saggiatore, Milano 1962, p. 82 citato in A. Rich, *Nato di donna*, trad. it. cit., p. 194.

<sup>41</sup> L. Gasparrini, *Diventare uomini. Relazioni maschili senza oppressioni* (2016), Settenove, Cagliari 2018, *passim*.

<sup>42</sup> A. Rich, *Nato di donna*, trad. it. cit., pp. 306, 312.

<sup>43</sup> G. Duby-M. Perrot, *Storia delle donne. Il Novecento* (1992), trad. it. di M. Ariotti, G. Cara, F. Cataldi C. Villari, A. Chitarin, C. De Nonno, D. Germinario, C. Rognoni, E. Tavani, G. Viano e P. Villani, Laterza, Bari 2011, p. 629.

<sup>44</sup> M. D'Amelia (a cura di), *Storia della maternità*, Laterza, Bari 1997, p. 343.

<sup>45</sup> Diotima, *L'ombra della madre* (2007), Liguori, Napoli 2015, p. 97.

aderenza allo stigma più antico della madre patriarcale. [...] Corpo *trasparente*, mero contenitore, come la provetta»<sup>46</sup>.

Sorprendente invece è la testimonianza di una *doula*, Marzia Bisognin, per cui la *madre di gestazione* è una «traghettatrice più che come una donna che abbandona il figlio»<sup>47</sup>. Il suo è un invito ad affrontare il mondo che cambia con un pensiero sospettoso e allo stesso tempo ospitale nei confronti delle biotecnologie che da un lato permettono uno spostamento dei limiti procreativi, dall'altro sottendono sentimenti e fragilità di donne e uomini. E la necessità di «costruire collettivamente una narrazione delle origini che sia rispettosa di chi è nato grazie a queste tecniche»<sup>48</sup>.

Françoise Collin, meno ospitale nelle sue riflessioni, nel divenire della *generazione*, un termine che predilige perché non elude il carattere di unicità e irriducibilità, differenzia la *potenza* materna incastrata «in un dispositivo di cui gli uomini sono depositari e custodi»<sup>49</sup>, ovvero il *potere* paterno. Se l'appello femminista è “Un figlio se voglio quando voglio”, quello delle tecnoscienze è “Un figlio se lo voglio, quando voglio” o “Il figlio che voglio”. La lettura di Collin è che il “progresso” delle manipolazioni genetiche, dominando direttamente le procedure di come e se far essere una vita, potrebbe essere non una forma di liberazione, ma un rafforzamento dell’“Uno al potere”, in questo caso non più il patriarcato, ma la Scienza. O un rinnovamento del patriarcato sotto le vesti di un camice bianco.

Non è mai troppo alta la guardia per la difesa della libertà e dell'autodeterminazione delle donne, «una specie di *habeas corpus*»<sup>50</sup> che oggi, come non mai, fa tornare in auge lo slogan che le donne gridano nelle piazze negli anni Settanta: “L'utero è mio e lo gestisco io” come appello al controllo del proprio corpo.

---

<sup>46</sup> Ivi, p. 96.

<sup>47</sup> G. Falcicchio, *La donna-che-genera. Percorsi di riflessione e ricerca sul nascere*, Fasidiluna, Fasano 2018, p. 243.

<sup>48</sup> Ivi, p. 237.

<sup>49</sup> E. Missana, (a cura di), *Donne si diventa. Antologia del pensiero femminista* (2014), Feltrinelli, Milano 2018, p. 177.

<sup>50</sup> M. N. Filippini, *Generare, partorire, nascere. Una storia dall'antichità alla provetta*, Viella, Roma 2017, p. 284.

## *Il corpo materno*

Voglio leggere la storia come incarnazione, come radicale corporeizzazione. Sono alla ricerca della carne, non del testo<sup>51</sup>.

La “storia del corpo” come *esperienza vissuta* è l’orizzonte di ricerca scelto da Barbara Duden con l’intento di denunciare l’attuale *mancaanza di sensibilità nel rapporto con il corpo*: «La mia tesi è che il corpo rappresenti la fonte, l’espressione e lo specchio della società, dunque che sia un avamposto privilegiato da cui penetrare in profondità nel presente»<sup>52</sup>.

Il tentativo è quello di tracciare una *somatologia* storica attraverso un discorso sociale sulla gravidanza infatti nei diari, nei rapporti medici e nei disturbi delle donne di Eisenach della metà del XVII secolo Duden scopre testimonianze di esperienze del corpo fatte attraverso il senso interno del tatto e si imbatte in qualcosa che non è stato mai visto, ma solo sentito, il feto. Il feto pubblico è un’*astrazione biologica*: la sua esposizione e visibilità lo espone all’*arbitrio* degli interventi gestionali sul corpo della donna a scopi falsamente protettivi. Il termine feto, oggi, designa qualcosa di assolutamente naturale, ma prima, nel corso della storia, non è mai menzionato. Il feto non è *sempre stato*. Il feto diventa visibile grazie all’impiego di strumenti ottici aventi lo scopo di mostrare ciò che è invisibile. È il passaggio dalla percezione *sinestetico-tattile* (*hexis* corporea) a quella *visuale-concettuale* (*hexis* ottica). La storia del feto è la storia di una *visualizzazione*, di un «vedere a comando»<sup>53</sup>. È ciò che ha reso il corpo della donna un *luogo pubblico*. Il sovvertimento della *hexis* corporea, cioè il passaggio da un *corpo fluido* ad uno *corpo iatrogeno*, sottende una trasformazione del “sottile crinale dell’essere-medico”.

Oggi assistiamo a quella che Ivan Illich definisce “sociogenesi iatrogena”, una medicalizzazione della malattia, socialmente prodotta e approvata, dove l’atteggiamento principale del medico è, secondo Duden, *ingegneristico e bio-*

---

<sup>51</sup> B. Duden, *I geni in testa e il feto in grembo. Sguardo storico sul corpo delle donne* (2002), trad. it. di D. Gorreta e C. Spinoglio, Bollati Boringhieri, Torino 2006, p. 28.

<sup>52</sup> Ivi, p. 12.

<sup>53</sup> B. Duden, *Il corpo della donna come luogo pubblico. Sull’abuso del concetto di vita* (1991), trad. it. di G. Maneri, Bollati Boringhieri, Torino 2007, p. 22.

*tecnico*. Tuttavia l'antica idea del medico come fusione di "scienza e umanità"<sup>54</sup> è più che mai attuale in un mondo sanitario che necessita di recuperare il *sapere umanistico* per «rispondere alle domande di umanizzazione e di empatia che, espulse dalla finestra a causa dell'eccesso di tecnica, sono rientrate trionfalmente dalla porta principale»<sup>55</sup>, e la *narratività* della medicina delle origini. L'oggetto della pratica medica classica è il racconto e l'arte del medico è l'esegesi di esso, Storch nel 1700 «ascoltava una *narratio*, una storia unica»<sup>56</sup>. In un mondo in cui la cura è affidata sempre più all'autodeterminazione, è necessario salvaguardare l'"alleanza terapeutica" e un modello di medicina narrativa, che sia capace di "assorbire, interpretare e rispondere" alle storie e porsi *all'ascolto*. L'avvenire, scrive Duden, di un *hapis*, un *incontro*, un *contatto*.

In *Nato di donna* Adrienne Rich menziona una "ostetricia distruttiva": «Craniotomia, embriotomia, estrazione con gli uncini e amputazione degli arti»<sup>57</sup>, che richiama la cosiddetta *violenza ostetrica*, un'espressione recente, ma la violenza, fisica e psicologica, è presente da sempre nella vita delle donne. Con Rich, si può sostenere che la violenza ostetrica ha un'origine patriarcale, nasce nell'*istituto* della maternità. La sua riflessione si inserisce perfettamente nell'economia di pensiero di Duden contro una radicale strumentalizzazione che impedisce una reale esperienza del corpo. Le mani femminili, *mani di carne*, delle levatrici che aiutano a far venire alla luce e a lenire i travagli, contro strumenti come il forcipe, le *mani di ferro*, usati con brutalità meccanicistica e indifferenza per affrettare un parto normale e causando lesioni o perforazioni evitabili. La scena del *parto* per Duden rappresenta l'apoteosi del corpo femminile che sotto il monopolio maschile è solo un "sistema uterino di approvvigionamento": «In ogni società il parto è un evento rivelatore del posto che la donna occupa in essa, come se la scena del parto fosse la rappresen-

---

<sup>54</sup> Si veda K. Jaspers, *Il medico nell'età della tecnica* (1986), trad. it. di M. Nobile, Raffaello Cortina, Milano 1991.

<sup>55</sup> C. Flamigni-M. Mengarelli, *Nelle mani del dottore? Il racconto e il possibile futuro di una relazione difficile*, Franco Angeli, Milano 2014, p. 126.

<sup>56</sup> B. Duden, *I geni in testa e il feto in grembo*, trad. it. cit., p. 114.

<sup>57</sup> A. Rich, *Nato di donna*, trad. it. cit., p. 203.

tazione del rapporto tra uomini e donne in una determinata cultura»<sup>58</sup>. Un evento magico e misterioso, ma anche doloroso e penoso quando non è frutto di una scelta o di una partecipazione cosciente, un parto non libero, *alienato*. Rich ritiene che per secoli il dolore del parto sia stato una costrizione per le donne, ma nel Ventesimo secolo la possibilità di evitarlo le ha condotte in una nuova prigionia, quella della *non coscienza*, delle *sensazioni attutite*, della *passività*, del mancato «contatto con noi stesse»<sup>59</sup>.

Oltre a quelle di Franca Pizzini (silenzio, separazione, dolore, morte) un'altra parola chiave del parto è la *paura*, della morte e dell'ignoto. Paura della trasformazione e del mutamento, perché la gravidanza può essere letta come una *soglia*, un *confine*, una *cerniera*, “come morte di un io precedente” e nascita non solo di un/a figlio/a, ma anche di un nuovo Io della donna. Paura, soprattutto, che «il mio corpo fosse costruito per affrontare un simile cataclisma»<sup>60</sup>: il dolore, che nel corso della storia è stato il “lievito emotivo” della società. Rich dà alla luce i suoi tre figli sotto anestesia totale. “Addormentata”. Si sente inadeguata come madre, perché pensa che le vere madri siano quelle rimaste sveglie, le quali però sono più «orgogliose del dolore sopportato che della partecipazione fisica»<sup>61</sup>, come esigono il patriarcato e l'istituto della maternità.

C'è una differenza tra l'invocare aiuto e chiedere di essere «addormentate»; e le donne – in questo travaglio psichico e fisico – devono capire i limiti e il significato di questo «periodo di transizione»; devono imparare a chiedere un'assistenza e un appoggio attivi, non il «sonno crepuscolare» o ottenebramento<sup>62</sup>.

Riserve misoiatriche (dal greco *miso*, “avversione” e *iatros*, “medico”) sono un leitmotiv nella riflessione di Duden a fronte di un parto sempre più *tecno-*

---

<sup>58</sup> F. Pizzini-G. Colombo-A. Regalia, *Mettere al mondo. La produzione sociale del parto*, Franco Angeli, Milano 1987, p.11. Si veda anche F. Pizzini, (a cura di), *Sulla scena del parto: luoghi, figure, pratiche*, Franco Angeli, Milano 1981.

<sup>59</sup> A. Rich, *Nato di donna*, trad. it. cit., p. 236.

<sup>60</sup> Ivi, p.245.

<sup>61</sup> Ivi, p. 258.

<sup>62</sup> Ivi, p. 270.

*logico*. Il rapporto da donna a donna, “un incontro irripetibile” fatto di fiducia e di una «pazienza intuitiva, empatica, sapiente, che incoraggia e predispone l’attesa»<sup>63</sup> è un bene da salvaguardare perché l’*esserci* dell’ostetrica, come l’antica mammana o comadre, il suo essere accanto, è un privilegio insostituibile. «Non possiamo sfuggire all’ambiente tecnico»<sup>64</sup>, ma possiamo difendere uno spazio per le donne che limiti gli interventi strumentali perché «un parto non medicalizzato non è più o meno buono, non è più o meno gerarchizzato, è *diverso*»<sup>65</sup>.

Quella di Duden è un’*ontologia corporea*, che si oppone al rifiuto della identificazione della corporeità con l’esistenza: «Il corpo è l’essere dell’esistenza»<sup>66</sup>. Oggi invece, lo slogan “io e il mio corpo” diventa “io e i miei geni”: siamo nell’epoca dell’asservimento genetico e del corpo *gestito* in cui un’*ontologia genetica* dice gene e intende io, disgregando così ciò che è carnale. Il contrasto è evidente: tra la libera autorità dell’*io* e il determinismo del *gene*. Chi dice Io dice qualcosa di unico, di inesprimibile, di recondito, il *concretissimum praesens*: «Io sono qui, in carne e ossa, corpo e anima»<sup>67</sup>. Il “gene in testa”, vale a dire il discorso sui geni, sul genoma e sulla genetica, cancella l’autopercezione somatica di chi lo pronuncia. Tale discorso ha trasformato il “bambino sperato” in calcoli statistici e l’Io in un nulla senza carne e sangue, ovvero senza corpo; e riguarda le donne in particolare perché da sempre sono considerate, all’interno di un’economia binaria, solo corpo in contrapposizione al pensiero degli uomini. Quella di Duden è dunque una decostruzione del simbolico genetico (nonché tecnologico), il quale disgrega la corporeità come dimensione ontologicamente essenziale di donne e uomini.

### *Prospettive femministe*

---

<sup>63</sup> B. Duden, *I geni in testa e il feto in grembo*, trad. it. cit., p. 126.

<sup>64</sup> Ivi, p. 128.

<sup>65</sup> Ivi, p. 129 (corsivo mio).

<sup>66</sup> J.-L. Nancy, *Corpus* (1992), trad. it. di A. Moscati, Cronopio, Napoli 2007, p. 16.

<sup>67</sup> B. Duden, *I geni in testa e il feto in grembo*, trad. it. cit., p. 237.

Sara Ruddick, come studiosa di Filosofia, vive un intenso rapporto d'amore con la Ragione e il progetto che la assilla da sempre è scrivere, perché grazie alla scrittura può concepire i "figli della Ragione" sfuggendo alla «monotonia tipica di mogli e madri»<sup>68</sup>. Quando si accorge che la Ragione è la chiave di accesso al mondo maschile – imperniato di misoginia – inizia a interrogare la sua "testa di madre" per rivendicare l'esistenza di un pensiero delle madri e sulle madri che rientri a pieno titolo nel regno della Ragione. Tutta la sua riflessione è attraversata da un forte *antimilitarismo*, orientato soprattutto alla nonviolenza, teso a decostruire la retorica che associa gli uomini alla guerra e le donne alla pace. Tuttavia Ruddick quando sostiene l'esistenza di una dedizione pacifica delle madri, scrivendo: «La pace è una cosa loro»<sup>69</sup>, rischia di cadere nuovamente in una pericolosa logica essenzialista controbilanciata tuttavia dalla presenza costante del *femminismo*.

Quest'ultimo offre un incredibile potere critico per ridefinire l'umano e assicurare alla politica delle donne la possibilità di trasformare la società attraverso l'*universalizzazione dei valori di cura* (universali nel senso di *pluriversali*, estesi a donne, uomini e ad altre identità di genere) al fine di prospettare un mondo futuro senza divisioni e discriminazioni perché l'appannaggio del lavoro di cura alle donne è svantaggioso per tutti/e. Cura come «attività per riparare il nostro "mondo"»<sup>70</sup> e come fondamento relazionale e sociale di una «comunità compiutamente umana»<sup>71</sup> non più fondata su «discriminazioni istituzionalizzate tra i sessi riguardo a potere e proprietà, ma da variazioni inventive e gioiose della identità sessuale»<sup>72</sup>.

Quando si pensa alla maternità, infatti, si pensa soprattutto ad una *pratica*, una pratica di cura, considerata un vero e proprio lavoro, che da "osservatrice-partecipante", secondo Ruddick sottende tre richieste fondamentali: – *protezione*, che a differenza di Tronto per cui è un'attività orientata alla cura,

---

<sup>68</sup> S. Ruddick, *Il pensiero materno* (1989), trad. it. di E. Manzoni, Red, Como 1993, p. 13.

<sup>69</sup> Ivi, p. 272.

<sup>70</sup> J. C. Tronto, *Confini morali. Un argomento politico per l'etica della cura* (1993), trad. it. di N. Riva, Diabiasis, Reggio Emilia 2006, p. 118.

<sup>71</sup> S. Ruddick, *Il pensiero materno*, trad. it. cit., p.168.

<sup>72</sup> *Ibid.*

ma può avere altri fini, a Ruddick appare come un naturale proseguimento dopo la nascita. Le madri sviluppano uno stile mentale che Ruddick definisce *sorveglianza*, continua e indagatrice, che a volte diventa ossessiva e invadente e che stimola un particolare atteggiamento definito *contenimento*, per garantire la sicurezza e la crescita, ma anche limitare la libertà dei/le figli/e che è essenzialmente libertà dalla madre; – *crescita*, a partire dal riconoscimento della complessità spirituale degli esseri umani, crescere significa nutrire quella complessità. La crescita è *nutrimento spirituale*. Nutrire lo spirito che si sta sviluppando e far sì che sbocchi, si espanda, sia sensibile e vitale. Se la protezione sottende un contenimento, la crescita sottende un’*espansione*, non solo dei/le figli/e ma anche della madre e della sua vita intellettuale; – *approvazione sociale*, un concetto che chiaramente richiama quello di educazione, ma «molte madri ritengono che la sfida centrale della maternità sia insegnare al figlio ad essere il tipo di persona che gli altri accettano»<sup>73</sup>.

La sfida è sostituire all’*educazione coercitiva*, fondata sul disciplinamento e su una cieca obbedienza all’autorità, una *educazione di coscienza*, fondata su riflessione, dialogo e fiducia che riconosce nel/la bambino/ una natura ricettiva e non una ostile da dominare. Ruddick fa leva sul concetto di *amore sollecito* che lega la virtù dell’amore alla capacità cognitiva della sollecitudine, la quale lascia emergere le diversità, si nutre di pazienti attese ma anche necessarie azioni, e rifuggendo dalle lusinghe della immaginazione impara a “guardare realmente” e con “attenzione” il/la bambino/a e dunque a «credere nel bambino che ama ed ad amare il bambino reale»<sup>74</sup>.

Ruddick inizia la sua riflessione attorno al *pensare* e la conclude con l’*agire*: «Le madri devono pensare»<sup>75</sup> e «le madri devono agire»<sup>76</sup>. Le donne come “dissidenti” sono potenziali critiche e sovversive dell’ordine sociale e politico per cui solo una nuova *politica femminista* può trasformare il militarismo attraverso la pratica materna. «Maternità e femminismo non

---

<sup>73</sup> Ivi, pp. 133-34.

<sup>74</sup> Ivi, p. 155.

<sup>75</sup> Ivi, p. 37.

<sup>76</sup> Ivi, p. 212.



possono ignorarsi»<sup>77</sup>: solo con una coscienza femminista, tutte le donne, madri e non, possono finalmente «vedere certi aspetti della realtà come qualcosa di intollerabile, che deve essere respinto in un nome di un progetto di trasformazione del futuro»<sup>78</sup>, e possono finalmente *ricominciare*.

Il capolavoro femminista e autobiografico di Adrienne Rich, *Nato di donna*, attraverso la lente di ingrandimento della maternità, scende nelle insidie del patriarcato per una disamina capillare e decostruttiva delle sue radici. La maternità ha due significati: come *rapporto potenziale* (*Motherhood*), ovvero il potenziale biologico-riproduttivo, la capacità di generare e nutrire un essere umano e come *istituto* (*Mothering*) che mira a garantire che tale potenziale sia limitato e degradato sotto il dominio maschile. Un dominio che, per Pierre Bourdieu, si presenta come «un rapporto di *senso* indipendente dai rapporti di *forza*»<sup>79</sup>, e legittima una natura biologica che altro non è se non una costruzione sociale naturalizzata, un *nomos* sociale. È il *patriarcato*, come forma di *dominazione e gerarchia* sessuale istituzionalizzata che, con quella fondata sulla razza e sulla classe, ha portato avanti una idealizzazione della donna «massacrandola sull'altare della maternità»<sup>80</sup> manipolando sia l'esperienza della maternità che della sessualità per favorire gli interessi maschili. «La maternità istituzionalizzata esige dalle donne l'*istinto* materno piuttosto che l'intelligenza, l'abnegazione piuttosto che l'attuazione di sé, il rapporto con gli altri piuttosto che la creazione di se stesse»<sup>81</sup>.

Considerare realisticamente la maternità significa mettere a fuoco la questione del *potere* e lo fa anche Ruddick quando riscontra la difficoltà dei/delle figli/e di comprendere come la «presenza materna potente»<sup>82</sup> diventa «impotente di fronte al padre, a un insegnante, a un medico, a un giudice, al padrone di casa, a un funzionario del servizio sociale, insomma, davanti al

---

<sup>77</sup> Ivi, p. 290.

<sup>78</sup> S. L. Bartky, *Feminism and philosophy*, New York 1977, pp. 22-34 citato in S. Ruddick, *Il pensiero materno*, trad. it. cit., p. 291.

<sup>79</sup> P. Bourdieu, *Il dominio maschile* (1998), trad.it. di A. Serra, Feltrinelli, Milano 2017, p. 16.

<sup>80</sup> A. Rich, *Nato di donna*, trad. it. cit., p. 50.

<sup>81</sup> Ivi, pp. 85-86.

<sup>82</sup> S. Ruddick, *Il pensiero materno*, trad. it. cit., p. 52.

mondo»<sup>83</sup>. Una madre, in quanto donna ha il potere, non solo di generare figli/e, ma anche di rifiutarsi di farlo.

I rapporti di potere tra madre e figlio spesso sono semplicemente un riflesso dei rapporti di potere nella società patriarcale. Le donne oppresse hanno sempre sfruttato la maternità come un canale – stretto ma profondo – per esprimere il loro umano desiderio di potere, di rivalsa. Il bambino trascinato per il braccio verso la vasca da bagno, il bambino blandito, minacciato e ricattato perché prenda «un altro boccone» di un cibo detestato, è qualcosa di più di un bambino che deve essere allevato secondo le tradizioni culturali di «sana maternità». Egli/ella è una parte di realtà, del mondo, su quale una donna – la cui sfera d'azione è limitata a materiali inerti come la polvere e il cibo – può agire, addirittura modificandola<sup>84</sup>.

«Rientra negli obiettivi femministi descrivere realisticamente le rabbie e le ambivalenze»<sup>85</sup> della madre che oscillano tra “rabbia e tenerezza”, tra lo stereotipo della madre “naturale” come donna che ha un'unica identità e l'idea dell'amore materno come assolutamente incondizionato e costante; tra “essere come le altre” o “ciò che le donne fanno da sempre”, angeli del focolare e madri, e la lotta per un io riconoscibile e autonomo.

Essere/diventare madri all'interno di un sistema patriarcale, per Rich, significa subire la *violenza* dell'istituto della maternità, ovvero la violenza di una maternità senza autonomia e senza scelta che conduce ad un senso di impotenza e di esasperazione e ad un mancato riconoscimento di essere padrone della propria esistenza. Una condizione che genera ulteriore violenza a tal punto da commettere un infanticidio. La madre uccide il/la figlio/a per il sistema patriarcale è un soggetto deviante e anomalo, ovvero tradisce la sua natura, la *norma*, quella di essere donna-madre, e necessita di essere nuovamente incanalata in un processo di *normalizzazione*. È una criminale, una psicopatica, una depressa o una madre snaturata. Per Rich, invece, è semplicemente una donna che *ha* figli/e, ma non li/e *voleva*. Il mancato riconoscimento del potere e del controllo sui propri corpi, sfocia nella volontà

---

<sup>83</sup> *Ibid.*

<sup>84</sup> A. Rich, *Nato di donna*, trad. it. cit., p. 80.

<sup>85</sup> A. Ruddick, *Il pensiero materno*, trad. it. cit., p. 291.

di esercitare un potere sul corpo del/la figlio/a, uccidendolo/a. L'infanticidio è la drammatica ed estrema espressione del desiderio di potere delle donne logorato e negato dal sistema patriarcale.

La maternità, nel senso di un intenso rapporto reciproco con uno o più bambini, è *una parte* della vita femminile, non è una identità permanente [...]. Ma agli occhi della società, una volta madri, cos'altro siamo se non per sempre madri? Il processo di «distacco» è un atto di ribellione alla cultura patriarcale. Ma non è sufficiente staccarsi dai figli; dobbiamo avere un nostro io a cui tornare<sup>86</sup>.

Nancy Chodorow, assieme ad altre studiose come Carol Gilligan<sup>87</sup>, attraverso la pratica del *partire da sé*, riflette e studia il materno, come *ruolo, funzione e relazione*, dimostrando che non è «un portato diretto della fisiologia»<sup>88</sup> ma si autoriproduce attraverso meccanismi psicologici e socio-culturali. Interrogandosi sul rapporto tra biologia, sistema economico e organizzazione sociale, giunge all'idea che la categoria *genere* nasca dalla asimmetria e dalla disegualianza tra i sessi – a fondamento di tutta la cultura occidentale – ma allo stesso tempo prospetta la possibilità di decostruirla e di creare una diversa *costruzione simbolica* segnata da un sé femminile autonomo, separato dal corpo materno e diverso dal sé maschile. «Le donne fanno le madri. [...] La funzione materna è sempre data per scontata. [...] Non è mai stata seriamente studiata. [...] Come giungono, oggi, le donne a fare le madri?»<sup>89</sup>. Essere/diventare madre non è solo una funzione reale, ma soprattutto *simbolica*. La madre è una categoria ontologicamente fondata nel lavoro di cura, quindi in “teoria” chiunque si prenda cura di bambini e bambine è una madre, in “pratica” lo è solo la donna. Ecco la domanda perché le madri sono donne e non uomini: le donne fanno le madri perché questa funzione struttura la divisione del lavoro secondo il sesso e la sua conseguente disparità.

---

<sup>86</sup> A. Rich, *Nato di donna*, trad. it. cit, p. 78.

<sup>87</sup> Si veda C. Gilligan, *Con voce di donna. Etica e formazione della personalità* (1982), trad. it. di A. Bottini, Feltrinelli, Milano 1991.

<sup>88</sup> N. Chodorow, *La funzione materna. Psicoanalisi e sociologia del ruolo materno* (1978), trad. it. di A. Bottini, La Tartaruga, Milano 1991, p. 273.

<sup>89</sup> Ivi, p. 17.

*Reductio ad matrem*: «La madre può essere una presenza ingombrante»<sup>90</sup> a causa di «un accudimento infantile fornito quasi esclusivamente da una donna che vive isolata in una famiglia nucleare»<sup>91</sup>. Una famiglia in cui il padre è sempre più assente e la madre troppo presente lo sviluppo dell'identità e della personalità femminile e maschile è decisamente degradante e stereotipato, con forti limiti nella possibilità di stabilire un senso del sé autonomo e separato dalla madre, e di apertura, in senso capitolino. Tesi condivisa da Dorothy Dinnerstein in *La sirena e il minotauro*, dove propone di giungere ad un *dual parenting*, in cui i ruoli, simbolici e reali, dei genitori non siano più "mostruosi".

Chi si affaccia alla vita con uno o due oggetti emotivi soltanto, sostiene Slater, sarà «incline a deporre tutte le sue uova emotive in un unico simbolico canestro»<sup>92</sup>, a differenza di chi fin dall'infanzia ha «potenzialità relazionali»<sup>93</sup> di ampia portata e di diverso genere grazie ai quali i confini del suo Io sono flessibili e si sviluppano in continuità con gli altri e con il mondo.

È stato il *femminismo* a smascherare il ricorso alla maternità derivante da una vita insoddisfatta che necessita un sovrainvestimento sui/sulle figli/e e a prospettare nuovi orizzonti di *cambiamento*, ovvero una liberazione dai costrutti sociali discriminatori verso i generi e una radicale riorganizzazione della *cura* della prole, condivisa da uomini e donne, che «rappresenterebbe uno straordinario progresso sociale»<sup>94</sup>.

Un po' alla volta cominciai a rendermi conto che il *problema senza nome* era condiviso da innumerevoli donne. [...] Ma che cos'era questo problema? Quali parole usavano le donne quando cercavano di esprimerlo? Talvolta c'era chi diceva: «Ogni tanto mi sento vuota...incompleta». Oppure: «Mi pare di non esistere» [...] Non possiamo più ignorare quella voce interiore che parla nelle donne e dice: «Voglio qualcosa di più del marito, dei figli e della casa»<sup>95</sup>.

---

<sup>90</sup> Ivi, p. 232.

<sup>91</sup> Ivi, p. 242.

<sup>92</sup> P. E. Slater, *Earthwalk*, Bantam Books, NY 1974, p. 131 citato in N. Chodorow, *La funzione materna*, trad. it. cit., p. 245.

<sup>93</sup> N. Chodorow, *La funzione materna*, trad. it. cit., p. 219.

<sup>94</sup> Ivi, p. 283.

<sup>95</sup> B. Friedan, *La mistica della femminilità*, Edizioni di Comunità, Milano 1964, pp. 13-17; 27 cita-

Il *problema senza nome* di Betty Friedan, con la presa di coscienza femminista, ha un nome e la “sacra vocazione” delle donne che denuncia Rich non è essere madri, ma essere *donne*. Sulle orme di Carla Lonzi, che vuole partecipare «alla costruzione di una società basata sui rapporti umani»<sup>96</sup>, l’auspicio è una rifondazione di un *sé relazionale*, in cui le relazioni umane siano simmetriche e rispettose delle irriducibili differenze di ciascun essere umano. È il femminismo che, con la sua portata rivoluzionaria, prospetta la possibilità di far riconciliare ogni donna al suo «io perduto»<sup>97</sup>, un io che troppo spesso vacilla o resta sommerso. «Dare alla luce il mio io non nato»<sup>98</sup>, “una creazione di poesia e vita”, è il grido impellente di Rich che fa eco della voce di tutte le donne chiamate a rinascere. “Una stanza tutta per sé” di Virginia Woolf diventa così un terreno più ampio e fertile di possibilità, volontà, desideri e vita, dove essere se stesse e, se lo si sceglie liberamente, non essere «madre di nessuno»<sup>99</sup>. Per le donne di oggi e del futuro, è ancora uno spazio, un luogo, un modo per liberarsi del fantasma del simbolico materno ed «essere tutto ciò che veramente vuoi essere»<sup>100</sup>.

Ci troviamo qui [...] per porci delle domande [...]. Le domande che dobbiamo porci [...] e a cui dobbiamo trovare una risposta in questo momento di transizione sono così importanti da cambiare, forse, la vita di tutti gli uomini e di tutte le donne, per sempre [...]. È nostro dovere, ora, continuare a pensare [...]. Pensare, pensare, dobbiamo [...] non dobbiamo mai smettere di pensare<sup>101</sup>.

---

to in A. Cavarero, F. Restaino, *Le filosofie femministe. Due secoli di battaglie e pratiche*, Mondadori, Milano 2002, pp. 140-42 (corsivo mio).

<sup>96</sup> C. Lonzi, *Taci, anzi parla. Diario di una femminista*, in *Scritti di Rivolta femminile* 10, Milano 1978, p. 1226.

<sup>97</sup> Rich, *Nato di donna*, trad. it. cit., p. 343.

<sup>98</sup> Ivi, p. 282.

<sup>99</sup> Ivi, p. 71.

<sup>100</sup> Ivi, p. 352.

<sup>101</sup> V. Woolf, *Una stanza tutta per sé* (1929), trad. it., Mondadori, Milano 1963, pp. 91-93.

## BIBLIOGRAFIA

- ARGENTIERI S., *Il padre materno*, Einaudi, Torino 2014.
- BADINTER É., *L'amore in più. Storia dell'amore materno*, trad. it. di R. Loy, Fandango Libri, Roma, 2012.
- , *Mamme cattivissime? La madre perfetta non esiste*, trad. it. di S. Lari, Corbaccio, Milano 2011.
- , *La strada degli errori. Il pensiero femminista al bivio*, trad. it. di E. Dornetti, Feltrinelli, Milano 2004.
- , *XY. L'identità maschile*, trad. it. di F. Bruno, Longanesi & C., Milano 1993.
- BLUFFER HRDY S., *Istinto materno*, trad. it. di S. Coyaud, Sperling & Kupfer, Milano 2001.
- BOURDIEU P., *Il dominio maschile*, trad. it. di A. Serra, Feltrinelli, Milano 2017.
- CAVARERO A.-RESTAINO F., *Le filosofie femministe. Due secoli di battaglie e pratiche*, Mondadori, Milano 2002.
- CHODOROW N., *La funzione materna. Psicoanalisi e sociologia del ruolo materno*, trad. it. di A. Bottini, La Tartaruga, Milano 1991.
- CIRANT E., *Una su cinque non lo fa. Maternità e altre scelte*, FrancoAngeli, 2012.
- COLOMBO G.-PIZZINI F.-RESTAGLIA A., *Mettere al mondo. La produzione sociale del parto*, Franco Angeli, Milano 1987.
- D'AMELIA M., (a cura di), *Storia della maternità*, Laterza, Bari 1997.
- DE CORO A.-ORTU F., (a cura di), *Psicologia dinamica. I modelli teorici a confronto*, Laterza, Bari 2018.
- DIOTIMA, *L'ombra della madre*, Liguori, Napoli 2015.
- , *Il pensiero della differenza sessuale*, La Tartaruga, Milano 1991.
- , *Mettere al mondo il mondo. Oggetto e oggettività alla luce della differenza sessuale*, La Tartaruga, Milano 1990.
- DUBY G.-PERROT M., *Storia delle donne. Il Novecento*, trad. it. di M. Ariotti, G. Cara, F. Cataldi C. Villari, A. Chitarin, C. De Nonno, D. Germinario, C. Rognoni, E. Tavani, G. Viano e P. Villani, Laterza, Bari 2011.
- DUDEEN B., *Il corpo della donna come luogo pubblico. Sull'abuso del concetto di vita*, Bollati Boringhieri, trad. it. di G. Maneri, Torino 2007.
- , *I geni in testa e il feto in grembo. Sguardo storico sul corpo delle donne*, trad.

- it. di D. Gorreta e C. Spinoglio, Bollati Boringhieri, Torino 2006.
- FALCICCHIO G., *La donna-che-genera. Percorsi di riflessione e ricerca sul nascere*, Fasidiluna, Fasano 2018.
- FILIPPINI M. N., *Generare, partorire, nascere. Una storia dall'antichità alla provetta*, Viella, Roma 2017.
- FLAMIGNI C.-MENGARELLI M., *Nelle mani del dottore? Il racconto e il possibile futuro di una relazione difficile*, Franco Angeli, Milano 2014.
- GASPARRINI L., *Diventare uomini. Relazioni maschili senza oppressioni*, Settenove, Cagli 2018.
- GILLIGAN C., *Con voce di donna. Etica e formazione della personalità*, trad. it. di A. Bottini, Feltrinelli, Milano 1991.
- IRIGARAY L., *Sessi e genealogie*, trad. it. di L. Muraro, La Tartaruga, Milano 1989.
- JASPERS K., *Il medico nell'età della tecnica*, trad. it. di M. Nobile, Raffaello Cortina, Milano 1991.
- LONZI C., *Taci, anzi parla. Diario di una femminista*, in *Scritti di Rivolta femminile* 10, Milano 1978.
- MISSANA E., (a cura di), *Donne si diventa. Antologia del pensiero femminista*, Feltrinelli, Milano 2018.
- MURARO L., *Il lavoro della creatura piccola. Continuare l'opera della madre*, Mimesis, Milano 2013.
- , *Non è da tutti. L'indicibile fortuna di nascere donna*, Carocci, Roma 2011.
- , *L'ordine simbolico della madre*, Editori Riuniti, Roma 2006.
- NANCY J.-L., *Corpus*, trad. it. di A. Moscati, Cronopio, Napoli 2007.
- NOBILI P.-PATUELLI M. P., (a cura di), *Ambiguo materno*, Laboratorio Farnandel, Ravenna 2017.
- PIZZINI F., (a cura di), *Sulla scena del parto: luoghi, figure, pratiche*, FrancoAngeli, Milano 1981.
- RICH A., *Nato di donna*, trad. it. di M.T. Marengo, Garzanti, 2000.
- RUDDICK S., *Il pensiero materno*, trad. it. di E. Manzoni, Red, Como 1993.
- TRONTO J. C., *Confini morali. Un argomento politico per l'etica della cura*, trad.it. di N. Riva, Diabiasis, Reggio Emilia 2006.
- WOOLF V., *Una stanza tutta per sé*, trad. it., Mondadori, Milano 1963.

# Autobiografía y heterofagia: la alimentación como espacio de reconocimiento del cuerpo en sor Juana Inés de la Cruz

VALERIA STABILE\*

## *RESUMEN*

Sor Juana Inés de la Cruz es sin duda la autora mexicana más conocida de la época colonial y de la historia de la literatura novohispana. Con el término novohispano queda claro que estamos determinando un marco temporal y geográfico, además de político, creando un interesante acercamiento entre un tipo de producción artística y relativa connotación estilística, y una situación histórica. Por consiguiente, esta cercanía entre una dimensión artística y una situación histórica ha transformado la producción literaria barroca en el principal vehículo de informaciones y testimonios acerca de la cotidianidad de la vida en el siglo XVII en México. En este oscuro cruce entre creación y tradición se colocan las reflexiones sobre autobiografía y experiencia culinaria en la obra de sor Juana Inés de la Cruz que se encuentran en este ensayo.

## *ABSTRACT*

Sor Juana Inés de la Cruz is doubtlessly the most known Novohispano author. The term “novohispano” is a reference not only to a temporal, political, or geographical space, but also a particular historical situation that generated its own specific literature and artistic production that articulated independently from the European guidelines its own baroque style. As a consequence, this intersection created by the artistic dimension crossing the historical situation transformed the literary production into the main medium to receive information and testimonies about colonial daily life in the Mexican XVII century. In the space of this complex and obscure intersection between creation and tradition, it is possible to find the contribution offered in this essay about autobi-

---

\* Dottoranda in Lingue, letterature e culture moderne - Curriculum EDGES Studi di genere e delle donne, presso le Università di Bologna e la Utrecht University.



ography and culinary experience in sor Juana Inés de la Cruz' writings.

Sor Juana Inés de la Cruz è senza dubbio l'autrice messicana più conosciuta dell'epoca coloniale e della letteratura novohispana. Il termine "novohispano" fa riferimento non solo a uno spazio temporale, politico o geografico, ma anche a una peculiare situazione storica che ha generato una sua propria letteratura e una produzione artistica che ha articolato in modo indipendente rispetto alle suggestioni europee, il proprio stile barocco. Di conseguenza, questa intersezione che si è creata tra la dimensione artistica e la situazione storica ha trasformato la produzione letteraria nel principale veicolo di informazione e testimonianza circa la vita quotidiana nel Messico coloniale del secolo XVII. Nello spazio di questa complessa e oscura intersezione tra creazione e tradizione, trovano spazio le riflessioni portate avanti in questo breve saggio sull'autobiografia e l'esperienza culinaria nell'opera di sor Juana Inés de la Cruz.

\*\*\*

Sor Juana Inés de la Cruz es sin duda la autora mexicana más conocida de la época colonial y de la historia de la literatura novohispana. Tan sólo en esta breve presentación de la autora se pueden evidenciar los múltiples niveles donde es posible posicionar y desarrollar un relato biográfico de sor Juana. La voluntad de afirmar que sor Juana es una autora mexicana de la época colonial implica una retrocesión de la identificación independiente de los territorios mexicanos precedente al Grito de Dolores de 1810. La siguiente especificación que pertenece al canon literario refuerza ulteriormente el dato histórico porque con el término novohispano queda claro que estamos determinando un marco temporal y geográfico, además de político, creando un interesante acercamiento entre un tipo de producción artística, su relativa connotación estilística, y una peculiar situación histórica. Por consiguiente, esta cercanía entre una dimensión artística y una situación histórica ha transformado la producción literaria barroca (o siglorista o, formulando una ligera extensión semántica, novohispana) en el principal vehículo de informaciones y testimonios acerca de la cotidianidad de la vida en el siglo XVII en México. En

este oscuro cruce entre creación y tradición se colocan las reflexiones sobre autobiografía y experiencia culinaria en la obra de sor Juana Inés de la Cruz que se encuentran en este ensayo.

La relación entre alimentación y producción, o reflexión filosófica representa en la tradición científica del siglo XVII un espacio fascinante. En la producción literaria de sor Juana Inés de la Cruz que, como escribe Antonio Alatorre, cierra el barroco con broche de oro. La comida, los alimentos y los procesos de asimilación y consunción se convierten en una fuente de imágenes y metáforas muy productiva. A pesar del creciente y prolífico interés en la presencia del arte culinaria en sor Juana, la razón para la que me pareció preciso enfocar en este ensayo, una vez más, la compleja relación entre alimentación y relato autobiográfico en sor Juana Inés de la Cruz no depende simplemente de la evidente y fuerte presencia de los alimentos en la obra de sor Juana, sino de la necesidad de investigar hasta qué punto el interés de la crítica en este aspecto de la producción sorjuanina se puede considerar efectivamente justificado por una sincera afición de la monja jeronimita a la cocina, o si, como quisiera subrayar, esa misma afición no encubra más bien un laberinto barroco de referencias y criptografías que miran más allá de la historia de la alimentación novohispana y del real espacio de la cocina.

El interés de sor Juana por la cocina y la gastronomía ha determinado una corriente de estudios y crítica dedicada a la reconstrucción a partir de las obras de la décima musa de la verdadera y auténtica alimentación de las monjas jeronimitas del siglo XVII y, extendiendo fuera del claustro los descubrimientos, llegar finalmente a la alimentación y cocina de la sociedad novohispana. Los resultados son varios y distintos desde el punto de vista de los contenidos y desde el punto de vista del tipo de contribución científica. Los ejemplos que he seleccionado para contextualizar la relación entre los alimentos y la producción autobiográfica de sor Juana son los siguientes: el primer ejemplo se remonta al 1999 cuando Angelo Morino publica *Il libro di cucina di sor Juana Inés de la Cruz*<sup>1</sup>, más o menos en los mismos años Mónica Lavín y Ana Benítez Muro colaboran a la edición de *Sor Juana en la cocina*<sup>2</sup>

---

<sup>1</sup> A. Morino, *Il libro di cucina di sor Juana Inés de la Cruz*, Sellerio, Palermo, 1999.

que representa el segundo ejemplo de investigación. A las obras citadas se añadirán los ejemplos procedentes de la obra de sor Juana, en particular algunos pasajes desde *La Respuesta a Sor Filotea de la Cruz*, fechada marzo de 1691<sup>3</sup> donde se reúne la mayoría de las informaciones biográficas de sor Juana, comparados con una selección de versos desde *Primero Sueño*, el poema filosófico en el que la autora demuestra una distinta posición frente a la nutrición y alimentación que no es anecdótica, sino más bien científica. Resumiendo, el ensayo se organiza de la siguiente forma: por cada ejemplo que se irá analizando, una primera parte está dedicada a un breve análisis del texto donde se subrayan los rasgos peculiares y una segunda parte está dedicada a la nutrición en la escritura de sor Juana y se presentarán una reflexión sobre algunos pasajes relevantes de la obra sorjuanina.

El hilo rojo entre las tres experiencias de investigación es un libro de cocina supuestamente transcrito por la misma sor Juana Inés de la Cruz y en uso entre las monjas del claustro de San Gerónimo, el claustro donde sor Juana Inés de la Cruz vive casi toda su vida, y publicado en edición moderna en 1979. El texto ha tenido una nueva edición en 1996 con la introducción de Josefina Muriel donde se evidencia un primer dato muy obvio, o sea que, a partir de las citas de *La Respuesta* y otras obras, sor Juana efectivamente conoce los espacios de las cocinas del convento. Siempre Josefina Muriel escribe:

Es mujer de su tiempo, por ello, con evidente y burlona humildad, dice: “pero, Señora ¿qué podemos saber las mujeres sino filosofías de cocina?”. Todo esto nos demuestra que aunque el interés que en la cocina tenía Sor Juana iba más allá de la mera confección de un delicioso platillo, pues la más sencilla de las acciones culinarias la elevaba a esa “segunda consideración” de las cosas que es la reflexión filosófica, ella practicaba por sí, y seguramente con la ayuda de su esclava, el arte de cocinar<sup>4</sup>.

---

<sup>2</sup> M. Lavín-A. Benítez Muro, *Sor Juana en la cocina*, Penguin Random House, México, 2015.

<sup>3</sup> Cfr. Sor J. I. De la Cruz, *Ecós de mi pluma. Antología en prosa y verso*, edición de Martha Lilia Tenorio, Penguin Random House, México, 2018, p. 382.

<sup>4</sup> J. Muriel, *Presentación*, en *Convento de san Gerónimo. Libro de Cocina, Selección y transcripción atribuida a Sor Juana Inés de la Cruz*, Instituto Mexiquense de Cultura, Toluca, 1996, pp. 8-9.

Pasando entonces a la segunda consideración de las cosas, como la define Josefina Muriel, se puede notar que la actividad en la cocina de sor Juana representa otra manera de elevar la experiencia cotidiana en ocasión de trabajo intelectual, científico y filosófico. Más precisamente, quisiera subrayar aquí como la presencia de sor Juana en la cocina resulta la condición necesaria para que se realice dicha elevación a la segunda consideración. En el momento en que Josefina Muriel se pregunta si efectivamente sor Juana cocinó y si no era su esclava que llevaba a cabo todas las tareas domésticas<sup>5</sup>, en realidad está posicionando la cuestión de la relación entre escritura autobiográfica y reconstrucción del contexto histórico *dentro* del marco de la cocina. En este sentido utilizo el término *eterofagia*, es decir para referirme a la tendencia a involucrar y elaborar la escritura autobiográfica en un espacio exterior y ajeno a la escritura misma. Es un movimiento crítico que actúa, por debajo de una aparente *con*-textualización, una previa extrapolación del nivel literario del texto que entra así en el marco historiográfico o sociológico a través de una metáfora ingestión y consiguiente riesgo perpetuo de desaparición.

El descubrimiento del texto atribuido a sor Juana y poseído por Joaquín Cortina<sup>6</sup>, se puede considerar como el comienzo oficial de la intensificación de la crítica de la obra sorjuanina en sus aspectos conectados con la alimentación. Para evidenciar cómo se pasa desde un nivel estrictamente conectado a la producción autográfica de sor Juana a un espacio *etero*-biográfico es preciso cumplir la ruta inversa a la ruta que se puede esperar. Es decir, hay que empezar por el espacio *etero*-biográfico proporcionando un breve comentario de los ensayos de Angelo Morino y de Monica Lavín y después entrar en la escritura de sor Juana para apreciar mejor el tipo de uso de la metáfora de la comida en el pasaje desde la necesidad de utilizar la obra autobiográfica a la pura autografía<sup>7</sup>.

---

<sup>5</sup> Ivi, p. 10.

<sup>6</sup> Supongo se haga referencia a Joaquín Gómez de la Cortina marqués de Morante (1805 – 1868), bibliófilo y catedrático. Cf. Manuel Martínez Neira, Natividad Araque Hontangas, *El marqués de Morante y la Universidad de Madrid*, Universidad Carlos III de Madrid, Madrid, 2011.

<sup>7</sup> El término autografía se utiliza aquí no sólo con su acepción original, y tampoco sólo en la

El primer ejemplo es el texto de Angelo Morino. Publicado en 1999 representa una de las primeras traducciones de la obra de sor Juana, o por lo menos atribuidas a ella, al italiano. Analizando la relación entre la biografía de sor Juana y la aparición de un texto enteramente dedicado a la cocina hay que subrayar algunos rasgos peculiares de la obra de Morino. En primer lugar, Angelo Morino llama sor Juana Inés de la Cruz simplemente Juana Inés. La secularización del nombre resulta impactante por dos razones: la primera razón es que el ensayo de Morino abarca un momento de la producción sorjuanina perteneciente por completo a la vida del claustro; la segunda razón es que, aunque la misma autora firme con el nombre de Juana Inés de la Cruz su protesta de fe, quitar el “sor” comporta tachar parte de la misma biografía de la autora que forma parte del significante su propio nombre, de su autógrafa, en términos de Derrida<sup>8</sup>.

Casi al principio de su ensayo de introducción, Angelo Morino sugiere de no utilizar la obra poética para individuar la influencia de la alimentación en sor Juana porque

mentre nei testi poetici non emergono discorsi che siano modellati su un duplice ruolo di esperta nei mestieri della casa e delle lettere, altrove Juana Inés dà prova del suo quotidiano transito fra luoghi in divorzio<sup>9</sup>.

Con ese adverbio «altrove» Morino hace explícita referencia a *La Respuesta a sor Filotea de la Cruz* desplazando así el tema de la alimentación dentro el marco autobiográfico de sor Juana, desmarcando al mismo tiempo los poemas de cualquier papel autobiográfico; y viceversa, quitando al texto de la carta, *La Respuesta*, parte de su fuerte dimensión retórica y de sus aspectos más barrocos.

---

acepción que propone Jacques Derrida en *Otobiographies. L'enseignement de Nietzsche et la politique du nom propre* o en *L'animal que donc je suis* referida a la escritura del *autos*. Autografía se considera también como *auto-bio-grafía* que en este caso en el término *autografía* renuncia al relato del propio *bios*.

<sup>8</sup> Cfr. J. Derrida, *Otobiographies. L'enseignement de Nietzsche et la politique du nom propre*, Galilée, Paris, 1984.

<sup>9</sup> A. Morino, *Il libro di cucina di sor Juana Inés de la Cruz*, cit., p. 16.

Sin embargo, también Morino recupera el sentido de la cocina y del arte culinario como «segunda consideración de las cosas»<sup>10</sup>, y en particular Morino subraya los momentos en los que sor Juana utiliza la cocina para salir metafóricamente del claustro, tanto como los momentos en los que sor Juana acerca el mundo de la cocina al mundo de la biblioteca, escribe Morino:

Juana Inés dava inizio a una ricerca di identità che non si sarebbe consumata fra ridotti limiti di tempo e di spazio, nella Nuova Spagna della sua epoca. Sia pure compiuto alle periferie del mondo, in un territorio ai margini della storia e in tempi ancora bui, il tentativo di coniugare la biblioteca e la cucina anticipava discussioni che sarebbero state riprese nei centri maggiormente produttivi di pensiero<sup>11</sup>.

Pero, es ahora lícito preguntarse, en términos prácticos ¿cómo ocurrió en la escritura de sor Juana este acercamiento entre biblioteca y cocina? Es preciso recordar que las referencias intelectuales de sor Juana cubren un espacio vasto y extenso: desde Aristóteles, a los contemporáneos de sor Juana, como Athanasius Kircher, pasando por la literatura griega y latina, el neoplatonismo florentino e italiano, a la teología, la teoría musical, la retórica, hasta llegar a las ciencias astronómicas para ofrecer sólo un pequeño ejemplo.

Entramos entonces en la escritura de sor Juana Inés de la Cruz. La cita sobre la que Morino vuelve a menudo en su texto, pero que en general se puede considerar como la cita más famosa y frecuente a la hora de empezar cualquier discurso sobre sor Juana y la cocina es la siguiente: «Si Aristóteles hubiera guisado», escribe sor Juana en *La Respuesta a sor Filotea*, «mucho más hubiera escrito»<sup>12</sup>. La cita concluye un largo párrafo dedicado a las citadas “filosofías de cocina”.

En la filosofía de cocina encuentran un espacio particular no sólo las cuestiones científicas, las metáforas filosóficas, sino también las mujeres, en ser la cocina identificada por la autora como el único espacio del conocimiento al que las mujeres pueden tener acceso. Cito desde el texto:

---

<sup>10</sup> J. Muriel, *Presentación*, cit., pp. 8-9.

<sup>11</sup> A. Morino, *Il libro di cucina di sor Juana Inés de la Cruz*, cit., p. 29.

<sup>12</sup> Sor J. I. De la Cruz, *Ecos de mi pluma. Antología en prosa y verso*, cit., p. 351.

Pues ¿qué os pudiera contar, señora, de los secretos naturales que he descubierto estando guisando? Veo que un huevo se une y fríe en la manteca o aceite y, por contrario, se despedaza en el almíbar; ver que para que el azúcar se conserve fluida basta echarle una mínima parte de agua en que haya estado membrillo u otra fruta agria; ver que la yema y clara de un mismo huevo son tan contrarias, que en los unos, que sirven para el azúcar, sirve cada una de por sí y juntas no. Por no cansaros con tales frialdades, que sólo refiero por daros entera noticia de mi natural y creo que os causará risa; pero, señora *¿qué podemos saber las mujeres sino filosofías de cocina? Bien dijo Lupericio Leonardo, que bien se puede filosofar y aderezar la cena. Y yo suelo decir viendo estas cosillas: si Aristóteles hubiera guisado, mucho más hubiera escrito.* Y prosiguiendo en mi modo de cogitaciones, digo que esto es tan continuo en mí, que no necesito de libros: y en una ocasión que, por un grave accidente de estómago me prohibieron los médicos el estudio, pasé así algunos días, y luego les propuse que era menos dañoso concedérmelos, porque era tan fuertes y vehementes mis cogitaciones, que consumían más espíritus en un cuarto de hora que el estudio de los libros en cuatro días; y así se redujeron a concederme que leyese<sup>13</sup>.

Estamos entonces en el pasaje de la carta, me refiero a *La Respuesta*, en que sor Juana explica que no hay manera de prohibirle la vida intelectual y el estudio, y el ambiente de la cocina se convierte al mismo tiempo en el espacio femenino por excelencia donde ella tendría que estar encerrada, y en un laboratorio químico. La naturaleza, o «los secretos naturales», entran en la cocina por parte de los alimentos y de los procesos a los que están sometidos, pero entra también por parte de la naturaleza de sor Juana que no puede hacer otra cosa que estudiar, analizar, experimentar, y escribir. Sor Juana escribe *La Respuesta* para contestar a la carta que escribió bajo el pseudónimo de sor Filotea el obispo de Puebla, Manuel Fernández de Santa Cruz. Sor Filotea pide a sor Juana de vivir una vida más coherente con sus tareas de monja y preferiblemente de dejar escribir y dejar leer libros no consonos a la vida de una religiosa. La razón por la que el obispo de Puebla escribe a sor Juana es conectada con la publicación de otra respuesta, conocida como *La Carta Atenagórica*, un breve escrito teológico que sor Juana escribe para comentar un sermón del célebre jesuita portugués, el Padre Antonio Vieira.

En este sentido los verbos comer y guisar, y el mundo de la cocina

---

<sup>13</sup> Ivi, pp. 350-51 (cursivas mías).

consiguen superar el nivel inferior y cotidiano, un nivel que justifica el tono de la pregunta «señora ¿qué podemos saber las mujeres sino filosofías de cocina?». La respuesta ofrecida por la autora no repite el sujeto de la pregunta, o sea las mujeres, sino que el acento se mueve sobre el qué podemos saber y cómo. Sor Juana cita entonces Lupericio Leonardo: «bien se puede filosofar y aderezar la cena». Aquí la cocina se separa de la filosofía, aderezar la cena es una acción distinta de la de filosofar, pero es algo sólo momentáneo, porque después añade: «Y yo suelo decir viendo estas cosillas: si Aristóteles hubiera guisado, mucho más hubiera escrito». Es evidente que la cita se puede leer bajo muchas perspectivas, puede incluso cambiar de sentido si consideramos con una enorme dosis de humor a Aristóteles como objeto de la frase y “yo” como sujeto implícito. Algo interesante, es que sor Juana no describe la acción de comer, sino que focaliza su atención en la acción de cocinar, y más, de aderezar y guisar. Pero, lo que más llama la atención es el pasaje que desde la aparente modestia de empezar diciendo «señora ¿qué podemos saber las mujeres sino filosofías de cocina?», llega al desafío que comienza con un yo subjetivo, fuerte, explícito y corpóreo y directo hacia la máxima autoridad de la filosofía occidental: Aristóteles.

Pero existe otra referencia a la alimentación dentro de *La Respuesta* que desplaza quien lee desde el mundo de las tareas domésticas y de la acción de guisar, al espacio más propio de la consunción.

Es interesante, a propósito de la acción de consumir que, en la primera cita, sor Juana dice, construyendo así un quiasmo entre nutrición y estudio, que por un malestar de estómago le prohibieron los libros mientras que, para no consumirse hubiera sido mejor devolverle la posibilidad de estudiar porque sus cogitaciones no necesitan de libros, todo lo contrario, precisamente es sin libros que sus cogitaciones son tan vehementes que consumen más espíritus trabajando solas que estudiando. Los libros son entonces los alimentos de los procesos cognitivos y cuando faltan, cogitar se convierte en una acción antropofágica, y más: autofágica en este caso.

Otros pasajes muy llamativos de esta peculiar relación entre conocimiento y nutrición que propone sor Juana se encuentran en *La Respuesta*:

Acuérdome que en estos tiempos, siendo mi golosina la que es ordinaria en aquella edad, me abstenia de comer queso, porque oí decir que hacía rudos, y podía conmigo más el



deseo de saber que el de comer, siendo éste tan poderoso en los niños<sup>14</sup>.

Aquí vemos como la nutrición entra en contraste con el conocimiento, el queso es casi un veneno que hace rudos.

Ahora que el nivel del conocimiento está unido a la acción de consumir y a la idea de veneno, se puede introducir otro pasaje de *La Respuesta* donde es la sabiduría que termina siendo el alimento y que, como el queso u otros alimentos, la misma sustancia puede ser benéfica o perjudicial:

A éstos, vuelvo a decir, hace daño el estudiar, porque es poner espada en manos del furioso; que siendo instrumento nobilísimo para la defensa, en sus manos es muerte suya y de muchos. Tales fueron las Divinas Letras en poder del malvado Pelagio y del protervo Arrio, del malvado Lutero y de los demás heresiarcas, como lo fue nuestro doctor (nunca fue nuestro ni doctor) Cazalla; *a los cuales hizo daño la sabiduría porque, aunque es el mejor alimento y vida del alma, a la manera que en el estómago mal acompleccionado y de viciado calor, mientras mejores los alimentos que recibe, más áridos, fermentados y perversos son los humores que cría, así estos malévolos, mientras más estudian, peores opiniones engendran; obstrúyeseles el entendimiento con lo mismo que había de alimentarse, y es que estudian muchos y digieren poco, sin proporcionarse al vaso limitado de sus entendimientos*<sup>15</sup>.

La relación entre biblioteca y cocina no tiene sólo Aristóteles, o los «heresiarcas» del viejo mundo como interlocutores o panorama intelectual y cultural. Un espacio significativo ocupa también la relación entre el mundo americano y el mundo europeo. En los poemas donde sor Juana evidencia la distancia entre Europa y América, la naturaleza y las riquezas americanas triunfan tanto que no se puede negar en la conciencia criolla de sor Juana una anunciada percepción clara de una identidad autónoma de México y casi se puede osar vislumbrar cierto orgullo nacional.

La sabiduría que procede de la acción de cocinar es una de las relaciones entre conocimiento y alimentación que existen en la obra de sor Juana. Por un lado, los procesos de digestión se encuentran al comienzo de otra obra,

---

<sup>14</sup> Ivi, pp. 326-27.

<sup>15</sup> Ivi, p. 358 (cursivas mías).

*Primero Sueño*, y siguiendo la visión que abre el poema, son precisamente estos procesos que alimentan el sueño del alma, y al final es, según la interpretación de Méndez Plancarte, es la conclusión del proceso digestivo que “despierta” el alma de su sueño. Por otro lado, existe una relación mucho más directa entre la metáfora de la alimentación y el conocimiento. La acción de comer está dentro del marco de la consunción: siempre en *El Sueño*, la llama del conocimiento utiliza *el licor claro*, o sea el aceite de oliva que es el árbol de Minerva, la diosa del conocimiento.

Más adelante en el poema encontramos una extensa descripción del cuerpo humano, principalmente inspirada, según Méndez Plancarte y Tenorio, a las teorías de Fray Luis de Granada.

[...]  
Y aquella del calor más competente  
*centrífica oficina*,  
próvida de los miembros despensera,  
que avara nunca y siempre diligente,  
ni a la parte prefiere más vecina  
ni olvida a la remota,  
y en ajustado natural cuadrante  
las cantidades nota  
que a cada cual tocarle considera,  
el que alambicó quilo el incesante  
calor, en el *manjar* que, medianero  
piadoso, entre él y el húmedo interpuso  
*su inocente substancia*,

[...]  
ésta, pues si no fragua de Vulcano,  
*templada hoguera del calor humano*,  
al cerebro enviaba  
húmedos, mas tan claros, los vapores

[...]  
que con ellos no sólo empañaba  
los simulacros que la estimativa  
dio a la imaginativa  
[...]  
sino que daban a la fantasía

lugar de que formase  
imágenes diversas. [...]<sup>16</sup>

Reduciendo el enfoque desde la naturaleza a los productos de la tierra americana, existen numerosos ejemplos donde son precisamente las tradiciones culinarias prehispánicas que marcan la diferencia con Europa. Pasteles de nueces, chocolate, almíbares, el azúcar, son algunos de los ejemplos más famosos de la presencia de la comida mexicana en sor Juana. Este *mestizaje* de la comida descrita por sor Juana en el recetario a uso del Claustro inspira el ensayo de Mónica Lavín que abre el texto citado. Es indudable que el modelo gastronómico mexicano con su variedad y casi infinita riqueza de ingredientes, pero sobretudo gracias a su constante diálogo entre la tradición prehispánica y las influencias de las colonias, haya dado voz y materia a una alquimia de sabores que tiene algo de misterioso y milagroso al mismo tiempo. No sorprende, por tanto, que la cocina mexicana haya recibido en 2010 el reconocimiento UNESCO como patrimonio inmaterial de la Humanidad.

Mónica Lavín, en los apartados que introducen a la versión modernizada de las recetas del Claustro de San Jerónimo propuesta por la chef Ana Benítez Muro, individúa otros niveles de abstracción del acercamiento a la cocina de sor Juana. Sin embargo, el ensayo se abre sobre una cuestión totalmente conectada a la experiencia de vida de sor Juana. También Mónica Lavín, como Angelo Morino, escribe teniendo en su memoria la corta y densa introducción de Josefina Muriel citada arriba, pero por un lado excava sus raíces en preguntas sobre la real condición de vida de la poeta en el claustro, por otro lado, lanza sus ramas hacia una cuestión bastante nueva que es la conexión entre la tradición europea y la tradición criolla (que no coincide con la tradición prehispánica) dando vida a un tipo peculiar de mestizaje. Los ejemplos desde la obra de sor Juana proceden aquí también desde *La Respuesta*, como en el caso del texto de Morino, pero se añade la dimensión lírica sin miedo a perder rasgos de autenticidad y sin miedo a transfigurar la realidad.

---

<sup>16</sup> Ivi, pp. 268-70 (cursivas mías).

El mestizaje ocurre principalmente en la cocina, donde mujeres negras, esclavas, criollas e indias concurren a crear la cocina mexicana «mestiza por definición, pródiga e imaginativa por geografía y desesperación»<sup>17</sup>. Lavín exalta los placeres de la comida como algo que sor Juana «se permitió»<sup>18</sup> reconstruyendo parte de la biografía de la jeronimita. A estas sugerencias, se puede añadir otro particular. Sor Juana Inés de la Cruz no entra en contacto sólo con la dimensión gráfica de la alimentación. Es decir, la alimentación no se queda sólo en el espacio exterior como ejemplo de lo que se puede escribir, sino que se convierte en material autográfico. En el romance escrito en respuesta «a un caballero recién llegado a Nueva España» que empieza con el famoso verso «¡Válgate Apolo por hombre!» Sor Juana hace otra vez referencia a la experiencia culinaria para explicar y entra en particulares autobiográficos transformándose en alimento ella misma:

[...]  
Gracias a Dios que ya no  
he de moler *chocolate*,  
ni me ha de *moler a mí*  
quien viniere a visitarme.  
[...]<sup>19</sup>

Sor Juana es entonces sujeta a las mismas condiciones del chocolate, alimento mexicano por excelencia y considerado como algo refinado y selecto también en Europa, y si no fuera ella a moler el chocolate, sería ella misma molida por sus huéspedes. Es la clausura que la salva de estas dos insoportables condiciones, contestando quizás aquí a propósito de una de las eternas preguntas sobre las razones que la convencieron a entrar al claustro<sup>20</sup>.

Resumiendo cuanto visto hasta ahora, sor Juana utiliza el campo de la

---

<sup>17</sup> M. Lavín-A. Benítez Muro, *Sor Juana en la cocina*, cit., p. 18.

<sup>18</sup> Ivi, p. 80.

<sup>19</sup> Sor J. I. De la Cruz, *Ecoss de mi pluma. Antología en prosa y verso*, cit., p. 136.

<sup>20</sup> D. Schons, *Some Obscure Points in the Life of Sor Juana Inés de la Cruz* en «Modern Philology», 24, 1926, p. 141.

comida como acción de aderezar y guisar, o sea como posibilidad de conocer observando los secretos naturales, como manjar (o sea como nutrición y digestión) o también como consunción de las energías necesarias al conocimiento pero también a la imaginación entendida como proceso cognoscitivo, y también se refiere al espacio de la cocina como diferencia cultural entre el mundo masculino y el mundo femenino que no necesitamos tanto borrar y sobrepasar, cuanto demostrar que, repito, «se puede filosofar y aderezar la cena».

La alimentación alternativamente sale y entra en el marco metafórico donde representa un perpetuo y tácito convenio entre quien escribe y quien lee que saben que comer no es que otro término por estudiar y conocer, pero que, y de manera más interesante, estudiar y conocer se sitúan en un espacio anterior a cualquier acción de comer y alimentarse, son los verbos de la alimentación entendida como sostén por excelencia.

Sor Juana Inés de la Cruz utiliza la nutrición y los alimentos como espacio de confrontación entre la creación intelectual, entendida como producción del sujeto intelectual y de la producción científica y literaria, y la negación del acceso al estudio como si fuera otra forma de negación a la nutrición. Sor Juana demuestra que el conocimiento no se puede simplemente negar, incluso cuando sólo tenemos nada más que una cocina y los más humildes alimentos a disposición se puede sobrevivir transformando la cocina misma, sin metonimias y sin retórica, en el sitio del estudio y de la experimentación. El conocimiento es el alimento del espíritu, y la nutrición procedente de los alimentos no es suficiente para substituir esa fuente de energía vital.

Siguiendo este hilo, aderezar la cena y guisar son acciones no opuestas al filosofar, guisando más se puede escribir más. La conjunción entre filosofar y aderezar la cena que pone en la cita de Lupericio efectivamente no separa las acciones, sino en realidad, a una segunda lectura, indica más bien una profunda provocante contemporaneidad.

La crítica sorjuanista hasta ahora ha vivido la cuestión autobiográfica en la obra de sor Juana como uno de los ejes principales de interpretación de sus obras, y por otro lado la biografía de sor Juana ha sido construida por las informaciones diseminadas a lo largo de sus obras. Esta dimensión casi obsesiva de restituir la vida real de sor Juana encontró en las alusiones a la

comida un enlace a una realidad posible y positiva.

Al perder su cuerpo, sus huesos, sus libros, sus manuscritos, no queda otra cosa que la memoria de la tradición culinaria, como para decir que éste es el pastel que sor Juana comió en su vida, atribuyendo a la comida otra función o sea la de guardar una memoria individual y peculiar, funcionando como si fueras estos sabores la propia escritura, memoria y rastros de la vida de sor Juana. El intento del presente ensayo ha sido también cuestionar la dimensión autobiográfica poniéndola al lado de las demás metonimias, metáforas que habitan el juego barroco con la realidad. Sin dejar que el deseo de presencia que anima el mundo positivista sucesivo al sueño barroco devore y reduzca la complejidad de la lengua sorjuanina.

La dimensión cotidiana de la cocina, considerada socialmente inferior a los espacios prestigiosos de la academia, recibe por sor Juana una continua re-escritura donde no se encuentra sólo su vida, o casi no se encuentra nunca su vida, lo que se encuentra es una estrategia revolucionaria de demostrar que la filosofía es cocina tanto cuanto la cocina es filosofía, introduciendo el espacio del cuerpo no capturado en el medio de su perpetua guerra con el alma, sino como un significante material, como escritura, que precede la dimensión del alma tanto cuanto la dimensión del cuerpo, encontrando así la libertad de declarar que si «Aristóteles hubiera guisado, mucho más hubiera escrito».

## BIBLIOGRAFÍA

- CRUZ SOR J. I. DE LA, *Obras completas vol. I – IV*, edición de Alfonso Méndez Plancarte y Alberto Salceda, Fondo de Cultura Económica, México 1951 – 1957.
- , *Obras completas vol. I Lírica Personal*, edición de Antonio Alatorre, Fondo de Cultura Económica, México 2009.
- , *Ecos de mi pluma. Antología en prosa y verso*, edición de Martha Lilia Tenorio, Penguin Random House, México 2018.
- DERRIDA J., *Otobiographies. L'enseignement de Nietzsche et la politique du nom propre*, Éditions Galilée, Paris 2006.
- , *L'animal que donc je suis*, Éditions Galilée, Paris 1984.
- LAVÍN M.-BENÍTEZ MURO A., *Sor Juana en la cocina*, Penguin Random House, México 2000.
- MURIEL J., *Presentación*, en *Convento de san Gerónimo. Libro de Cocina*, Selección y transcripción atribuida a Sor Juana Inés de la Cruz, Instituto Mexiquense de Cultura Toluca 1996.
- MORINO A., *Il libro di cucina di sor Juana Inés de la Cruz*, Sellerio, Palermo 1999.
- SCHONS D., *Some Obscure Points in the Life of Sor Juana Inés de la Cruz*, en «Modern Philology», 24, 1926.

Violenza, corpo e scrittura nell'opera letteraria di Simona Vinci  
JULIA PONZIO\*

*ABSTRACT*

Nell'opera di Simona Vinci il tema della violenza costituisce una costante sin dal suo romanzo di esordio. Nel corso del lavoro letterario di Vinci, la violenza viene analizzata in ciascuno dei suoi testi, nelle sue diverse declinazioni ma sempre come connessa al corpo sessuato e alle sue possibilità di trasformazione. In questo saggio si analizzeranno le modalità attraverso le quali, nei lavori di Vinci, il tema della violenza scivola al livello della scrittura, e al livello della gestione della trama.

In Simona Vinci's work, the theme of violence has been a constant since her debut novel. In the course of Vinci's literary work, violence is analyzed in each of its texts, in its different forms but always as connected to the sexual body and its possibilities for transformation. In this paper I will analyze the ways in which, in Vinci's works, the theme of violence slides down to the level of writing, and to the level of plot management.

\*\*\*

In *Violenza e Metafisica* Derrida descrive due diversi paradigmi della violenza. Il primo di questi due paradigmi definisce la violenza come l'incapacità di rispettare l'altro nel suo senso peculiare, incapacità che si manifesta nella oppressione, nella negazione dell'alterità, nell'obbiettivo di ridurre l'altro allo stesso, ossia di ridurlo ad un modello riconosciuto come migliore e superiore<sup>1</sup>.

---

\* Professoressa associata di Filosofia e Teorie dei Linguaggi, Università degli Studi di Bari Aldo Moro.

<sup>1</sup>J. Derrida, *Violenza e metafisica*, in Id., *La scrittura e la Differenza*, Einaudi, Torino, 1971, pp. 135 e sgg.



In questo primo paradigma Derrida individua l'antica complicità tra la filosofia occidentale, intesa come pensiero dell'essere unico, e il colonialismo, inteso come possessione tecnico-politica dell'altro, complicità che spesso egli definisce con l'espressione "totalitarismo dello stesso" o, qualche anno più avanti, con l'espressione "nazionalismo filosofico".

Come si esce da questo primo paradigma della violenza, quale ne è la via di uscita? Levinas, con cui Derrida sta dialogando in *Violenza e Metafisica*, cerca una via di uscita ad esso fuggendo verso il suo contrario, verso quella che egli chiama "trascendenza metafisica o desiderio", che si definisce nel rispetto dell'altro come altro, nella possibilità di un rapporto con l'altro in quanto tale, senza la volontà di ridurlo, di assimilarlo allo stesso. Si tratta di un rapporto non-violento con l'altro che lo desidera lasciandolo lì dove è, senza sottoporlo all'atto violento dell'interpretazione, della rappresentazione, della relazione concettuale, senza afferrarlo dentro categorie pre-costituite. Il desiderio, che è il contrario della violenza intesa come volontà di assimilazione, dice Derrida «si lascia chiamare dall'esteriorità assolutamente irriducibile dell'altro, alla quale esso (il desiderio) deve rimanere infinitamente inadeguato»<sup>2</sup>. Nella relazione di desiderio, evocata da Lévinas, il nominativo e l'accusativo lasciano spazio ad una dimensione dativa e vocativa<sup>3</sup>, ad un linguaggio senza frase che, rinunciando al verbo essere, parla senza definire e senza diventare ontologia.

Il presupposto di questa non-violenza del desiderio è che il linguaggio tradisce e disloca, sposta l'altro da sé, impedendo il rapporto con l'altro in quanto tale. Il presupposto di questa non-violenza del desiderio è il fatto che il linguaggio sia essenzialmente violento, poiché dice come qualcosa è, riportandolo all'ordine dell'ontologia. Tutto lo sforzo che Derrida fa in *Violenza e Metafisica* consiste nel tentativo di uscire dalla opposizione rigida di violenza e non-violenza, spostando la questione della relazione con l'altro, dal piano unicamente etico, a cui Lévinas la riduce, ad un piano eminentemente "semiotico".

È all'interno di questa dimensione semiotica che, in *Violenza e Metafisica*, emerge il secondo paradigma della violenza. Quando mi rapporto all'altro, dice Derrida, mi rapporto alle "sue" parole, alla "sua" lingua, ai "suoi" linguaggi

---

<sup>2</sup> Ivi, p. 138.

<sup>3</sup> Cfr. ivi, p. 141.

e al “suo” corpo, corpo il quale, anch’esso, mi si presenta come un testo, attraverso gli intrecci dei “suoi” segni verbali e non verbali. Ma questo “suo” dei suoi segni delle “sue” parole, dei “suoi linguaggi” non ha il senso di una origine, di ciò che viene da esso e lo riporta a sé, ma ha piuttosto il senso di una continua traduzione e reinterpretazione di segni, di parole, di gesti, di testi, che vengono da altrove e che nel corpo dell’altro sono continuamente citati, performati, ritradotti e interpretati. I “suoi” segni, le “sue” parole, i “suoi” linguaggi, dunque, definiscono quel testo che l’altro è per me come già spostato, già tradotto, già dislocato, già segnato dalla violenza della interpretazione.

Inteso in questo modo l’atto attraverso cui entro in rapporto con l’altro non è né un atto percettivo né un atto etico, ma diviene, invece, un atto *traduttivo*. Un atto traduttivo complicato dal fatto che traduco da materiale già tradotto, poiché è un “suo”, come dicevo prima, che viene da altrove. Il secondo paradigma della violenza ha a che fare con la complessità di questo atto *traduttivo*, ha a che fare, cioè, con quel “dire quasi la stessa cosa” che fa violenza al testo portandolo alla deriva, lontano dal proprio senso originario, dal proprio contesto di riferimento e dall’aggancio con il proprio autore.

Il primo paradigma della violenza, dunque, la descrive come una forza che conforma, cancella ogni differenziazione, toglie la parola. Il secondo paradigma della violenza è invece, come Derrida la chiama, “violenza differenziante”, che sospende il testo alla molteplicità delle sue traduzioni, rendendolo infinitamente altro, ridandogli la parola, reinnestandolo in infiniti altri contesti. Da una parte una violenza centripeta che chiude, ricompatta, omogeneizza e unifica e, dall’altra, una violenza centrifuga, che apre, sparpaglia, articola e moltiplica.

L’opera di Simona Vinci si presta bene ad essere ritradotta sulla sottile ma profondissima fenditura che separa questi due paradigmi della violenza. Se all’interno del suo romanzo di esordio *Dei bambini non si sa niente*<sup>4</sup>, del 1997, prevale il primo paradigma della violenza, che la mostra come ciò schiaccia e annulla, annientando i corpi sino al limite della loro morte, a partire dalla importante raccolta di racconti pubblicata due anni dopo, *In tutti i sensi come l’amore*, invece, la questione della violenza si amplifica e si complica, mo-

---

<sup>4</sup> S. Vinci, *Dei Bambini non si sa niente*, Einaudi, Torino, 1997.

strandosi non più solo come luogo dell'annichilimento del corpo, ma, al contrario come possibilità della sua emersione e della sua resistenza. La questione del rapporto tra questi due diversi paradigmi della violenza è così estesa e radicata all'interno dell'opera di Vinci che la si ritrova in ognuno dei suoi lavori, solo di alcuni dei quali, in queste pagine, potrò occuparmi.

In *In tutti i sensi come l'amore*, *Carne* è il racconto in cui la differenza sottile tra il primo e il secondo paradigma della violenza, appare con più chiarezza. *Carne* è la storia di un fotografo che fotografa corpi, corpi dormienti e corpi morti. Il racconto si apre con la tematizzazione del rapporto tra il corpo e la sua rappresentazione fotografica, ossia con la constatazione della sempre mancata corrispondenza tra la rappresentazione che appare nella foto sviluppata e quella impressa dentro la retina, un attimo prima dello scatto. Nella immagine della foto sviluppata, nella immagine "vera", dice la voce narrante

[...] C'è mia madre che dorme. La bocca socchiusa, i muscoli del volto rilasciati che la fanno apparire molto più vecchia di quanto non sia in realtà. [...]

L'altra, che solo io ho visto, e che mi ha spinto a scattare quella prima foto [...] è più feroce. La luce segna il volto, scava le guance, sotto la pelle abbandonata si intravede l'ossatura del cranio. Io l'ho vista come sarebbe stata dopo. L'ho vista morta<sup>5</sup>.

Da una parte, dunque, l'immagine "vera", che è quella conservata in quanto impressa su di una pellicola, che ritrae un corpo che dorme. Dall'altra, lo sguardo, che la ha vista già morta, ma che, nello stesso tempo ha causato lo scatto fotografico.

Al contrario di quello che succede nella *Camera chiara* di Barthes, non è la fotografia, qui, a sottoporre il soggetto fotografato ad una micro-esperienza della morte, ma piuttosto lo sguardo che vede il corpo come già morto. La fotografia non corrisponde a quel primo sguardo perché fa apparire il corpo troppo vivo:

Ma non era mai quel primo sguardo. Quello che avevo visto restava da qualche parte, perso dentro di me come un frammento di vetro, un luccichio rapido subi-

---

<sup>5</sup> S. Vinci, *In tutti i sensi come l'amore*, Einaudi, Torino, 1999, p. 62.

to perso. La foto che avevo davanti era diversa. Era una persona che dormiva [...] un volto preso dal sonno, con i muscoli rilassati, gli occhi chiusi con le ciglia tremanti [...] le ombre dure di chissà quali sogni. Però erano vivi. Si vedeva benissimo che quello era soltanto sonno. Il mio primo sguardo, invece, era stato diverso, avevo toccato un luogo segreto e spaventoso. Avevo visto quei volti come sarebbero stati dopo: dalla carne avevo visto emergere lo scheletro, netto e rigido come una maschera di ferro. Una forma che non somigliava a nient'altro. Pura<sup>6</sup>.

La fotografia, dunque, fa apparire il corpo troppo vivo perché lascia al corpo la carne, quella carne che, invece, lo sguardo scioglie e disintegra rendendo il corpo quello che “è”, una forma, una forma pura, una definizione, un concetto: lo sguardo riduce il corpo alla propria identità, al proprio ruolo, alla propria condizione, alla propria funzione. La fotografia, al contrario, racconta un corpo *esponendone* la carne: essa fissa, scrive il corpo incarnato consegnandolo all'ignoto, in modo che esso possa poi essere visto ancora e riraccontato, ritradotto, ridetto, riconnesso con altri contesti. La carne che la fotografia non può che mostrare si espone alla riscrittura, alla rielaborazione, alla modificazione, alla traduzione, ed è attraverso questa riscrittura, modificazione e rielaborazione che essa dura, persiste e resiste,

La differenza è che fotografia *espone*, espone al racconto, mentre lo sguardo, invece, *concepisce*, attraverso un'ultima parola, che non ammette repliche poiché già dice quello che il corpo è, afferrandolo sotto il proprio controllo, in un senso solo, e non “in tutti i sensi” come dice il titolo del libro. Ma per fare questo, per tenere il corpo sotto il controllo di una forma, sotto il controllo del concetto, per renderlo “puro”, lo sguardo deve cancellarne la carne, l'indefinibile del suo colore, e delle sue infinite possibilità di cambiamento:

Si dice: una bella pelle bianca. Oppure: una pelle chiara, scura, dorata, ambrata, abbronzata, caffè, miele. Tentativi di descrivere una cosa impossibile da descrivere. Sempre diversa e sfuggente. La pelle delle persone cambia di minuto in minuto, continuamente evolve verso qualcos'altro, a seconda delle temperature delle emozioni<sup>7</sup>.

---

<sup>6</sup> Ivi, p. 65.

<sup>7</sup> Ivi, p. 62.

In questo senso lo sguardo che riduce ad una forma, che cerca di tenere sotto controllo il corpo facendolo coincidere con sua immagine, corrisponde al primo paradigma della violenza, che toglie la parola, dicendo quello l'altro è, riducendolo alla forma, alla sua identità. La fotografia, invece, corrisponde al secondo paradigma della violenza, poiché espone al racconto, si incammina su un percorso non tracciato che non ritorna al punto di partenza. Questa esposizione che inaugura un racconto, che apre ad una ritraduzione in uno dei tanti sensi possibili, è quel secondo paradigma della violenza, che Derrida situa nel mezzo, tra il linguaggio dell'ontologia, che definisce univocamente, e il silenzio della non-violenza levinasiana.

Il primo paradigma della violenza ha a che fare con l'attribuzione di un significato. Il secondo paradigma della violenza ha a che fare con quell'erranza del significante che rimane divenendo altro, la cui persistenza, la cui capacità di durata, viene dalla sua carne, dalla materia del suo corpo, che proprio grazie al suo "peso" prende il largo verso altri contesti e altri sensi. Il secondo paradigma della violenza connette, dunque, la materialità della carne, la sua capacità di resistenza al concetto -ossia la sua capacità di resistenza al primo paradigma della violenza - alla sua possibilità di trasformazione. La carne può essere incisa: ma questo in *In tutti i sensi come l'amore*, invece che apparire come un sintomo di debolezza e vulnerabilità, appare sempre come una forma di resistenza. Al centro di molti racconti di questa raccolta vi è un corpo violentemente trasformato, o, per la precisione, un corpo femminile autotrasformato. Il corpo si presenta spesso come un corpo automutilato, trafitto, tatuato, alterato. Ma queste forme di trasformazione estrema, in *In tutti i sensi come l'amore*, ma anche in generale nell'opera di Vinci, appaiono sempre come forme di autogestione, come forme di protesta contro le norme estetiche e la codificazione del corpo, appaiono come manifestazioni di reticenza alla riduzione alla forma pura. Queste forme di trasformazione appaiono, quindi, come modalità di resistenza al primo paradigma della violenza, ossia di resistenza al concetto, all'identità senza carne in cui tutto ha il proprio ruolo e la propria funzione. In *Cose*, che è un altro racconto della stessa raccolta, la differenza sottile tra i due paradigmi della violenza passa dalla opposizione tra il corpo e la pelle.

Sembra stupido dirlo, perché è così evidente, le cose sono fatte di atomi, materia, come noi. Sono esistenti, hanno qualità, caratteristiche. Hanno nomi. Ma i nomi

che hanno sono generici, non esprimono altro che l'appartenenza ad una categoria, non hanno nulla di affettivo. Ecco vorrei raccogliere tutti gli oggetti abbandonati del mondo dentro la mia casa [...] e dare un nome diverso a ognuno di loro. Vorrei trovargli un posto, il posto esatto in cui vorrebbero stare, se potessero scegliere. E poi vorrei stringermeli addosso, sulla pelle nuda, uno alla volta. Imparare ad occhi chiusi a riconoscere tutti i materiali esistenti, con la pelle soltanto, con l'intera superficie del mio corpo<sup>8</sup>.

Da una parte, dunque, dalla parte del primo paradigma della violenza, vi sono i corpi, afferrati dentro un sapere che li conosce con il loro nome comune, che li blocca e li cataloga dentro categorie, facendone indifferenti esemplari di una specie. Dall'altra una sorta di conoscenza ad occhi chiusi, che oblitera lo sguardo, sguardo che come in *Carne*, definisce e cataloga. Questa conoscenza ad occhi chiusi è una conoscenza tattile, "a pelle", che se attribuisce un nome attribuisce un nome proprio, restituendo all'oggetto la propria differenza, ossia facendo di esso qualcosa che non può essere sostituito da un esemplare della stessa specie. Si tratta di un rapporto che non interiorizza l'oggetto ma vi si espone, e vi si espone rischiando di ferirsi, di tagliarsi, anche mortalmente: «Mi piace quest'idea della superficie del mio corpo che si squaglia, si spacca, si apre e infine si consuma. La stessa fine che fanno le cose, prima o poi»<sup>9</sup>.

Se la conoscenza dello sguardo interiorizza l'oggetto, la conoscenza a pelle vi espone la carne, in un rapporto che non la lascia intatta, che la segna, la tatua, la permea. L'elemento della carne, della pelle, che definisce la materialità di un corpo non ridotto alla propria identità, non ridotto ad una forma pura, si associa all'elemento del taglio, della ferita, di una trasformazione che la segna sul limite del rischio della morte.

In questa trasformazione la carne non è più un "guscio", l'esterno di un interno, la scatola che racchiude quell'interiorità del soggetto che sta al cuore del pensiero occidentale. La carne rappresenta la metafora di una esteriorità estrema, di una esteriorità che non lascia nessun interno al riparo, che mette il corpo a rovescio, così come appare con una assoluta chiarezza, sempre nella stessa raccolta, ne *La ragazza angelo*, storia di una trasformazione chirurgica estrema. Questa forma

---

<sup>8</sup> Ivi, pp. 87-88.

<sup>9</sup> Ivi, p. 101.

di resistenza è una scrittura del corpo, una ritraduzione, una reinterpretazione del corpo attraverso tagli e innesti, che lo rende testo. Se volessimo cercare un filo nella produzione di Vinci a partire da *In tutti i sensi come l'amore*, potremmo trovarlo nel lento e non lineare processo di trasformazione di questo corpo incarnato nel corpo del testo dei suoi romanzi, come se questo concetto di carne penetrasse progressivamente, ma non sempre con continuità, all'interno della sua scrittura.

Se saltiamo ad un testo più recente della produzione di Vinci, come per esempio *La prima verità*, del 2016, infatti, vi è ancora un corpo mutilato, tagliato, tatuato, pieno di innesti, ma questo corpo diviene il corpo stesso del testo. All'interno di questo testo, cioè, la questione del rapporto tra il primo e il secondo paradigma della violenza deborda dal livello della sua tematizzazione nel contenuto del testo, al livello della scrittura, della forma del testo. *La prima verità* è costruito per frammenti. Il corpo innestato di alcuni dei protagonisti di *In tutti i sensi come l'amore* è diventato il corpo del testo, la materia della sua scrittura. Non si tratta soltanto del procedere disordinato del flusso di coscienza, così come avviene in altri testi di Vinci, soprattutto quelli costruiti nella forma epistolare, come *Stanza 411*, in cui il testo, come scrive la stessa autrice, avanza in cerchi concentrici, elude la trama, mescola i tempi<sup>10</sup>. In *La prima verità* i tempi sono sì mescolati, all'interno di una narrazione discontinua, che salta da un'epoca all'altra. Ma ciò che caratterizza la struttura del testo è il fatto che essa si regge attraverso frammenti *innestati* nel testo. Questi frammenti sono pezzi di testi, parti incomplete, monche, strappate ai propri contesti: *fantasmi*, come li chiama l'autrice, che provenendo dal passato, occupano il presente, espongono ad esso il proprio corpo significativo, ma senza dichiarare la propria provenienza, senza dichiarare la propria identità. Il primo di questi frammenti, quello descritto nel *Prologo primo* del romanzo, è ancora una volta una fotografia, la fotografia terribile del corpo nudo di una bambina rinchiusa in un ospedale psichiatrico negli anni Sessanta:

La fotografia è in bianco e nero e non so se è questo a rendere tanto drammatica l'oscurità che sembra avanzare e gonfiarsi a inghiottire tutto come un vortice d'aria nera. Uno spazio infinito si estende da lì all'eternità e sono sicura che ci siano tutti i demoni del modo.

---

<sup>10</sup> S. Vinci, *Stanza 411*, Einaudi, Torino 2006, p. 120.

Non saprò mai il nome il nome di quella bambina  
Non saprò mai la sua data di nascita, né quella di morte  
Non so nemmeno se sia effettivamente morta<sup>11</sup>.

È sul corpo di questa bambina sconosciuta che tutto il romanzo si scrive, sul quel corpo che rimane impresso sulla fotografia quando oramai la sua storia, il suo nome, la sua identità è ormai svanita. La storia si scrive su quel corpo che è l'ultimo a morire, come scrive l'autrice ad epigrafe del Prologo secondo e poi anche all'interno di uno dei capitoli del romanzo<sup>12</sup>. Questa persistenza del corpo è la persistenza delle sue scritture, la sua capacità di reinnestarsi su altri racconti e di ritardarsi in storie che non sono la propria. Scrive nel secondo prologo:

Ogni storia è una storia di fantasmi e questa non fa eccezione. E' un'isola, quindi di per sé un luogo misterioso, nel quale vigono leggi diverse che sulla terraferma continentale. L'isola si vorrebbe chiusa in se stessa, autosufficiente, padrona del proprio destino quanto più la terraferma e le sue eco distruttive sono lontane; ma è una illusione. Inesorabile, la diversità biologica arriva con il vento, le maree, le navi che solcano le acque e portano uomini e bestie, naviganti, costruttori, disboscatori, qualche volta che poeti<sup>13</sup>.

Il corpo del testo è fantasma ed è isola. La sua essenza fantasmatica consiste nella sua capacità di persistere oltre il proprio contesto di riferimento, nella sua capacità di dislocazione, nel suo non darsi pace, nel suo continuare a parlare anche quando non è più il suo tempo e il suo luogo. Cosa ci fa quella foto di una bambina, quella foto la cui funzione originaria non è altro che quella di reportage, di testimoniare un fatto storico, cosa ci fa all'inizio di un romanzo? Cosa ha dire, da raccontare il corpo di quella bambina al di là di quella violenza estrema -nel senso del nostro primo paradigma- di cui testimonia? Quel corpo, il corpo del testo in generale, è un'isola, dice Vinci, un universo con le sue regole, ma un'isola i

---

<sup>11</sup> S. Vinci, *La prima verità*, Einaudi, Torino 2016, p. 7.

<sup>12</sup> Cfr. Ivi, p. 11.

<sup>13</sup> Ivi, p. 13.



cui confini, invece che proteggere espongono al mutamento. Un'isola è un ecosistema fragile e vulnerabile. Ma questa vulnerabilità rappresenta la capacità che il corpo del testo mantiene, attraverso la persistenza della propria significanza, di sottrarsi al primo paradigma della violenza attraverso il secondo paradigma della violenza, ossia attraverso le proprie trasformazioni, attraverso la capacità di stabilire nuovi rapporti, di significare altrimenti in nuovi contesti: la capacità di sottrarsi al primo paradigma della violenza attraverso l'inquietante capacità di ricomparire dal nulla, come un fantasma, dove e quando non ce lo si aspetterebbe. A partire da quel primo frammento tutti gli altri frammenti innestati all'interno del corpo del testo di *La prima verità*, ne reggono la struttura complessa, che va avanti e dietro nel tempo ricucendo storie. Questi frammenti, spesso di poesie, tagliano il testo interrompendone la continuità, ma nello stesso tempo tenendolo insieme. L'innesto è in genere superfluo, un in più come tante volte le epigrafi dei testi, o le pagine inserite, o i prologhi e le introduzioni, che posso anche dimenticare di leggere. Ma se a questo testo togliamo uno solo di questi innesti - quelli dentro i paragrafi, quelli nelle epigrafi, quelli scritte al centro di pagine bianche all'inizio di alcuni capitoli, nei prologhi, quelli descritti come miracolosi ritrovamenti dai personaggi che si muovono nel romanzo - il testo non si tiene più: senza ciascuno di questi frammenti non vi sarebbe nulla a collegare le vite di tutti i personaggi che circolano nel romanzo, compreso il personaggio autobiografico. È attraverso questi frammenti che tagliano la struttura del racconto, che la protagonista, Angela, entra in rapporto con le storie di alcune delle persone che hanno abitato gli spazi del manicomio sull'isola di Leros. Si tratta di frammenti di storie rinchiusi negli archivi, poi riconnessi con pezzetti di carta ritrovati chiusi in bottiglie sotterrate, o con volti dipinti a mano su di un sasso nascosto in una buca. Negli archivi del manicomio, là dove inizia la sua ricerca, la protagonista trova solo dati, date, misure, terapie, definizioni. Della carne di coloro che vi sono nominati e classificati, in questi archivi non rimane nulla. È questa carne che la protagonista ritrova, invece, in frammenti di testi, scritti, dipinti o graffiti a mano, piegati, accartocciati e nascosti o sotterrati affinché si potessero conservare. È attraverso questo corpo persistente, che è l'ultimo a morire, che i "fantasmi", nel romanzo

cominciano a raccontare storie che si intrecciano tra di loro, saltando i luoghi e le epoche, parlando fuori contesto. I frammenti, una volta riconnessi insieme, come i fili di un arazzo sdrucito<sup>14</sup>, raccontano le storie drammatiche di alcuni dei personaggi vissuti su quell'isola. Ma non sapremo mai se il racconto che unisce i frammenti come si uniscono i puntini nei giochi dei bambini, è l'unico possibile, o uno dei tanti. Quello che è certo è che attraverso questi frammenti, dalla violenza della contenzione, della sottomissione, dell'annullamento estremo di ciò che non è "conforme", sino al suo omicidio, fa da controcanto quel secondo paradigma della violenza, che ridà voce ai frammenti, che li disloca dentro altre storie, che ne moltiplica i sensi. Questa moltiplicazione del senso è descritta in molti dei testi di Vinci come una operazione di "sopravvivenza", sopravvivenza che è sempre connessa a quel processo di trasformazione che definisce i termini del secondo paradigma della violenza. Come scrive in *Stanza 411*:

I corpi sopravvivono anche mutilati. Mutilati dal di dentro. Mutilati fuori. Il cuore continua a battere. Le funzioni essenziali a compiersi. Senza qualcosa, senza molto, senza moltissimo, lo stesso si può sopravvivere<sup>15</sup>.

Questa "mutilazione" è descritta, in molti dei testi di Vinci come una mutilazione originaria. Non avviene mai lungo il racconto. Quasi sempre è già avvenuta, prima che il racconto cominci. Il percorso dei personaggi dei suoi testi parte quasi sempre da una assenza, da una mancanza, da un abbandono, a partire dal quale, per resistere al quale un corpo intraprende un processo di profonda trasformazione, in cui invece che ritrovarsi si stravolge, invece che pacificarsi non trova più pace, invece che essere quello che è diventa tutt'altro. I suoi personaggi, più che per quello che "sono", sono descritti per quello che non c'è, per quello che loro manca, per i pezzi che sono stati loro sottratti, e sono mostrati nell'atto di riempire questi vuoti non con quello che c'era, ma con pezzi nuovi, innestati, presi abusivamente da altrove, rubati: strappati violentemente, nel senso del nostro secondo paradigma, da altre storie a cui, tuttavia, ridanno corpo.

---

<sup>14</sup> Cfr. Ivi, p. 66.

<sup>15</sup> S. Vinci, *Stanza 411*, cit. p. 10.

## BIBLIOGRAFIA

- DERRIDA J., *Violenza e metafisica*, in Id., *La scrittura e la Differenza*, Einaudi, Torino 1971.
- VINCI S., *Dei Bambini non si sa niente*, Einaudi, Torino 1997.
- , *In tutti i sensi come l'amore*, Einaudi, Torino 1999.
- , *Stanza 411*, Einaudi, Torino 2006.
- , *La prima verità*, Einaudi, Torino, 2016.

FORUM



# Un'ecologia politica e femminista

ARIANNA PORRONE\*

## *ABSTRACT*

Disciplina recente e sovversiva, l'ecologia politica femminista si delinea come un campo promettente della ricerca, volto all'esplorazione di nuove sintesi fra l'ecologia politica e l'ambito degli studi di genere e degli studi femministi. A partire da un'analisi dell'approccio, passando poi per metodologie e tematiche, questo articolo traccia il filo conduttore che lega le nuove e meno nuove pensatrici di questa disciplina.

With the aim to trace feminist political ecology's genesis and evolution, this paper summarises the key steps that allowed its establishment as an academic field of research, at the crossroads of feminist theory, development studies and geography. By analysing the approaches, methodologies and themes, it will explore the common threads connecting the first and second generation of feminist political ecology thinkers.

\*\*\*

## *Introduzione*

Si parla e si scrive di cambiamento, oggi, nel mezzo di una delle più tragiche pandemie dell'ultimo secolo. Eppure, da anni, ci comportiamo allo stesso modo, ignari o ciechi del fatto che le risorse disponibili non sono illimitate e che, prima o poi, il nostro produrre e consumare senza fine tornerà a perseguitarci sotto forme che oggi possiamo solo prevedere.

È stato il capitalismo etero-patriarcale a farci credere che l'essere umano e

---

\* Dottoranda in *Global Studies. Justice, Rights, Politics* presso l'Università degli Studi di Macerata.

la società potessero vivere separatamente dalla corporeità e dall'iscrizione nella natura. E ora, che abbiamo superato la metà dei limiti biofisici planetari, fondamentali al garantire la continuità dei processi vitali, non possiamo che mettere in discussione il nostro modo d'agire. La pretesa di voler a tutti i costi controllare, usare e modificare la natura, per soddisfare il nostro profondo individualismo, senza renderci conto che in realtà siamo esseri eco- e interdipendenti.

Se l'economia connette la "natura" alla quantità di risorse disponibili e sfruttabili per la produzione e il consumo, e l'ecologia la considera una dimensione a sé stante, i femminismi la osservano sotto un'ottica differente. Essa è uno spazio di confronto, pratica, riappropriazione e interazione; un continuum che connette corpi umani e non umani, materiali biologici trattati in laboratorio e non; un tessuto di parentele fra specie e soggetti diversi che su-bentra alla configurazione canonica della famiglia<sup>1</sup> e dell'identità.

Questa è la premessa che mi offre l'occasione per riflettere sul movimento dell'ecologia politica femminista. Da più di un ventennio, le pensatrici dell'ecologia politica femminista si interrogano su come far emergere immaginari e sperimentazioni, nuovi mondi e nuove connessioni all'interno del canone occidentale ed "eteronormato", che da troppo tempo rigorosamente separa e ordina in gerarchie<sup>2</sup>. Il loro obiettivo non è quello di produrre cambiamento, ma quello di far emergere modi e mondi alternativi di abitare il Pianeta, utilizzando il genere come chiave di lettura per comprendere la diversità.

Nei prossimi paragrafi, dunque, racconterò dell'ecologia politica femminista come di una pratica che apre scenari di speranza<sup>3</sup>. Com'è nata e per quali motivi? Quali sono le esigenze che hanno permesso il passaggio da un'ecologia solo politica prima, e femminista poi? A partire da un'analisi dell'approccio, passando poi per metodologie e tematiche, traccio il filo conduttore che lega

---

<sup>1</sup> F. Giardini, Introduzione, in Ead., S. Pierallini e F. Tomasello (a cura di), *La natura dell'economia. Femminismo, economia politica, ecologia*, Derive Approdi, Roma 2020, pp. 5-10.

<sup>2</sup> *Ibid.*

<sup>3</sup> F. Clement-W. J. Harcourt-D. Joshi-C. Sato, *Feminist Political Ecologies of the Commons and Commoning*, «International Journal of the Commons», 13, n. 1, 2019, pp. 1-15: queste studiosse si riferiscono a una "politics of hope".

le nuove e meno nuove pensatrici di questa disciplina.

*Uno sguardo alle origini del movimento: esigenze e configurazione*

Nel 1996, Dianne Rocheleau e colleghi pubblicano *Feminist Political Ecology: Global Issues and Local Experiences*<sup>4</sup>, oggi considerato il volume fondativo dell'ecologia politica femminista, o per lo meno chiarificatore della disciplina, nonché una mappa e stella polare per la ricerca e la pratica all'interno di questo nuovo ambito di studi. Negli anni Novanta l'ecologia politica femminista si delinea come un campo promettente della ricerca, volto all'esplorazione di nuove sintesi fra l'ecologia politica e l'ambito degli studi di genere e degli studi femministi.

Da un lato, l'ecologia politica osserva l'intimo rapporto che intercorre fra l'essere umano e la natura, coglie le modalità attraverso cui l'uno si pone in relazione all'altra – per esempio in termini di accessibilità, fruibilità e impiego delle risorse disponibili –, il modo in cui questo interagire condizioni l'ambiente e gli ecosistemi e permetta la configurazione di forme di sussistenza sostenibili e non. In base a una delle ultime definizioni che ne sono state date<sup>5</sup>, l'ecologia politica indaga le circostanze che hanno costretto comunità umane e/o individui a dedicarsi a determinate attività che, in assenza di alternative, hanno provocato danni irreversibili all'ambiente. Nel percorso di ricerca<sup>6</sup> delle cause profonde, più che dei sintomi, delle questioni più urgenti con cui si deve confrontare la nostra società<sup>7</sup>, viene data voce a pratiche ribelli e creative. L'individuazione dei movimenti, emergenti dalle tensioni e dalle contraddizioni del nostro sistema, accanto alle risposte offerte dalla comunità internazionale e dai singoli Stati, permette di scorgere alternative ed esempi di resistenza alla pratica consolidata della *governance* globale in materia ambientale.

L'ecologia politica si interroga, dunque, sull'uso del linguaggio, la formulazio-

---

<sup>4</sup> D. Rocheleau-B. Thomas-Slayter-E. Wangari (eds.), *Feminist Political Ecology: Global Issues and Local Experiences*, Routledge, London 1996.

<sup>5</sup> Si veda in P. Robbins, *Political Ecology: A Critical Introduction*, Wiley Blackwell, 2011.

<sup>6</sup> *Ibid.*

<sup>7</sup> Fra le quali la fame, l'erosione del suolo, l'assenza di terra, la perdita di biodiversità, le crisi sanitarie.



ne delle narrazioni ambientali accettate, in particolare quelle consolidate nei e dai discorsi internazionali sull'ambiente, lo sviluppo sostenibile e la *green governance*. Mostra la necessità di ri-storicizzare e ri-contestualizzazione le problematiche globali nella sfera socio-ecologica, per comprenderle come processi e come risultato di un insieme di scelte politiche ed economiche determinate a livello inter e trans-nazionale, oltre che dei rapporti di forza tra i diversi attori della società<sup>8</sup>.

Dall'altro, l'obiettivo di un'ecologia politica e femminista è quello di spingersi oltre e valicare questi confini. Il desiderio è quello di muoversi all'interno delle maggiori scuole del pensiero femminista che hanno a cuore l'attivismo ambientale<sup>9</sup>, all'incrocio con il pensiero post-coloniale, sottraendosi all'eterna disputa interna al femminismo fra essenzialismo e costruttivismo<sup>10</sup>, verso nuovi e sconosciuti spazi geografici, attraverso dimensioni di analisi<sup>11</sup>, per creare connessioni e vedere dove mai si era indagato in precedenza.

In questo contesto, i termini "genere" e "femminista" non sono impiegati per designare una poetica, un nuovo genere letterario, o una scena artistica. Non si tratta nemmeno del mettere a tema: un lavoro non è femminista o in chiave di genere perché parla delle donne, così come non è politico solo perché ha come oggetto qualcosa di connesso alla sfera politica<sup>12</sup>. Piuttosto, è un approccio volto a ricollocare in prospettiva alcuni campi di tensione tipici dell'ecologia politica e della geografia classica. È un discorso sul femminile, non romantico, sulla giustizia sociale e di genere. Un investigare all'interno di strutture, determinate economicamente, culturalmente e socialmente<sup>13</sup>, che

---

<sup>8</sup> M. J. Beltrán-P. Kotsila-G. G. López-G. Velegrakis-I. Velicu (eds.), *Political Ecology for Civil Society* in [http://cdca.it/wp-content/uploads/2016/02/imp\\_political-ecology-for-civil-society-160519-WEB-1.pdf](http://cdca.it/wp-content/uploads/2016/02/imp_political-ecology-for-civil-society-160519-WEB-1.pdf), 2016.

<sup>9</sup> Attingendo principalmente dall'ecofemminismo, dal movimento ambientalista femminista, dal socialismo femminista e dal post-strutturalismo femminista.

<sup>10</sup> I. Caleo, *Dentro le turbolenze espressive della materia*, in Ead., EcoPol (a cura di) *Bodymetrics. La misura dei corpi. Quaderno Uno | natura | cultura | artificio*, in: [http://www.iaphitalia.org/wp-content/uploads/2019/02/Quaderno1\\_NaturaCulturaArtificio\\_DEF.pdf](http://www.iaphitalia.org/wp-content/uploads/2019/02/Quaderno1_NaturaCulturaArtificio_DEF.pdf), ultimo accesso Maggio 2020, p. 69.

<sup>11</sup> Il termine originale utilizzato nella letteratura in lingua inglese è "scales of analysis".

<sup>12</sup> I. Caleo, *Dentro le turbolenze espressive della materia*, cit., p. 69.

<sup>13</sup> W. J. Harcourt, *What a Gender Lens Bring to Development Studies* in: <https://www.springerprofessional.de/what-a-gender-lens-brings-to-development-studies/16357518>,

istituzionalizzano il potere e il sapere maschile nel contesto dei processi globali di cambiamento.

Nell'ecologia politica femminista il genere è un concetto fluido piuttosto che fisso, è un «prodotto culturale dinamico transfrontaliero/translocale piuttosto che uno spazio geopolitico delineato»<sup>14</sup>. Viene trattato come variabile critica, in continuo dialogo con altre caratteristiche dell'essere – classe sociale, età, dis-abilità, nazionalità, religione – in grado di determinare (facilitando o ostacolando) le modalità di accesso e impiego delle risorse nella lotta alla promozione di processi di cambiamento ecologico e alla realizzazione di vite ecologicamente sostenibili a livello individuale e comunitario collettivo. In questo senso, l'ecologia politica femminista apre la possibilità di interagire con credenze normative culturalmente radicate<sup>15</sup>. Permette di comprendere e ripensare le relazioni – tra umano e non-umano, tra linguaggio e mondo, tra soggetto e oggetto, tra maschile e femminile – attraverso una scomposizione delle forme della relazionalità stessa. La relazionalità è un modello immanente, che nomina il processo in corso non tra due polarità già date, ma come interdipendenza costitutiva tra fattori, come reciproca co-istituzione<sup>16</sup>. Ecco, l'ecologia politica femminista si insinua in questi spazi per comprendere come strategie teoriche o invenzioni concettuali del pensiero dominante eteronormato siano state di volta in volta disegnate, plasmate, e poi naturalizzate per screditare esperienze che avrebbero altrimenti contestato o mostrato le falle del modello economico e di sviluppo dominante. È una lente che rompe le ipotesi circa la presuppuesta superiorità di un “Primo Mondo” nei confronti di quello che viene designato “Terzo Mondo”, che richiede aiuto o salvataggio, ma all'interno del quale si trovano numerose pratiche di recupero di un patrimonio naturale ormai perduto. In questo “Sud Globale”, l'ecologia politica femminista si interroga ulteriormente su come si costituiscano i saperi, come prendano forma e vengano riconosciuti come tali e da chi, entro quali re-

---

ultimo accesso Giugno 2020.

<sup>14</sup> Si veda W. J. Harcourt, *What a Gender Lens Bring to Development Studies*, cit., *passim*.

<sup>15</sup> Si veda W. J. Harcourt, *What a Gender Lens Bring to Development Studies*, cit., p. 364.

<sup>16</sup> I. Caleo, *Dentro le turbolenze espressive della materia*, cit., p. 83.

lazioni e condizioni materiali, in quali sistemi di prossimità<sup>17</sup> e di come il genere definisca ruoli, responsabilità, abilità, attività e diritti.

Sono numerosi gli itinerari<sup>18</sup> che già prima degli anni '90 avevano aperto campi di ricerca produttivi e strumenti teorici utili per ripensare il sapere, la corporeità e indagare il rapporto dell'essere umano con la natura. Fra questi, gli ecofemminismi. L'ecologia politica femminista attinge alle tesi ecofemministe che hanno mostrato come il modello economico capitalista abbia reso invisibile tutto ciò che non ha valore in termini monetari – tanto il lavoro di rigenerazione della natura, quanto quello di cura, generalmente preso in carico dalle donne<sup>19</sup>. Tuttavia, rifiuta l'idea secondo cui esista una analogia fra i corpi femminili e la natura (capacità produttiva/ri-produttiva e maternità), fondata su presupposti biologici, secondo cui le donne sarebbero più portate a sviluppare saperi e a svolgere attività nell'ambito della sfera privata e della cura. Una visione che toglie alle donne capacità di *agency*, che andrebbe altrimenti arricchita con un'analisi intersezionale delle forme di dominazione e ampliata per cogliere, oltre alle cause dello sfruttamento, anche spazi di autonomia, nuovi significati, gesti di resistenza, forme di *commoning* dei saperi e di mutualismo.

### *La prima generazione dell'ecologia politica femminista*

Non è un caso che le pensatrici dell'ecologia politica femminista abbiano preso parola proprio a partire dalla metà degli anni '90. È il periodo<sup>20</sup>, infatti,

---

<sup>17</sup> Ivi, p. 95.

<sup>18</sup> S. Ortner, *Is Female to Male as Nature Is to Culture?*, «Feminist Studies», 1(2), 1972, pp. 5-31; F. d'Eaubonne, *Le féminisme ou la mort. Femme en mouvement*, Pierre Horay, 1974; V. Shiva, *Staying alive: women, ecology and survival in India*, Zed Books, London 1988.

<sup>19</sup> EcoPol, *Introduzione / Crocevia / Posizionamento / Tracciati* in I. Caleo, EcoPol (a cura di), *Bodymetrics. La misura dei corpi*, cit., p. 24.

<sup>20</sup> IV Conferenza Mondiale delle donne a Pechino, 4-15 settembre 1995 cui seguono la Dichiarazione e la Piattaforma d'azione (Pechino+5, oggi Pechino+20 disponibile al seguente link: <https://beijing20.unwomen.org/en/about>, ultimo accesso Maggio 2020) e le successive Conferenze a New York (2005), La Conferenza di Accra (2008) e Milano (2015); parallelamente la Conferenza sullo sviluppo sostenibile Rio+20 nel 2012 e gli obiettivi di sviluppo del millennio (MDGs, in particolare l'MDG3 volto a promuovere la parità dei sessi e l'autonomia delle donne), adattati nel

in cui si consolidano nuovi discorsi e concetti che interessano le donne, i loro diritti, la loro partecipazione nei processi decisionali e di sviluppo. Questi discorsi sono pregni, come scrive Christa Wichterich<sup>21</sup>, di un linguaggio che promuove il “cambiamento” attraverso l’uguaglianza di genere e l’emancipazione delle donne. Le metodologie sviluppate allora in sede ONU e Banca Mondiale prevedevano di mettere in atto azioni di sviluppo volte alla realizzazione di iniziative specifiche di *empowerment* delle donne, puntando sull’obiettivo di garantire a donne e a uomini la possibilità di accesso a risultati uguali<sup>22</sup>. Se da un lato questa strategia ha permesso di portare all’attenzione pubblica la consapevolezza che esistono delle asimmetrie nei percorsi di vita femminili e maschili in ogni parte del mondo, dall’altro ha consolidato un uso del linguaggio improprio, invasivo e pregiudizievole nei confronti di quelle soggettività, donne, che non si identificano, né vogliono identificarsi nel canone occidentale, dominante, bianco e patriarcale (etero-normato) di sviluppo, crescita ed emancipazione.

Dal 2000, dunque, si apre lentamente uno spazio di dialogo per le pensatrici dell’ecologia politica femminista. Fortemente ispirate dai discorsi post-coloniali e post-strutturalisti, si inseriscono nel dibattito accademico con la missione di pensare per nodi<sup>23</sup>. Non si limitano ad offrire immagini del visibile<sup>24</sup>, consapevoli che il rischio di produrre materiale, che ignori le ingiustizie profonde causate dai movimenti ambientalisti globali e dalla comunità internazionale, è troppo alto. Anzi, si spingono ad osservare e a scrivere di spazi, di pratiche istituenti *in-between*, tra

---

2015 nei 17 obiettivi di sviluppo sostenibile (SDGs), Agenda 2030 (in particolare l’obiettivo 5 che tratta della parità di genere).

<sup>21</sup> C. Wichterich, *Contesting green growth, connecting care, commons and enough*, in W. Harcourt, I. L. Nelson (eds.), *Practicing Feminist Political Ecologies: Moving Beyond the “Green Economy”*, Zed Books, London 2015.

<sup>22</sup> S. Piccone Stella, *Studi di genere e pari opportunità: una rassegna critica della letteratura italiana e internazionale*, Studi Pari Opportunità, 2004.

<sup>23</sup> Il termine originale utilizzato nella letteratura in lingua inglese è “staying with the trouble” di D. Haraway in W. Harcourt-I. L. Nelson (eds.), *Practicing Feminist Political Ecologies: Moving Beyond the “Green Economy”*, cit.

<sup>24</sup> J. K. Gibson-Graham, *Surplus possibilities: postdevelopment and community economics*, «Singapore Journal of Tropical Geography», 26 (1), 2005, pp. 4-26.

saperi e pratiche, tra istituzioni dense e costituite e istituzioni informali, molecolari, fuorilegge<sup>25</sup>. La prima generazione delle studiose dell'ecologia politica femminista prende atto della propria condizione di privilegio e, oltrepassando i confini del buon-pensiero dominante, delinea i tratti teorici della disciplina. Sono Dianne Rocheleau, Barbara Thomas-Slayter, Esther Wangari e Rebecca Elmhirst le protagoniste di questa prima fase.

### *Obiettivi e metodologia*

Come già argomentato, l'obiettivo di queste pensatrici è quello di mettere in discussione e decostruire i discorsi dominanti nel campo della *governance* ambientale. Ciò significa da un lato smantellare i presupposti normalizzati relativi alle modalità di assegnazione delle risorse, dall'altro valutare le esperienze e i vincoli sofferti dalle donne nelle loro comunità o nelle loro famiglie a causa delle disuguaglianze strutturali che le limitano o, viceversa, offrono loro nuovi spazi performativi.

Una prima, potente azione controegemonica è quella di decentralizzare il soggetto. Il corpo non è più descritto come muto, pre-linguistico, pre-culturale<sup>26</sup>. Esso abita identità multiple nel suo costante interagire con l'ambiente<sup>27</sup> (ecodipendenza) e nel suo porsi in relazione con gli altri (interdipendenza). L'ecologia politica femminista non può che prendere atto di questi percorsi e osservare come le variabili del genere, dell'appartenenza di classe, della religione, della nazionalità, dell'età e della dis-abilità si intersechino e influenzino le esperienze di vita dei singoli, le loro responsabilità, le opportunità e i diritti loro riconosciuti.

Due sono i piani attraverso cui si muovono le studiose di questa fase dell'ecologia politica femminista: quello teorico/concettuale e quello pratico.

---

<sup>25</sup> I. Caleo, *Dentro le turbolenze espressive della materia*, cit., p. 97.

<sup>26</sup> Ivi, p. 63.

<sup>27</sup> Dall'inglese "earthothers" secondo la nomenclatura proposta da F. Clement-W. J. Harcourt-D. Joshi-C. Sato, *Feminist Political Ecologies of the Commons and Commoning*, cit.

Innanzitutto, suggeriscono di decolonizzare il sapere<sup>28</sup> e di mettere in crisi i presupposti di conoscenza basati sulla monocultura del pensiero capitalocentrico, che hanno reso un intero ricco insieme di relazioni in ambienti rurali «inesistenti», «alternative non credibili a ciò che esiste»<sup>29</sup>. Andando in questa direzione, mettono in risalto prospettive scientifiche ed ecologiche altre, controegemoniche che molte donne del “Sud del Mondo” hanno custodito e sviluppato nel corso tempo, ma che sono sempre state considerate esterne, subordinate e strumentali<sup>30</sup>.

Dal punto di vista pratico, l’etnografia si configura come il metodo di ricerca preferito perché permette di accedere e rappresentare, attraverso una co-produzione e co-creazione partecipativa della conoscenza, l’insieme delle visioni, emozioni e immagini che legano gli individui (donne e uomini) al loro ambiente. Attraverso lo studio di comunità e la ricerca narrativa, l’osservazione partecipante, i processi collaborativi e autoriflessivi di risoluzione delle controversie e l’impegno con i diversi attori che determinano le decisioni a livello locale, gli studi dell’ecologia politica femminista mirano a tradurre la conoscenza dall’esperienza della comunità in narrazioni utilizzabili, che possano essere applicate dai decisori politici come strategie alternative di resilienza e sostenibilità ecologica<sup>31</sup>. Dal riconoscere i dispositivi sempre cangianti dello sfruttamento immateriale e sociale con le lenti degli studi di genere, al trarre ispirazione da pratiche istituenti per la cura e il governo diretto dei corpi e dell’ambiente, l’ecologia politica femminista offre soluzioni sul piano dell’economia materiale a partire da forme di vita condivise.

### *L’apporto della seconda generazione*

---

<sup>28</sup> D. Rocheleau-B. Thomas-Slayter-E. Wangari (eds.), *Feminist Political Ecology: Global Issues and Local Experiences*, cit., *passim*.

<sup>29</sup> J. K. Gibson-Graham, *Surplus possibilities: postdevelopment and community economies*, cit., *passim*.

<sup>30</sup> Y. Herrero, *Ecodipendenti e interdipendenti: limiti e immanenza, caratteristiche intrinseche della vita umana*, in F. Giardini, S. Pierallini e F. Tomasello (a cura di), *La natura dell’economia. Femminismo, economia politica, ecologia*, cit., p. 102.

<sup>31</sup> W. J. Harcourt, *What a Gender Lens Bring to Development Studies*, cit., p. 373.

Fra le pensatrici di quella che definisco la “seconda generazione” dell’ecologia politica femminista, annovero Wendy Harcourt, Ingrid Nelson, Christa Wichterich, Andrea J. Nightingale, Leila M. Harris. Seguendo le orme e gli insegnamenti delle colleghe che le hanno precedute, queste studioshe lavorano intensamente a partire dal 2015, arricchendo la materia con nuove intuizioni e rinnovato interesse<sup>32</sup>. Mantenendo sempre uno sguardo al modo in cui le relazioni di genere si verificano e si interconnettono ad altre sfaccettature nel definire le identità, vogliono riscattare l’etica femminista della cura come valida alternativa a forme neoliberali di gestione della natura<sup>33</sup> e del concetto di sviluppo e crescita, che stanno causando danni irreversibili ai nostri ecosistemi.

Auspicano l’avanzamento del paradigma di riferimento circa il modo in cui si comprende e si dà valore al lavoro produttivo e riproduttivo, andando al di là delle logiche di mercato basate su nozioni di efficienza e disponibilità. In questo senso entrano in nuove dimensioni di analisi: il corpo, frutto di una stratificazione di elementi materiali, simbolici, culturali e biologici, accumulati nel tempo; la casa e la famiglia, in cui le donne svolgono pratiche di cura di valore immateriale – tra cui garantire la germinazione e la conservazione dei semi, occuparsi della coltivazione delle piante per il consumo diretto, della raccolta della legna da ardere, della pianificazione dei pasti, della lavorazione dei cibi, della pulizia della casa, dell’educazione dei figli, oltre che del garantire la loro socializzazione ed educazione.

Questi spazi non sono a-politici, ma luoghi di resistenza *pluriversal*<sup>34</sup> in cui le donne prendono posizione e affermano nuove configurazioni del sé e del loro rapporto con la Terra, come forma di ribellione all’oppressione pa-

---

<sup>32</sup> Per approfondimenti si veda W. J. Harcourt-I. L. Nelson (eds.), *Practicing Feminist Political Ecologies: Moving Beyond the “Green Economy”*, cit.

<sup>33</sup> Anche in linea con il concetto di *Harmony with Nature* (<http://www.harmonywithnatureun.org/welcome/>) che sta guadagnando sempre più spazio e consenso in seno alla comunità internazionale.

<sup>34</sup> Il termine originale utilizzato nella letteratura in lingua inglese è “pluriversal” di C. Walsh, *Life, nature and gender otherwise: feminist reflections and provocations from the Andes*, in W. J. Harcourt-I. L. Nelson (eds.), *Practising. Feminist Political Ecologies, Moving Beyond the “Green Economy”*, cit., pp. 101-28.

triarcale e colonialista. In questa prospettiva, il lavoro non si limita alla produzione di beni, né si riproduce solo attraverso il salario<sup>35</sup> ma costituisce un asse analitico fondamentale per realizzare un'economia rivolta alle persone e ai loro bisogni<sup>36</sup>.

Riconoscere il significato di questi contributi è un punto di partenza per discernere e valorizzare l'invisibile<sup>37</sup>. Favorire una «cultura del sufficiente»<sup>38</sup>, in diretta controtendenza al paradigma della crescita e dell'iperproduzione, in cui il benessere dei popoli corrisponde anche all'equilibrio della natura, rappresenta una strategia che apre spazio a nuovi scenari che danno credito a economie di solidarietà e alla diversità e molteplicità delle pratiche sociali. È infatti vero che non esiste una distinzione categorica tra l'essere umano e la natura nella costruzione della visione del mondo. Quello che viene considerato "ambiente" è un intreccio di natura e cultura<sup>39</sup>, uno spazio di esistenza e co-creazione supportato da approcci tecnologici, scientifici, emotivi e spirituali al mondo naturale che ci circonda.

---

<sup>35</sup> C. Bauhardt, *Nature, care, gender. Feminist Dilemmas*, in Ead., W. J. Harcourt (eds.), *Feminist political ecology and the economics of care: in search of economic alternatives*, Routledge, London-New York 2019, pp. 16-35.

<sup>36</sup> Y. Herrero, *Ecodipendenti e interdipendenti: limiti e immanenza, caratteristiche intrinseche della vita umana*, cit., p. 99.

<sup>37</sup> K. Dombrosky-S. Healy-K. McKinnon, *Care-full Community Economies*, in C. Bauhardt-W. J. Harcourt (eds.), *Feminist political ecology and the economics of care: in search of economic alternatives*, cit., pp. 99-115.

<sup>38</sup> C. Wichterich, *Contesting green growth, connecting care, commons and enough*, cit., *passim*.

<sup>39</sup> D. Haraway in C. Bauhardt-W. J. Harcourt (eds.), *Feminist political ecology and the economics of care: in search of economic alternatives*, cit., *passim*.



## BIBLIOGRAFIA

- BELTRAN M. J.-KOTSILA P.-LÒPEZ G. G.-VELEGRAKIS G.-VELICU I. (eds.), *Political Ecology for Society* in <http://cdca.it/2016>.
- CALEO I.-ECOPOL, (eds.), *Bodymetrics. La misura dei corpi. Quaderno Uno // natura / cultura / artificio*, in <http://www.iaphitalia.org/wp-content/uploads/2019/02/Quaderno1 NaturaCulturaArtificio DEF.pdf>.
- CLEMENT F.-HARCOURT W. J.-JOSHI D.-SATO C., *Feminist Political Ecologies of the Commons and Commoning*, «International JuornCommons», 13, n. 1, 2019.
- GIARDINI F., PIERALLINI S. E TOMMASELLO F., (a cura di), *La natura dell'economia. Femminismo, economia pol*, Derive Approdi, Roma 2020.
- GIBSON-GRAHAM J. K., *Surplus possibilities: postdevelopment and community economics*, «Singapore Journal of Tropical Geography», 26 (1), 2005.
- HARCOURT W. J., *What a Gender Lens Bring to Development Studies* in <http://www.springprofessional.de/what-a-gender-lens-brings>.
- HARCOURT W. J.-NELSON I. L., (eds.), *Practing Feminist Political Ecologies: Moving Beyond the "Green Economy"*, Zed Books, London 2015.
- ORTER S., *Is Female to Male as Nature Is to Culture?*, «Feminist studies», 1(2), 1972.
- PICCONI STELLA S., *Studi di genere e pari opportunità: una rassegna critica della letteratura italiana e internazionale*, Studi Pari Opportunità, 2004.
- ROBBINS P., *Political Ecology: A Critical Introduction*, Wiley Blackwell, 2011.
- ROCHELEAU D.-SLAYTER T.-WANGARI E., (eds.), *Feminist Political Ecology: Global Issues and Local Experience*, Routledge, London 1996.
- SHIVA V., *Staying alive: women, ecology and survival in India*, Zed Books, London 1988.

“Vorrei che ciò che amo sia distante”

SIMONA PARISI\*

recensisce Massimo Guastella, *Narciso. L'amore senza la distanza naufraga*, Mimesis, Milano 2020

Il volume si compone di diciassette agili capitoli in cui viene analizzato per gruppi di versi l'episodio ovidiano relativo alla metamorfosi di Narciso (Ov. *Met.* III, 339-510). L'analisi testuale è supportata sistematicamente da riferimenti a filosofi, a opere d'arte e letterarie, attraverso i quali viene tracciato un percorso esegetico denso e serrato. Apre la progressione dei capitoli il *Preludio*, in cui l'autore ci introduce alla lettura richiamando il mostro del romanzo di Mary Shelley, *Frankenstein*, in un parallelismo con Narciso inatteso e sorprendente. Tale confronto è il manifesto programmatico dell'originalità di questo lavoro e del ribaltamento della percezione comune di Narciso (anche quella più avveduta) che intende conseguire. Il capitolo conclusivo *C'è una meta, ma nessuna via* appare come il raggiungimento di un traguardo in un processo di conoscenza, che assume Narciso come paradigma e riguarda ogni essere umano. Alla fine, grazie ad un'intervista ideata con un'impronta teatrale, il lettore può immaginare di incontrare da vicino il protagonista del mito e dialogare con lui.

Come si nota dalla narrazione che nel *Preludio* l'autore fa del mito, ogni personaggio coinvolto nella vicenda assume in questa lettura uno specifico significato e aggiunge un tassello nel processo di scoperta: Liriope, la ninfa bellissima, e il dio del mare, Cefiso, legati dallo stupro da cui nasce Narciso, rappresentano la carnalità e la materialità del corpo, quale oggetto di desiderio incontrollabile; Tiresia, interrogato da Liriope sul destino del figlio, indica la conoscenza di sé stesso quale strada che Narciso è destinato a percorrere in modo nefasto; uno degli amanti non ricambiati prega la dea Ramnunte che Narciso faccia esperienza in prima persona di un amore privo di possesso; in-

---

\* Dottoressa di Filologia e Letteratura dell'antichità, lavora presso la Direzione Risorse umane dell'Università degli Studi di Bari A. Moro.

fine, in uno schema ciclico, le Naiadi e le Driadi sono testimoni della scomparsa del corpo di Narciso, sostituito da un fiore. Dunque: corporalità, conoscenza di sé e amore sono assunti in questa analisi quali elementi cardine.

Il corpo, nella sua travalicante bellezza, rende Narciso oggetto di desiderio per molti giovani e molte ninfe. Egli è pertanto a disposizione dello sguardo altrui e tutto ciò che sa di sé è mediato dalla percezione che gli altri hanno. Il percorso di conoscenza che lo riguarda viene perciò considerato dall'autore come un percorso di sottrazione, un modo per decostruire quello che ha appreso di sé attraverso gli altri.

Nell'evoluzione di Narciso Eco è il giusto espediente, la chiave di volta. Vengono, infatti, evidenziati come imprescindibili in un processo di conoscenza due fattori: la solitudine e il fallimento dell'incontro con l'altro, concetti spiegati con riferimento agli studi filosofici di Linda Napolitano Valditara e Donatella Di Cesare. L'autore identifica Eco, diversamente dalla maggior parte degli interpreti, come l'elemento estraneo che tramite un inganno interrompe la solitudine di Narciso: se la voce di Eco rimanda a Narciso il suono della sua stessa voce, il corpo di Eco e il desiderio che ha origine da esso rappresentano l'alterità che Narciso, ponendo un insuperabile distanza e ripiombando nella solitudine, rifugge.

La dinamica dell'incontro con Eco si ripete in modo speculare nell'incontro di Narciso con la fonte, da cui è attratto perché pura. Egli vede nella fonte un'immagine che crede essere un altro individuo e se ne innamora: infatti, non conosce ancora sé stesso in modo diretto, ma possiede un'idea di sé costruita sulla percezione degli altri. L'autore rimarca in questo passaggio l'elemento dell'alterità rappresentato dall'immagine riflessa e si dissocia così dall'opinione comune che attribuisce al personaggio un atto di "filautia", un atto di chiusura in sé stesso.

La specularità delle esperienze amorose dei due personaggi viene evidenziata attraverso la focalizzazione sulla similitudine, adoperata da Ovidio, tra Eco innamorata e lo zolfo, che più si avvicina alla fiamma e più si consuma, e, in parallelo, sul verbo metaforico "infiammare" riferito a Narciso che si avvicina all'immagine. L'equivalenza tra vicinanza e annientamento, di cui Eco fa esperienza, è quel parametro fondamentale che si svela poi anche a Narciso: è l'amore che lo rende consapevole dell'esistenza di uno spazio minimo tra i corpi che non va travalicato. L'autore ci guida nella comprensione di questo passaggio di antitesi tra l'azione di "lasciare andare" e l'azione di "trattenere" ricorrendo in modo esemplificativo ai

concetti espressi da due prodotti artistici contemporanei: un *concetto spaziale* di Lucio Fontana e un *achrome* di Piero Manzoni.

Quando Narciso si accorge che quella immagine appartiene a lui, che l'amante e l'amato coincidono, desidera che sia frapposta una distanza tra il soggetto e l'oggetto d'amore ed esclama: "vorrei che ciò che amo sia distante" (Ov. *Met.* III, 468). In questa visione, in cui il corpo è causa del desiderio di annullare la distanza, risulta coerente la conclusione dell'episodio con una sostituzione, più che una metamorfosi, del corpo di Narciso con un fiore delicato da contemplare.

La meta del percorso intrapreso è dunque la distanza, che diviene chiave di conoscenza, chiave di amore. Questa lettura, originale come si preannuncia dal *Preludio*, non solo supera il narcisismo quale modello comportamentale comunemente inteso del compiacimento verso sé stessi, ma oltrepassa anche l'idea psicoanalitica di narcisista quale soggetto chiuso in sé stesso, che non distingue l'io e l'altro, e offre un paradigma filosofico di relazione e conoscenza con cui il lettore sente di dover misurarsi.

In conclusione, l'autore non si limita a cogliere, con riferimenti puntuali al latino, le peculiarità testuali delle similitudini adoperate e delle altre figure retoriche, della specularità sintattica e lessicale, dell'uso dei termini, ma interroga a fondo tali peculiarità con lo spirito del filosofo alla ricerca del senso, adottando l'interrogativa diretta come trama compositiva del lavoro. Il percorso interpretativo si basa, dunque, su un confronto strenuo con il testo, che viene altresì veicolato dalla cultura filosofica. La conoscenza della critica sull'episodio ovidiano permette all'autore di poggiare l'analisi sulle posizioni di volta in volta più aderenti al percorso individuato.

La riflessione è per di più chiarita dal ricorso esemplificativo a prodotti letterari e artistici, che talvolta, come in particolare per il dipinto *Narciso* di Gyula Benczúr in copertina, vengono assunti quali veri e propri manifesti esplicativi. Tali spunti rendono la lettura varia e impreziosita di digressioni autonomamente valide. Non solo, pertanto, filologi e filosofi saranno ugualmente coinvolti dal lavoro di Massimo Guastella, sconfinando gli uni nell'ambito degli altri, ma anche letterati, storici dell'arte e chiunque sia interessato a riflettere sull'essere umano.

## Lascia che se ne vada

MASSIMO GUASTELLA\*

recensisce Mirt Komel, *Il tocco del pianista*, Carbonio, Milano 2019

«Tenebra. Priva di tempo, di tinta, di gravezza. Grama vacuità priva di me, priva di te, di lui o di chiunque altro, di qualsiasi altra cosa. Nulla, nulla, non c'è nulla. [...] Dolore, biancore, dolore, squallore, dolore – suoni. Lamenti e patimenti: i miei. Il cuore palpita, fai un respiro, la ferita si sana, fai un respiro. Luce»<sup>1</sup>. Questo è l'incipit del romanzo *Il tocco del pianista* di Mirt Komel, professore di filosofia e letteratura all'Università di Lubiana.

Protagonista del romanzo la figura affascinante di Gabriel Goldman, tormentato dal desiderio e dall'incapacità di toccare. Un punto nevralgico, e secondo me filosofico, sta proprio qui: al cuore del senso del tatto c'è il suo contrario, il non-tocco. Prima di chiarire questo punto mi soffermerei sulla trama.

Il romanzo intervalla i momenti in cui Gabriel è bambino e poi giovane adulto. La sua formazione da musicista e gli incontri che gli hanno cambiato la vita. Dal nonno Eugene che lo ha introdotto alla musica e alla concezione che suonare non è un'azione meccanica ma è la vita in atto.

All'orologiaio italiano Giorgio che, per quanto sia stato un brevissimo e fortuito incontro, ha potuto, attraverso la sua dura lezione, saggiare che il tempo è qualcosa che non si può toccare perché corre inesorabile sempre sfuggente alla presa. All'accordatore Nikolaj, che tratta il pianoforte come fosse un paziente, un corpo da cui il pianista non può sottrarsi né nello stabilire quale sia la diagnosi né nella cura da prescrivere, ossia parlare di cosa avrebbe suonato in futuro, delle sue esperienze con il tocco e con le vibrazioni della tastiera. Poi il suo vero maestro, il pianista monco Alexander che mette a rischio la sua carriera di insegnante per dargli lezioni private clandestine. E poi la bellissima Ester. Il capitolo a lei dedicato si intitola *Toccata e fuga*. Durante un concerto questa ragazza aveva attratto la sua

---

\*Laureato in Scienze Filosofiche. Ha pubblicato un saggio dal titolo *Narciso L'amore senza la distanza naufraga*, edito da Mimesis nel 2020. Lavora per 24 ORE Cultura – Gruppo 24 ORE.

<sup>1</sup> M. Komel, *Il tocco del pianista*, Carbonio, Milano 2019, E-book.

attenzione e Gabriel tenta al termine di avvicinarla.

Lasciata la sala da concerto, vanno in un jazz club e poi decidono di passare la notte insieme. Ma senza, almeno all'inizio, farsi travolgere dalla passione dei corpi perché per lei baciario, anche se era la cosa che desiderava di più, sarebbe stato come toccare l'oceano. «Il loro avvicinarsi e allontanarsi, per l'orecchio musicale di un angelo seduto sul davanzale della finestra, fuori, sotto la pioggia, sarebbe suonato come una fuga, come un inseguimento del motivo conduttore da cui la melodia rapida si allontana, solo per potervi di nuovo tornare. Gabriel si sollevò sul letto perché quello che voleva era proprio ciò di cui aveva paura: la profondità del mare in cui perdi te stesso, in cui non ci sarebbero stati più né lei, né lui, né nient'altro. [...] Lo guardò con i suoi occhi profondi e umidi, davanti ai quali Gabriel era disarmato e privo di quelle difese delle quali noi esseri umani ci circondiamo per impedire agli altri di toccarci veramente»<sup>2</sup>. Ma alle prime luci dell'alba quando «i primi raggi del mattino penetravano appena attraverso la densa nebbia mattutina, e tuttavia a sufficienza perché la stanza fosse allagata da un candore dorato che inondò Ester, rendendola sfolgorante agli occhi di Gabriel, inumiditi alla vista dell'immensa bellezza della sua immagine che levitava, irrimediabilmente, in procinto di svanire all'avvicinarsi dell'inevitabile momento in cui non sarebbe stata più possibile nessuna magia. [...] L'alba finalmente trionfò sulla notte di tempesta e attraverso la piccola finestra irraggiò l'appartamento e illuminò la stanza, il divano, il letto, lui e lei – senza toccare quanto c'era tra loro, che nessuna luce poteva toccare, intangibile tocco oceanico»<sup>3</sup>. Questi ultimi passaggi ricordano molto l'inizio del libro che Derrida dedica a Nancy, *Le toucher, Jean-Luc Nancy*, in cui: «quando i nostri occhi si toccano, è giorno o è notte? [...] Vediamo, prima di tutto, possono degli occhi venire a toccarsi, premersi come della labbra? A quale superficie dell'occhio paragonare le labbra? Se due sguardi si guardano negli occhi, si può dire che in quel momento si toccano? Che vengono a contatto – l'uno dell'altro?»<sup>4</sup>. L'incontro tra Gabriel ed Ester, come lo stesso Komel afferma nel romanzo, si avvicina molto a quello tra i veri amanti: «Si abbracciarono e rimasero abbracciati per qualche tempo, fino a quel limite oltre il quale non avrebbero più

---

<sup>2</sup> Ivi.

<sup>3</sup> Ivi.

<sup>4</sup> J. Derrida, *Toccare, Jean-Luc Nancy*, Marietti, Genova 2007, p. 12.

potuto separarsi: proprio prima che ciò accadesse, si sciolsero dall'abbraccio, affinché ognuno andasse per la propria strada. In quel momento il massimo che l'amante poteva fare per la sua amata era lasciarla andare, e andarsene egli stesso, come sempre avevano fatto tutti i veri amanti: Cristo crocifisso e Maria di Magdala, padre Abelardo e la sua allieva Eloisa, il dottor Faust e la florida Margherita, il maestro Gabristus e l'eterea Magdaloiza»<sup>5</sup>. Come con le parole di Nancy: «Tu non tieni niente, non puoi tenere né trattenere niente, ecco ciò che devi amare e sapere. Ecco che cosa ne è di un sapere d'amore. Ama ciò che ti sfugge, ama colui che se ne va. Ama che se ne vada»<sup>6</sup>.

Il tatto, secondo Komel, è il senso più fragile perché non solo ci schiude il mondo come tangibile, ma apre noi stessi al mondo; concordando con quanto afferma anche Luce Irigaray nel suo *Elogio del toccare* che il tocco ci espone e può salvarci oggi più che mai. È il senso che ci permette di entrare in relazione, in contatto con gli altri. Ecco perché il tatto ha un senso anche politico: perché riguarda tutti noi esseri umani come comunità.

Ma nel rapporto tra Gabriel e Ester quel tocco si trasforma nel suo contrario, o meglio, loro non riescono quasi a toccarsi ma nel contempo hanno inciso la loro carne con un tocco più profondo in modo da non distruggere quell'*infra* che ci mette in relazione con gli altri e dagli altri ci separa di cui ci parla la Arendt in *Vita activa*<sup>7</sup>. Come lo stesso Mirt Komel riferisce in un articolo al Manifesto: «Ne *Il senso del mondo* Nancy fa un gioco di parole con i verbi *penser* ("pensare") e *peser* ("pesare"), così che pensare e pesare combacino proprio nel momento del tocco: se una cosa è "pesante" nel senso figurativo del termine, se una cosa ci fa pensare, allora ci tocca in un modo ben diverso da una cosa fisicamente "pesante", che "pesa". Ed è così che fa Gabriel cambiando consistenza al peso del mondo pesante: suona il pianoforte con un tocco che cambia non solo il pezzo musicale che esegue, ma anche se stesso, fino al punto che – ed è questo il prezzo che deve pagare – il mondo diventa per lui intoccabile»<sup>8</sup>.

---

<sup>5</sup> M. Komel, *Il tocco del pianista*, cit., E-book.

<sup>6</sup> J-L. Nancy, *Noli me tangere*, Bollati Boringhieri, Torino 2005, p. 54.

<sup>7</sup> H. Arendt, *Vita activa*, Bompiani, Milano 2015, p. 178.

<sup>8</sup> A. Pigliaru, *Quell'intimità senza corpo che rischia di diventare astrazione*, 2019, <https://ilmanifesto.it/quellintimita-senza-corpo-che-rischia-di-diventare-astrazione/>.

# post-filosofie

RIVISTA DI PRATICA FILOSOFICA E DI SCIENZE UMANE



UNIVERSITÀ  
DEGLI STUDI DI BARI  
ALDO MORO

DIPARTIMENTO DI  
STUDI UMANISTICI - DISUM

Introduzione

**FRANCESCA R. RECCHIA LUCIANI**

SAGGI

Per una critica della ragione tattile: dal corpo politico all'ontologia aptica. Note filosofiche a margine di una pandemia con e oltre Jean-Luc Nancy

**FRANCESCA R. RECCHIA LUCIANI**

Le matrici socialiste del *Saggio sul dono* di Marcel Mauss

**FRANCESCO FISTETTI**

"Modi di produzione" e "ideologie" come sistemi segnici. Rossi-Landi e la semiotica della "riproduzione sociale"

**GIORGIO BORRELLI**

Simone Weil, Antonio Gramsci e il metodo materialistico

**ALESSIA FRANCO**

Scoperta, conquista e costruzione dell'altro. José de Acosta, Jerónimo Valera e il ruolo della filosofia nel Perù coloniale

**TOMMASO SGARRO**

Riconoscimento e disriconoscimento, tra provvidenzialismo e probabilismo: per una introduzione al "pensiero coloniale" antropologico nell'America Latina del XVII secolo

**PAOLO PONZIO**

PARAGGI

Auschwitz e i limiti della rappresentazione

**CLEMENS-CARL HÄRLE**

Il terrore totalitario e la metamorfosi del pensiero in Hannah Arendt

**RAFFAELE PELLEGRINO**

Decostruzione del simbolico materno. É. Badinter, B. Duden, A. Rich: un dibattito femminista tra "seconda" e "terza ondata"

**FLORIANA CHICCO**

Autobiografia y heterofagia: la alimentación como espacio de reconocimiento del cuerpo en sor Juana Inés de la Cruz

**VALERIA STABILE**

Violenza, corpo e scrittura nell'opera letteraria di Simona Vinci

**JULIA PONZIO**

FORUM

Un'ecologia politica e femminista

**ARIANNA PORRONE**

"Vorrei che ciò che amo sia distante"

recensione a *Narciso. L'amore senza la distanza naufraga* di Massimo Guastella

**SIMONA PARISI**

"Lascia che se ne vada"

recensione a *Il tocco del pianista* di Mirt Komel

**MASSIMO GUASTELLA**

n. 12 | Anno 2019

ISSN 1827-5133

€ 12,00