

PHRONEIN

Comune a tutti è il pensare



Rivista filosofica semestrale

Associazione Professionisti Pratiche Filosofiche
Numero 11



RIPENSIAMO I FONDAMENTI DELLA POESIA

EDIZIONI ATELIER

Trimestrale di poesia, critica e letteratura

Supplemento del n. 114 (giugno 2024)

Direttore: Giuliano Ladolfi (direttore responsabile)

Direttore editoriale: Giovanna Rosadini

Direttore Atelier online: Giovanni Ibello

Direttore supplementi internazionali:

Francesca Benocci e Piero Toto

Coordinatore redazionale: Luca Ariano

Direttore marketing: Giulio Greco

Direttore Editoriale di Phronein: Mario Guarna

Redazione: Francesco Iannitti, Stefania Lombardi, Giuseppe Scarciglia

Comitato scientifico: Ubaldo Fadini, Riccardo Roni

Copertina realizzata da Daniele Rizzuti

Direzione e amministrazione

C.so Roma, 168 – 28021 Borgomanero (NO) – tel. e fax 0322835681

Sito web: <http://www.atelierpoesia.it>

indirizzo e-mail: redazione@atelierpoesia.it

Autorizzazione del tribunale di Novara n. 8 del 23/03/1996.

Associazione Culturale “Atelier” **Quote per il 2025:** euro 25,00

sostenitore: euro 50,00 (*)

I versamenti vanno effettuati sul ccp n. 12312286 intestato a

Ass. Cult. Atelier – C.so Roma, 168 – 28021 Borgomanero (NO) oppure

*su Banco Posta IBAN IT26T0760110100000012312286 BIC/SWIFT
BPPIITRRXXX*

(*) AI «SOSTENITORI» SARANNO INVIATE IN OMAGGIO ALCUNE PUBBLICAZIONI EDITE DALLA CASA EDITRICE “GIULIANO LADOLFI”.

I testi delle edizioni Atelier sono distribuiti da Ladolfi Editore e inclusi nel relativo catalogo.

Per informazioni: <http://www.ladolfieditore.it>

INDICE

5 Mentzlan

Madre Cristiana Dobner

**17 Il processo di Kafka. un'analisi filosofica sul senso
esistenziale**

Enrico Palma

41 La radice platonica dell'ipotesi del multiverso fisico:

Timeo 55c-d

Giovanni Citrigno

69 Senso, verità e opportunità

Giovanni Schiava

**119 Dalla teodicea all'antropodicea. il secolare tentativo di
dare una risposta all'esperienza del male nel mondo: il
caso di Giobbe**

Beatrice Ortombina

137 Identità, inadeguatezza, relazione

Giancarlo Pillitu

143 Biografie degli autori

MENTZLAN

Madre Cristiana Dobner

... per far crescere la claudicanza

וניצנוש

Soncino

Il Talmud, finalmente, tradotto in italiano, esito di una fatica scientifica di grande prestigio, scuote la cultura non solo cristiana ma anche quella umana e universale.

Dove però tutto ha avuto il suo *incipit*?

Non ho una valigia quasi vuota e non ho conosciuto Monsieur Shoushani. Fino in fondo forse non è vero...

Ho invece un grande amico che illumina e sorregge la mia claudicanza. Un volto che mi accompagna e mi guida.

Ci stiamo dirigendo verso una piccola località, oggi forse quasi dimenticata. Ai tempi del Ducato di Milano città fortificata, fortezza strategica nell'epoca degli Sforza, perché situata al confine con la Serenissima Repubblica di Venezia: Soncino ovvero וניצנוש..

Il borgo stupisce: un autentico gioiello artistico. Un'aria medievale che ormai sta cedendo al rinascimento.

Chi opera però questo trapasso? Ci troviamo ad un varco storico e culturale che si inciderà non solo sulla storia dell'Italia medievale ma che contagerà nazioni e culture: il nome di Soncino si diffonderà nel mondo.

La strada che HB mi fa percorrere conduce a nord est, alla torre trecentesca, nel quartiere ebraico dove, a tutt'oggi, non si ritrovano tracce della sinagoga e del cimitero ebraico. Tutto, nondimeno, parla della storia di una straordinaria famiglia di ebrei askenaziti: וניצנוש תחפשמ, la famiglia Soncino.

Mentre si posteggia nel borgo, HB mi mette fra le mani un foglietto, dovrò aprirlo e leggerlo ad un suo cenno. Tutto prelude a grandi sorprese. Gravido di solenne aspettativa è questo ingresso a Soncino.

Al nostro fianco, presenza invisibile ma reale, sappiamo esserci Yehoshua Shelomoh ben Israel Natan, celebre ebreo, noto medico e autore perfino di un indice del Canone di Avicenna.

La sua voce sussurra, nell'avviarsi alla Casa degli Stampatori, la benedizione che scrisse per il figlio, Yehoshua Shelomoh ben Israel Nathan Soncino, nel *colophon* del primo libro da lui stampato e che ritrovo sul mio foglietto:

Tu costruirai l'edificio del mondo, innalzerai le corna della sapienza e produrrà libri mediante la stampa; in questo vi sono due utilità somme: l'una è che prestissimo se ne produrranno molti, fintanto che la terra sarà colma di sapere; l'altra che il loro prezzo non arriverà a quello dei libri scritti con la penna o con lo stilo e chi non avrà sostanze sufficienti per acquisti costosi li comprerà a vil prezzo e al posto dell'oro darà l'argento (Masseket berakot, 1483).

Mentzlan

Chi mai sono questi Soncino וניצנוי? Bersaglio di domande HB ma mi sono anche documentata... il dialogo allora è serrato.

« Sono questi i primi stampatori nel mondo? Vi sono autorevoli precedenti? ».

HB sosta, da lontano si intravede la Casa degli Stampatori, e mi racconta:

«Molti roghi impediscono una datazione certa. Giulio Bartolucci, noto ebraista, non esita però a scrivere:

Ex hoc oppido primo prudierunt in Italia impressores librorum haebraicorum ex Judaicis.

Anche Cristoforo Volfio ribadisce:

interim haclenus mihi contra omnem dubitationem videtur pisitum prima integrorum librorum haebraice exciussorum initia in Italia apud Judaeus Soncinates quaerenda esse».

«Conosci Mentzlan?» mi chiede.

«L'ignoro e ne ignoro il significato...».

«*Mentzlan* sta per *Menschlein*, uomo piccolo, forse riferendosi alla sua statura. Il figlio di Moses Mentzlan, Symon, deve fuggire da Spira, dove risiedeva, quando gli ebrei furono cacciati dopo l'emanazione dell'editto di espulsione del 1435.

Come sempre si trattò di una fuga perigliosa, alla ricerca affannosa di un luogo dove poter semplicemente vivere».

«Da Spira a Soncino?».

«Il primo dei Mentzlan risulta documentato a Treviso: Moses ben Joseph, *prestatore de Alemania*. Dopo l'accusa grave di atti sacrileghi i Mentzlan dovettero abbandonare nel 1400 Treviso per Cremona, poi per Mantova nel 1405. Il primo documento invece sulla presenza ebraica, qui a Soncino, è la condotta ottenuta, nel 1441, da Salomone ed altri correligionari».

«Gli archivi pullulano di queste tristi vicende dovute alla teologia, o ideologia che dir si voglia, della sostituzione».

«Indubbio e facilmente dimostrabile. Ripiegarsi però sul passato non è degno dello *zikkaron*, della memoria come la intendono i Maestri di Israele. Martin Buber è esplicito: «Noi ebrei siamo una comunità basata sul ricordo. Il comune ricordo ci ha tenuti uniti e ci ha permesso di sopravvivere... ». Rashí – chi più di lui è autorevole? – commentando Deuteronomio, 32, 7 «... רַגְדֵי־רֹדֶד תִּזְנֶה וְנִיב *Binu scenot dor vador...*» non traduce «gli anni dei secoli trascorsi» ma «gli anni delle future generazioni». Certo che il futuro si rivelerà tanto migliore quanto meno le lezioni passate saranno dimenticate. Memoria di sé, identità, coscienza, storia sono vivamente intrecciate».

«Quale la storia di questa famiglia che pare rivelarsi eccezionale?».

«Si intreccia con la storia politica del Ducato. Francesco Sforza, Duca di Milano, il 9 Maggio 1454 rilasciò l'autorizzazione a «tale Symon ibreo del fu Moisé da Spira a stabilirsi in Soncino» per esercitare il prestito feneratorio e quello a pegno».

«... sempre relegati a mestieri che suscitano disprezzo e malevolenza in coloro cui vi ricorrono... chi è Symon ibreo?».

«Due piste si aprono: la certezza, non suffragata dai documenti, della presenza di un suo fratello Samuel, padre di Israel Nathan quindi nipote di Mosé Soncinate o Donato Soncino; la ricerca archivistica che segnala, nei documenti degli Statuti di Soncino in data 1393, come il Rettore o Podestà fosse obbligato ad espellere eretici e *circumcisos*».

«Esisteva però per Symon una certa e sicura protezione...».

«Certamente! Il Duca fu costretto ad opporsi all'esecuzione perché, così si legge nel documento, Symon, durante e dopo la guerra con la Serenissima, “si era dimostrato affetionato servitore e, per il bene del Ducato, aveva messo in pericolo, non solo la roba ma el sangue suo”».

«Ricordo però – mi permetto di aggiungere – che un francescano nel 1457 andava predicando contro la presenza ebraica a Soncino, perciò venne richiesta se non proprio l’espulsione almeno l’obbligo del segno distintivo e la diminuzione del tasso d’interesse».

«Il Duca tuttavia intervenne ancora una volta per fare rispettare il privilegio... L’*absolutio* ducale quindi stava schierata dalla parte di questi prestatori poi stampatori Soncino. Tanto che, quando Magister Donato fu preso di mira, venne ricordato al Podestà “di badare che neppure uno puntale de stringa di proprietà di Donato” venisse manomesso».

«Gesto magnanimo del Duca oppure sotteso vi era ben altro?».

«Privilegio costoso... nel 1480, Isacco, figlio di Donato, tesoriere generale degli ebrei nel Ducato ottenne che i funzionari ducali collaborassero nell’esazione delle tasse contro i morosi, inoltre il Duca e la Duchessa resero retroattivo il provvedimento. L’Università però dovette sborsare la cifra di 32.000 lire imperiali per rinnovare il privilegio».

«Privilegio ben pagato più che ben concesso per rispetto o magnanimità!».

«Anche di questi tempi, purtroppo, vigeva la redazione delle liste segrete di tutte le famiglie ebraiche residenti...».

«Si può ricostruire la catena delle generazioni dei Metzlan poi Soncino?».

«Le notizie sono assodate e rigorose ma l’albero genealogico è intricato, anche per le adozioni fra zio e nipote. Comunque una successione si può stabilire: Mosè di Joseph di Spira, banchiere a Mantova, viene menzionato in un documento del 1400, è il padre di Samuele e antenato dei nostri stampatori».

«Samuele? Chi è ? Da Spira, Mentzlan, si tratta sempre dello stesso ceppo familiare?».

«Il primo degli ebrei askenaziti di Spira in Alsazia che assunse il cognome italiano fu Israel Nathan ben Samuel ben Moses, detto anche Donato da Soncino...».

L'arte degli stampatori

Siamo giunti alla meta, mentre la vicenda umana di questa famiglia ormai si è delineata con chiarezza. Ora però si entra nel vissuto vero e proprio. Varcando la soglia della Casa degli Stampatori una ridda di interrogativi affiora...

Dove mai appresero la faticosa arte?

Non conosciamo nulla o quasi del procedimento del loro lavoro: quale il tipo di carta? Quali i caratteri? Quanti torchi possedevano?

Non si tratta di una curiosità teorica ma di concretezze: tutto infatti si può ben dedurre dai capolavori stampati conservati nei nostri musei.

La stessa tipologia dei torchi sfugge. Indubbiamente lo strumento dei Soncino fu perfetto, lo attesta la bellezza e la qualità altissima dell'esito.

Il Talmud, in queste stanze così gravide di ricordi, di estenuante e preciso lavoro, si ritrova nella sua culla, tipografica s'intende.

Due voci si intrecciano, la guida che delinea gli aspetti storici e HB così ben ferrato in materia:

«Il primo capolavoro uscito dai torchi di Jehoshua Soncino, il primo ad ornare le iniziali nei suoi volumi a stampa, fu proprio *Be-rakot* nel 1483, solo 28 anni dopo la scoperta attribuita a Gutenberg».

HB ha raccolto epigrafi e colophon... così si procede con scientificità sicura:

«Nel 1484 Jehoshua Soncino scrisse nel volume: “Ho posto fine adunque alla stampa in questa città di Soncino nel giorno 20 del mese di tebeth, l'anno di Gemara CCXLVI. Giosuè figlio del sapiente R. Israele Nathan, (che D-o custodisca), soncinate”. Correttore della stampa fu Gabriele figlio del Rabbino Aronne di Fel. Mem. di Strasburgo, il quale riporta in calce: “Ultimato nel giorno IV del mese di Adar dell'anno ‘244 di minore computazione” (il 5244 del

calendario ebraico) il quale corrisponde al giorno Sabato 9 Febbraio dell'anno 1484».

«Nel 1488 – aggiungo forte della mia personale documentazione – è la volta di il *Tanak*, la Bibbia ebraica. Segna una data eccezionale: per la prima volta al mondo viene stampata l'edizione della Bibbia Ebraica Completa, con l'aggiunta delle vocali mediante punti sulle consonanti, per rendere più chiaro il testo biblico. In tre volumi con decorazioni interne pregevoli».

La guida non molla la presa:

«E fu solo il primo anello di una lunga catena: Yehoshua Shelomoh ne stampò nella torre trecentesca venticinque edizioni poi partì per Napoli e nel 1493 morì».

HB porta nel suo *zikkaron* un episodio glorioso che caratterizza la stirpe dei Metzlan:

«Nella tradizione familiare Symon ibreo, da Spira, rimase presente per la sua audacia. Nel corso di un suo viaggio a Pfirt, in Alsazia, osò impugnare le armi contro le truppe di Giovanni da Capistrano, l'inquisitore, che setacciavano il territorio dando la caccia a ebrei, eretici e scismatici. Il coraggioso episodio di rivolta resterà vivido nella storia familiare e sarà iscritto a perpetua memoria nei frontespizi di due opere stampate da Gershom Soncino: *Sefer Ha mispar* di Eliahau Mizrachi e del *Sefer Miklol* di David Kimchi.

La genealogia fa cilecca o è oscurata? Nomi e persone si avvicinano ed è ben difficile riconoscerli».

«È il Symon che ha un figlio adottivo? Quel Israel Nathan ben Samuel che diventa quindi ben Moses Soncino?».

«Esatto. Il primo ad adottare come cognome il nome della località in cui esercitavano la loro arte: Soncino».

La guida si premura di uscire dal borgo lombardo e di ampliare gli orizzonti:

«La perfezione tipografica di questi esemplari è assoluta e universalmente conosciuta, anche se non tutti sanno che cosa significhi... Soncino...».

Nella mente di HB, che registra ogni tessera al suo giusto posto, affiora un ulteriore dato:

«A questi illustri e modesti stampatori dobbiamo anche il *Mahzor*, di cui Israel Nathan Soncino scriveva: «Una scala sistemata sulla terra la cui cima raggiungeva il cielo, che noi possiamo salire per supplicare il nostro Creatore, sia Egli benedetto, fu iniziato dai figli di Soncino nella città di Soncino nella nuova luna di Tisri nell'anno 246 del VI millennio e completata qui a Cassal Maiore nel secondo giorno della settimana il ventesimo giorno del mese di Ellul nell'anno 5246 dalla creazione del mondo». Per il computo civile 1486.

Un'altra nube nera gravitata sopra la Casa degli Stampatori: il 1490 segna una data indimenticabile per lo *zikkaron* ebraico: l'espulsione degli israeliti dal Ducato».

HB però non si ripiega su se stesso, da amante e maestro di claudicanza afferra la palla al balzo:

«Perfezione assoluta! Eppure densa di modestia. Gershon, nell'epigrafe di **Mechabberòth**, *Composizioni poetiche* prima opera stampata a Brescia nel 1491, si diceva “minimo de' tipografi, figlio del sapiente R. Mosé (la memoria del giusto sia in benedizione) del seme d'Israello”. In realtà fu proprio tra i primi, non solo in ordine cronologico!».

«Gershon...».

Ecco riappare sulla scena quel Gersom nota come persona colta che conosceva il latino e il greco ed ebbe per maestri i rabbini francesi R. Belvenia, R. Terabóth, R. Merabel, e R. Mosè Bazla:

«Gersom Soncino attesta chi fu suo padre nell'epigrafe del volume *Mechaberròth seu poeticarum compositionum* di Rav Immanuel nel gennaio 1493:

Per manum minimi tipogr. Gersom tipogr. filii sapientis R. Mosis memoria justi sit in benedictione, ex semine Israel viri soncinatis.

il solo dannato è il mesumato o meglio i mesumati,

cioè coloro che non hanno fede, tanto giudei quanto cristiani».

Dallo spoglio degli archivi veniamo a conoscenza di un triste episodio ma che getta una luce di sapienza e di umanità ancora più grande.

Un'altra dolorosa vicenda infatti colpì Israel Nathan Soncino: fu incarcerato per ordine di Ludovico il Moro. L'atto giudiziario è datato 1 aprile 1488. Insieme ad altri ebrei fu interrogato da Bernardino d'Arezzo, se ne conserva la trascrizione dovuta al notaio Materno Figino. Chi li accusava di vilipendio alla religione nei libri ebraici, era Vincenzo, un convertito.

Non stupita per l'accusa ma amareggiata per la cecità e il pregiudizio toccato con mano, chiedo:

«Quale l'accusa pendente questa volta?».

«L'accusa pericolosissima di scrivere «maledizioni contro il Papa nei testi ebraici». L'interrogatorio fu ricco di sottigliezze, vista la notevole cultura, di Donato».

«Seppe però, per quel che si legge, rispondere con intelligente arguzia».

«Infatti, «interrogato su quello che si scrive sul libro Ghytima lui mostrato, il quale libro è parte del Talmud ed è senza tavole, le quali recano al margine le note scritte di pugno dal Signor Commissario Bernardino, e che le voglia [il Donato Soncino] dichiarare in latino, esso risponde che parte è leggibile e parte illeggibile, e che quelle leggibili dicono:

“Andando da Iesu Nazaret disse a luy che extimato in mondo, el ghe dixè Ysrael; el ghe dixè che saria da tacharse con loro; el ghe disse el so ben cerca et lo so mal non cerchare, che caduno che li tocha e quanto tohare la pupilla del ochio;el ghe disse lo iudicio de quello hommo in che e, el ghe disse in feza buliente, che caduno che se fa beffe de li savii e iudicato in feza buliente“».

«Mi rallegra ritrovare, in una persona così colta e capace, un'affermazione che, per la maggioranza, richiederà secoli di abbattimento di pregiudizi. Interrogato sui dannati, impavido rispose: “il

solo dannato è il mesumato o meglio i mesumati, cioè coloro che non hanno fede, tanto giudei quanto cristiani”».

«... nove ebrei furono condannati a morte ma poi espulsi con la confisca dei beni, Donato incluso. Ventotto dovettero sottostare ad una pena pecuniaria, una forte ammenda di 19.000 ducati ... suddivisa in tre rate. A commutare la pesante condanna intervenne Innocenzo VIII, così evitarono la galera...».

Nella piccola e modesta casa dei Soncino, diventata la Casa degli Stampatori, il lavoro continuava senza sosta:

«Nel 1485 i nostri stamparono **I primi profeti, Giosué, i giudici, I libri di Samuele e dei Re, con il commentario Kimchì**, ancora senza ancora i punti: «Il compimento di codesto libro seguì nell’anno 5246 dalla creazione del mondo, giorno VI del mese Marchesvàn (Sabato 24 Ottobre 1485) qui in Soncino, provincia di Lombardia, la quale è sotto il dominio del potente Signore Duca di Milano, che D-o Benedetto conservi in vita e fortifichi».

«Scelsero di stampare libri religiosi che diffondessero quanto si trovava alla radice dell’ebraismo?».

«Indubbiamente. L’attività proseguiva febbrilmente... e venne alla luce «**Macharoz** ovverosia delle preghiere, breviario e rito di tutto l’anno italico, “Soncino e Casalmaggiore, anno VCCXLVI ad orbe conditio, di Cristo 1486”. L’attestazione è esplicita e sicura: “Fu cominciato l’edifizio di questo libro da noi Soncinati nella città di Soncino, nel mese di Tisrì l’anno 246 del sesto millenario, e lo abbiamo ultimato in Casalmaggiore nella feria della seconda settimana il giorno XX di Ellul l’anno 5246 della creazione del mondo”. Dal settembre 1486 al lunedì 30 agosto 1486».

«Non manca, lo so dagli studi biblici, un capolavoro che segnerà i secoli: la **Bibbia intera**, detta con i punti e gli accenti, stampata da Abramo Chaiim, pesarese, Soncino 1488, unica edizione completa. In calce si può leggere: “Ultimata l’opera di questo Santo Ministero in XXIV libri, con cui pose il suo studio a propagare la legge

in Israello il chiarissimo ed eccellentissimo R. Giosué Salomone (che vegga il suo seme e siano prolungati i suoi giorni) figlio dell'eccellentiss. sapiente Israel Nathan, (che vegga molti e felici anni) oggi feria terza, giorno XI del mese di Jiar dell'anno 248 di min. comput. per mano del minimo di sua famiglia artefice et impressore o tipografo Abramo (che vegga il suo seme, e prolungati i suoi giorni) figlio del Signore Rab. Chaiim di felice memoria, de' tintori di Pesaro, abitante in Bologna. Eseguita in Soncino“. Per il calendario Gregoriano il 1° Maggio 1488».

HB è gioiosamente meravigliato e ribadisce:

«La memoria si fonda sulla tradizione e rivela il legame con l'identità ebraica: la storia. Ecco gli stampatori alle prese con **MITZ-VOTH**: opera di R. Mosé figlio di Jacob Kotzense, “Libro dei grandi precetti”, detto anche Samàg, Soncino, 1489. Sempre in calce, quasi a sigillo, si legge: “Compiuta quest'opera bella, purgata et accuratissima, l'anno CCXLIX del sesto millenario, nel giorno XV del mese Tebeth” che corrisponde al giorno Venerdì 28 Dicembre 1488. Prosegue: “Sia lode a D-o che mi dié la sua grazia, dice Gersone figlio del sapiente R. Mosé del seme d'Israello soncinate”».

La famiglia degli stampatori, ormai Soncino a tutti gli effetti civili e di merito guadagnato sul campo, non demorde. Cambia forzatamente località ma il marchio Soncino permane luminoso.

La visita è conclusa, il perimetro percorso. Che cosa rimane?

Quanto, dopo l'ennesimo spostamento, i Soncino scrissero *ad perpetuam rei memoriam*, alla conclusione del Pentateuco, col commentario Jarchì - V. Meghillòth, Napoli 1491:

Vedete se nel mondo vi sia altro esemplare così accurato e con tanta intelligenza elaborato. A coloro che vi chiederanno di chi è quest'opera, rispondete loro: è dei Figli del Soncino.

IL PROCESSO DI KAFKA. UN'ANALISI FILOSOFICA SUL SENSO ESISTENZIALE

Enrico Palma

E il senso di tutto il mio operare è che io immagini come un poeta e ricomponga in uno ciò che è frammento ed enigma e orrida casualità¹.

1. *Premessa*

Ci sono delle opere con una perfezione, con una logica interna talmente forte da bastare a se stesse. Der Prozeß è chiaramente tra queste, anche a disdoro della presunta incompiutezza con cui è stata pubblicata e del carattere di non-finito che la contraddistingue². Ma non è questa la sostanza: il processo di Josef K. avrebbe anche potuto proseguire, infittirsi di dettagli, rimpinguarsi di incontri, affollarsi di tutte quelle figurine umane che fanno da contorno al romanzo, dai segretari d'ufficio nella mansarda del tribunale al pittore Titorelli, al commerciante Block, all'avvocato Huld, al sacerdote-cappellano delle carceri. Si tratta di un'attribuzione di struttura così forte da indurre il lettore a non riconoscervi alcun senso, a ricadere nelle facili ma invalidanti pastoie del paradosso e dell'assurdo³. La storia, il processo, l'esistenza di K. si reggono in modo autonomo, secondo lo stigma di sacertà che la grande letteratura possiede⁴.

Ogni giorno il sole sorge, e con la stessa regolarità si presenta una nuova interpretazione dell'opera di Kafka: per pensare ai casi più famosi, che cosa sia Odradek, cosa voglia dire la trasformazione in insetto di Gregor Samsa, oppure – e questo è anche il nostro caso – quale sia il senso di un uomo qualunque posto sotto processo senza alcun motivo apparente. Per non parlare degli «armies of interpre-

ters»⁵ di cui parlava Sontag, che costantemente ingaggiano una battaglia critico-ermeneutica contro lo scrittore per estorcere i segreti dei suoi enigmi.

Ma questo ha a che fare con l'estrema ricchezza del kafkiano, un principio metafisico che articolandosi plasticamente nell'opera letteraria fonda un gorgo concettuale in cui la vita, l'essere, possono sperare in una loro interpretazione. Kafkiano è il principio per cui individuata una contraddizione – un processo per una colpa che non soltanto non si reputa di avere ma di cui non viene nemmeno specificato in cosa consista – non è data nessuna soluzione, anzi, essa permane fino alla rovina di colui al quale questa stessa contraddizione occorre, lo Josef K. che finisce per morire con un coltello piantato nel cuore. Kafkiano significa quindi intercettare l'inspiegabile, l'assurdo, il non-senso come difetto sostanziale di spiegazione e di conoscenza che la vita umana ha in sé, che la vita umana è, che qualunque esistenza conscia di sé sperimenta e in cui incappa con la riflessione. Kafkiano vuol dire avvicinarsi alla questione di senso più profonda che ci sia, all'origine della domanda in cui si raccoglie l'esistente che pensa, e dunque concepisce se stesso in maniera metafisica.

Diciamolo subito. L'impianto giudiziario del Processo è soltanto uno stratagemma narrativo per fare emergere con maggiore chiarezza l'idea che nel romanzo è quella da ritenersi tra le principali: la colpa. Quale migliore scenario che quello di un processo, di un tribunale misterioso che mette inspiegabilmente sotto accusa un anonimo procuratore di banca (sia per il ruolo sia per la sua identità non meglio specificata), per rendere con la contezza necessaria la colpa nella sua essenza? Ma cos'è la colpa? Naturalmente, chiedersi circa la precisa colpa che K. avrebbe avuto comporterebbe fuorviare del tutto il tracciato kafkiano e semplicemente travisare il testo, in un gesto di madornale ingenuità ermeneutica.

Secondo Citati il peccato di K. «è la colpa senza nome e senza motivazione, la colpa ineluttabile, né lontana né vicina, che nessuno

ha commesso nemmeno agli albori della terra, e che può gravare su molti uomini, come un alone di tenebra, come una macchina da cui non riusciranno mai a lavarsi il cuore e le mani»⁶. Si tratta allora della colpa in quanto tale, non l'aver commesso un furto, una frode, un omicidio o chissà quale altro reato: la tensione di senso del romanzo è semmai l'essere-in-colpa, che è cosa ben diversa. A cui, come giustamente precisa Calasso, si aggiunge l'implacabile magnetismo legge-colpa (o tribunale-processo-colpa), che caratterizza nel profondo l'umano: «La legge riconosce esplicitamente l'attrazione che la colpa esercita, unico magnete di qualsiasi azione. La legge è come un animale che fiuta la preda: segue solo il richiamo che emana dalla colpa dalla vita in genere»⁷.

Non l'essere-in-colpa per una colpa in particolare ma per l'essere-in-colpa in assoluto, per il provare la colpa, il peccato, il difetto, la negatività. È tutta l'esistenza in quanto tale a essere messa sotto processo sul suo senso. Ed è la mancanza di senso a costituire la colpa per cui K. affronta il processo: la vita che viene chiamata a giudizio, nella forma di un processo apparentemente assurdo e contro ogni prassi giudiziaria – nonché contro ogni logica –, quando questa vita vuol sapere di sé, se abbia o no un valore, se posseda un destino. Il processo a cui l'esistenza in generale è sottoposta, a cui la vita è richiamata quando diviene vita di conoscenza – se vogliamo quindi vita filosofica – è tale ricerca che non si conclude, questo labirinto impossibile, tale sciagura irrisolvibile, in altri termini un angosciante, che è del resto la tonalità del kafkiano e il genere di emotività che solitamente coglie il lettore che si accosta all'opera dello scrittore praghese.

Forse la ricchezza e il valore della letteratura kafkiana consistono nel mostrare il non-senso in tutta la sua assolutezza, sicché tentare di ravvisare un punto fermo significa ricadere in quell'ingenuità a cui volevamo scampare. Ciò nondimeno, cercheremo in queste pagine di elaborare un possibile tracciato al suo interno. E lo faremo con in mano la bussola del senso esistenziale.

2. *Il processo al senso*

A un certo punto, non si sa come né perché, subentra il sentimento della colpa, l'essere-in-colpa per cui diventa necessario istruire un processo: «Qualcuno doveva aver calunniato Josef K., poiché un mattino, senza che avesse fatto nulla di male, egli fu arrestato»⁸. Con il più innocuo degli esordi ma allo stesso tempo carico di tempesta, inizia il processo di K., la sua messa in arresto per un reato di cui non capirà mai il motivo. Poteva essere stato un infido accusatore, ma ovviamente non è questo il punto. Il fatto centrale è che d'ora in avanti Josef K. diventerà il suo processo, la sua vita diventerà il processo. Anche la domenica, il giorno deputato al riposo e all'*otium*, si darà al *negotium* giudiziario facendo nuovamente visita al tribunale in cui la settimana prima aveva pronunciato il suo discorso, aveva proferito le sue rimostranze per la situazione assurda che gli era occorsa. Cercherà aiuto, altro gliene sarà offerto, si stancherà delle persone intorno a lui, e opererà infine per dirigere da sé il suo processo, per difendersi da solo in questa congiura schifiltosa, in questa trappola in cui era piombato e dalla quale doveva uscire al più presto.

Josef K., in altre parole, aveva iniziato il processo sul senso della sua esistenza, il processo in cui ogni vita è immersa senza saperlo ma che viene alla luce, anche nel suo lato terrificante e angoscioso, soltanto quando essa si pone la domanda su di sé, quando percepisce il suo possibile non avere un senso; da cui deriva l'essere-in-colpa come perenne datità esistenziale: poiché l'esistenza, semplificando all'osso, è tale basale mancanza di senso, colpa inemendabile ed essere-in-colpa inestinguibile. Il processo che K. subisce senza che gli sia detta la ragione è privo di senso come lo è la vita che si estenua nella sua risoluzione. Questa è allora la domanda che ogni vita, nell'attimo in cui è più vicina all'enigma di se stessa, si pone: è il processo nel quale, nei momenti in cui si è più soli, la vita inciampa, si complica.

Il processo è la continua domanda, è la condizione più filosofica che la vita assume, quella di chiedersi circa se stessa ma senza ottenere nessuna risposta. Ma nel caso kafkiano non si tratta di una domanda una tantum, il pur esatto heideggeriano richiamarsi a sé del *Dasein* dalla dispersione e dalla medietà del sì grazie alla chiamata della coscienza, che lo rimette alla consapevolezza del suo «*Grundsein einer Nichtigkeit*», essere fondamento di una nullità⁹; si tratta semmai e più radicalmente dell'aspetto formale della vita, come essa procede e dura, della sua ontologia e del modo in cui è. La vita è questo non-senso originario che si pone sotto processo alla ricerca di un giudizio su se stessa, ma che alla fine non trova propriamente nulla. L'esistenza è nel modo del processo, di cui a volte la vita si avvede facendo emergere nel suo non venirne a capo, come K. e le sue vane fatiche stanno a dimostrare, tutto il suo non-senso di fondo.

All'incredulità di K., i guardiani, gli agenti del processo incaricati di comunicargli il suo arresto, il suo essere caduto nella trappola del processo come ricerca di senso, rispondono laconici: «Questa è la legge; come ci potrebbe essere un errore?». A cui K. replica: «“Questa legge io non la conosco”, disse K. “Tanto peggio per lei”, disse la guardia. K. disse: “È una legge che sta scritta solo nelle vostre teste”; si stava sforzando di penetrare in qualche modo nella mentalità delle guardie, di piegarla a suo favore o di trasferirvisi. Ma la guardia non gli diede corda, e disse soltanto: “Se ne accorgerà a sue spese”. Intervenne Franz: “Hai visto, Willem? Ammette di non conoscere la legge, e insieme dice che è innocente. “Hai ragione, ma è uno che non vuole capire”, rispose l'altro. K. non disse altro» (p. 9). Il disappunto di K., e del lettore insieme a lui, è massimo. Capita una cosa assurda e contro ogni principio di legalità, qualcosa di simile a un arresto in libertà, e le guardie incaricate di notificargli la notizia canzonano bellamente il malcapitato, adducendo persino il fatto che il difetto di comprensione proviene proprio da lui. K. non conosce la legge e le regole del processo, nondimeno ritiene di es-

sere innocente e gli viene detto che farà le spese di questa sua arroganza; che questa sua ignoranza e mancata volontà di capire gli saranno fatali.

La presunzione di K. sarà sempre quella, di essere vittima di un raggiro, di una vergognosa cospirazione ordita da tutti, anche dall'avvocato Huld che gli presenterà lo zio per farlo uscire da quell'impiccio: «Non c'è alcun dubbio che dietro tutte le manifestazioni di questo tribunale, e nel mio caso quindi anche dietro al mio arresto e all'udienza di oggi, si nasconde una grossa organizzazione. Un'organizzazione che non solo dà lavoro a guardiani corrotti, a ispettori scriteriati e a giudici, per ben che vada, modesti, ma che deve anche mantenere una magistratura di seconda e di terza istanza, con tutta la loro inevitabile caterva di lacchè, scribacchini, gendarmi ed altri aiutanti, forse anche carnefici, non esito a pronunciare la parola. E qual è il senso di arrestare persone innocenti, e di istruire a loro carico un procedimento assurdo, e per lo più, come nel mio caso, privo di conclusione» (p. 52). Il mondo, l'esistente esteriore, per così dire, potrebbe essere questa congiura che cospira ai danni della vita, e spesso lo è. Ma K. compie l'errore di vedere nel processo qualcosa accaduto soltanto a lui, di sua esclusiva pertinenza, quando invece è comune a tutti: l'esistenza è questo processo latente che in certi momenti può rendersi manifesto, oppure continuare a giacere nell'ombra non mancando però di influirvi. Sempre con Calasso: «Il procedimento, per sua natura, è un fiume sotterraneo. Che a tratti si renda visibile a un imputato, al suo avvocato, al pubblico, è un puro accidente. Tutto potrebbe cominciare e finire senza rendersi manifesto. L'imputato potrebbe vivere e morire senza sapere né di essere sotto processo né di essere condannato. E forse anche senza accorgersi che la condanna viene eseguita»¹⁰. La vita è processata, il processo è una condizione universale, l'agguato del sapere che bisogna scontare per l'essere-in-colpa, la cui radice sta nel non-senso basale che è l'esistenza. Dal nostro punto di vista, la conclusione che Citati

trae dal Processo è da condividere totalmente: «Non ci sono innocenti, non ci sono assolti, – questa è la tremenda sentenza su cui Kafka ha costruito il suo libro»¹¹. Cosa che richiama di certo alla memoria una delle massime più taglienti e lancinanti di uno dei racconti indubbiamente più radicali di Kafka, In *der Strafkolonie*: «La colpevolezza è sempre certa. Altri tribunali non possono seguire questo principio, perché sono organi collegiali e inoltre vi sono altre corti di giustizia sopra di loro. Questo non accade da noi»¹².

E tuttavia, per la vita è insostenibile vivere continuamente nel sapere del processo, essere impegnata nella ricerca di senso e di quel rimedio che l'essere-in-colpa brama ardentemente. Ciò è evidente durante l'ultima parte della seconda visita di K. al tribunale, alla segreteria in soffitta, in cui l'aria è pressoché irrespirabile e viene colto da una crisi di vertigini, da un malessere insopportabile.

“Ha un po' di capogiro, vero?” chiese lei. Il suo viso era adesso vicino, e mostrava quell'espressione severa che molte donne hanno proprio nella loro giovinezza più bella. “Non si preoccupi”, disse, “non c'è niente di strano, è un incidente che qui capita quasi a tutti, la prima volta che ci vengono. Per lei è la prima volta? Ecco, vede, non c'è niente di allarmante. È il sole che batte sulle travature del tetto, il legno si scalda e rende l'aria afosa e pesante. Insomma non è un posto tanto adatto a degli uffici, per quanti altri vantaggi possa presentare; ma per quanto riguarda l'aria, nei giorni di grande movimento diventa quasi irrespirabile, cioè quasi tutti i giorni. Se poi lei considera che spesso qui si stende anche la biancheria ad asciugare (agli inquilini non si può vietarlo del tutto), non si meraviglierà più di essersi sentito poco bene. Ma alla fine a quest'aria ci si abitua benissimo; se lei verrà una seconda o una terza volta, di questa oppressione non si accorgerà quasi più” (p. 75).

Le parole della giovane possono anche essere vere, che K. avrebbe anche potuto abituarsi allo stantio, all'umido e al chiuso della soffitta

del tribunale, alla burocrazia che si impossessa della vita, cosa indubitabile ai tempi di Kafka e ancora più inconfutabile oggi. Del resto, così dice K. nel Castello: «Ma in cosa consisteva, lì, la vita normale? Mai altrove K. aveva visto la vita e l'ufficio così intrecciati, tanto intrecciati che a volte poteva sembrare che vita e ufficio avessero scambiato i posti»¹³. Già Benjamin aveva affermato con la massima chiarezza che «il mondo delle cancellerie e degli uffici, delle camere buie, logore e muffite, è il mondo di Kafka»¹⁴. Su questo aspetto del kafkiano, rilanciamo la questione con la finissima intuizione di Kundera, il quale intercetta l'elemento estetico-metafisico della burocrazia come orizzonte esistenziale e di senso dell'umano contemporaneo, colto a suo tempo dallo scrittore praghese: «Egli ha saputo vedere quello che nessun altro ha visto: non soltanto l'importanza capitale del fenomeno burocratico per l'uomo, per la sua condizione e per il suo avvenire, ma anche (ed è quello che più ci sorprende) la virtualità poetica insita nel carattere fantomatico degli uffici»¹⁵. Una virtualità poetica in cui consiste la *poiesis* romanzesca, il fare arte di Kafka, e nel fare arte la messa in opera e la risoluzione della sua filosofia.

Ma la cosa certa è che, coerentemente con il nostro discorso, K. non regge il luogo in cui i processi alla lettera si fanno, non sostiene la materia burocratica della sua forma, il confrontarsi con se stesso proprio in quanto processo in divenire e che non si concluderà se non con la morte. Ciò che cerchiamo di dire è molto simile al *divertissement* pascaliano, tale per cui, pur di non fare i conti con l'abisale nullità che l'umano è in sé, egli preferisce continuamente dei diversivi per sfuggire a questo nulla, alla sua miseria, in termini kafkiani altrimenti al non-senso che è. Quando l'umano pensa troppo intensamente al processo insensato sul non-senso che è – questa è l'indicazione che traiamo – a K. gira il capo, ha le vertigini, una sorta di auto-protezione che lo distoglie dal malessere e dall'angoscia di stare troppo a contatto con tale sapere di niente e di assurdo.

Questa consapevolezza, se viene compresa fino in fondo e nel modo giusto, è tuttavia essenziale per vivere. Lo stesso Camus, nel celebre saggio-appendice incluso nel *Mythe de Sisyphe*, ha letto l'opera di Kafka fondamentalmente come una riflessione sulla speranza nel rasserenamento esistenziale: «L'Assurdo è riconosciuto, accettato, l'uomo vi si rassegna e, da quel momento, sappiamo che non è più l'assurdo. Nei limiti dell'umana condizione, quale maggior speranza di quella che permette di sfuggire a questa stessa condizione?». Aprendo a una maggiore, ritrovata serenità, questo sapere, il vero dono della filosofia, del processo che l'esistenza fa a se stessa, solleva dall'angoscia, dall'essere-in-colpa, dalla continua, snervante, apprensione sul senso.

3. *La risolutezza*

Iniziamo quindi a comprendere come il punto di vista di K., benché date le circostanze si sia portati a giustificare il suo operato, sia in realtà inadeguato, il suo approccio frutto dell'errore, persino irrazionale, quanto ci sia maggiore coerenza nelle motivazioni apparentemente paradossali del tribunale che gli intenta un processo sulla sua stessa esistenza, ma che lui stenta a capire come modo sensato di coglimento della verità circa la vita e l'interrogare di fondo che rappresenta quando la si considera filosoficamente.

Prova della malriposta giustizia di K. ne è quando, in una stanza del suo ufficio in banca, divenuto luogo di punizione dei suoi due guardiani da parte di un non meglio specificato picchiatore, si prodiga per liberarli; i quali, essendo pur vero che K. ne aveva denunciato i modi pubblicamente durante il suo primo e unico discorso in tribunale, non era sua volontà punirli, e anche così duramente: «Mi sta davvero a cuore che vengano liberati; se avessi anche lontanamente sospettato che dovessero, o anche solo potessero, essere puniti, non avrei mai fatto i loro nomi. In realtà non li ritengo affatto

colpevoli, colpevole è l'organizzazione, colpevoli sono gli altri impiegati» (p. 95. Il corsivo è mio).

In questo frangente potrebbe essere da cogliere tutta la rivolta, anzi la furiosa ribellione di K. motivata dal disappunto, dalla punizione ingiusta arrecata a quei due che si stavano semplicemente attenendo alla legge e alle piccole deroghe concesse informalmente ai guardiani nell'ingrato esercizio del loro lavoro. La colpa-male, potremmo dire in termini gnostici¹⁶, non è nell'essente, bensì nell'essere. La colpa non è di K., insensato accusato di un assurdo processo, ma di chi glielo intenta: è su di loro, sui subdoli impiegati e sui sedicenti giudici che deve ricadere la scure della colpa.

Sarebbe certamente premiante intendere il romanzo sotto questo punto di vista, sentirlo con il cuore della rivolta gnostica alla cosiffatta conformazione mondana, inteso come frutto di errore, menzogna e inganno: un mondo che diventa d'un tratto inospitale e insicuro, che trama alle spalle dell'esistente, gli tende i suoi agguati, lo trascina nella nefandezza e nell'assurdità della colpa. Ad ogni modo, l'errore di K. si slancia fino al punto da respingere da sé la colpa e da addossarla a chi lo accusa, con una torsione tale per cui se fino a questo momento si era avuto il sentore che il processo a K., e quindi la sua colpa, fosse realmente ingiusto e privo di scopo, adesso invece la sua colpa monta, cresce, si insedia nel suo essere: la colpa di non accorgersi della sua stessa colpa, di non prendere sul serio il processo, di accondiscendere a false illusioni od occasioni di comodo che deviano il suo percorso alla ricerca del senso.

Sono le esatte parole dello zio quando durante il primo colloquio con l'avvocato K. ha un incontro erotico, ancorché breve, con la sua segretaria, Leni:

Gridò: “Disgraziato, che cosa ti è venuto in mente di fare? Hai compromesso terribilmente la tua causa, che era sulla buona strada. Ti vai a rintanare con una piccola sudiciona che per giunta è eviden-

temente l'amica dell'avvocato, e te ne stai via per delle ore. Non cerchi neppure un pretesto, non nascondi niente, no, tutto alla luce del sole, corri da lei e vi resti. E intanto noi ce ne stiamo a sedere, lo zio che si fa in quattro per te, l'avvocato che deve essere acquisito alla tua causa, e soprattutto il segretario capo, questo gran signore, che addirittura ha in mano la tua pratica, allo stadio a cui è arrivata. Vogliamo consultarci sul modo di aiutarti, io devo trattare l'avvocato con riguardo, l'avvocato trattare con riguardo il segretario, e tu avresti dunque ogni motivo se non altro per appoggiarmi. E invece ti allontani (p. 122).

Le ragioni del corpo, il suo naturale erotismo, come si direbbe per una qualunque anima semplice in balia del canto delle sirene, hanno la meglio su K., che pur voleva ottenere qualche informazione da Leni, la quale gliel'aveva promessa inducendolo a uscire dalla stanza dell'avvocato. K. non ha avuto la lucidità e la fermezza necessarie per affrontare la pesantezza del processo e del suo disbrigo, giacché se ne allontana disertando addirittura per ore il convegno che avrebbe potuto indirizzare speditamente la sua causa verso la risoluzione. Ma in questo caso K. preferisce la fuga, ancora una volta non si mostra all'altezza dell'impegno al quale è chiamato. La diserzione potrebbe essere un gesto comprensibile, probabilmente tutti al posto suo verrebbero meno prestandosi nemmeno un secondo di più a qualcosa di assurdo che proseguiva altrettanto assurdamente. K., nei momenti topici, scappa dal processo, svia dalla colpa, si dà alla macchia rispetto al senso che invece lo insegue e lo vorrebbe chiamato continuamente a giudizio. La fuga è distintiva del suo essere, come lo è del resto della condizione umana, che non sopporta per statuto troppa verità riguardo a se stessa, specie se rivela apertamente il suo non-senso.

L'indipendenza rispetto a qualunque altra figura che potesse aiutarlo nel dirimere la questione, nella strategia da seguire riguardo al

processo, viene infine ribadita da K., il quale si decide risolutamente, in preda a una fortissima angoscia, a interrompere ogni tipo di collaborazione e a intestarsi personalmente la sua difesa: «Finché l'aveva delegata all'avvocato, dal processo in fondo era stato toccato poco, lo aveva osservato da lontano, era fuori dalla sua portata; quando voleva aveva potuto spingersi a guardare come stavano le cose, ma aveva anche potuto, quando voleva, ritirarsi nel guscio. Invece adesso, se avesse provveduto lui stesso a difendersi, almeno per il momento si doveva esporre in pieno al tribunale: a lungo termine avrebbe bensì ottenuto la liberazione assoluta e definitiva, ma prima avrebbe dovuto sobbarcarsi a rischi molto più gravi» (p. 145).

Il colpo di mano di K., risoluto quindi a prendere le redini del processo, e cioè a prendere le redini della sua esistenza, consiste appunto in questo ri-ottenimento di se stesso: la vita insomma che rifiuta di farsi guidare da altri e si occupa da sé del suo processo. La vita, come abbiamo tentato di definirla sulla scorta del romanzo, è processo, e il fatto di accettarla così com'è, processuale nella sua essenza, significa accoglierla nel suo senso più autentico e originario. Io sono il mio processo, e nessun altro può occuparsene. Se l'esistenza è tale processo condotto nei confronti del suo basale non-senso, della sua sostanziale assurdità per il fatto di non avere un senso che la definisca, per sollevarla da se stessa bisogna appropriarsi di sé, assumersene tutto il carico e attraversarlo fino in fondo. Questa rappresenta la vera e propria svolta del romanzo, la vita-processo che ritorna su di sé riconoscendosi come tale, riconoscendo anzi che non c'è occupazione più alta, più importante e al contempo più gravosa di affrontare il processo della ragione e del senso che l'esistenza ricerca, e per il quale, alla lettera, si mette sotto accusa.

La vita si mette sotto processo in vista del rinvenimento di un senso, che però, toccando quindi nel suo fondo più essenziale il kafkiano di cui si diceva, alla fine si rivelerà del tutto inconsistente. Non c'è un senso. O se c'è, esiste nella misura in cui il senso della

vita si definisce nel fatto di non averne alcuno. Verranno in soccorso di K., ragionando per motivi come suggeriva a suo tempo Benjamin, l'eros, la famiglia, la giurisprudenza, la burocrazia come impalcatura organizzatrice del mondo, l'arte rappresentata dal pittore e la religione esemplata dal sacerdote nel duomo. Ma nessuno di essi farà compiere alla causa di K. il ben che minimo passo in avanti. Il coraggio, il fine ultimo dell'atteggiamento filosofico che traluce da questo romanzo di Kafka, è quello di fronteggiare la vita nella sua processualità essenziale, nel prendere per le corna il toro rabbioso del non-senso, che continuamente strapazza in aria l'esistenza e le sue speranze, e non farsene sopraffare, volgendo la domanda in proprio favore, facendo del tribunale-mondo in cui siamo – della coscienza filosofica che ci e si interroga, e del mondo sociale nelle cui reti semantiche ci troviamo a essere – lo spazio per una serenità donata dalla riflessione, per una comprensione del senso come sua assenza sostanziale dall'orizzonte della vita stessa.

E in tutto questo, la vita va avanti, con la congerie di occupazioni di cui si compone, la varietà pressoché infinita di declinazioni esistenziali che essa può assumere, che nella fattispecie di K. è prestare servizio in banca. Con la differenza che un processo in cui va di lui sta accadendo, rispetto alla quale ogni altra cosa passa in secondo piano. Quanto caramente gli stava costando questo inciampo. «Che inciampo era sopravvenuto nella carriera di K.! / E adesso avrebbe dovuto lavorare per la banca? Lanciò uno sguardo alla scrivania: adesso avrebbe dovuto ricevere i clienti e discutere con loro? Mentre il suo processo era in marcia, mentre lassù in solaio i funzionari del tribunale ne compulsavano gli atti, curare gli affari della banca? Non era questa una tortura, che, consenziente il tribunale, faceva parte del processo e lo accompagnava? E in banca, nel valutare il suo lavoro, avrebbero accettato di tener conto di questa situazione? Nessuno l'avrebbe mai fatto» (pp. 145-146). Il mancato riconoscimento da parte della banca, in altre parole del suo mondo pre-processo, sta

a significare l'allergia filosofica che ha il mondo in generale – sia di lavoro e non – verso una meditazione teoretica su se stesso. La difficoltà ad accettare le questioni più profonde e radicali che ci siano, qual è ad esempio sollevare il senso della vita che si scopre in quanto tale come essenzialmente processo, si palesa nella sicura indifferenza della banca che K. presagisce.

La vita è il tribunale di sé, e diventa autenticamente se stessa quando si conosce e si comporta come un tribunale, mettendosi sotto processo. La diversione tra essere e non-essere sé come processo è rimesso alla vita, alla scelta e, per così dire, alla capacità filosofica di ciascuno di sopportarne il peso e di trarne tutte le conseguenze.

4. *Una fine nella colpa*

Non sosteremo sul racconto del guardiano (che com'è noto costituisce una rielaborazione a incastro del racconto-parabola *Dinanzi alla legge*), in cui giace molta parte di una possibile interpretazione dell'intero romanzo. Ancora Benjamin suggerisce che il racconto, rielaborato nel Processo, è collocato «in un punto così saliente che si potrebbe pensare che il romanzo non sia altro che la parabola dispiegata»¹⁷, in un rapporto uguale a quello tra bocciolo e fiore. Se tuttavia si può prescindere da ciò, non si può non considerare la conclusione, il congedo del sacerdote-cappellano delle carceri, che nel modo più assoluto non costringe K. a fare alcunché: «“Quindi appartengo al tribunale”, disse il sacerdote. “E allora come potrei voler qualcosa da te? Il tribunale non vuole niente da te. Ti accetta quando viene e ti lascia andare quando vai”» (p. 243). Nell'estrema enigmaticità di tutto il passo, dall'incontro con il sacerdote al suo racconto della Legge e del guardiano, si conferma altrettanto criptica sia la formula con cui questa ennesima figura dell'assurdo congeda K. sia il modo in cui termina l'intero capitolo.

K. può andare, nessuno lo trattiene. Questo passaggio mostra chiaramente il carattere mobile del tribunale e di tutto il processo, nel quale

si entra e da cui si esce – sembrerebbe – sulla base della propria decisione. In effetti, l'arresto di K. era stato notificato ma non era stato tradotto in nessuna prigione; era stato convocato a comparire in tribunale ma non si era proceduto con nessun interrogatorio; il sacerdote-cappellano adesso specifica che il tribunale non pretende niente da nessuno, e che accoglie o congeda quando lo si voglia. È l'umano, con la sua coscienza filosofica, a decretare se la sua vita può essere o no posta sotto processo, se possa conoscersi e riconoscersi come tale. Ma cosa c'è da guadagnare da tutto questo? È conveniente per l'esistenza porsi sotto processo quando invece sarebbe più comodo, più facile, non rimestare il torbido del non-senso e permanere nell'indifferente, come l'anonima vita da burocrate di K. prima della mattina qualunque in cui il suo processo era iniziato? Il romanzo è incompiuto, ma nella sua essenza niente di sostanziale avrebbe potuto aggiungersi.

Ad ogni modo, se guardiamo alla fine di K., cosa traiamo in termini di positività esistenziale, se il processo come affondo nella verità dell'esistenza l'ha condotto comunque all'esecuzione di una sentenza di morte? La conclusione della vita-processo, la sentenza di un procedimento filosofico di aspetto giudiziario, era già iscritto nel suo destino: terminare con la morte. K. viene giustiziato per una colpa che formalmente non si verrà mai a sapere. Nondimeno c'è vita, ancorché processata filosoficamente, che non finisca con la morte? Non bisogna sorprendersi allora del modo-sentenza in cui termina il romanzo. Ma la modalità – cruda, feroce, bestiale – quella non si può ignorare.

K. voleva vivere il suo processo in autonomia, voleva fare a modo suo, appropriandosi autenticamente di sé e gestendo personalmente la sua causa. Al punto da accettarla completamente, per meglio dire da accettare completamente sia il processo che è la vita sia il suo non-senso. La vita è questo processo che, non si sa come né perché, piomba nell'esistenza con l'esistenza, laddove ci si chieda sul suo senso e si ponga la domanda relativamente a ciò. Dobbiamo quindi

dare ragione a Deleuze quando afferma che il non senso è una questione di origine, una meccanica generativa da cui emerge il senso come effetto: «Il non senso, oltre a operare una determinazione di significazione opera una donazione di senso», rispetto a cui il senso per l'appunto «è sempre un effetto»¹⁸. Deleuze parla della morte di Dio nietzscheana e dell'inconscio freudiano come esempi della distruzione di senso ma soprattutto come luoghi di origine, di generazione del senso, di cui questi maestri del sospetto ci insegnano a penetrare nel loro enigma. «È dunque piacevole che oggi risuoni la buona novella: il senso non è mai principio od origine: esso è prodotto. Non è da scoprire o da restaurare o da riimpiegare, esso è prodotto da nuovi macchinari. Non appartiene a nessuna altezza, non si trova in nessuna profondità, bensì è effetto di superficie, inseparabile dalla superficie come dalla propria dimensione»¹⁹. Il kafkiano, che avevamo provato a definire all'inizio, è questa sorgiva del non-senso che metafisicamente consente di comprendere l'origine del non-senso particolare che stiamo provando a indagare, il non-senso esistenziale per il quale il processo è stato istituito. Lo scontro con il non-senso che l'esistenza è alla sua radice, in quest'ottica, può condurre a un risultato, a toccare una superficie su cui un senso possibile può essere rinvenuto. Il processo, in altre parole, può avere un senso, che può essere attribuito alla vita oppure mancato del tutto.

K., compresa l'ora della sua fine, ascoltata la campana che suonava per lui, accetta tutto questo con l'orgoglio e il disincanto della vita che capisce se stessa essendosi saputa fino in fondo, essendosi processata per il non-senso che è. K. stava facendo tutto bene, aveva compreso l'assurdità dell'esistenza e del mondo, e stava adoperando la più filosofica delle conclusioni. Si può notare perfino l'eco di un'annotazione nel Diario risalente al dicembre del 1914, forse concomitante con la scrittura del romanzo, sullo sforzo di quella che Blanchot parafrasa come *Mort contente*²⁰, a cui solamente la scrittura farebbe approdare.

“La sola cosa che ora posso fare”, disse K., e il sincronismo dei passi suoi e degli altri tre confermava il suo pensiero, “la sola cosa che ora posso fare è conservare fino alla fine la capacità di distinguere con calma. Ho sempre avuto tendenza a dare assalto al mondo con venti mani, e per di più non a scopi lodevoli. Ho sbagliato. Ed ora dovrei far vedere che neppure un anno di processo mi ha insegnato nulla? Dovrei andarmene come un duro a capire? Si dovrà dire di me che all’inizio del processo lo volevo finire, ed ora, che sono alla fine, lo vorrei ricominciare da capo? Non voglio che si dica questo. Sono grato che per questo viaggio mi siano stati dati per compagni questi signori che non parlano quasi e non capiscono affatto; e che mi sia stato concesso il privilegio di dirmi io stesso quello che è necessario (pp. 246-247).

Ma K. cambia idea. Cerca di scappare dandosi a una corsa forsennata per sfuggire ai suoi giustizieri. All’ultimo momento si aggrappa alla vita, anziché lasciarla considerandola semplicemente come quel non-senso intollerabile che gli si era mostrato. Il senso della vita è allora aggrapparsi alla sua matrice biologica, alla zoé in quanto tale come volontà di potenza il cui fondamento è volere se stessa? Non è la morte un evento universale dal significato metafisico – prescindendo dal Wittgenstein del *Tractatus*²¹ – che preleva assurdamente dall’essere nel modo altrettanto assurdo in cui vi siamo pervenuti?

Potrebbe darsi, ma dal nostro canto K. dà prova di non aver capito. Di non aver agito come il processo gli aveva suggerito di fare: comprendere la vita come un assurdo che accade, che è se stessa quando riflette sulla sua condizione e si mette sotto processo per il non-senso che è; e infine congedarsi da essa con disincanto, indifferenza e serenità, con la più piena accettazione.

Nella ricerca di aiuto come ultima azione di K., nel gesto estremo di protendersi con lo sguardo verso una salvezza inattesa ma vuota, che si prodigava da una figura imprecisata sullo sfondo da una fine-

stra aperta²², segno evidente dell'eccezione che disperatamente cerca la vita nell'istante più vicino alla sua fine, si mostra la vera colpa di K.: l'esistenza è essere-in-colpa, di cui non comprendere il non-senso costituisce non solo una ristrettezza intellettuale o un'enorme idiozia ma persino viltà.

«Adesso K. sapeva con precisione che sarebbe stato suo dovere impadronirsi del coltello, mentre passava da una mano all'altra sopra di lui, e trafiggersi lui stesso. Ma non lo fece, e invece si guardò intorno, torcendo il collo che ancora aveva libero. [...] Gli cadde l'occhio sull'ultimo piano della casa prossima alla cava. Come una luce s'accenda a un tratto, si spalancarono i battenti di una delle finestre, e un uomo, scialbo e minuto per la distanza e l'altezza, si sporse fuori di slancio, tendendo le braccia ancora più fuori. Chi era? Un amico? Un buono? Un partecipe? Uno che lo voleva aiutare? Ce n'era uno solo? O lo volevano tutti? Un aiuto era ancora possibile? C'erano eccezioni, non sollevate per negligenza? Ce n'erano di certo. La logica è ferrea sì, ma non resiste a un uomo che vuol vivere. Dov'era il giudice, che lui non aveva mai visto? Dov'era l'Alta Corte, davanti a cui non era mai giunto? Levò le mani allargando le dita» (p. 250).

K. intravede forse l'immagine tardiva di Dio, di un Salvatore che con feroce ironia – o realismo – Kafka presenta soltanto alla fine, nell'impossibilità del suo intervento? O era solo una sua chimera, il mero frutto dell'immaginazione di chi nell'ora del trapasso si aggrappa a ogni parvenza di speranza che si pro-tende da lontano e pro-viene dall'alto? Con una massima lancinante e mirabile per sintesi ed esattezza, Blanchot sigla l'idea a cui Kafka tenderebbe, la dinamica metafisico-esistenziale dell'esserci: «*Notre salut est dans la mort, mais l'espoir c'est vivre*»²³.

In verità, questa è la cosa più assurda che K. abbia commesso, il

reale paradosso, più del tribunale e degli episodi grotteschi e inspiegabili nei quali si era imbattuto: ribellarsi insensatamente al carattere *unerschütterlich*, incrollabile, di questa *logique du sens* che il processo avrebbe dovuto fargli comprendere. Piantare i piedi ancora nell'assurdo, nella speranza, nella redenzione che in quel modo stava allontanando definitivamente da sé.

Una fine così era dunque quello che K. meritava: se davanti ai due giustizieri, piantandogli il coltello nel cuore, mormora nell'attimo del suo morire Come un cane! ha nel dirlo perfettamente ragione. E non nel senso della desolazione della condizione umana obbligata a morire, del richiamo alla compassione, della pietà. La vita è un non-senso che in modo assurdo attraversa temporalmente se stessa e il mondo per la durata che le è data, e poi finisce. La vita è questo processo che ci viene addosso e che si cerca di capire cosa sia, e che in modo implacabile, al di là di qualunque senso o non-senso possibile, viene brutalmente giustiziata, rimessa cioè alla sua giustizia, alla Dike. Posto ciò, il processo è il tentativo di indagare il non-senso, l'immane sforzo per reggere l'assurdità e garantirsi nell'essere. L'esistenza-processo per K. poteva avere un senso ma per lui non l'ha avuto. Sicché niente commiserazione, giusta la vergogna che avrebbe dovuto sopravvivergli. Fino al lettore, che ripugna un uomo dai simili pensieri. K. non ha capito la meravigliosa soglia nichilistica che consegna, grazie al processo filosofico che la vita a volte fa di sé, alla pace del tutto.

NOTE

¹ F.W. Nietzsche, *Così parlò Zarathustra. Un libro per tutti e per nessuno (Also sprach Zarathustra. Ein Buch für Alle und Keinen, 1885)*, ed. it. a cura di G. Colli e M. Montinari, Adelphi, Milano, 1976, p. 162.

² Sull'opera di Kafka e sul *Processo*, in modo assolutamente non esaustivo, possiamo rimandare a: G. Anders, *Kafka. Pro e contro. I documenti del processo (Kafka: Pro und Contra. Die Prozeß-Unterlagen, 1951)*, trad. di P. Gnani, Quodlibet, Macerata, 2020; T.W. Adorno, *Aufzeichnungen zu Kafka*, in *Prismen*, Suhrkamp, Frankfurt a. M., 1955, pp. 248-281; K. Wagenbach, *Kafka. Una battaglia*

- per l'esistenza (1964), trad. di E. Pocar, ilSaggiatore, Milano, 2023; E. Canetti, *L'altro processo. Le lettere di Kafka a Felice (Der andere Prozeß, 1968)*, trad. di A. Ceresa, Guanda, Milano, 2015; J.-M. Gliksohn, *Le procès*, Hatier, Paris, 1972; T.M. Kavanagh, *Kafka's "The Trial": The Semiotics of the Absurd*, in *Novel: A Forum on Fiction*, vol. 5, n. 3, Durham, North Carolina, Duke University Press, Spring, 1972; E. Heller, *Kafka*, Fontana Modern Masters, London, 1974; G. Deleuze, F. Guattari, *Kafka. Per una letteratura minore (Kafka. Pour une littérature mineure, 1975)*, trad. di A. Serra, Quodlibet, Macerata, 2010; A. Gargani, M. Freschi, *Kafka oggi (1883-1983)*, Guida, Napoli, 1984; C. David, *Franz Kafka*, Fayard, Paris, 1988; T. Anz, *Franz Kafka*, Beck, München, 1992; R. Cantoni, *Franz Kafka e il disagio dell'uomo contemporaneo*, Unicopli, Milano, 2000; F. Rella, *Scritture estreme: Proust e Kafka*, Feltrinelli, Milano, 2005; P.A. Alt, *Franz Kafka: Der ewige Sohn*, Beck, München, 2005; M. Nervi, *«Il processo» di Kafka. Un'altra idea di letteratura*, Carocci, Roma, 2020; sono da ricordare anche i fondamentali lavori di G. Baioni, *Kafka: letteratura ed ebraismo*, Einaudi, Torino, 1984, e *Kafka. Romanzo e parabola*, Feltrinelli, 1997.
- ³ In una qualche misura è la proposta di O. Jahraus, *Kafka: Leben – Schreiben – Machtapparate*, Reclam, Stuttgart, 2006.
- ⁴ È allora esatta la seguente notazione di R. Calasso: «Kafka intuì che del mondo circostante ormai andava nominato il numero minimo di elementi. Un affilatissimo rasoio di Occam affondava nella materia romanzesca. Nominare il minimo e nella sua pura letteralità», in Id., *K.*, Adelphi, Milano, 2005, p. 15.
- ⁵ S. Sontag, *Against Interpretation*, in *Against Interpretation and Other Essays* (1966), Penguin, London, 2009, pp. 3-14, qui p. 8.
- ⁶ P. Citati, *Kafka*, Adelphi, Milano, 2007, p. 162.
- ⁷ R. Calasso, *K.*, cit., p. 233.
- ⁸ F. Kafka, *Il processo (Der Prozeß, 1925)*, trad. di P. Levi, Einaudi, Torino, 2014, p. 3. D'ora in avanti i numeri di pagina saranno indicati tra parentesi tonde nel testo.
- ⁹ M. Heidegger, *Sein und Zeit (Gesamtausgabe. Band 2)*, hrsg. von F.-W. von Herrmann, Vittorio Klostermann, Frankfurt a. M., 1977, § 58, p. 376 (il corsivo è nel testo). Su questo argomento rimando alle riflessioni di E. Mazzarella all'altezza di *Colpa e tempo. Un esercizio di matematica esistenziale*, Neri Pozza, Vicenza, 2022 e, per le tematiche strettamente inerenti al filosofo di Meßkirch, di *Correzioni heideggeriane*, Neri Pozza, Vicenza, 2023.
- ¹⁰ R. Calasso, *K.*, cit., p. 281.
- ¹¹ P. Citati, *Kafka*, cit., p. 165.
- ¹² F. Kafka, *Nella colonia penale (In der Strafkolonie, 1919)*, in *La metamorfosi e altri racconti*, trad. di L. Coppé e G. Raio, Newton Compton Editori, Roma, 2002, p. 88.
- ¹³ Id., *Il Castello (Das Schloss, 1926)*, introd. di S. Quinzio, trad. e cura di U. Gandini, Feltrinelli, Milano, 2012, p. 91. Quanto i documenti e la burocrazia siano preponderanti nel nostro tempo lo testimonia, tra le altre, la prospettiva filosofica di M. Ferraris, declinata in *Documentalità. Perché è necessario lasciar tracce*, Laterza, Roma-Bari, 2014 e in *Documanità. Filosofia del mondo nuovo*, Laterza, Roma-Bari, 2021.
- ¹⁴ W. Benjamin, *Franz Kafka. Zur zehnten Widerkehr seines Todestages* (1934), in *Gesammelte Schriften*, hrsg. von R. Tiedemann und H. Schweppenhäuser, vol. II.2: *Aufsätze-Essays-Vorträge*, Suhrkamp, Frankfurt a. M., 1977; *Franz Kafka. Nel decennale della morte*, trad. di R. Solmi, in *Angelus Novus. Saggi e frammenti* (1964), Einaudi, Torino, 2014, pp. 275-305, qui p. 276. Secondo il giudizio di L. Crescenzi, che qui facciamo nostro, la tradizione ermeneutica su Kafka può essere considerata come un «colossale commentario critico-filologico al geniale saggio di Walter Benjamin del 1934», in Id., *Franz Kafka vs. Sherlock Holmes. Der Heizer in Der Verschlossene*, in «Studi Germanici», 1/2012, Istituto Italiano di Studi Germanici, Roma, 2012, pp. 85-110, qui p. 88n.
- ¹⁵ M. Kundera, *L'arte del romanzo. Saggio (L'art du roman. Essai, 1986)*, trad. di E. Marchi e A. Ravano, Adelphi, Milano, 1988, pp. 161-162.
- ¹⁶ Per una ricostruzione teoretica dello Gnosticismo e della Gnosi rimando alla prima parte di L. Fava, *Heidegger e la Gnosi*, Mimesis, Milano-Udine, 2022, e a A.G. Biuso, *Gnosticismo antico e*

Gnosi contemporanea, in «Mondi. Movimenti simbolici e sociali dell'uomo», Bonanno Editore, Acireale, 2023, pp. 53-82. Rimando anche a un testo capitale per la comprensione del sentimento gnostico dell'esistenza: E.M. Cioran, *Il funesto demiurgo* (*Le mauvais démiurge*, 1969), trad. di D. Grange Fiori, Adelphi, Milano, 1986. In ogni caso, quello con la Gnosi è un rapporto che nei riguardi di Kafka a noi pare tutt'altro che risolto.

¹⁷ W. Benjamin, *Franz Kafka. Nel decennale della morte*, cit., p. 286.

¹⁸ G. Deleuze, *La logica del senso* (*Logique du sens*, 1969), trad. di M. de Stefanis, Feltrinelli, Milano, 2022, p. 69.

¹⁹ Ivi, p. 70.

²⁰ Cfr. M. Blanchot, *De Kafka à Kafka* (1981), Gallimard, Paris, 2010, p. 132.

²¹ «Der Tod ist kein Ereignis des Lebens. Den Tod erlebt man nicht», in L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus* (1921), in *Werkausgabe. Band I*, Suhrkamp, Frankfurt a. M., 1984, 6.4311, p. 84; «La morte non è un evento della vita. La morte non si vive», *Tractatus logico-philosophicus e Quaderni 1914-16*, trad. di A.G. Conte, Einaudi, Torino, 2009, p. 107.

²² In tal senso, viene alla mente la conclusione del *Messaggio imperiale*, a proposito del quale, tra le numerose possibili interpretazioni, potrebbe esserne proposta una in linea con la tematica del senso che qui stiamo tentando di delineare. Un po' come il celebre paradosso zenoniano di Achille e la tartaruga, il messaggio dell'imperatore, recante un significato presumibilmente ultimo sull'esistenza, non arriverà mai per via del lunghissimo, impervio, labirintico percorso che il messaggero deve compiere. Un senso per il quale, appunto, si attende invano alla finestra che arrivi, che giunga a noi: «Nessuno può uscirne fuori e tanto meno col messaggio di un morto. Tu, però, stai alla finestra e lo sogni, quando scende la sera» (F. Kafka, *Il messaggio imperiale*, in *La metamorfosi e altri racconti*, cit., p. 118). Anche se un senso esiste e la sua rivelazione è destinata a noi, la vita è troppo buia e difficile per esserne raggiunti. Potremmo dire anche quando scende la sera della vita, come al Josef K. del *Processo* stava accadendo.

²³ M. Blanchot, *De Kafka à Kafka*, cit., p. 72. «La nostra salvezza è nella morte, ma la speranza è vivere» (trad. mia).

Bibliografia

Adorno T.W., *Aufzeichnungen zu Kafka*, in *Prismen*, Suhrkamp, Frankfurt a. M., 1955, pp. 248-281.

Alt P.A., *Franz Kafka: Der ewige Sohn*, Beck, München, 2005.

Anders G., *Kafka. Pro e contro. I documenti del processo* (*Kafka: Pro und Contra. Die Prozeß-Unterlagen*, 1951), trad. di P. Gnani, Quodlibet, Macerata, 2020.

Anz T., *Franz Kafka*, Beck, München, 1992.

Baioni G., *Kafka: letteratura ed ebraismo*, Einaudi, Torino, 1984.

Id., *Kafka. Romanzo e parabola*, Feltrinelli, Milano, 1997.

Benjamin W., *Franz Kafka. Zur zehnten Wiederkehr seines Todestages* (1934), in *Gesammelte Schriften*, hrsg. von R. Tiedemann und H. Schweppenhäuser, vol. II.2: Aufsätze-Essays-Vorträge, Suhrkamp, Frankfurt a. M., 1977; *Franz Kafka. Nel decennale della morte*, trad. di R. Solmi, in *Angelus Novus. Saggi e frammenti* (1964), Einaudi, Torino, 2014, pp. 275-305.

- Biuso A.G., *Gnosticismo antico e Gnosi contemporanea*, in «Mondi. Movimenti simbolici e sociali dell'uomo», Bonanno Editore, Acireale, 2023, pp. 53-82.
- Blanchot M., *De Kafka à Kafka* (1981), Gallimard, Paris, 2010.
- Calasso R., *K.*, Adelphi, Milano, 2005.
- Camus A., *Il mito di Sisifo* (*Le mythe de Sisyphe*, 1942), trad. di A. Borrelli Bompiani, Milano, 2013, pp. 125-137.
- Canetti E., *L'altro processo. Le lettere di Kafka a Felice* (*Der andere Prozeß*, 1968), trad. di A. Ceresa, Guanda, Milano, 2015.
- Cantoni R., *Franz Kafka e il disagio dell'uomo contemporaneo*, Unicopli, Milano, 2000.
- Cioran E.M., *Il funesto demiurgo* (*Le mauvais démiurge*, 1969), trad. di D. Grange Fiori, Adelphi, Milano, 1986.
- Citati P., *Kafka*, Adelphi, Milano, 2007.
- Crescenzi L., *Franz Kafka vs. Sherlock Holmes. Der Heizer in Der Verschlossene*, in «Studi Germanici», 1/2012, Istituto Italiano di Studi Germanici, Roma, 2012, pp. 85-110.
- David C., *Franz Kafka*, Fayard, Paris, 1988.
- Deleuze G., *La logica del senso* (*Logique du sens*, 1969), trad. di M. de Stefanis, Feltrinelli, Milano, 2022.
- Deleuze G., Guattari F., *Kafka. Per una letteratura minore* (*Kafka. Pour une littérature mineure*, 1975), trad. di A. Serra, Quodlibet, Macerata, 2010.
- Fava L., *Heidegger e la Gnosi*, Mimesis, Milano-Udine, 2022.
- Ferraris M., *Documentalità. Perché è necessario lasciar tracce* (2009), Laterza, Roma-Bari, 2014.
- Id., *Documanità. Filosofia del mondo nuovo*, Laterza, Roma-Bari, 2021.
- Gargani A., Freschi M., *Kafka oggi* (1883-1983), Guida, Napoli, 1984.
- Gliksohn J.-M., *Le procès*, Hatier, Paris, 1972.
- Heidegger M., *Sein und Zeit*, in *Gesamtausgabe. Band 2*, hrsg. von F.-W. von Herrmann, Vittorio Klostermann, Frankfurt a. M. 1977; *Essere e tempo*, trad. di A. Marini, Essere e tempo, Mondadori, Milano, 2011.
- Heller E., *Kafka*, Fontana Modern Masters, London, 1974.
- Jahraus O., *Kafka: Leben – Schreiben – Machtapparate*, Reclam, Stuttgart, 2006.
- Kafka F., *La metamorfosi e altri racconti*, trad. di L. Coppé e G. Raio, Newton Compton Editori, Roma, 2002.
- Id., *Il processo* (*Der Prozeß*, 1925), trad. di P. Levi, Einaudi, Torino, 2014.
- Id., *Il Castello* (*Das Schloss*, 1926), introd. di S. Quinzio, trad. e cura di U. Gandini, Feltrinelli, Milano, 2012.

- Kavanagh T.M., *Kafka's "The Trial": The Semiotics of the Absurd*, in *Novel: A Forum on Fiction*, vol. 5, n. 3, Durham, North Carolina, Duke University Press, Spring, 1972.
- Kundera M., *L'arte del romanzo. Saggio (L'art du roman. Essai, 1986)*, trad. di E. Marchi e A. Ravano, Adelphi, Milano, 1988.
- Mazzarella E., *Colpa e tempo. Un esercizio di matematica esistenziale*, Neri Pozza, Vicenza, 2022.
- Id., *Correzioni heideggeriane*, Neri Pozza, Vicenza, 2023.
- Nervi M., *«Il processo» di Kafka. Un'altra idea di letteratura*, Carocci, Roma, 2020.
- Nietzsche F.W., *Così parlò Zarathustra. Un libro per tutti e per nessuno (Also sprach Zarathustra. Ein Buch für Alle und Keinen, 1885)*, ed. it. a cura di G. Colli e M. Montinari, Adelphi, Milano, 1976.
- Rella F., *Scritture estreme: Proust e Kafka*, Feltrinelli, Milano, 2005.
- Sontag S., *Against Interpretation and Other Essays (1966)*, Penguin, London 2009.
- Wagenbach K., *Kafka. Una battaglia per l'esistenza (1964)*, trad. di E. Pocar, ilSaggiatore, Milano, 2023.
- Wittgenstein L., *Tractatus logico-philosophicus (1921)*, in *Werkausgabe. Band I*, Suhrkamp, Frankfurt a. M., 1984; *Tractatus logico-philosophicus e Quaderni 1914-16*, trad. di A.G. Conte, Einaudi, Torino, 2009.

La radice platonica dell'ipotesi del multiverso fisico: *Timeo 55c-d*

Giovanni Citrigno

Introduzione

Con il presente lavoro, oltre a proporre un esercizio ermeneutico del testo platonico, vorrei esplorare le potenzialità della ricerca storiografica intesa come terreno di dialogo tra riflessione filosofica e l'odierna pratica del sapere scientifico. La complessa trama di problematiche che si intesse nei dialoghi platonici e che interseca diverse prospettive dell'indagine filosofica (siano esse etiche, politiche, metafisiche o ontologiche) chiama infatti il lettore a cogliere la sfida posta da questi per farsi interprete di quell'intenso esercizio infinito che anima la ricerca e la conoscenza.

Lo studio che propongo si inquadra all'interno di un frastagliato contesto del dibattito contemporaneo che coinvolge molteplici campi della ricerca al confine tra discipline umanistiche e scientifiche e tuttavia non senza una precisa prospettiva privilegiata, ovvero quella della storiografia filosofica. L'approccio storiografico permette di riabilitare infatti importanti questioni metafisiche tradizionali a partire dalla testualità e dall'esperienza dei saperi scientifici. Come ricorda il filosofo Matteo Morganti nella sua introduzione alla filosofia della fisica, esiste una specifica declinazione del campo di indagine di questa disciplina la quale può assumere i tratti di una "metafisica della scienza". Tale declinazione dello sguardo si presenterebbe come un'«elaborazione di questioni filosofiche tradizionali (relative, per esempio, alla natura degli oggetti, all'individualità, di cose ed esseri viventi, alle proprietà, alla causalità, alle leggi ecc...) alla luce della migliore scienza disponibile»¹. Tra gli esempi più significativi in questo senso occorre segnalare innanzi tutto il

saggio di Luc Brisson e F. Walter Meyerstein dal titolo *Inventing the Universe* in cui si confrontano i principi della razionalità platonica con i presupposti della teoria del Big Bang. Nondimeno, sono degni di nota anche contributi di fisici come Mario Bunge con i suoi studi *Philosophy of Physics* e soprattutto *Causality and Modern Science* in cui, all'interno del discorso scientifico, è esaminata attentamente la nozione di causalità colta nel suo precipuo valore filosofico. Lo stesso dicasi per saggi come *Conceptual Foundations of Quantum Mechanics* e *À la recherche du réel* del fisico Bernard d'Espagnat in cui si esaminano le implicazioni filosofiche della meccanica quantistica.

Orbene, la genesi di questo studio è esito di un quesito che emerge in filigrana dalla testualità platonica. È noto come nel *Timeo* venga enunciata la tesi dell'unicità del mondo. Tesi che in un passo (55c-d), a lungo discusso sin dall'antichità, sembra contraddirsi, poiché si legge che chiunque sostenesse l'esistenza di un numero finito di mondi solleverebbe un dubbio ragionevole. È intorno a questo passo enigmatico che gravita la seguente indagine volta a considerare nello specifico le conseguenze di una lettura in chiave ontologica.

Nella prima parte del lavoro proporrò una lettura del passo platonico evidenziando la coerenza interna alla razionalità del filosofo. Nella seconda parte invece mi interrogherò sulle conseguenze che derivano dall'esegesi svolta osservando da vicino l'eredità colta dal pensiero scientifico e, più nello specifico, dalla cosmologia contemporanea, accostando i risultati della prima parte con il contributo del cosmologo Max Tegmark, sostenitore e teorico dell'ipotesi del multiverso fisico. Secondo Tegmark infatti la realtà non solo è descrivibile mediante strumenti matematici ma è essa stessa matematica. Il confronto tra le due prospettive conduce a una rivisitazione di un problema ancora aperto della razionalità platonica, ovvero la partecipazione. Il lavoro, pur discostandosene dalle prospettive metodologiche, non può non prescindere dai risultati del recente saggio del teologo Jamie Boulding dal titolo *The Multiverse and Participatory*

Metaphysics in cui è indagato proprio il nesso tra la nozione della metafisica antica e medievale di partecipazione e l'ipotesi del multiverso fisico².

Date queste premesse, nel caso specifico di questo esame, ci si potrebbe interrogare non solo sulla compatibilità tra l'idea della pluralità dei mondi e il platonismo ma anche sulla traduzione di importanti questioni metafisiche nella scienza contemporanea. In questo senso il passo del *Timeo* e i risultati di Tegmark sembrerebbero illuminare un sentiero proficuo. La storiografia può allora diventare un autentico strumento e fruttuoso spazio di dialogo critico di idee; un terreno di ricerca in grado di gettare luce sull'eredità filosofica radicata in un'importante e controversa ipotesi oggi discussa in ambito cosmologico.

1.1 Un dubbio ragionevole: analisi ontologica di *Timeo* 55c-d

La tesi platonica dell'unicità del mondo è abbastanza nota. Tale idea è espressa con forza proprio nelle prime pieghe argomentative del grande discorso cosmologico condotto da Timeo nell'omonimo dialogo. Qui si legge che «il mondo è uno solo e deve essere costituito secondo l'esemplare [παράδειγμα]»³. Quest'ultimo non potrebbe infatti essere secondo a un altro poiché si dovrebbe postulare un ulteriore esemplare che li comprenda. «Per questo motivo, Colui che fece il cosmo [κόσμους] non ne fece due né infiniti, ma uno solo è questo cielo generato unigenito [μονογενῆς οὐρανὸς γεγωνῶς], e così sarà in futuro»⁴.

Nondimeno, il flusso argomentativo che trascina il discorso verso altre problematiche – specie quelle volte a definire la realtà secondo strutture geometriche – conduce poco più avanti a un passo alquanto enigmatico. Il testo recita:

Se qualcuno, meditando con attenzione tutte queste cose, sollevasse il dubbio se si debba dire che i mondi sono infiniti o finiti di numero, potrebbe ritenere veramente che il dire che sono infiniti è

l'opinione di uno che non è in possesso di quelle conoscenze che conviene avere. Invece per quanto riguarda la questione se siano stati veramente generati uno o cinque, chi si soffermasse su tale questione potrebbe sollevare il dubbio in modo ragionevole [εἰκότα διαπορήσαι].

Dunque, la nostra convinzione dichiara [μηνύει] che, secondo un ragionamento plausibile [κατὰ τὸν εἰκότα λόγον], il Dio [θεόν] ha prodotto un solo cosmo; altri, invece, riferendosi ad altre considerazioni, avrà forse altre opinioni⁵.

La domanda posta dalla testualità non è affatto scontata. Anche trascurando il dato numerico specifico, è lecito chiedersi come mai chiunque ipotizzasse l'esistenza di più mondi, delimitandone il numero, solleverebbe un dubbio ragionevole. Quale può essere il senso di tale affermazione?

Si tratta di un luogo cruciale del dialogo che nel corso della storia ha innescato una serie di letture più o meno speculative. Plutarco, per esempio, come ricorda Cornford nel suo autorevole commentario al *Timeo*, nei suoi trattati *La «E» di Delfi* e *La decadenza degli oracoli*, evoca il passo argomentando che i cinque mondi, in questo caso, inerirebbero ai cinque solidi, ognuno dei quali rappresenterebbe la struttura dei cinque elementi (terra, acqua, aria, fuoco e l'etere). In effetti la presentazione dei solidi che costituiscono la struttura matematico-geometrica del cosmo non è che il tema che fa da sfondo al passo in questione. Da ciò deriva che i cinque κόσμοι sarebbero regioni interne all'unico universo⁶. A ogni modo è innegabile che Platone abbia dato origine a una serie di ipotesi sull'esistenza di almeno un numero finito di mondi. Plutarco, a dire il vero, sostiene che neppure il filosofo espresse in modo chiaro il numero preciso e che, sebbene se ne potesse ipotizzare una certa pluralità, dal canto suo era più lecito pensare un unico mondo⁷. Come si nota già da questi due passi evocati, la questione circa lo slittamento semantico che origina il doppio binomio κόσμοι=mondi e κόσμοι=regioni sembra irrisolvibile⁸.

Credo che un sentiero fecondo per gettar luce sulle perplessità di tale passo possa essere individuato in una lettura alternativa che tenda quanto meno a orientare lo sguardo sul contesto ontologico del dialogo. Suggestirei di prestare maggiore attenzione al momento in cui il filosofo apre alla possibilità di riferirsi «ad altre considerazioni». L'argomento dell'unicità del mondo qui non rappresenterebbe che una delle prospettive dalle quali si può osservare l'intera realtà che, in accordo con l'ottica del pensiero platonico, è sempre multifocale.⁹

È indicativo in questa direzione il contributo dello storico della filosofia Marwan Rashed che, in un suo importante articolo, ha proposto una lettura molto interessante intorno a 55c-d che merita una certa attenzione al fine di rendere coerente la testualità platonica¹⁰. Lo studioso si inserisce in un filone ermeneutico che tende a legare gli interrogativi posti nel *Timeo* con quelli del *Parmenide*. Approccio in stretta continuità con quello adottato dalla filosofa Sarah Waterlow che aveva inaugurato tale paradigma di lettura¹¹. Il problema fondamentale che lega i due dialoghi concerne la partecipazione [$\mu\epsilon\theta\epsilon\zeta\iota$ <https://el.wiktionary.org/wiki/%CE%BC%CE%AD%CE%B8%CE%B5%CE%BE%CE%B9%CF%82>] tra sensibile e intelligibile. Mai come in questo luogo, due dialoghi apparentemente distanti per l'argomento trattato, sono così vicini¹².

Ai fini del lavoro, vale la pena quanto meno introdurre tale importante nozione che avrà poi molta fortuna nell'antichità e nel medioevo osservandola dalla specifica angolatura tracciata dal *Timeo*, ripercorrendo quindi alcuni tratti del ragionamento di Rashed.

Nel *Parmenide*, e precisamente nella prima parte della conversazione che verte sullo statuto ontologico ed epistemologico delle Idee, Platone individua una serie di difficoltà concernenti la relazione tra universale e particolare nonché tra l'unità delle Idee e la pluralità dei sensibili. Sono noti gli argomenti che stressano la teoria delle Idee. Entrambe le tesi che implicano la relazione mereologica tra

particolari e universale comportano rinunciare all'indivisibilità dell'Idea e alla sua effettiva separazione dal mondo sensibile¹³. Ancor più radicale è l'introduzione di ciò che da Aristotele in poi verrà indicato come 'argomento del terzo uomo' che implica un regresso all'infinito di Forme che si interpongono tra i due regni¹⁴.

Rashed, a tal proposito, mostra come Aristotele avesse ragione quando attribuiva al maestro un terzo genere intermedio per risolvere l'aporia. La conclusione a cui giunge lo studioso, quindi, è che la distinzione tra i due piani ontologici – i due mondi – non è affatto netta, ma comporta la presenza di diversi piani intermedi: l'intelligibile infatti si articola in diversi livelli che permetterebbero così la partecipazione tra le due sfere del reale¹⁵.

Ciò che emerge da tale lettura è che il problema fondamentale di Platone consiste nel dare spiegazione del mondo sensibile: premessa che condurrebbe il filosofo a postulare almeno un livello di realtà $N+1$ ¹⁶. Nello specifico, seguendo Rashed, a permettere tale partecipazione sarebbero gli enti matematici intermedi [*τὰ μεταξύ*] e a sostegno di questa tesi vi sarebbe l'ampio riferimento alle strutture matematiche, alle proporzioni nonché al potente apparato concettuale matematico che fa da sfondo all'intero dialogo. Il mondo è strutturato matematicamente e lo stesso Rashed con l'espressione 'necessità matematica' indica la chiave per intendere la architettura del mondo. Una necessità che a ogni modo soggiace alla necessità più alta che è posta dal Sommo Bene: Idea che il Demiurgo deve tradurre nel mondo sensibile¹⁷. Lo studioso individua così cinque livelli ontologici tra loro irriducibili anche se interconnessi che partendo dalle Idee – i paradigmi qui identificati come numeri – procedono attraverso le linee, le figure piane, le figure solide e poi gli astri plasmati nella *χώρα*¹⁸. Così Rashed legge l'enigma dei cinque mondi del discorso di Timeo.

Nondimeno, al di là del numero dei mondi, ciò che mostra tale lettura è un nodo cruciale della razionalità platonica che, quasi riper-

correndo una contemporanea logica del un doppio legame, comporterebbe pensare che, affinché si possa definire il mondo sensibile occorre postulare diversi mondi rinunciando così al suo primato e alla sua unicità.

Se queste sono le premesse, occorre allora fare chiarezza sulla nozione di unità che, come si è osservato, pervade l'intero flusso argomentativo del *Timeo*, dalla prima formulazione della tesi dell'unicità del mondo, fino allo stesso passo che si sta considerando. La problematica che ora si scorge nelle trame del ragionamento concerne essenzialmente la possibilità di concepire una certa compatibilità tra la tesi della pluralità dei mondi, emersa in seguito a una lettura ontologica di 55c-d, e quella della sua unicità che ritma in sottofondo l'intero dialogo. Problematica che ne svelerebbe una ancora più profonda che si interroga sul come tradurre la necessità del Bene nel mondo sensibile. Uno sguardo sinottico sui due passi del dialogo poco sopra menzionati può suggerire alcuni spunti.

1.2 Un mondo uni-molteplice

Nella prima formulazione del *Timeo* (31a-b), Platone individua la causa dell'unicità del mondo fisico nella figura del Demiurgo; lo storico della filosofia Richard Patterson colloca tale formulazione proprio nel complesso quadro problematico della partecipazione individuando uno stretto legame con l'argomento esposto nel X libro della *Repubblica* in cui tale figura è introdotta al fine di evitare un regresso all'infinito dei modelli: il Demiurgo creò un modello «per natura unico»¹⁹ cosicché l'unità diventa l'Idea che soggiace a ogni molteplicità pertanto, generalizzando, anche il mondo fisico è unico. Nel *Timeo* invece si legge che il dio 'avvolge' [περιέχων] l'intero mondo la quale unicità deriva proprio da questa 'immersione' degli esseri nel dio²⁰. Anche lo storico della filosofia Federico Maria Petrucci vincola la tesi dell'unicità del mondo alla figura del Demiurgo. Lo studioso propone un'attenta analisi filologica del passo 55c-d

considerando la versione del Codice A del *Timeo* che sembra presentare una sintassi più chiara rispetto agli altri manoscritti. Nella frase che recita «Dunque, la nostra convinzione dichiara [*μηνύει*] che, secondo un ragionamento plausibile, il Dio [*θεόν*] ha prodotto un solo cosmo», si attesta il nominativo *θεός* e non l'accusativo *θεόν*. *Θεός* diventerebbe allora il soggetto di *μηνύει* [mostra, dichiara] svelando così la veridicità del discorso sull'unicità del mondo²¹.

Fondamentale a riguardo è anche lo studio di Richard D. Mohr sulla cosmologia platonica dove la tesi dell'unicità del mondo è osservata nella doppia prospettiva epistemologica e ontologica. Mohr in verità si pone la stessa domanda che anima gli studi di Patterson e Petrucci: perché un unico mondo? In questo caso però l'enfasi è posta sul problema ontologico. Il Demiurgo ha plasmato un solo mondo fisico poiché guardando il modello necessariamente ne ha tradotto il suo carattere unitario. È il principio di unità, ordine e perfezione che soggiace a ogni costituzione della molteplicità²². Parlare di unicità del mondo significherebbe allora osservare da vicino il rapporto di partecipazione che si instaura tra sensibile e intelligibile, tra il paradigma ideale e il paradigma sensibile, ovvero l'intermedio attraverso il quale il Demiurgo traduce l'architettura del modello nel mondo attuale²³.

Rimane però ancora aperta la questione sollevata dalla testualità. Come conciliare la tesi dell'unicità del mondo con l'enigmatico dubbio ragionevole? Cosa si deve intendere per mondo?

La possibilità dell'esistenza di diversi mondi in quanto piani della realtà che consentono di spiegare e comprendere il mondo sensibile in verità sembra essere già all'opera dal momento in cui viene postulato il paradigma da tradurre nel mondo fisico. Il Demiurgo, allora, se da un lato non è altro che una figura mitica con il ruolo specifico di fondare metafisicamente l'unicità del mondo fisico, dall'altro rappresenterebbe il surrogato di quel principio stesso di unità, di ordine, perfezione e misura, che soggiace all'intera realtà sensibile e intelligibile, dispiegata nei diversi gradi ontologici, come

invece sembra suggerire il passo 55c-d. Effettivamente, questo ultimo passo, inserito nel contesto della trattazione sulla struttura matematica del reale, come si è potuto osservare, rende già esplicita la possibilità di un regno ontologico $N+1$ rispetto al mondo sensibile. Se queste sono le premesse, allora risulta evidente che è inverosimile pensare che esistano infiniti mondi poiché l'infinità denota il disordine. Al contrario, postulare un numero di mondi finito è sicuramente ragionevole poiché questi risultano ordinati dal principio di unità e misura, anteriore alla molteplicità²⁴.

In conclusione, per fare chiarezza, ritorna utile rievocare lo slittamento semantico *κόσμοι*=mondi e *κόσμοι*=regioni su cui rifletteva Cornford. In prospettiva cosmologica il Demiurgo ha plasmato un solo mondo fisico perché ha guardato al paradigma che è per natura unico e individuale. Da un punto di vista ontologico è invece lecito postulare diversi mondi in quanto differenti gradi di realtà che decentrano il primato del mondo fisico. Da un punto di vista metafisico è più ragionevole osservare tali mondi come regni ontologici differenti ordinati dal Demiurgo, qui surrogato della necessità del Sommo Bene, unico principio di armonia e perfezione che si traduce in modo differente in ognuna delle regioni le quali mantengono comunque uno statuto ontologico proprio.

Il dibattito intorno alla verosimiglianza del racconto di Timeo rappresenta ancora oggi una questione aperta. Il problema della partecipazione tra sensibile e intelligibile costituisce la chiave che permette di rileggere la testualità in chiave ontologica, ma anche di scorgere la possibilità di un pluralismo di mondi nella razionalità platonica.

È lecito domandarsi a questo punto quali conseguenze comporti tale approccio testuale nel momento in cui, sempre in ottica platonica, si volge lo sguardo sul mondo con le lenti della scienza moderna. Nello specifico ci si chiede se tale nozione di partecipazione possa farsi largo nel dibattito cosmologico contemporaneo.

Più sopra, riflettendo sulla concezione platonica circa la possibilità di spiegare il mondo sensibile, si evocava un'assonanza con la contemporanea logica del doppio legame. Affinché si possa spiegare il mondo attuale occorre decentrarlo postulando un numero di mondi $N+1$ che in generale costituiscono il regno dell'intelligibile. Tale logica interna alla razionalità platonica però, come ricordano Brisson e Meyerstein nel loro saggio *Inventing the Universe*, è stata ampiamente ereditata dal discorso scientifico. I due autori parlano di *hiatus irrationalis* e cioè di uno scarto costitutivo tra realtà sensibile e le teorie elaborate per spiegare tale realtà e scrivono:

Yet neither Plato nor the great majority of the philosophers who came after him succeeded in avoiding this impasse without appending to their theories a set of metaphysical entities, the necessity of which is hard if not impossible, to prove from observation and experiences²⁵.

Questa logica se da un lato sembrerebbe porre le basi per ripensare la pluralità dei mondi a partire dal nesso sensibile-intelligibile, dall'altro può essere l'occasione per esaminare le possibili riformulazioni dell'antica nozione di partecipazione all'interno del discorso scientifico. L'obiettivo della seconda parte di questo studio sarà quindi quello di riabilitare a livello ontologico la nozione di partecipazione proprio a partire dalla testualità scientifica e sulla scorta dei risultati dell'esegesi di 55c-d appena svolta. Indagare l'ipotesi del multiverso fisico farebbe emergere proprio quello *hiatus* che lega platonismo e scienza moderna. L'indagine storiografica dovrebbe far tesoro in questo caso dell'auspicio di Mario Bunge che tracciava un'idea di filosofia che non fosse solo capace di confrontarsi con la fisica, ma che fosse anche in grado di ripensare le sue categorie a partire dalla fisica stessa «*to the expansion or even the renewal of philosophy*»²⁶. Scrive Bunge:

The philosophical assimilation of physics consists in enriching philosophy by processing ideas and methods developed in physics.

By analysing the actual work of experimental and theoretical physicists the epistemologist may conceive general hypotheses concerning the nature of human knowledge and ways to make it grow or decay. By examining deep physical theories the metaphysician may invent general theories about the nature of things²⁷.

2.1 Una prospettiva contemporanea: Max Tegmark

Si potrebbe iniziare da una provocazione che d'Espagnat rivolge alla filosofia. Nel suo saggio *À la recherche du réel* si legge che

beaucoup de traités de philosophie contemporains tirent (avec beaucoup de bon sens apparent!) argument d'un tel état de choses pour faire valoir que la physique semble difficilement applicable à la clarification des problèmes réellement fondamentaux, et que le plus sage est dès lors de se détourner de l'approche scientifique de ces derniers et de les attaquer par la pure philosophie²⁸.

Tale pregiudizio della filosofia però è sbagliato poiché le grandi questioni sollevate dalla ricerca scientifica possono porsi in continuità con l'esperienza della ricerca filosofica.

Proprio in questo senso vi è una testimonianza che concilia esplicitamente la ricerca scientifica con un approccio platonizzante. La prospettiva che vorrei brevemente considerare concerne il contributo del cosmologo Max Tegmark, uno dei maggiori teorici e sostenitori dell'ipotesi del multiverso fisico. Tale ipotesi è discussa nel suo ampio volume di carattere divulgativo dal titolo *L'universo Matematico* che non è altro che l'esito di una serie di ricerche specialistiche sulle origini e la natura ultima dell'universo. Il fine che si pone lo scienziato è orientato a definire la Teoria del Tutto (*Theory of Everything, TOE*) qui ricondotta alle strutture matematiche, proprio come suggerisce il titolo del volume. Secondo Tegmark infatti l'intero universo non è semplicemente descrivibile mediante il linguaggio matematico ma è esso stesso è un grande oggetto matematico.

La definizione appena enunciata è in verità esito di un percorso graduale – in questa sede solo riassumibile – che ha condotto il co-

smologo a ipotizzare l'esistenza di quattro livelli 'gerarchici' di multiverso, ognuno dei quali implica l'accettazione delle conseguenze di alcune teorie fisiche.

L'ipotesi del Multiverso di livello I e II implica l'accettazione della teoria dell'inflazione cosmica: fenomeno fisico che spiegherebbe i primi momenti della formazione del cosmo²⁹. Il primo livello corrisponderebbe all'ipotesi dell'esistenza di diverse copie del mondo in regioni lontane dell'universo. Il secondo invece ipotizza l'esistenza di diversi universi che condividono le stesse 'leggi fisiche efficaci' ma non le 'leggi fisiche fondamentali'. Mentre nel primo caso è probabile che i due universi seguano una storia diversa, nel secondo si osserverebbe anche una fisica differente poiché i valori delle costanti mutano³⁰.

Il Multiverso di livello III concerne invece i fenomeni quantistici e implica l'accettazione delle tesi del fisico Hugh Everett il quale sosteneva che la funzione d'onda non collassa mai. Nella meccanica quantistica, infatti, una particella assume una determinata posizione solo nel momento in cui la si osserva, e proprio l'osservazione determinerebbe tale collasso. Tuttavia, se la funzione d'onda non collassa mai è possibile ipotizzare una continua biforcazione di universi paralleli³¹.

Lo studio delle strutture matematiche sottostanti alla realtà conducono infine Tegmark a un'importante trattazione volta a definire il Multiverso di livello IV che fornirebbe la chiave per indagare la natura ultima della realtà [*the ultimate nature of reality*] come una struttura matematica. Da ciò consegue l'ipotesi di un numero infinito di multiversi tanti quante sono le strutture matematiche possibili.

Una nota preliminare merita la nozione di 'gerarchia' che, come nota Boulding, non è esente da fraintendimenti³². Non si sta parlando di un ordine gerarchico in cui un livello è meno reale dell'altro. Suggerirei per comodità di intendere questa nozione in termini topologici. Si è di fronte cioè a una costituzione di livelli che progressivamente si inglobano l'uno nell'altro nel senso che racchiudono

sempre maggiore diversità e informazione di realtà³³. La categoria dello spazio qui considerata è inoltre quadridimensionale (lunghezza, altezza, profondità e tempo) quindi ogni livello di multiverso allarga gli orizzonti prospettici nella topologia dello spazio-tempo.

Trascurando i primi tre livelli del multiverso, esaminerò solo l'ultimo perché fornisce rilevanti suggestioni circa le tematiche che si stanno analizzando.

2.2 Cos'è l'universo matematico?

Il pensiero antico costituisce il pegno delle ricerche di Tegmark. Seguendo d'Espagnat, uno studio «*même si elle est conduite sur une base scientifique, ne peut ignorer certains problèmes philosophiques fondamentaux*»³⁴: le grandi questioni concernenti la natura ultima dell'universo sono infatti il motore che anima l'intera indagine del cosmologo per il quale la ricerca fisica deve partire [*starting*] (non tanto rispondere) dalle grandi domande circa la grandezza dell'universo e la natura di ogni cosa, cercando di combinare «osservazioni intelligenti e ragionamento, e seguendo tenacemente ogni indizio ovunque conduca»³⁵.

La natura ultima della realtà o, ciò che d'Espagnat chiama 'realtà primitiva', è riconducibile per Tegmark alle strutture matematiche. In linea con il pensiero dei Pitagorici (e Platone), passando per Galilei, indagando profonde questioni cosmologiche (Big Bang, Inflazione) e della meccanica quantistica (funzione d'onda, spazi di Hilbert), lo scienziato riconsidera il singolare argomento già sollevato dal matematico Eugene Wigner nel suo ormai classico articolo dal titolo *The unreasonable effectiveness of mathematics in the natural sciences*, sostenendo così una tesi radicale secondo la quale l'universo non solo sarebbe descrivibile mediante strumenti matematici ma è esso stesso matematico³⁶.

È curioso notare il modo in cui il ragionamento di Tegmark, in questo caso, prende in prestito la razionalità platonica traducendo

in modo del tutto singolare il problema della partecipazione. In verità la questione non è posta in modo esplicito dallo scienziato, tuttavia, in prospettiva filosofica, in essa si può ravvisare il vero nodo teorico caratteristico dell'ipotesi dell'Multiverso di livello IV. La realtà fisica [*Physical reality*], ovvero tutto ciò che esiste all'infuori della mente³⁷, dal punto di vista gnoseologico, non corrisponde a ciò che percepiscono i sensi. Il fisico dovrebbe osservare il mondo prescindendo dalla sola esperienza individuale e dai processi psichici, optando invece per una visione globale della realtà esterna con uno sguardo simile al 'volo d'uccello' [*bird perspective*]³⁸. Essa permette di concepire la realtà come uno spazio ben più vasto rispetto ai confini posti dall'osservazione soggettiva³⁹. Tegmark definisce la sua ipotesi come una forma di 'platonismo radicale'. In effetti la sua concezione della realtà non è diversa da quella descritta dal matematico Godfrey H. Hardy nella sua nota *Apologia di un matematico* nella quale, sostenendo con forza che esiste una 'realtà matematica', afferma come questa «sia fuori di noi, che il nostro compito sia di scoprirla o di osservarla, e che i teoremi che noi dimostriamo, qualificandoli pomposamente come 'creazioni', siano semplicemente annotazioni delle nostre osservazioni»⁴⁰. Orbene, se la realtà fisica, come si mostrerà tra poco, non è altro che una struttura matematica e prescinde dall'esperienza del soggetto, allora è lecito ipotizzare che a ogni struttura matematica scoperta corrisponda un universo⁴¹. Qui struttura matematica (ideale) e universo (mondo fisico) coincidono e il problema della partecipazione sembra aggirato, ma in realtà osserverò che è solo declinato in modo differente.

Nondimeno, occorre prima interrogarsi su cosa intenda Tegmark quando parla di struttura matematica. In che senso a ogni struttura corrisponderebbe un universo?

Una struttura matematica è essenzialmente ciò che un logico moderno descriverebbe come «un insieme di entità astratte legate da relazioni»⁴². La matematica è lo studio delle relazioni tra entità. Ne

sono esempio le equazioni che descrivono le coniche sul piano cartesiano: $x^2+y^2=1$ descrive una circonferenza con centro nell'origine (0,0) e raggio 1. Anche molti moti quotidiani descrivono particolari figure, si pensi a un pallone che percorre una parabola. Quest'ultima è descritta dall'equazione: $y=ax^2+bx+c$. Per descrivere la traiettoria percorsa dai pianeti ci si serve dell'equazione dell'ellisse ($PF_1+PF_2=2a$)⁴³. Stesso discorso può essere fatto per i rapporti numerici. Le mosse di una partita di scacchi potrebbero essere espresse in valori numerici mediante una griglia che indica le posizioni delle pedine sulla scacchiera. Tutte queste strutture matematiche, ribadisce Tegmark, non sono creazioni umane ma scoperte e ciò che può essere inventato è al massimo la notazione, per esempio i numeri e le lettere, ma non la relazione in sé⁴⁴. Orbene, l'intero universo ha una natura relazionale a esso sottesa coincidente con le strutture matematiche e ne consegue che la sua natura ultima non coincide con la somma delle parti, ma è di più o, per certi versi, meno della loro somma, poiché un'unica equazione potrebbe addirittura descrivere l'intero universo fisico (è il caso della Teoria del Tutto)⁴⁵. Se da un punto di vista fisico l'indagine di Tegmark insegna che è la matematica stessa (fisica) che si approssima alla matematica⁴⁶, è curioso come questo duplice rapporto tutto-parti e mondo fisico-struttura matematica costituisca un problema sul piano ontologico che in quest'ottica non passa inosservato. Proprio in questo scarto tutto-parti sembra ripresentarsi quello *hiatus*, quella logica del doppio legame, che spiega la realtà sensibile già incontrata in Platone e che d'Espagnat definisce come elemento cardine della scienza moderna. Implicitamente, l'inerire alla realtà «*leads to faulty attributions – to that reality – of qualities which can only be elements of empirical models, and which therefore cannot be attributed without qualification to primitive reality*»⁴⁷.

Qui occorre fare due considerazioni. Boulding legge il nesso struttura matematica-mondo fisico solo in termini fisici trascurando però

il problema ontologico-formale che pone questo legame, nel segno dell'antica relazione metafisica tutto-parti. Nondimeno, solo in prospettiva ontologica è possibile recuperare l'antica nozione metafisica di partecipazione in questo discorso. Non è qui in gioco la formulazione originaria quanto una sua buona traduzione in un discorso scientifico. Ma c'è di più. Secondo Boulding il platonismo di Tegmark si fonderebbe qui su una serie di fraintendimenti che gravitano proprio intorno al ruolo della matematica. Per Platone, come si è constatato più sopra, le matematiche, per quanto importanti, costituiscono un grado di realtà intermedio, subordinato alla necessità del Sommo Bene. Per Tegmark invece le strutture matematiche descrivono la realtà e ciò farebbe pensare a un depotenziamento della metafisica platonica⁴⁸. Nondimeno, un approccio storiografico è più attento a lavorare sul potenziale di eventuali declinazioni di particolari sistemi di razionalità più che a collezionare errori e fraintendimenti. Innanzi tutto, sebbene sia vero che Giovanni Reale, rileggendo la metafisica platonica alla luce delle dottrine non scritte, sostenga che l'ontologia sia sempre prioritaria rispetto alla matematica, non si può certo negare l'importanza dei Numeri Ideali – da non confondere con gli enti matematici intermedi di cui ci si è occupati nell'analisi del *Timeo* – che costituiscono effettivamente l'architettura non solo del mondo sensibile ma anche dello stesso intelligibile⁴⁹. Le stesse nozioni di ordine, unità e armonia condensate nell'Idea di Bene si concretizzano in verità nella forma di vere e proprie strutture matematiche. I Neoplatonici chiamavano questo ordine *πρόοδος* (processione) il quale legava l'Uno al di là dell'essere [*ἐπέκεινα τῆς οὐσίας*] al mondo sensibile. Nondimeno, forse sarebbe il caso di osservare che *πρόοδος* rimanda anche alla nozione di algoritmo⁵⁰. Non solo il mondo sensibile è ordinato matematicamente, ma anche l'intelligibile si articola secondo strutture matematiche. È nel giusto Boulding quando sostiene che quello di Tegmark, a rigore, non può essere un vero platonismo radicale dal momento

in cui è manchevole dell'apparato metafisico – inteso come forte enfasi verso la trascendenza – che circonda la razionalità platonica classica. Tuttavia, l'ipotesi del multiverso fisico, pur non facendo appello a nessun'Idea di Bene intesa nella sua polivalenza – che pure caratterizza il pensiero di Platone – costruendosi interamente sulle strutture matematiche, difficilmente farebbe pensare a un 'errore' poiché invece tocca un tema ai vertici della stessa metafisica platonica.

Cosa lega allora tale digressione sulle strutture matematiche alla realtà del multiverso? La radicalità di Tegmark, rispetto al pensiero platonico classico, è da circoscrivere entro il piano ontologico e matematico, senza che questa strategia comporti limiti. Proporrei a riguardo un accostamento che metterebbe in luce il vero potenziale dell'ipotesi in questione. Non si può leggere Tegmark se non si considerano gli sviluppi della filosofia della matematica in prospettiva platonica. Anche se non c'è alcun richiamo esplicito, l'ipotesi del multiverso proposta dal cosmologo è inquadrabile nella logica che sottende a ciò che in matematica si indica come “platonismo della pienezza” (*Full Blooded Platonism, FBP*): forma molto singolare di platonismo elaborata dal filosofo Mark Balaguer nel suo fondamentale articolo *A Platonist Epistemology* e presentata come «*the view that all the mathematical objects which possibly could exist actually do exist*»⁵¹. Con questa formulazione in verità Balaguer voleva solo fornire un argomento in difesa del platonismo rispondendo agli argomenti di Benacerraf e Field circa l'impossibilità della conoscenza degli oggetti astratti. Il FBP è un argomento puramente epistemologico che ha una sua validità solo nel campo matematico senza alcuna ripercussione nel mondo fisico. Si chiama platonismo della pienezza proprio perché, secondo Balaguer «*all consistent purely mathematic theories truly describe some part of the mathematical realm*»⁵². Solo la possibilità di pensare una teoria consistente permette di avere accesso a un universo matematico. Al fine di comprendere il ragiona-

mento del filosofo statunitense, si pensi, solo per fare un esempio, alla figura del triangolo. Da un punto di vista platonico, tale figura geometrica si presenta universalmente come una porzione di spazio delimitata da tre rette tali da poter permettere di sommare gli angoli interni. Orbene, nella geometria euclidea, ovvero un sistema assiomatico coerente e completo, la somma degli angoli interni di un triangolo equivale a due angoli retti (180°). Nondimeno, nel XIX secolo vennero elaborate nuove geometrie che ammettono triangoli con proprietà differenti rispetto a quelli euclidei. Nella geometria iperbolica di Lobačevskij, per esempio, è possibile costruire un triangolo i cui vertici si incontrano all'infinito e la cui somma degli angoli interni risulta essere minore di due angoli retti. Nella geometria ellittica di Riemann, d'altro canto, la somma degli angoli interni è maggiore. Tutto ciò è dovuto al fatto che tali geometrie sono fondate su sistemi assiomatici coerenti e completi tali che permettono di pensare un triangolo con proprietà differenti da quelle euclidee poiché il sistema di riferimento rende valide quelle specifiche proprietà. Si presti ora attenzione a questo discorso: nel XVIII secolo, il matematico gesuita Girolamo Saccheri, nella sua opera dal titolo *Euclides ab omni naevo vindicatus*, pubblicata a Milano nel 1733⁵³, nel tentativo di dimostrare la validità del V postulato di Euclide, propone una serie di dimostrazioni dalle quali segue come sia assurdo concepire triangoli la quale somma degli angoli interni sia maggiore o minore di due retti⁵⁴. In queste considerazioni avanzate da Saccheri vi è però in gioco un profondo discorso epistemologico poiché i suoi tentativi di individuare le inconsistenze delle tesi che negano il V postulato comportano inevitabilmente muoversi nel perimetro della razionalità euclidea. Nelle geometrie di Lobačevskij e Riemann, invece, è possibile pensare dei triangoli la quale somma degli angoli interni risulta essere rispettivamente minore o maggiore di due retti, così come è possibile pensare rette parallele che si incontrano all'infinito o rette che ritornano su sé stesse, questo perché cambia il si-

stema assiomatico di riferimento e proprio all'interno di questo sistema tali nozioni acquisiscono una loro validità. Sempre in prospettiva platonica, allora, si potrebbe certo parlare dello stesso triangolo – figura definita universalmente come una porzione di spazio delimitato da tre rette e di cui si può misurare la somma degli angoli interni – tuttavia, al cambiare dei sistemi di riferimento, cambiano determinate proprietà di questo. Mostrare l'assurdità di una o dell'altra geometria equivarrebbe ad assumere un singolo sistema assiomatico come privilegiato negando la validità degli altri.

Alla luce di queste riflessioni circa la strategia epistemologica di Balaguer, ciò che contrassegna la radicalità di Tegmark, consiste proprio nel considerare le conseguenze ontologiche e fisiche interne a questo problema epistemologico di cui quindi ne viene conservata solo la forma. Non solo pensare una teoria matematica consistente dà accesso epistemico all'intelligibile, ma ciò ha anche implicazioni fisiche⁵⁵.

Questa pista ermeneutica appena segnalata penso sia utile a ogni modo per intendere positivamente il platonismo radicale di Tegmark. Solo lavorando intrinsecamente su un sistema di razionalità (in questo caso il platonismo) cogliendone le diverse sfaccettature, si può valorizzare il contributo epistemologico dell'ipotesi del cosmologo americano. Un depotenziamento in prospettiva metafisica quindi – non vi è in Tegmark nessun appello all'Idea di Sommo Bene – non certo un errore o un fraintendimento.

Tali considerazioni circa la presenza e la riabilitazione di tradizionali nozioni della metafisica in un discorso scientifico possono essere sviluppate solo se si riconosce nel nostro autore uno specifico atteggiamento, molto vicino a quello indicato da Hardy che nella sua *Apologia* non si fece scrupoli a dire che «non c'è disprezzo più profondo né, tutto sommato, più giustificato di quello che gli uomini “che fanno” provano verso gli uomini “che spiegano”». ⁵⁶ Un atteggiamento questo che, sempre con le parole di Hardy, renderebbe

Tegmark un «uomo di prim'ordine» [*first class man*]⁵⁷ capace di prendere le distanze dallo sterile e ordinario dibattito scientifico – e spesso anche filosofico – rispetto ai problemi, ridotto a mera critica e opinione comune.

Il fisico Mario Bunge, nel suo saggio sulla causalità nella scienza moderna, evidenzia chiaramente il carattere storico delle idee nella storia del pensiero e che solo un approccio storiografico potrebbe mettere in luce. Scrive Bunge:

At some time or other, matter, motion, space, time, law, chance, and many other metaphysical categories were decreed dead until it was eventually discovered that they refused to lie down. Likewise the problem of induction has been pronounced solved or even dissolved, although it is still very much alive among scientists.⁵⁸

Le ipotesi di Tegmark conducono ancora una volta a un decentramento dell'uomo e del suo mondo: è il prezzo della scienza. «Il prezzo da pagare è un po' di umiltà in più»⁵⁹ scrive lo scienziato: umiltà che però non implica concepire l'uomo come essere insignificante, né tanto meno comporta una sua rinuncia, poiché egli solo sa dare un significato alla vastità del cosmo. Tutt'altro discorso poi sarebbe portare alle estreme conseguenze la ricerca sulla natura ultima della realtà – discorso non del tutto estraneo a Tegmark⁶⁰ – che metterebbe in luce i limiti delle possibilità gnoseologiche del sapere scientifico dischiudendo così ulteriori ordini di conoscenza. D'Espagnat infatti ricorda che «*science is insufficient, and, in respect to the knowledge of primitive reality, it ultimately fails. But it is only by looking at the barren territory lying beyond its frontier that we, as society, can find some significance in the object of all these quests*».⁶¹

Approfondire tale considerazione farebbe debordare non di poco il perimetro di questo esame, mi limiterei quindi solo a segnalare che è proprio in questa faticosa attività questionante dell'uomo che

si condensa nei grandi interrogativi sul cosmo – sulla sua vastità, la sua natura ultima o, con Platone, sulla sua origine – che risiederebbe il carattere umanistico della ricerca scientifica: attività che, fin quando continuerà, non farà mai dell'uomo un essere insignificante.

Non resta ora che trarre le conclusioni dell'esame svolto segnalandone i risultati.

Conclusioni: scienza e storiografia

La prospettiva di Tegmark rimane fisica, nondimeno, credo che la tesi dell'identità tra universo fisico e struttura matematica, in ottica filosofica, possa essere vista come uno di quegli 'indizi' – per riprendere il lessico di d'Espagnat – disseminati dal discorso della scienza. All'interno della razionalità platonica, tale indizio lascia aperta la questione della partecipazione. La differenza è che mentre per Platone tale struttura costituisce già un piano di realtà – un mondo differente e di altra natura rispetto al mondo fisico – per Tegmark le due istanze coincidono poiché la stessa realtà fisica corrisponde alle strutture matematiche. L'esistenza del multiverso è implicato dal fatto che tali strutture sono di per sé diversificate poiché diverse sono le relazioni tra le entità astratte. Boulding segnala questa coincidenza come un fattore controverso che allontanerebbe Tegmark dalla posizione platonica,⁶² ma questo giudizio si ferma al solo aspetto fisico. Le cose cambiano se si esamina questo nesso in chiave ontologica: esame possibile solo mediante un apparato critico storico-filosofico. Ciò permette di osservare che, mentre nel primo caso la partecipazione è radicata nel quadro metafisico (Platone infatti si chiedeva come tradurre la Necessità del Bene nel mondo sensibile), per Tegmark la partecipazione, pur non traducendo alcuna Idea di Bene, è già all'opera nella stessa formulazione dell'identità tra struttura matematica e mondo fisico. Il cosmologo sosteneva infatti che «il tutto può contenere meno dell'informazione della somma delle parti, e talvolta ne contiene addirittura meno di una sin-

gola parte!»⁶³ Sebbene il problema non sia posto in modo esplicito, tale scarto, che costituisce il cuore dell'ipotesi del multiverso fisico, richiamerebbe sempre il nesso tra sensibile e intelligibile, rievocando l'antica nozione metafisica.

Si è visto poi come la logica sottesa all'ipotesi del multiverso fisico elaborata da Tegmark sembrerebbe essere vicina alla particolare versione del 'platonismo della pienezza' che qui risulta però ereditata in modo più o meno consapevole solo nel carattere formale. Mentre Balaguer sostiene – solo in chiave epistemologica – che ogni teoria matematica consistente descrive una regione del regno matematico, e quindi un universo matematico, Tegmark porta alle estreme conseguenze tale proposta di platonismo osservando che esiste una relazione biunivoca tra realtà fisica e ognuno di questi universi matematici pensabili. Il platonismo radicale di Tegmark consisterebbe allora innanzi tutto nella traduzione della nozione di partecipazione in un contesto epistemologico diverso rispetto alla versione classica, ma anche nello stressare il platonismo della pienezza: non più semplice argomento a favore della conoscibilità degli enti matematici, ma argomento a favore della possibilità del multiverso fisico.

Condurre una lettura comparata del *Timeo* di Platone e le ricerche di Max Tegmark, gravitando intorno alla questione sull'origine e la natura ultima del cosmo, ancor prima che ricostruire un itinerario storico dell'idea di multiverso, comporta, in sintesi, riabilitare un problema metafisico fondamentale. Questo a me sembra il vero lascito del passo enigmatico del discorso di Timeo: sollevare un dubbio ragionevole intorno alla possibilità di concepire diversi mondi rivelerebbe in chiave ontologica il 'tema centrale' – evocando un'espressione di Szlezák – della partecipazione tra sensibile e intelligibile. L'approccio storiografico alla testualità scientifica si rivela un potente strumento in grado di rendere espliciti gli 'indizi' e le traduzioni di tali problemi metafisici nella scienza moderna.

L'esperienza di Tegmark in ambito cosmologico ne è un chiaro esempio. Egli è platonico non tanto per aver identificato la realtà con la struttura matematica, ma perché la sua ipotesi riabilita la questione metafisica della partecipazione.

NOTE

- ¹ M. Morganti, *Filosofia della fisica. Un'introduzione*, Roma, Carocci, 2016, (Studi Superiori, 1036), p. 24.
- ² J. Boulding, *The Multiverse and Participatory Metaphysics. A theological exploration*, London-New York, Routledge, 2022, (Routledge Science and Religion Series).
- ³ Plato, *Timaeus*, 31a- b; Platone, *Timeo*, trad. it. di G. Reale, in Platone, *Tutti gli scritti*, a cura di G. Reale, Milano, Bompiani, 2000, (Il Pensiero Occidentale), p. 1363.
- ⁴ Id., 31b; *Ibidem*
- ⁵ Id., 55c-d; *Ibid.*, p. 1381.
- ⁶ Cfr. Plutarchus, *De E apud Delphos*, 390 a; cfr. Plutarco, *La «E» di Delfi*, trad. it. di E. Lelli, in Plutarco, *Tutti i Moralia*, a cura di E. Lelli e G. Pisano, Milano, Bompiani, 2017, (Il Pensiero Occidentale), p. 731.
- ⁷ Cfr. Id, *De defectu oraculorum*, 421f- 422c; cfr. Plutarco, *La decadenza degli oracoli*, trad. it. di E. Lelli, in Plutarco, *Tutti i Moralia... cit.*, p. 793.
- ⁸ Cfr. F.M. Cornford, *Plato's Cosmology. The Timaeus of Plato*, Indianapolis-Cambridge, Hackett Publishing Company, 1935, p. 220.
- ⁹ Cfr. M. Migliori, A. Fermani (a cura di), *Filosofia antica. Una prospettiva multifocale*, Brescia, Scholé-Morcelliana, 2020, (Biblioteca, 7), p. 168.
- ¹⁰ M. Rashed, *Plato's Five Worlds Hypothesis (Ti. 55cd). Mathematics and Universals*, in R. Chiaradonna-G. Galluzzo (eds), *Universals in Ancient Philosophy*, Pisa, Edizioni della Normale, 2010, pp. 87-112.
- ¹¹ L'indagine di Rashed prende le mosse dalle tesi sostenute da Waterlow in *The third man's contribution to Plato's paradigmaticism*, «Mind» XCI (363), 1982, pp. 339- 357.
- ¹² Cfr. Rashed, *Plato's Five Worlds... cit.*, pp. 87- 89; Cfr. F. Fronterotta, *ΜΕΘΕΞΙΣ. La teoria platonica delle idee e la partecipazione delle cose empiriche. Dai dialoghi giovanili al Parmenide*, Pisa, Scuola Normale Superiore, 2001, pp. 386- 395.
- ¹³ Cfr. Plato, *Parmenides*, 130e-131e; cfr. Platone, *Parmenide*, trad. it. di M. Migliori, in Platone, *Tutti gli scritti... cit.*, pp. 381- 382.
- ¹⁴ Cfr. Id, 132a; cfr. *Ibid.*, p. 382.
- ¹⁵ Cfr. Rashed, *Plato's Five Worlds... cit.*, pp. 89- 94.
- ¹⁶ Cfr. *Ibid.*, p. 100.
- ¹⁷ Cfr. M. Rashed, *Il Timeo: negazione del principio di necessità condizionale, matematica e teodicea*, in R. Chiaradonna (a cura di), *Il platonismo e le scienze*, Roma, Carocci, 2012, (Colloquium Philosophicum, 3), pp. 65- 79, in part. 74- 75. Così sarebbe giustificato il carattere verosimile della narrazione di Timeo poiché l'unica necessità di cui si può rendere conto con il logos umano è quella matematica che è ombra della necessità assoluta del Bene. Con questa lettura Rashed diverge dal paradigma ermeneutico della Scuola di Tubinga che invece scorge nella Necessità [ἀνάγκη] un indizio che riconduce alla Diade indefinita delle dottrine non scritte [cfr. G. Reale, *Per una nuova interpretazione di Platone. Rilettura della metafisica dei grandi dialoghi alla luce delle «Dottrine non scritte»*, Milano, Bompiani, 2010²² (Il Pensiero Occidentale), pp. 598- 608].

- ¹⁸ Cfr. Rashed, *Plato's Five Worlds...* cit., p. 101; cfr. M. Rashed, *Il Timeo...* cit., pp. 74- 77. Qui però urge fare una considerazione. In accordo con le testimonianze indirette, infatti, le Idee non corrispondono ai Numeri, lo stesso Aristotele ne dà conferma diffusamente in *Metaphysica M* (cfr. Reale, *Per una nuova...* cit., pp. 228- 236). È anche vero comunque che si può considerare questa lettura come un'occasione per chiarificare la struttura ontologica degli enti matematici intermedi che permetterebbero la partecipazione tra sensibile e intelligibile, trascurando così solo euristicamente il discorso protologico. Sui livelli di realtà cfr. Reale, *Per una nuova...* cit., p. 241-244.
- ¹⁹ Plato, *Respublica*, 597d; Platone, *Repubblica*, trad. it. di R. Radice, in Platone, *Tutti gli scritti...* cit., p. 1308.
- ²⁰ Cfr. R. Patterson, *The Unique Worlds of the "Timaeus"*, «Phoenix» XXXV (2), 1981, pp. 105-119, in part. pp.105- 109.
- ²¹ Cfr. F.M. Petrucci, *Divine confirmation: Plato, Timaeus 55c7- d6*, «The Classical Quarterly» LXXI (2), 2021, pp. 886-891, in part. pp. 886-889. Francesco Fronterotta traduce «Il mondo è per sua natura un dio unico». Sebbene in traduzione, in accordo con la verosimiglianza del discorso, a dichiarare sia ancora la «nostra convinzione» (o opinione), lo studioso lega tale passo alla prima formulazione di 31a-b. Cfr. Platone, *Timeo*, a cura di F. Fronterotta, Milano, Rizzoli, 2016, p. 291.
- ²² Cfr. R.D. Mohr, *The Platonic Cosmology*, Leiden-Boston, Brill, 1985, (Philosophia Antiqua, 42), pp. 43-48. Tale argomento schiude alla fondamentale relazione ontologica che determina la struttura metafisica dell' Idea e cioè il nesso tra intero [ὅλον], parte [μέρος], molti [πολλά], tutto [παν, πάντα]. L'intero è il principio unificatore di ordine anteriore alla totalità delle parti. L' Idea di per sé è un intero, un'unità, un'individualità, anche se composta da parti, infatti è uni-molteplice. Nondimeno, se in prospettiva metafisica è un intero, ne consegue che il tutto non coincide con le parti ma è sempre più della loro somma [cfr. M. Migliori, *Elementi di un approccio sistemico nei dialoghi di Platone*, «Rivista di Filosofia Neo-Scolastica» CX (4), 2018, pp. 779- 788, in part. pp. 783- 785].
- ²³ Cfr. *Ibid.*, pp. 9- 18; cfr. Fronterotta, *MEΘΕΙΣ...* cit., p. 389-391; cfr. Boulding, *The Multiverse...* cit., pp. 50- 51.
- ²⁴ Cfr. Petrucci, *Divine confirmation...* cit., 889- 891. Secondo lo studioso vi è continuità tra la prima formulazione e la seconda pertanto considerare la possibilità della pluralità dei mondi sarebbe un errore ermeneutico. Tuttavia, una lettura ontologica, come si è visto, volge lo sguardo sulle «altre considerazioni» consegnando il pensiero platonico come multiprospettico ma non in contraddizione.
- ²⁵ L. Brisson, F.W. Meyerstein, *Inventing the Universe. Plato's Timaeus, The Big Bang, And the Problem of Scientific Knowledge*, Albany, State University of New York Press, 1995, (SUNY Series in Ancient Greek Philosophy, 10), p. 8.
- ²⁶ M. Bunge, *Philosophy of Physics*, Dordrecht-Holland, D. Reidel Publishing Company, 1973, p. 14.
- ²⁷ *Ibid.*, pp. 13- 14.
- ²⁸ B. d'Espagnat, *À la recherche du réel*, présentation de È. Klein, Paris, Dunod, 2015², (Idem), p. 8.
- ²⁹ Cfr. M. Tegmark, *Our Mathematical Universe. My Quest for the Ultimate Nature of Reality*, London, Penguin Books, 2015² (*L'Universo matematico. La ricerca della natura ultima della realtà*, trad. it. di A. Migliori, Torino, Bollati Boringhieri, 2014, pp. 114-139). Cfr. A. Linde, *The inflationary multiverse* in B. Carr (eds), *Universe or Multiverse?*, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 127- 150.
- ³⁰ Tegmark distingue le leggi fondamentali [*fundamental laws*] ovvero le equazioni matematiche che governano la fisica (per esempio le leggi di Keplero, la Gravitazione Universale ecc...), dalle leggi efficaci [*effective laws*] cioè quelle soluzioni che valgono in determinati casi particolari.
- ³¹ Cfr. Tegmark, *L'Universo...* cit., pp. 210- 218.
- ³² Cfr. Boulding, *The Multiverse...* cit., pp. 9- 10.
- ³³ Tegmark, *L'Universo...* cit., pp. 359- 361; cfr. M. Tegmark, *The multiverse hierarchy*, in B. Carr (eds), *Universe...* cit., pp. 99- 127, in part. pp. 99-102.
- ³⁴ D'Espagnat, *À la recherche...* cit., p. 3.
- ³⁵ Cfr. Tegmark, *L'Universo...* cit., p. 18.

- ³⁶ Cfr. *Ibid.*, pp. 276- 287.
- ³⁷ Nozione distinta da quella di ‘nostro universo’ [*Our Universe*] che è la porzione di realtà fisica che è possibile osservare.
- ³⁸ Declinazione dello sguardo contrapposta alla ‘prospettiva della rana’ [*frog perspective*] che parte dai contenuti psichici interni alla mente.
- ³⁹ Cfr. *Ibid.*, p. 270. Secondo Tegmark l’uomo può scoprire progressivamente diverse strutture matematiche. Il platonismo, in questo caso, consiste nella convinzione che vi sia una relazione biunivoca tra struttura matematica e realtà fisica. Nondimeno vi sarebbe anche un aspetto metodologico: secondo il cosmologo la prospettiva del fisico deve essere globale con uno sguardo che tenga insieme tutte le possibilità delle strutture (cfr. Id., *The multiverse...*, pp. 114- 116, 117- 118).
- ⁴⁰ G. H. Hardy, *Apologia di un matematico*, trad. it. di L. Saraval, Milano, Garzanti, 2002, (gli elefanti saggi), p. 89.
- ⁴¹ Cfr. Boulding, *The Multiverse... cit.*, pp. 61- 63.
- ⁴² Cfr. Tegmark, *L’Universo... cit.*, p. 293.
- ⁴³ Dove P è un punto sul piano cartesiano, F1 e F2 sono i due fuochi e 2a è una costante.
- ⁴⁴ Cfr. *Ibid.*, p. 293.
- ⁴⁵ Cfr. *Ibid.*, p. 301.
- ⁴⁶ Cfr. *Ibid.*, p. 394; Cfr. M. Tegmark, *The multiverse... cit.*, p. 119.
- ⁴⁷ B. d’Espagnat, *Conceptual Foundations of Quantum Mechanics*, USA, Perseus Book Publishing, 1999², (Advanced Book Program), p. xxxiv.
- ⁴⁸ Cfr. Boulding, *The Multiverse... cit.*, 63- 65.
- ⁴⁹ Cfr. Reale, *Per una nuova... cit.*, pp. 238- 241.
- ⁵⁰ Cfr. P. Zellini, *Numero e Logos*, Milano, Adelphi, 2010², (Biblioteca Scientifica, 47), pp. 94- 96.
- ⁵¹ M. Balaguer *A Platonist Epistemology*, «Synthese» CIII (3), 1995, pp. 303- 325, in part. p. 304.
- ⁵² *Ibid.*, p. 305; cfr. M. Plebani, *Introduzione alla filosofia della matematica*, Roma, Carocci, 2011, (Studi Superiori, 644) pp. 135- 143.
- ⁵³ Il titolo dell’edizione è: *Euclides ab omni naevo vindicatus: sive Conatus geometricus quo stabiliuntur prima ipsa universae geometriae principia*, Mediolani, typographia Pauli Antonii Montani, 1733.
- ⁵⁴ Cfr. G. Saccheri, *Euclide liberato da ogni macchia*, trad. it. di P. Frigerio, Milano, Bompiani, 2001, (Il Pensiero Occidentale), pp. 81- 113.
- ⁵⁵ Sul platonismo matematico e il suo sviluppo storico cfr. M. Panza, A. Sereni (a cura di), *Il problema di Platone. Un’introduzione storica alla filosofia della matematica*, Roma, Carocci, 2010 (Frecce, 90). Per un confronto tra FBP e altre forme di platonismo matematico cfr. M. Plebani, *Mathematical platonism meets ontological pluralism?*, «Inquiry» LXIII (6), 2020, pp. 655- 673.
- ⁵⁶ Hardy, *Apologia...*, cit., p. 53.
- ⁵⁷ Nel Sistema Universitario inglese questa espressione può riferirsi anche ai filosofi.
- ⁵⁸ M. Bunge, *Causality and Modern Science*, New Brunswick-London, Transaction Publishers, 2009⁴, p. xxiii.
- ⁵⁹ Tegmark, *L’Universo... cit.*, p. 177.
- ⁶⁰ Cfr. *Ibid.*, pp. 373- 374.
- ⁶¹ D’Espagnat, *Conceptual Foundations... cit.*, p. XL.
- ⁶² Cfr. Boulding, *The Multiverse... cit.*, pp. 66- 68.
- ⁶³ Tegmark, *L’Universo...*, cit., p. 380.

Bibliografia

- Balaguer, M., *A Platonist Epistemology*, «Synthese» CIII (3), 1995, pp. 303-325.
- Boulding, J., *The Multiverse and Participatory Metaphysics. A theological exploration*, London-New York, Routledge, 2022.
- Brisson L., F.W. Meyerstein, F. W., *Inventing the Universe. Plato's Timaeus, The Big Bang, And the Problem of Scientific Knowledge*, Albany, State University of New York Press, 1995.
- Bunge, B., *Causality and Modern Science*, New Brunswick-London, Transaction Publishers, 2009.
- Bunge, M., *Philosophy of Physics*, Dordrecht-Holland, D. Reidel Publishing Company, 1973.
- Cornford, F. M., *Plato's Cosmology. The Timaeus of Plato*, Indianapolis-Cambridge, Hackett Publishing Company, 1935.
- D'Espagnat, B., *À la recherche du réel*, présentation de È. Klein, Paris, Dunod, 2015.
- D'Espagnat, B., *Conceptual Foundations of Quantum Mechanics*, USA, Perseus Book Publishing, 1999.
- Fronterotta, F., *MEΘEΞΙΣ. La teoria platonica delle idee e la partecipazione delle cose empiriche. Dai dialoghi giovanili al Parmenide*, Pisa, Scuola Normale Superiore, 2001.
- Hardy, G. H., *Apologia di un matematico*, trad. it. di L. Saraval, Milano, Garzanti, 2002.
- Linde, A., *The inflationary multiverse* in B. Carr (eds), *Universe or Multiverse?*, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 127- 150.
- Migliori, M., Fermani, A., (a cura di), *Filosofia antica. Una prospettiva multifocale*, Brescia, Scholé-Morcelliana, 2020.
- Migliori, M., *Elementi di un approccio sistemico nei dialoghi di Platone*, «Rivista di Filosofia Neo-Scolastica» CX (4), 2018, pp. 779- 788.
- Mohr, R. D., *The Platonic Cosmology*, Leiden-Boston, Brill, 1985.
- Morganti, M., *Filosofia della fisica. Un'introduzione*, Roma, Carocci, 2016.
- Panza M., Sereni A. (a cura di), *Il problema di Platone. Un'introduzione storica alla filosofia della matematica*, Roma, Carocci, 2010.
- Patterson, R., *The Unique Worlds of the "Timaeus"*, «Phoenix» XXXV (2), 1981, pp. 105-119.
- Petrucci, F. M., *Divine confirmation: Plato, Timaeus 55c7- d6*, «The Classical Quarterly» LXXI (2), 2021, pp. 886-891.
- Platone, *Tutti gli scritti*, a cura di G. Reale, Milano, Bompiani, 2000.

- Plebani, M., *Introduzione alla filosofia della matematica*, Roma, Carocci, 2011.
- Plebani, M., *Mathematical platonism meets ontological pluralism?*, «Inquiry» LXIII (6), 2020, pp. 655- 673.
- Plutarco, *Tutti i Moralia*, a cura di E. Lelli e G. Pisano, Milano, Bompiani, 2017.
- Rashed, M., *Il Timeo: negazione del principio di necessità condizionale, matematica e teodicea*, in R. Chiaradonna (a cura di), *Il platonismo e le scienze*, Roma, Carocci, 2012, (Colloquium Philosophicum, 3), pp. 65-79.
- Rashed, M., *Plato's Five Worlds Hypothesis (Ti. 55cd). Mathematics and Universals*, in R. Chiaradonna-G. Galluzzo (eds), *Universals in Ancient Philosophy*, Pisa, Edizioni della Normale, 2010, pp. 87-112.
- Reale, G., *Per una nuova interpretazione di Platone. Rilettura della metafisica dei grandi dialoghi alla luce delle «Dottrine non scritte»*, Milano, Bompiani, 2010.
- Saccheri, G., *Euclide liberato da ogni macchia*, trad. it. di P. Frigerio, Milano, Bompiani, 2001.
- Tegmark, M., *L'Universo matematico. La ricerca della natura ultima della realtà*, trad. it. di A. Migliori, Torino, Bollati Boringhieri, 2014.
- Tegmark, M., *The multiverse hierarchy*, in B. Carr (eds), *Universe or Multiverse?*, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 99- 127.
- Waterlow, S., *The third man's contribution to Plato's paradigmaticism*, «Mind» XCI (363), 1982, pp. 339- 357.
- Zellini, P., *Numero e Logos*, Milano, Adelphi, 2010.

SENSO, VERITÀ E OPPORTUNITÀ

Giovanni Schiava

«Argomenta di più le ragioni dell'opportunità»¹

Gianni Vattimo

Abstract

Questo contributo muove dall'assunto secondo cui sono falliti i tentativi di sradicare l'uomo contemporaneo dalla condizione postmoderna, qui definita più esattamente "postkantiana" come conseguenza del criticismo. Essa ha dato forma ad un "inestirpabile" *sottotesto* culturale che descrive l'uomo essere produttore del *sensu* delle cose e del mondo. Ad impiantare tale idea ha concorso notevolmente Nietzsche, sviluppando in origine il principio della coppia Apollo e Dioniso, prototipi di due possibili umane mentalità: una metafisica e l'altra *non* metafisica. La prima vuole fissare ogni cosa nella stabilità dell'ordine mentre la seconda accoglie la possibilità che le cose possano non essere più come sono.

Con questi due paradigmi – in seguito modulati dalle filosofie di Vattimo e Rorty – si interpreta il razionalismo critico di Popper che, spogliato di una mentalità metafisica alla ricerca della verità, viene convertito in *opportunismo critico*, ovvero in ricerca critica di opportunità. Si riconosce l'atteggiamento proposto da questo "fallibilismo *non* metafisico" come il più adatto a garantire la migliore postura mentale affinché l'uomo possa aprirsi a più opportunità possibili, un'attitudine alla cui base vi è un *pensiero disinibito* per cui è bene "mai dire mai" perché tutto "potrebbe essere possibile". Con le dovute cautele si argomenta e si avanza la proposta di valutare se è possibile ottenere più opportunità da un pensiero senza inibizioni che vive il mondo come fosse plastico, modellato in presenza del soggetto, anziché da una realtà che offre verità preesistenti soltanto in attesa di essere scoperte.

1. *Introduzione*

In questo contributo si presenta un'indagine che si propone di analizzare la possibilità di una variante ermeneutica relativa al discorso sulla verità. Al riguardo si è scelto un approccio eterogeneo, in base alle questioni che si affrontano volta per volta. Ad esempio, si è deciso in alcuni passaggi (soprattutto riguardo alla rivoluzione kantiana e al falsificazionismo di Popper) di indulgiare anche con uno stile didascalico nel tentativo di contenere le possibili interpretazioni equivoche del lettore e chiarire non solo i presupposti da cui si parte ma soprattutto il modo in cui li interpreta chi scrive. Per lo stesso motivo in molte parti si è scelto di non lesinare sulle citazioni dei vari autori – sia nel testo che nelle note – nonostante alcuni concetti o temi siano ormai di ferrea padronanza tanto per gli studiosi quanto per i frequentatori della filosofia.

La ricerca prende l'avvio con l'assunto che la condizione postmoderna è più propriamente ed estensivamente condizione postkantiana: dopo Kant i filosofi, fino ai giorni nostri, hanno dovuto fare sempre i conti con il padre del trascendentalismo. Si accoglie l'impossibilità di sradicarsi *ex abrupto* da una condizione in cui tutti si è totalmente immersi. A tal proposito si vuole precisare che il presente lavoro di analisi ha avuto uno sviluppo totalmente autonomo rispetto a quegli autori – di cui si farà menzione – vicini al “Nuovo realismo” e che hanno affrontato il problema della perenne dipendenza dal trascendentalismo. La presa di coscienza della condizione postkantiana è probabilmente oramai un sentire comune. Da qui si declina in tutte le sue possibili espressioni un'idea dell'uomo come produttore del *sensu* delle cose e del mondo. È il senso, e la costruzione di esso per opera dell'uomo, parte integrante del discorso sulla condizione postkantiana. Non si darà una definizione precisa di “senso” ma si lascerà che il suo significato sia desunto volta per volta dal testo. Ci si è soffermati, quindi, sul fatto che il trascendentalismo di Kant si è riversato nel principio della dualità Dioniso-

Apollo che è stato adottato dal Nietzsche più giovane e in cui si può intravedere una prima compiuta teoria della produzione del senso in concomitanza agli imminenti sviluppi della psicanalisi di Freud.

Dall'idea postkantiana di "uomo" come produttore di senso si passa a delineare due possibili umane mentalità presenti in tale condizione culturale: una metafisica e l'altra *non* metafisica. La prima, di derivazione prekantiana, orientata a credere in una realtà oggettiva, cioè indipendente dall'uomo, la seconda, invece, sulla base della filosofia del senso, è aperta ad ogni possibilità d'essere da interpretare convenientemente come opportunità. È una mentalità, quest'ultima, che accoglie come possibilità il fatto che le cose possano non essere più come sono.

Si vedrà come queste due mentalità hanno i loro prototipi nei modelli del dionisiaco e dell'apollineo benché vengano principalmente desunte dalle filosofie di due autori che soprattutto negli ultimi decenni delle loro vite hanno trovato comuni convergenze, Gianni Vattimo e Richard Rorty.

Con l'aiuto di questi due paradigmi di mentalità si passa ad interpretare il razionalismo critico di Karl Popper e si individua nell'atteggiamento critico da lui proposto (il falsicazionismo) il più adatto a garantire la migliore postura mentale affinché l'uomo possa aprirsi a più opportunità possibili. Tale postura è spogliata delle eredità della mentalità metafisica di Popper che la lega all'idea socratica di un progressivo avanzamento verso le verità oggettivamente indipendenti dall'uomo. Si tratta, per converso, di aprirsi a un diverso atteggiamento di pensiero che viene investito dalla mentalità *non* metafisica che lo indirizza verso la ricerca delle opportunità. La proposta di questo contributo, dunque, è di considerare se sia possibile un atteggiamento critico il quale anziché inseguire le verità ricerchi le opportunità; un'attitudine mentale alla cui base vi è un *pensiero disinibito* per cui è bene "mai dire mai" perché tutto "potrebbe essere

possibile”. Più che una conclusione al lettore viene posta una questione: vale la pena prendere seriamente in considerazione il fatto che forse avremmo più opportunità da una condotta di pensiero che vive il mondo come fosse plastico, modellato in presenza del soggetto, e quindi un mondo che può offrire all’uomo infinite possibilità d’essere, infinite opportunità, oppure conservare un atteggiamento mentale che cerca le verità in un mondo che prevede una realtà esistente per sé, di già stabilita, ontologicamente indipendente dal soggetto, che aspetta solo di essere scoperta?

Con l’espressione “opportunismo critico”, pertanto, si indica quell’atteggiamento di pensiero che si pone *criticamente* verso ogni *cosa* considerandone la carica di *opportunità*. Si intende per opportunità ciò che consente di realizzare nuove possibilità d’essere. Una teoria delle opportunità, di conseguenza, adotta una *logica* delle opportunità come strumento d’interpretazione dello svolgersi della vita attraverso la *critica* delle possibili opportunità che si possono presentare e che si possono realizzare. Forse è questa una variante dell’ermeneutica, cioè interpretare le migliori opportunità?

La conclusione del percorso, come si vedrà, se da una parte spalanca le porte a una sequela di questioni che non possono affrontarsi in questo lavoro, dall’altra solleva ragionevoli perplessità su quale sia davvero la più opportuna postura mentale da adottare.

Il presente contributo certamente si colloca nella disputa tra realismo e antirealismo ma, come già spiegato, non prende le mosse da un’analisi del nuovo realismo di inizio secolo di cui alcuni concetti di base sono antecedentemente presenti nel razionalismo critico di Popper. È questo il motivo per il quale in questa disamina si è deciso di trattare in forma quasi didascalica il principio di falsificazione dell’epistemologo austriaco riportando anche vari estratti dai suoi testi. *È da una esplorazione interna al falsificazionismo che si è creduto di poter ricavare elementi sufficienti a sostegno di quella diversa postura mentale che apre alle infinite opportunità.*

In ultimo, a discapito dell'economia del testo si riconosce che vi sono alcuni passaggi, anche nelle note, che oscillano tra il pleonasma e lo sconfinamento, non funzionali ai risultati dell'indagine, ciononostante, se nulla aggiungono e nulla tolgono, si è voluto lasciarli per offrire una visione più ricca tanto del contorno teorico di riferimento quanto dei possibili “effetti collaterali” delle argomentazioni impiegate.

2. Una filosofia delle produzioni di senso nella condizione postkantiana

Una filosofia delle formazioni di senso o semplicemente “filosofia del senso” potrebbe presentarsi come una delle possibili conseguenze dell'evento filosofico che da più parti si ritiene abbia contribuito a generare il *nichilismo storico* ovvero la “rivoluzione copernicana” di Kant, il trascendentalismo².

In questa sede si accoglie la tesi secondo cui la rivoluzione kantiana sarebbe l'atto conclusivo di un processo storico che descrive un graduale “indebolimento” del fondamento ultimo (la metafisica) e che sarebbe l'inizio conclamato di una nuova condizione storica che *consapevolmente* l'uomo riconosce essere nichilista³.

Il filosofo Gianni Vattimo ha avanzato l'ipotesi che il processo di indebolimento della metafisica inizierebbe con la venuta di Cristo sulla terra e sarebbe bene espresso dal significato che accompagna il termine *kénosis*⁴ nella teologia cristiana. Tale concetto, recuperato da Vattimo, esprime lo “svuotamento” che avviene nel momento in cui Dio si fa uomo per avvicinarsi ai suoi figli. Con Cristo la divinità s'indebolisce e il Padre passa dall'essere il padrone lontano e distaccato dell'ebraismo al padre caritatevole del cristianesimo⁵.

Più in generale, si potrebbe affermare che nei secoli successivi si può osservare un progressivo spostamento del baricentro dell'esistenza da Dio verso l'uomo fino a trovare nella rivoluzione copernicana di Kant un punto d'approdo le cui conseguenze hanno

condizionato e continuano a condizionare le nuove prospettive di pensiero. Per questi motivi non sarebbe azzardato ipotizzare che buona parte delle filosofie successive a Kant sembrerebbero un tentativo di soluzione o di superamento delle conseguenze generate dal trascendentalismo del filosofo prussiano, a volte indirizzate a salvare o a recuperare o a celare la metafisica.

La rivoluzione copernicana di Kant ha portato a far ruotare l'oggetto intorno al soggetto. Ecco come viene spiegata da Giovanni Reale e Dario Antiseri sui cui testi si sono formate intere generazioni:

Questa rivoluzione ebbe luogo mediante uno spostamento del baricentro della ricerca fisica dagli oggetti alla ragione umana e con la scoperta che *la ragione trova nella natura ciò che egli stessa vi pone* [corsivo nostro]. [,,] Fino ad allora, si era tentato di spiegare la conoscenza supponendo che fosse il soggetto a dover ruotare intorno all'oggetto; ma, poiché in tal modo molte cose restavano inspiegate, Kant invertì i ruoli e *suppose che fosse l'oggetto a dover ruotare attorno al soggetto*. Copernico aveva fatto una rivoluzione analoga: poiché, tenendo ferma al centro dell'universo la terra e facendo ruotare i pianeti attorno a essa, molti fenomeni restavano inspiegati, egli pensò di muovere la terra e di farla ruotare intorno al sole. Fuor di metafora, Kant ritiene che non sia il soggetto che, conoscendo, scopre le leggi dell'oggetto, ma che viceversa, sia l'oggetto che si adatta, allorché viene conosciuto, alle leggi del soggetto che lo riceve conoscitivamente⁶.

Non è una rivoluzione che esclude l'oggetto ma rende questo dipendente dall'orbita intorno al soggetto nei seguenti termini: il soggetto è condizione di possibilità dell'oggetto, ciò che si può raccontare dell'oggetto lo si può solo attraverso le forme a priori della conoscenza che risiedono nel soggetto. L'oggetto per come si mostra è mostrato solo dal soggetto. Sappiamo che Kant non esclude un qualcosa esistente *là fuori*⁷ che si manifesta, che appare al sog-

getto, ma senza il soggetto questa realtà è “cosa morta”, è caos informe⁸. Ciò genera l’inevitabile conseguenza di rendere il soggetto onnipotente nel *conferire un senso d’essere e un senso d’esistere* a ciò che tenta di mostrarsi.

Kant ha bandito la metafisica dal mondo della conoscenza perché essa non ha la capacità di mostrarsi all’esperienza umana. È l’atto *storico* della morte di Dio (nichilismo).

Vattimo, come ulteriore interpretazione della *kénosis*, propone di far risalire l’origine di tale atto storico alla morte di Cristo sulla croce, quando Dio, dopo essersi “indebolito” a uomo, si lascia uccidere. Il filosofo torinese identifica, di conseguenza, la storia del nichilismo con la storia del cristianesimo⁹. Un’importante precisazione, però, si rende necessaria. Se si assume la tesi di Vattimo per cui la morte di Cristo in croce avvierebbe la storia del nichilismo¹⁰, essa è da considerarsi storia *non consapevole*, poiché l’uomo non sarà cosciente di tale svolgimento fino all’ “avvento” del trascendentalismo kantiano (vedi la lettera di Jacobi a Fichte). L’inizio del “nichilismo consapevole” è da intendersi come reazione al trascendentalismo del filosofo prussiano che bandisce la metafisica dalla conoscenza scientifica o, comunque, come sua conseguenza.

Per Kant si riesce a dare ragione della metafisica solo nella sfera morale attraverso i postulati della ragione ma non per via dell’esperienza. La ragione non può conoscere scientificamente Dio ma lo trova dentro se stessa. Anche se la ragione umana resta il fondamento che garantisce l’esistenza della metafisica, questa resta relegata nell’ambito della legge morale e diventa un atto di fede.

Le filosofie successive al trascendentalismo kantiano dovranno confrontarsi con la forza impattante di questa rivoluzione. Mentre Nietzsche è il filosofo che accoglie, in forma tormentata e conflittuale, le evidenti conseguenze del trascendentalismo, altri filosofi – dagli idealisti tedeschi ai giorni nostri – sono alla ricerca di soluzioni alternative, alcune con l’obiettivo di “ridare vita alla metafisica”,

impegnate nel tentativo di rifondare una realtà di senso nuovamente indipendente dall'uomo, per restaurare il fondamento. L'orientamento dei sistemi filosofici postkantiani ben strutturati (pensiero "forte") non legano indissolubilmente i loro sistemi all'esistenza storica dell'uomo. Se l'uomo dovesse sparire definitivamente dal mondo, quale filosofia postkantiana prevede l'autodissoluzione? Si tratterebbe, pertanto, di filosofie alla ricerca di una soluzione alternativa al vortice distruttivo del nichilismo storico come conseguenza del trascendentalismo kantiano. Come soluzione al nichilismo, si cercherebbe di rifondare la metafisica, intesa come realtà indipendente dal soggetto, come fondamento sovrastorico che trascende l'uomo e la sua contingenza. È il tentativo di ristabilire una realtà che sopravviva all'uomo come condizione di possibilità delle cose là fuori e di liberarle dalla sua dipendenza.

Dopo oltre due secoli, una proposta che si ritiene *opportuna* per aprirsi la strada verso un possibile oltrepassamento del nichilismo storico è di ripartire da Kant. Non è un ritorno a Kant e alla sua filosofia ma un ripartire dalle conseguenze del trascendentalismo kantiano. Se si accoglie la congettura che i tentativi postkantiani di rifondare la metafisica non sono riusciti a riassorbire la condizione postmoderna, non sono stati in grado di rimettere a posto un mondo uscito dai cardini, si prefigura come opportuna l'accettazione di tale condizione, l'accettazione delle conseguenze della rivoluzione kantiana. Questo è anche il suggerimento del filosofo neopragmatista Richard Rorty che invita a ripartire «da dove siamo»¹¹, dall'accettazione della condizione postmoderna. Il verbo "accettare" non invita a rassegnarsi acriticamente a tale condizione, al contrario, significa riconoscere con franchezza di trovarsi in tale condizione e da qui ripartire. Ciò che verrà dopo è tutto da vedere. La filosofia in tal modo potrà darsi nuove *opportunità*.

Le conseguenze del trascendentalismo portano, con tutta evidenza, a far dipendere dall'uomo il mondo là fuori – che per Kant esiste –

ma di cui si può parlare solo per via del soggetto che, con le sue forme a priori della conoscenza e con la sua attività unificante (l'Io penso), *gli conferisce senso*. Ciò di cui l'uomo parla è il senso che egli stesso pone, produce, poiché, nel quadro della teoria kantiana, qualora la specie umana dovesse essere sostituita da forme diverse d'intelligenza, esse sarebbero dotate dei loro modi a priori di conoscere che potrebbero generare altre forme di senso, ben diverse. Le conseguenze del trascendentalismo, pertanto, sono che ogni orizzonte di senso dipende dall'uomo senza sopravvivergli. Dunque, la proposta è: ripartiamo da qui. L'uomo si scopre produttore di senso. Il senso che l'uomo cerca nel mondo è quello che egli stesso vi pone e questo stesso senso non sopravvive al suo creatore che è contingente. Una tale filosofia non conferisce al senso uno statuto ontologico identico, ad esempio, all'Idea di Hegel, perché questa trascende l'uomo.

Nietzsche, per influenza di Schopenhauer, fece suo il risultato dell'idealismo trascendentale¹². Da un pensiero non sistematico come il suo una teoria del senso si può solo astrarre¹³ benché non manchino chiare citazioni come la seguente:

Sembra che si prepari con ciò una generale svalutazione dei valori. “Niente ha senso”: questa melanconica sentenza significa: “ogni senso sta nell'intenzione, e una volta che l'intenzione venga a mancare del tutto, viene a mancare del tutto anche il senso”¹⁴.

La teoria della “metafisica estetica” che Nietzsche abbozzò in *La nascita della tragedia* esprime in nuce una filosofia del senso¹⁵. Il filosofo esteta Benedetto Croce mette in luce il sottile filo che unisce l'originale tesi nicciana della metafisica estetica al trascendentalismo kantiano:

In primo luogo una metafisica, cioè un tentativo di soluzione del mistero della realtà: metafisica per la quale si accettano come premesse le scoperte kantiane, si dichiarano i limiti e quindi il fallimento della scienza, e si cerca la soluzione del mistero nell'Arte¹⁶.

Le figure di Dioniso ed Apollo (il dionisiaco e l'apollineo) sono i veicoli della «facoltà metaforizzante originaria dell'uomo»¹⁷, *attività metaforizzante*¹⁸ che presiede il meccanismo della produzione di senso. Dioniso rappresenta l'energia primordiale e informe, la dimensione irrazionale dell'uomo, a cui Apollo, la dimensione razionale dell'uomo, conferisce forma e, quindi, senso. Apollo rappresenta la placida e rassicurante attività metaforizzante sul caos, trasforma in "metafore", cioè, in immagini, in forme definite, chiare e distinte l'indefinito. È l'uomo il creatore del mondo che egli stesso narra. L'uomo dà senso a ciò che dice. In un orizzonte di senso esiste solo il senso che l'uomo vi ha posto.

Freud teorizzò la medesima attività metaforizzante¹⁹ che trasforma il caos informe (la dimensione irrazionale) in chiare e definite forme (dimensione razionale), un'attività che nel processo della vita umana ha il compito di dare senso alle cose e che sta alla base del funzionamento della stessa terapia analitica.

Le idee di Nietzsche e di Freud, che spesso coincidono, hanno ulteriormente radicalizzato la condizione postkantiana in cui si trovavano già immersi, permeando a loro volta ogni ambito del pensiero e della cultura. In Nietzsche c'è l'idea che l'uomo crea il senso delle cose – come l'artista con le sue opere – e nell'interpretazione di tale senso si ritrova. In Freud, analogamente, l'uomo svela l'autentico se stesso nell'interpretazione delle sue creazioni (produzioni mentali e culturali) restituendo a sé il senso. In entrambi, si desume che ogni volta che questo senso viene meno precipita l'identità del soggetto. L'uomo si identifica con il senso che lui stesso produce e la sua identità si modifica insieme alle sue formazioni di senso.

Ripartire da Kant, dunque, significa riconoscere che le conseguenze del suo criticismo hanno contribuito in modo determinante a spostare ulteriormente il baricentro esistenziale verso l'uomo, inducendolo a cogliersi *come condizione di possibilità del mondo e di sé nei limiti dell'orizzonte di senso che egli costruisce con la sua at-*

tività metaforizzante. Tolto l'uomo, tolto l'orizzonte di senso e il mondo che egli racconta.

È questo il *sottotesto* culturale degli ultimi oltre duecento anni con cui tutti i filosofi hanno dovuto sempre fare i conti. In questo arco di tempo difficilmente si riesce a fare filosofia senza tornare a fare i conti con l'ostinata convinzione che la verità dipenda sempre più dal soggetto²⁰. Questa è la condizione postkantiana, altrimenti descritta da Lyotard come condizione postmoderna²¹ e che sempre di più si è configurata come consapevole *sottotesto* culturale di estrazione kantiana progressivamente sedimentatosi nel corso di questi secoli. Difatti, solo allontanandosi cronologicamente dal filosofo prussiano emerge alla coscienza filosofica la consapevolezza di essere calati in una tale condizione e, dunque, che fare filosofia vuol dire non poter non fare i conti con Kant, come hanno fatto i predecessori in varie misure.

A conferma di quanto si sta esponendo e senza entrare troppo nel merito, si rammenta il movimento filosofico che, più di ogni altro, nel secolo corrente ha forse catalizzato l'attenzione dei vari ambienti di pensiero. In opposizione al successo del presunto o meno antirealismo delle correnti ermeneutiche del postmodernismo riprende vigore la corrente realista. Basti citare in Italia Maurizio Ferraris e il suo movimento *Nuovo realismo*²², Quentin Meillassoux²³ in Francia e Markus Gabriel²⁴ in Germania. Quest'ultimo descrive con semplici ma incisive parole la presa di coscienza del *sottotesto* culturale in cui siamo immersi:

È stupefacente ma vero: ci siamo abituati a credere che il mondo (o almeno, una parte sorprendentemente ampia di esso) sia una nostra costruzione, una specie di trascendentale "allucinazione collettiva", mediata attraverso la storia dello sviluppo culturale dell'umanità. E se si tenesse conto di quante scoperte, alla luce di questo assunto, la modernità ha prodotto, non sembrerebbe nemmeno consigliabile scostarsi di molto da questa opinione²⁵.

Dunque, conferma il proposito comune con gli altri due colleghi di voler imprimere un cambiamento allo stato di cose:

Come ha giustamente evidenziato Quentin Meillassoux nel suo *Après la finitude*, stiamo solo ora cominciando, lentamente, a compiere la vera e propria svolta copernicana. Questa non consiste infatti, come sosteneva Kant, nel far dipendere il mondo dal soggetto, per dare alla conoscenza delle basi certe, ma – e questa è la vera analogia con l'argomento astronomico – nell'integrare il soggetto nel mondo. Con Kant, al contrario, ha preso il via una rivoluzione tolemaica, poiché egli rese il mondo dipendente dal soggetto. Per il filosofo di Königsberg il Sole, anzi l'intero universo, ruota attorno alla Terra e, più precisamente, attorno ad alcuni dei suoi abitanti. [...] Come già da alcuni anni Maurizio Ferraris ci ha suggerito, dobbiamo congedarci da Kant. Poiché quest'ultimo ha sopravvalutato, in modo infondato, la presunta posizione centrale dell'uomo nel cosmo, introducendo con ciò una svolta tolemaica²⁶.

La posizione di Gabriel, allora, non solo vuole raccogliere gli ultimi esiti del risveglio del realismo ma presenta una teoria che vuole essere vera svolta epocale:

Un'ontologia iperrealistica [...] il tentativo di pensare fino in fondo una radicale posizione opposta al costruttivismo dei fatti [...] Questa indagine va dunque accolta come espressione di una svolta con la quale si è aperto il ventunesimo secolo²⁷.

Qui non ci addentrerò nell'analisi dei risvolti di questo nuovo fermento filosofico che nelle varie declinazioni autoriali (tra cui la filosofia del senso di Gabriel²⁸) cerca come fecero altri prima di rivalutare una metafisica, un fondamento. Al momento ci basti solo la conferma che come nei precedenti oltre duecento anni anche tale movimento deve fare i conti con Kant.

L'impronta di Nietzsche nel *sottotesto* postkantiano, ovviamente, è tra le più rilevanti e, come detto, già dalla sua prima opera, *La nascita della tragedia*, con un linguaggio tutto personale, nonché crea-

tivo, impone la sua visione delle due dimensioni dell'umano, il dionisiaco e l'apollineo, l'istinto e la ragione, l'irrazionale e il razionale, il caos e l'ordine, l'inatteso e l'atteso, la precarietà e la stabilità. In quest'opera, ancora, l'uno ha bisogno dell'altro, l'irrazionale ha bisogno dell'ordine, perché l'uomo necessita di trovare consolazione all'abisso caotico che lo abita attraverso le placide immagini metaforiche dell'apollineo, della ragione, ovvero *dandogli un senso*. È l'attività metaforizzante, come visto, che costruisce l'identità del soggetto, poiché egli mentre attribuisce senso alle cose trae da questo ciò che egli è. Il senso prodotto restituisce l'identità al produttore ma essa è in continuo disfacimento e rifacimento insieme al senso.

Affinché l'apollineo non soffochi totalmente il dionisiaco – che è principio originario – e quindi conservi le più genuine istanze dell'istinto, dell'irrazionale, in questa attività che trasforma il caos in metafore ordinatrici bisogna mantenere la giusta misura. Siamo ancora sul piano della metafisica estetica, argomentata nel libro.

È noto che nelle sue successive opere, Nietzsche spostò l'interesse, a discapito dell'apollineo, verso il dionisiaco, inteso non solo come autentica espressione dell'umano ma anche come unica vera forza rigeneratrice del mondo, facendolo diventare Volontà di potenza, peculiarità dell'Oltreuomo, o Superuomo, ovvero colui che ha acquisito pienamente la consapevolezza di essere il *produttore del senso delle cose*²⁹. L'apollineo, invece, apparirà a tratti l'opposto del dionisiaco, quasi la sua negazione. E infatti, mentre in *La nascita della tragedia* veniva presentato come utile e necessaria consolazione metafisica per acquietare l'instabilità della vita, nelle opere più mature l'apollineo acquisterà gradualmente un'accezione più negativa proprio perché sinonimo di metafisica i cui capisaldi da svalutare, a suo vedere, sono l'intellettualismo di Socrate, l'idealismo di Platone e il cristianesimo³⁰.

3. *Mentalità metafisica e mentalità non metafisica*

Le due dimensioni dell'umano, l'apollineo e il dionisiaco, dispiegandosi nel *sottotesto* culturale si trasformano in due possibili atteggiamenti dell'uomo con due rispettive mentalità, quella apollinea (o metafisica) e la mentalità dionisiaca (o *non* metafisica). Ormai è chiaro che le figure delle due divinità greche ci sono state utili a configurare meglio i possibili atteggiamenti dell'uomo. Si può più precisamente dire che si indica per mentalità dionisiaca (*non* metafisica) il recupero del giusto equilibrio tra Dioniso e Apollo (come auspicato in *La nascita della tragedia*), per cui l'uomo, contro la secolare sopraffazione dell'apollineo (la metafisica), non reprime più l'abisso caotico che lo abita (il dionisiaco), accogliendolo nella consapevolezza che per sopravvivergli deve dare un ordine a tutto, deve imprimere una certa dose di apollineo. D'altronde, come già visto, l'uomo crea la sua identità attraverso le costruzioni di senso, ovvero l'apollineo. Dunque, la tensione equilibrata tra questi due poli è la mentalità dionisiaca, per converso uno squilibrio a favore di Apollo è mentalità apollinea.

Lasciandoci alle spalle la pur affascinante terminologia figurativa di Nietzsche, rileviamo che dentro la cornice postkantiana vi sono due pensatori dalle cui filosofie trapela una vaga configurazione delle predette mentalità: Vattimo e Rorty. Costoro sono forse tra i più radicali della recente produzione del pensiero ermeneutico. Spiega Santiago Zabala:

Rorty e Vattimo partono dalla constatazione che l'umanità sia entrata "nell'età dell'interpretazione".

[...] La nuova cultura del dialogo inaugurata da Rorty e da Vattimo c'invita a seguire, da una parte, Friedrich Nietzsche, Martin Heidegger e Jacques Derrida nella loro drastica decostruzione della metafisica della presenza, e, dall'altra, John Dewey, Benedetto Croce e Hans-Georg Gadamer nel loro oltrepassamento di quella stessa metafisica. [...] Per tutti questi filosofi l'obiettività è una questione di "consenso linguistico intersoggettivo" tra esseri umani e

non di un'accurata rappresentazione di qualcosa che trascenda l'ambito umano. [...] Secondo Rorty e Vattimo l'ermeneutica non solo impedisce che lo spazio culturale lasciato aperto dalla fine della metafisica venga riempito da un'altra filosofia fondazionale, ma soprattutto che l'ultimo traguardo della ricerca filosofica non sia più il contatto con qualcosa che esiste indipendentemente da noi stessi. [...] Superare la metafisica secondo Rorty e Vattimo significa smettere di interrogarsi su che cosa sia reale e che cosa non lo sia, significa riconoscere che qualcosa è meglio compreso quando se ne sa dire di più³¹.

Da questo incontro professionale fra i due pensatori e dalla convergenza di vedute che entrambi hanno testimoniato negli ultimi decenni delle loro vite, si possono estrarre gli elementi comuni per profilare due possibili *stati di mentalità* che qui per convenzione denominiamo “mentalità metafisica” e “mentalità *non* metafisica” e altro non sono che dei paradigmi interpretativi che dovrebbero indicare verso quale disposizione mentale ognuno di noi propende nel rapportarsi con il mondo anche in base alle varie circostanze. Dal punto di vista dei due filosofi, probabilmente, la consapevolezza che può emergere da tutto ciò potrebbe anche aiutare a rimodellare proficuamente il personale atteggiamento di pensiero di tutti noi verso il mondo ma, si precisa, la ragione per cui in questa disamina si prendono in considerazione i due modelli di mentalità è prevalentemente euristica.

Vattimo e Rorty, dunque, a partire dallo studio dei filosofi elencati sopra da Zabala, hanno sviluppato la distinzione tra il tradizionale pensiero (o mentalità) che riconosce le verità come oggettive, indipendenti dalle costruzioni della mente umana, e il pensiero (o mentalità), che, espressione del nichilismo storico, accoglie le verità come enunciati frutto di negoziazione tra uomini, cioè, umane costruzioni di senso. Scrive Vattimo:

L'ordine oggettivo del mondo è andato in pezzi sia perché non ha retto alle critiche filosofiche la tradizionale immagine realistica

della conoscenza (come se la mente fosse uno specchio che riflette fedelmente le cose come sono là fuori); sia perché, soprattutto, di fatto la volontà di potenza si è affermata come la sola essenza della scienza-tecnica, per cui l'ordine del mondo, se c'è, è una produzione dell'uomo, del suo intelletto e della sua prassi³².

E ancora:

Si tratta per la filosofia di difendere la libertà, storicità, anche finitudine, dell'esistenza umana contro le conseguenze di una radicale estensione a tutte le sfere della vita della *mentalità metafisica* [corsivo nostro], cioè della scienza-tecnica³³.

Ma Vattimo mette in guardia:

«Tuttavia, è legittimo sospettare che il bisogno di «idee chiare e distinte» sia ancora un residuo metafisico e oggettivistico della *nostra mentalità* [corsivo nostro]»³⁴.

Infine:

Lasciate alle spalle le pretese di oggettività della metafisica, oggi nessuno dovrebbe poter dire che “Dio non esiste” [...]. Ciò che credo si possa dire nei termini di un *pensiero non metafisico* [corsivo nostro] è che gran parte delle conquiste – teoriche e pratiche, fino all'organizzazione razionale della società, al liberalismo e alla democrazia – della ragione moderna sono radicate nella tradizione ebraico-cristiana, e non sono pensabili al di fuori di essa [...]. “Cogliere” la regola interna del processo in cui siamo coinvolti non vuol certo dire vederla oggettivamente e dimostrarla come l'unica vera: è per questo che si parla qui di interpretazione³⁵.

Al filosofo italiano fa eco il pensatore statunitense Rorty:

Dire che dovremmo abbandonare l'idea di una verità là fuori che attende di essere scoperta non equivale a dire che abbiamo scoperto che là fuori non c'è nessuna verità. Equivale a dire che, per i nostri scopi, *converrebbe* [corsivo nostro] smettere di considerare la verità

un problema profondo, un argomento di interesse filosofico, e la “verità” il corrispettivo dell’ “analisi”³⁶.

Secondo Rorty, una mentalità diversa da quella metafisica è un’alternativa che egli definisce “ironica”:

[L’ironia] è la situazione di chi non è mai del tutto capace di prendersi sul serio perché è sempre consapevole che le parole con cui si autodescrive sono destinate a cambiare, di chi è sempre cosciente della contingenza e fragilità del suo vocabolario decisivo, e quindi di se stesso³⁷.

Nel 2012, G. Vattimo pubblica il suo libro *Della realtà* che contiene il saggio *Metafisica e violenza. Questione di metodo* in cui sostiene che Emanuele Severino ed altri filosofi «pensano ad un oltrepassamento della metafisica attraverso una restaurazione di fasi precedenti del suo sviluppo»³⁸.

La replica di Severino non si fa attendere. Pochi mesi dopo, in una articolata riflessione pubblicata in un inserto culturale del *Corriere della Sera*, il filosofo bresciano risponde: «[Vattimo] è stranamente fuori strada quando mi attribuisce l’intento di oltrepassare la metafisica “attraverso la restaurazione di fasi precedenti del suo sviluppo”, e pertanto rifacendomi a Heidegger»³⁹. Severino, quindi, passa al contrattacco e coglie l’occasione per ribadire le presunte contraddizioni della corrente ermeneutica, con Vattimo in prima fila. Severino argomenta con nitidezza nel seguente modo:

Per Gianni Vattimo, sostenitore della filosofia ermeneutica (Heidegger, Gadamer, eccetera), e cioè “antirealista”, la critica alla “concezione metafisica della verità” sarebbe una “scoperta” di Heidegger. Si tratta della critica alla definizione di “verità” come “corrispondenza tra *intellectus* e *res*”, tra “l’intelletto” e “la cosa”. [...] Vattimo si fa guidare, prendendolo alla lettera, da un appunto di Nietzsche in cui si annota — probabilmente per studiarne il senso — che “non ci sono fatti, ma solo interpretazioni” e che “anche questa è un’interpretazione”, ossia una prospettiva che si forma storicamente e che quindi è revocabile, sostituibile. Poiché Vattimo

intende tener ferma questa “sentenza” di Nietzsche, dovrà dire allora che anche la critica alla concezione metafisica della verità è un’interpretazione, ossia qualcosa di revocabile. [...] [Vattimo scrive:] “Come Heidegger, noi vogliamo uscire dalla metafisica oggettivistica perché la sentiamo come una minaccia alla libertà e alla progettualità costitutiva dell’esistenza” (pagina 122). In sostanza, come tanti altri, esclude ogni verità incontrovertibile perché altrimenti libertà e democrazia verrebbero distrutte; ma in questo modo mostra di considerare come verità incontrovertibile la difesa della libertà e della democrazia (la qual cosa è soltanto una bandiera politica o teologica). Oppure — chiedo a lui e a tanti altri — anche l’affermazione che la libertà è “costitutiva” dell’esistenza è solo un’interpretazione revocabile?

[...] Per lui il linguaggio, entro cui tutto si presenta, è il linguaggio della “comunità”, giacché “siamo esseri storici e “la massima evidenza disponibile qui e ora” si costruisce solo con un accordo, che può essere messo in questione e rinegoziato” (pagina 109). Ma, daccapo, questa sua affermazione è una verità incontrovertibile? Oppure che gli uomini esistano, ed esistano storicamente, accordandosi o discordando, è soltanto un accordo rinegoziabile? Rinegoziando, non ci si potrebbe forse trovar d’accordo nel far rivivere la metafisica e altre cose non desiderate dalla filosofia ermeneutica? Ma soprattutto a Heidegger (non solo a lui) andrebbe chiesto come mai, se il suo intento è di prendere le distanze da ogni evidenza oggettiva, la configurazione dello sviluppo storico (la sequela delle “epoche” dell’Essere) finisca col valere, nel suo discorso, come un’evidenza oggettiva e indiscutibile⁴⁰.

Quelle di Severino sono alcune tra le obiezioni storiche rivolte da sempre alle filosofie ermeneutiche⁴¹. E, forse, come rileva l’autore dell’articolo, bisogna ammettere che nella condizione postkantiana, in vero, non risulta un reale spartiacque tra una mentalità metafisica e una *non* metafisica e che, pertanto, non solo i filosofi appartenenti alla corrente “realista” ma altresì quelli ermeneutici conservano una sostanziosa quota di mentalità metafisica (anche per loro stessa ammissione). Il filosofo bresciano ha messo a fuoco come l’uso di certi vocaboli – come nel caso di Vattimo con il termine “costitutiva” –

tradisce inevitabilmente la difficoltà ad abbracciare in pieno una mentalità della precarietà, “*non metafisica*” – in quanto negazione della mentalità “*metafisica*” – mentre pure i più radicali antirealisti Vattimo e Rorty si affidano frequentemente alla denominazione “pensiero postmetafisico” che non rimarca abbastanza la negazione. Anche Rorty non sfugge alla trappola della mentalità metafisica e al suo linguaggio, un esempio per tutti, quando difende «l’idea che gli esseri umani non sono altro che l’incarnazione di vocabolari»⁴². In tal modo non lascia aperte altre possibilità, ristabilisce un fondamento quantomeno sul piano linguistico presentandolo come il solo possibile canale d’interpretazione della realtà, il migliore⁴³. A ben vedere, volendoci mantenere fedeli alla filosofia del senso che emerge dal primo Nietzsche, le due mentalità, metafisica e *non metafisica*, rappresentate rispettivamente da Apollo e Dioniso, non possono essere recise. L’istinto apollineo a produrre senso per conferire identità al mondo e a se stessi – al fine di acquietare il caos che tutto abita – è insopprimibile dacché si tratta di «quell’impulso alla formazione di metafore, quell’impulso fondamentale dell’uomo, di cui non si può non tener conto nemmeno un istante, perché con ciò non si terrebbe conto dell’uomo stesso»⁴⁴.

Nella *condizione* di una mentalità *non metafisica*, allora, si assume consapevolmente un atteggiamento in cui si *accoglie* che ogni *proposta* possa essere «revocabile» (per adottare lo stesso termine che Severino usa nel suo articolo). Si preferisce “ironicamente” (Rorty) vivere con il sospetto che ciò che oggi è potrebbe non essere più domani e viceversa, non per affermare una condizione ontologica della precarietà e quindi crogiolarsi nell’aspetto negativo del nichilismo (inteso come problema), ma proprio per aprirsi a nuove prospettive di vita, potenzialmente infinite: *mettersi nella condizione di poter avere diverse e anche imprevedibili opportunità, potenzialmente infinite*.

Questo sembra essere un punto di svolta su cui Rorty e Vattimo non pare abbiano sufficientemente battuto la strada, ovvero il pas-

saggio da un'ermeneutica delle verità ad un'ermeneutica delle opportunità. C'è da dire che in loro non mancano riferimenti espliciti alle opportunità, ad esempio, quando Rorty dichiara:

La transizione dalla potenza alla carità e quella dal *lógos* metafisico al pensiero postmetafisico sono ambedue espressione della propensione a puntare sulle *opportunità che ci sono offerte* [corsivo nostro], anziché tentare di sfuggire alla nostra finitezza allineandoci con una potenza infinita⁴⁵.

Ma più che ad una forma di “nuovo opportunismo”, i due autori si sono interessati al discorso intorno alle opportunità solo nella versione espressa dal pragmatismo americano in cui si descrive la vita umana concentrata a “risolvere problemi” e successivamente filtrata dal pensiero di Heidegger. A proposito delle incursioni del pragmatismo nel pensiero del filosofo tedesco, Pietro Chiodi, uno dei suoi maggiori esegeti, chiarisce:

Da questo punto di vista il mondo non è una *res*, ma un mondo-ambiente in cui l'Esserci si autoprogetta prendendosi-cura degli utilizzabili che incontra in vista delle proprie possibilità. Il mondo non è originariamente il luogo in cui si incontrano soggetti e oggetti, cose pensanti e cose estese, ma l'orizzonte in cui un ente (l'uomo), dominato dalla Cura, utilizza ciò che incontra. Qui è evidente un'influenza pragmatistica, non sufficientemente rilevata⁴⁶.

Dunque l'uomo nel mondo è progettualità, quindi costruttore di opportunità⁴⁷. A Rorty e Vattimo giunge pure questa tonalità di Heidegger; per loro lo sviluppo dell'atteggiamento mentale «postmetafisico» è passato anche dall'incontro tra il pragmatismo americano (di cui Rorty è un tardo esponente) e il filosofo tedesco⁴⁸.

Da questo momento, nella presente disamina ci si servirà dei due predetti modelli di mentalità, metafisica e *non* metafisica, maturati da Nietzsche in poi nelle filosofie ermeneutiche postkantiane e, soprattutto, desunti dalle più recenti riflessioni di Vattimo e di Rorty;

due paradigmi che si potranno utilizzare come forme mentali da riscontrare, in grado maggiore o minore, negli autori e nei contesti di analisi che si andranno ad affrontare qui di seguito.

In sintesi, si intende per mentalità metafisica la predisposizione mentale (di una persona, di una collettività o di una cultura) a percepire la realtà là fuori come indipendente dal soggetto che la conosce, dunque, con una sua struttura ontologicamente predefinita di cui l'uomo prende atto. Per converso, la mentalità *non* metafisica matura nell'ambito di quella filosofia del senso diffusasi come *sottotesto* culturale dopo la rivoluzione kantiana e che ha posto l'uomo come produttore di senso. È solo la consapevolezza di questa seconda mentalità che predispone mentalmente l'uomo verso una *realtà aperta*, perché non esclude a priori che ciò che è oggi potrebbe non essere più domani. Se da un lato una tale prospettiva mentale comporta la necessità e la difficoltà a mantenere un continuo stato di precarietà, dall'altra sostituisce *opportunamente* la ricerca delle *de-finite* verità con la ricerca delle *infinite* opportunità. Certo, la mentalità metafisica promette maggiore stabilità e il suo richiamo, come il canto consolatorio delle sirene, sembra non cessare. Tuttavia la prospettiva di infinite possibilità offerta dalla mentalità *non* metafisica risulta altrettanto affascinante.

In conclusione, si potrà dire che la mentalità metafisica è *pensiero fondazionale*, cioè ricerca il fondamento, la stabilità, mentre quella *non* metafisica è la mentalità della precarietà in quanto si predispone a non escludere che le cose possano essere diversamente.

4. Il razionalismo critico in Popper. Dalle verità alle opportunità

Cosa accadrebbe se provassimo a traslare le conclusioni del paragrafo precedente sul piano della mentalità scientifica, in senso moderno? Ci sarebbero conseguenze diverse tra una ricerca scientifica condotta sul terreno di una mentalità metafisica e una indirizzata dalla mentalità *non* metafisica? Si tratta di quesiti puramente specu-

lativi e, nel caso specifico, epistemologici, giacché, l'ipotesi esposta all'inizio di questa disamina, secondo cui quasi ogni articolazione di pensiero filosofico elaborata dopo Kant sia un tentativo di soluzione o superamento delle conseguenze generate dal criticismo, investe anche l'epistemologia, a partire dal suo più eminente rappresentante, Karl Raimund Popper, razionalista critico e "kantiano non ortodosso"⁴⁹, le cui teorie, nel ventesimo secolo, hanno fatto da volano a questo specifico settore della filosofia e che ancora oggi condizionano ogni tentativo di fornire una precisa definizione di cosa sia la ricerca scientifica.

Un razionalista come l'epistemologo austriaco che ha sempre mostrato uno sguardo ottimista sull'uomo e sulla sua ragione, sul mondo e sul suo futuro⁵⁰, e che ancora si muoveva, come si dirà, nell'ambito di una mentalità metafisica, provava solo beffardi sentimenti di compassione nei confronti delle filosofie nichilistiche, poiché non condivideva la vocazione del nichilismo che, appunto, "annichiliva" anziché promuovere un atteggiamento assertivo e positivo dell'uomo, e così il filosofo spazzava via con il nichilismo anche l'esistenzialismo⁵¹. Nel 1991, difatti, in *Tecnologia ed etica*, Popper volle «mettere le carte in tavola» una volta per tutte e non lesinò giudizi impietosi nei confronti di Heidegger e della sua filosofia, rei di aver ingannato i tedeschi (e non solo), di averli circuiti con un linguaggio nebuloso inducendoli anche a credere che la tecnica e con essa la scienza siano un parto degenerare del pensiero occidentale⁵². Popper, dunque, indica nella filosofia di Heidegger il sostrato teorico di ogni atteggiamento antiscientifico.

Ecco come si esprime:

I tedeschi si fanno impressionare dai loro filosofi anche quando questi filosofi dicono delle assurdit  incomprensibili, che purtroppo sui tedeschi fanno una profonda impressione.

I filosofi solitamente non capiscono nulla di tecnologia e di scienza della natura; e non   che in Inghilterra le cose vadano meglio che in Germania. Questa incomprensione   una tradizione fi-

losofica che risale a Platone, il quale disprezzava la tecnologia [...] Diversa è la situazione in Germania. Qui i filosofi vengono presi oltremodo sul serio, e tanto più lo sono quanto più incomprensibile è il loro linguaggio. Perciò Heidegger diventò “il più grande filosofo tedesco del nostro secolo”. Ed è stata l’incomparabile fama mondiale di Heidegger a conferire una certa autorità all’attacco dei Verdi [il partito politico] alla tecnologia e alle scienze in Germania.

Non vorrei toccare qui più da vicino il tema Heidegger, anche se su di esso potrò dire ancora qualcosa nella discussione, se qualcuno lo desidera. Ma voglio mettere le carte in tavola. Io ritengo Heidegger un impostore, un falsario, e lo disprezzo perché lo ritengo un vile e un opportunista. La sua fama mondiale è uno scandalo per la filosofia, sia essa tedesca o internazionale. Ma non voglio dire di più su questa mia opinione⁵³.

Sia chiaro, quella del filosofo viennese non è una voce isolata, perché oggi forse più di ieri «parte della filosofia anglosassone lo considera un cialtrone che parla oscuro per non dire niente che abbia senso»⁵⁴.

Il programma epistemologico di Popper, quindi, ha come obiettivo principale la difesa della scienza dai nemici e dai presunti impostori. Con la sua posizione di pensiero, denominata “razionalismo critico”, egli si prefigge di stabilire la demarcazione tra le teorie scientifiche e le teorie pseudoscientifiche⁵⁵.

Egli è un razionalista kantiano non ortodosso, attinge al filosofo delle *Critiche* e accoglie le premesse del trascendentalismo:

Le nostre teorie, a cominciare dai miti primitivi [...], sono effettivamente *costruite* [corsivo nostro] dall’uomo, come disse Kant. Noi *tentiamo* di imporle al mondo, e *possiamo* sempre attaccarci a esse dogmaticamente, se lo vogliamo, anche se sono false [...]. Ma anche se all’inizio dobbiamo attaccarci alle nostre teorie - *senza teorie non possiamo nemmeno cominciare*, giacché non abbiamo nient’altro su cui regolarci -, nel corso del tempo possiamo adottare un *atteggiamento più critico* [corsivo nostro] nei loro confronti. Possiamo tentare di rimpiazzarle con qualcosa di meglio, se col loro aiuto abbiamo imparato dov’è che ci hanno ingannato⁵⁶.

Si dà, quindi, origine ad un nuovo metodo di ricerca scientifica rispetto al vecchio *induttivismo*. L'induttivista «procede da *asserzioni singolari* (qualche volta chiamate anche asserzioni “particolari”) quali i resoconti dei risultati di osservazioni o di esperimenti, ad *asserzioni universali*, quali ipotesi o teorie»⁵⁷ ma, ad esempio, «per quanto numerosi siano i casi di cigni bianchi che possiamo aver osservato, ciò non giustifica la conclusione che tutti i cigni sono bianchi»⁵⁸.

Una teoria generale, ne consegue, è scientifica non perché deriva dalla raccolta di osservazioni o di esperimenti che la confermano, non per induzione (dal particolare al generale) ma perché essa si presenta come un'ipotesi con una *struttura logica* che si presta ad essere sottoposta alle *critiche*, alle confutazioni delle asserzioni singolari derivate da osservazioni e da esperimenti, quindi, per inferenza deduttiva (dalla teoria generale alle asserzioni particolari):

Questa risoluzione del problema dell'induzione dà origine a una nuova teoria del metodo della scienza, a un'analisi del *metodo critico*, del metodo cioè che procede per tentativi ed eliminazione degli errori: del metodo che consiste nel proporre ipotesi ardite e nell'esponele alle critiche [confutazioni] più severe al fine di scoprire dove si sia sbagliato⁵⁹.

Dunque, la teoria di Popper configura il metodo scientifico come *ipotetico-deduttivo*:

Potrebbe essere descritta come la teoria del *metodo deduttivo dei controlli*, o come il punto di vista secondo cui un'ipotesi può essere soltanto *controllata* empiricamente, e soltanto *dopo* che è stata proposta⁶⁰.

Risulta più chiaro, quindi, cosa sia il razionalismo critico. Popper non nega, però, che là fuori esista una realtà oggettiva verso cui le nostre costruzioni (teorie) si avvicinano gradualmente per congetture e confutazioni, ossia per eliminazione degli errori, mentre per Kant le nostre costruzioni restano sempre tali perché, come mette in chiaro il filosofo e psichiatra Irvin Yalom, «invece di esperire il

mondo come esso realmente è là fuori, noi esperiamo la nostra versione personalmente elaborata di quello che si trova là fuori [...] Che cos'è realmente là fuori, quell'entità grezza prima che sia elaborata da noi? *Quella* rimarrà sempre inconoscibile per noi, affermava Kant»⁶¹.

Popper, invece, sostiene una teoria oggettivistica della verità, riconosce l'esistenza di una realtà oggettiva indipendente dalla configurazione aprioristica che può produrre l'uomo e della quale si può sapere sempre di più seguendo un percorso di graduale avvicinamento ad essa secondo il criterio di falsificazione per via di congetture e confutazioni ma senza mai appropriarsene compiutamente. È il principio regolativo della verità per approssimazione di Socrate⁶² che vede, appunto, il concetto di verità come ideale regolativo della ricerca gnoseologica⁶³.

Nel suo articolo del 2012, Severino, assegna a Popper un destino beffardo facendolo appartenere al circolo degli ermeneutici, dunque affiancandolo di fatto al suo nemico giurato antipositivista Heidegger. Il filosofo italiano opera una riduzione su Popper sostenendo che «insieme a molti altri egli vede nel consenso il fondamento della verità. È vero ciò su cui la comunità più ampia possibile è d'accordo»⁶⁴. Sembra che Severino voglia accostare Popper agli ermeneutici poiché il criterio di falsificazione per congetture e confutazioni pare non sia altro che il risultato di un confronto tra i diversi punti di vista che raggiungono un accordo e che la verità sia decisa dalle parti, seppur in modo provvisorio; dato che la verità ultima non si raggiunge mai in modo compiuto, ciò che conosciamo è sempre frutto di una discussione, è una convenzione: non conosciamo i fatti ma solo interpretazioni. Scrive Severino in un precedente articolo:

Certo, sono le ipotesi della scienza a muovere oggi le montagne. Ma la potenza che sperimentiamo non è la verità. La scienza stessa lo riconosce quando considera se stessa come sapere "ipotetico-deduttivo" sempre falsificabile⁶⁵.

L'epistemologo viennese, però, ebbe modo di confermare più volte, anche con la sua teoria dei tre Mondi⁶⁶, che, per lui, le cose esistono là fuori e che noi ci avviciniamo sempre più alla loro comprensione. Ha messo sempre in chiaro la sua posizione in merito alle varie teorie su cosa sia la verità differenti da quella della corrispondenza con la realtà:

Se la vostra asserzione non concorda con i fatti, allora o avete mentito o vi siete sbagliati. Ma solo un filosofo, un così detto relativista, sarà d'accordo con voi se direte: "No, la mia asserzione è vera, perché io intendo per verità proprio qualcosa di diverso dalla coincidenza con i dati di fatto. Io intendo, seguendo il grande filosofo americano William James, utilità; oppure seguendo molti filosofi della società tedeschi [Hiedegger, Gadamer, ecc] e americani [i pragmatisti], affermo che la verità è quanto viene accettato o propagandato dalla società, dalla maggioranza, dal mio gruppo di interesse o forse dalla televisione".

Il relativismo filosofico che si cela dietro la vecchia e famosa domanda "Che cos'è la verità?"

[...] Presumo che il relativismo della verità di certi filosofi sia conseguenza della commistione dell'idea di verità con quella di certezza; perché riguardo a quest'ultima si può affermare che esistono diversi gradi; dunque maggiore o minore sicurezza. La certezza è relativa anche nel senso che dipende da ciò che è in gioco.

Presumo dunque che si verifichi in questo caso una confusione tra verità e certezza; e in qualche caso ciò si può anche provare.

Tutto questo riveste una grande importanza per la dottrina e la prassi giuridica. La formula "in caso di dubbio l'imputato è assolto" e l'idea di corte d'assise lo hanno dimostrato. Quello che i giurati devono fare, è giudicare se il caso che hanno davanti è un caso dubbio o meno. Chi una volta è stato giurato avrà capito che *la verità è qualcosa di oggettivo, la certezza qualcosa di soggettivo* [corsivo nostro]⁶⁷.

In un prospetto teorico che promuove la mentalità *non* metafisica, ebbene, la distinzione tra verità e certezza ha un valore pressoché nominale, di concetto. Sembra opportuno, allora, scegliere i vocaboli giusti che possano meglio agevolare *le ragioni delle opportunità* e, quindi, un diverso modo di pensare.

Il termine “proposta”, usato spesso anche da Popper, si apre ad un orizzonte di senso più ampio rispetto al termine “congettura”. Quest’ultimo vocabolo, infatti, nell’uso comune e nel pensiero di Popper, ipotizza una verità oggettiva, esprime una teoria che possa spiegare per approssimazione l’esistenza e la corrispondenza ad un dato di fatto: è la ricerca della “corrispondenza tra *intellectus* e *res*” (là fuori). Ma la teoria popperiana prevede che le possibili congetture possano essere infinite perché provengono dalla libera creazione del pensiero umano⁶⁸, per poi sottoporle alla discussione pubblica, quindi alle confutazioni, e indirizzarle verso la meta irraggiungibile della verità. Tuttavia, come emerge anche dalle osservazioni di Severino, se noi eliminassimo dalla teoria di Popper il principio regolativo della verità, la tesi del viennese non perderebbe la sua efficacia scientifica, poiché, come sostiene il filosofo bresciano, è il dibattito pubblico ad orientarne il percorso. Ciò è evidente. Non è l’ideale della verità a rendere fecondo il criterio di falsificazione per congetture e confutazioni. Certo, il desiderio di scoprire e raggiungere la verità, il «desiderio del vero»⁶⁹ – osserva Costantino Esposito – può essere uno dei propulsori utili a muovere tutta la catena, perché è un orizzonte di senso valido per la mentalità metafisica. Lo stesso Popper riconosce che la struttura logica del suo criterio di falsificazione potrebbe funzionare anche senza il principio di *verosimiglianza*, ovvero, di progressivo avvicinamento alla verità:

In effetti, prima di venire a conoscenza della teoria della verità di Tarski, mi sembrava più accorto discutere del criterio di progresso, senza restare coinvolto troppo profondamente nell’assai controverso problema dell’uso della parola “vero”. Il mio atteggiamento era allora questo: sebbene accettassi, al pari della maggioranza, la teoria della verità oggettiva e assoluta, intesa come corrispondenza – verità come corrispondenza ai fatti – preferivo evitare l’argomento. [...] Nella teoria del progresso scientifico da me sostenuta, potrei forse farne a meno, fino ad un certo punto⁷⁰.

In un passaggio della sua opera *Congetture e confutazioni*, il filosofo del falsicazionismo fornisce una motivazione per cui non ha voluto dissociare la sua teoria metodologica dall'ideale della ricerca della verità. Egli lo ritiene necessario per distinguere l'autentica «ricerca della conoscenza» dalla «ricerca del potere»:

E se vogliamo chiarire la differenza che corre fra scienza pura e scienza applicata, fra ricerca della conoscenza e ricerca del potere, o di strumenti efficaci, non possiamo fare a meno di essa [della teoria della verità oggettiva]. La differenza è infatti che, nella ricerca della conoscenza, ci proponiamo di trovare teorie vere, o per lo meno più vicine di altre alla verità, che corrispondano meglio ai fatti; mentre nella ricerca di strumenti più potenti, in molti casi, ci serviamo molto vantaggiosamente di teorie che sappiamo false⁷¹.

Il principio di verosimiglianza che stabilisce il criterio secondo cui una teoria dovrebbe preferirsi a un'altra se falsificata da quella – procedendo in tal modo progressivamente verso la verità – è stato anche criticato sul piano epistemologico con valide dimostrazioni da alcuni autori che conducono alla seguente conclusione:

Assumendo con coraggio gli esiti delle dimostrazioni di Tichy, Miller e Harris, Larry Laudan ha cercato di ricondurre lo standard della preferibilità e progressività di una teoria nei confronti delle altre dai livelli logici di Popper a *livelli pragmatici*. Non abbiamo un criterio di verità; non siamo riusciti a formulare un consistente criterio di verosimiglianza. Ebbene, quand'è allora che una teoria è migliore, preferibile e progressiva nei confronti di un'altra? A tale interrogativo, Laudan risponde che è *razionale scegliere quella teoria che all'epoca risolve più problemi e problemi all'epoca più importanti*. [...] È proprio irrazionale quel medico che, tra due teorie terapeutiche, ambedue fallaci, sceglie quella che risolve più casi e salva più malati?⁷².

Lo stesso Popper ha sempre posto la *necessità esistenziale di risolvere i problemi* come condizione di partenza che porta gli uomini a produrre le congetture, di qualsiasi natura essi siano (metafisica e

non) perché il processo della conoscenza «prende le mosse da problemi, e cioè tanto da problemi pratici quanto da problemi teorici»⁷³.

I suoi critici, però, hanno collocato validamente l'urgenza umana di risolvere i problemi non solo come punto di partenza del metodo scientifico ma anche come punto d'arrivo. Hanno confermato, conseguentemente, che, scalzando il criterio di verosimiglianza, il metodo ipotetico-deduttivo funziona parimenti.

Le teorie del viennese sono da sempre sottoposte al tiro del fuoco incrociato dei critici e per tale motivo l'epistemologo del fallibilismo e della verisimiglianza ha dovuto difendersi cercando anche di anticipare eventuali obiezioni dei posteri. Per tutto questo, Popper fa un'operazione che potremmo solo allusivamente definire kantiana. Anche se la difesa del concetto di verità come corrispondenza ai fatti dovesse cadere vittima dei nemici nel campo minato della ricerca, secondo il filosofo, è certamente irrinunciabile in ambito etico, e confessa:

«Sono contrario alla tesi secondo la quale lo scienziato deve credere alla sua teoria. Per quanto mi riguarda, *I do not believe in belief* (non credo nella credenza), come dice E. M. Foster; in particolare non credo alla scienza. *Credo, ad esempio, che la verità oggettiva sia un valore, dunque un valore etico* [corsivo nostro], forse addirittura il più alto valore e che la malvagità sia il massimo non-valore. Anche per questo non sono positivista, perché io ritengo moralmente sbagliato non credere alla realtà»⁷⁴.

Ne deriva che, per l'epistemologo austriaco, se la verità giammai dovesse soccombere come ideale teoretico, lo stesso destino non le sarebbe riservato in quanto ideale etico. Ma, come ricorda Dario Antiseri, citando Hume, Kelsen, Poincaré, Einstein, Weber e lo stesso Popper, dalle prescrizioni etiche non si possono logicamente far derivare delle asserzioni descrittive di verità:

L'etica non de-scrive; essa pre-scrive. L'etica non spiega e non prevede; l'etica valuta. Difatti, non esistono spiegazioni etiche. Esi-

stono soltanto spiegazioni scientifiche; e valutazioni etiche. Né si danno previsioni etiche (o estetiche). L'etica non sa. L'etica non è scienza. *L'etica è senza verità* [corsivo nostro] ⁷⁵.

La verità come ideale etico, a suo tempo, fu il principale precetto morale di Socrate, ma fu poi, in epoca moderna, sottoposto alle feroci critiche demolitive di Nietzsche maturate in un contesto postkantiano. Ciò ci rinvia, in tal modo, alle premesse con cui abbiamo avviato questa disamina e in cui abbiamo individuato come conseguenza del trascendentalismo kantiano una filosofia del senso (l'uomo come produttore del senso delle cose) che fa da *sottotesto* alla cultura e al pensiero dell'era postkantiana e per cui abbiamo delineato una mentalità diversa da quella metafisica, che esprime la "difficoltà/disinteresse" a cogliere una realtà oggettiva indipendente dal soggetto.

5. Dal razionalismo critico all'opportunismo critico

A questo punto è corretto porre degli interrogativi. Quali diverse *opportunità*, nell'ambito della teoria di Popper, potrebbe apportare una mentalità *non* metafisica? Il risultato sarebbe un diverso orizzonte di senso? La stessa libertà che dà spazio ad infinite possibilità creative dell'uomo non sarebbe più orientata dal desiderio di scoprire la verità ma, forse, dal *desiderio dionisiaco di realizzare infinite opportunità*? Tutto *sarebbe* possibile senza preclusioni di *possibilità d'essere*?

La mentalità metafisica conduce Popper a presentare la ricerca scientifica come un ideale percorso in cui la creatività umana viene sottoposta a controlli e confutazioni allo scopo di individuare i possibili errori. Questi ultimi, una volta individuati, in quanto errori, vengono scartati. Le congetture che non reggono alla prova delle confutazioni vengono messe da parte e così con lo scarto degli errori si accresce la conoscenza allontanandosi dall'errore e avvicinandosi alla verità. Popper immagina la costruzione della conoscenza come

un progressivo percorso verso il vero e il progressivo allontanamento dal falso. Nell'ambito di una mentalità *non* metafisica la teoria di Popper subisce una riformulazione che mantiene intatto l'aspetto strettamente procedurale ma modifica la disposizione, l'atteggiamento di pensiero di chi opera. Ci si chiederebbe: per quale motivo bisognerebbe cestinare quelli che adesso si presentano come errori o come congetture false? In assenza di un'adesione ad una teoria oggettivistica della verità, poiché diversa è la mentalità, gli errori non vengono cestinati perché non si esclude che dagli *attuali* errori possano presentarsi nuove future opportunità. Lo stesso Popper avanza esempi di teorie scartate perché avevano esaurito la loro carica di opportunità per poi essere nuovamente recuperate in altre epoche (vedi l'esempio dell'atomismo)⁷⁶. C'è da chiedersi, pertanto, se la teoria di Popper possa acquistare maggiore fertilità se inquadrata in una mentalità *non* metafisica che immagina la ricerca scientifica come occasione di *infinite* potenziali e pluridirezionali *opportunità d'essere* e non come ideale percorso unidirezionale verso una realtà compiuta. Tutto sarebbe possibile. Tutto sarebbe continuamente rimiscolato.

Il metodo scientifico, si è detto, sottopone tutto alla prova della sperimentazione e alle confutazioni del pubblico dibattito e, dal punto di vista strettamente procedurale, per funzionare non ha bisogno di alcun ideale regolativo se non della sua medesima procedura normativa di origine galileana, ma è difficile non credere che la predisposizione mentale degli uomini che si servono di tale metodo non possa condizionare l'orientamento della ricerca. Non solo Popper ma, come si è già visto, buona parte della filosofia del Novecento indica nei bisogni, nei problemi, negli interessi, nei pregiudizi e nelle precomprensioni degli uomini il punto di partenza della ricerca scientifica e in generale del pensiero e dell'agire umano.

Gli scienziati che si aprono ad una mentalità *non* metafisica si muovono in un diverso orizzonte di senso ed è ragionevole ritenere

che possono offrire alla ricerca altre prospettive arricchendola di una nuova fecondità. Così, le “congetture”, le teorie scientifiche o filosofiche, se si presentano come “proposte” si aprono ad un nuovo orizzonte di senso. La “proposta” porta con sé la consapevolezza di dipendere da chi la produce, una consapevolezza ironica (Rorty). Essa si presenta come produzione di senso dell’uomo e non contiene la pretesa della conquista della verità, né la pretesa della corrispondenza a fatti o cose.

Vien da sé che la questione non riguarda solo la mentalità scientifica ma investe tutto il comune pensare. Se la nostra esperienza, in accordo con quella degli altri uomini, ci porta a pronunciare asserzioni ben precise, che riteniamo corrispondenti alla realtà, ciò non rende meno ragionevole assumere un atteggiamento mentale che non vuole escludere ogni altra eventuale opportunità, per quanto assurda possa sembrare.

D’altronde, questo modo di argomentare non differisce dalle inferenze logiche dello stesso Popper nella sua critica all’induttivismo:

Ora, da un punto di vista logico, è tutt’altro che ovvio che si sia giustificati nell’inferire asserzioni universali da asserzioni singolari, per quanto numerose siano queste ultime; infatti qualsiasi conclusione tratta in questo modo può sempre rivelarsi falsa: per quanto numerosi siano i casi di cigni bianchi che possiamo aver osservato, ciò non giustifica la conclusione che tutti i cigni sono bianchi⁷⁷.

L’esempio proposto dal pensatore austriaco è logicamente accettabile poiché abbiamo già la risposta, sappiamo già che non tutti i cigni sono bianchi, ci sono anche cigni di altri colori, ma saremmo disposti a conservare il medesimo atteggiamento mentale in ogni caso? Saremmo disposti, ad esempio, a non escludere che la Terra potrebbe anche non essere sferica?

La difficoltà ad accettare quest’ultimo enunciato o la predisposizione a giudicarlo eccentrico o folle prescindendo da *un’atteggia-*

mento critico-opportunistico dipende da una mentalità in cerca della verità intesa come corrispondenza tra *intellectus e res*, mentre, assumendo come *habitus* mentale l'atteggiamento critico-opportunistico comporterebbe il non precludersi *possibilità d'essere, perché ciò che oggi non è un'opportunità potrebbe esserlo in futuro* (oggi la Terra non-sferica non è un'opportunità ma non si esclude che potrebbe diventarlo domani).

Accogliere l'enunciato "per me tutto è/sarebbe possibile" non vuol dire che "tutto è realmente adesso possibile", significa essere consapevoli di operare una scelta delle cose sulla base delle *opportunità* e non di operare una scelta perché le cose sono realmente così senza che abbiano la possibilità di essere *diversamente*.

La stessa ricerca scientifica contiene teorie che offrono prospettive profondamente diverse intorno al medesimo oggetto in discussione. Ad esempio, per lo scienziato Isac Newton la concezione di due distinte dimensioni, spazio assoluto e tempo assoluto, ovvero «per loro natura senza relazione ad alcunché di esterno»⁷⁸, non solo fornisce delle *opportunità* nell'ambito della spiegazioni di fenomeni fisici ma offre maggiori *opportunità* per ricavare dalle spiegazioni scientifiche della realtà fisica ulteriori prove che possano corroborare la metafisica e dimostrare la grandezza di Dio⁷⁹. Tuttavia le idee newtoniane di spazio assoluto e di tempo assoluto furono successivamente contestualizzate (cioè annullate in altri contesti) dalla teoria della relatività di Albert Einstein per la necessità di ottenere altre *opportunità*⁸⁰. Ebbene, alcune domande sono lecite. Se la mentalità metafisica non avesse impedito a Newton di formulare affermazioni come "lo spazio e il tempo sono assoluti ma non escludo che possano anche non esserlo", egli avrebbe potuto aprire il suo pensiero ad altre possibili opportunità che, forse, gli avrebbero potuto consentire di ampliare maggiormente le conoscenze scientifiche dell'epoca? Oppure, se Einstein all'asserzione "la massima velocità è quella della luce"⁸¹ avesse aggiunto "ma non escludo che possa

anche non esserlo”, si sarebbe dato altre opportunità? Per fare ciò, entrambi gli scienziati avrebbero dovuto tenere in continuo stato di precarietà le proprie teorie e iniziare essi stessi a rimetterle in discussione e a rimettersi in discussione riconoscendo che il lavoro di una vita sarebbe potuto essere sostituito da altre opportunità.

Risulta evidente, dunque, che l’atteggiamento critico-opportunistico converte l’atteggiamento critico (e autocritico) sostenuto da Popper in una postura di consapevole pensiero “disinibito” che non ostacola ogni possibilità di essere ma opera un razionale discernimento inteso come *critica alle possibili infinite opportunità*. E allora, la discussione tra le parti e la confutazione alle congetture in cerca di verità si trasforma in discussione e confutazioni alle possibili opportunità che si potrebbero realizzare. Si tratta di una postura sia individuale che sociale. Rimane sempre il dibattito pubblico ad orientare le scelte della collettività, sia quella scientifica che quella sociale, e il risultato finale sarà pur sempre un accordo razionale.

Si potrebbe essere indotti, infine, a credere che in forma embrionale si possa trovare una simile *logica delle opportunità* nella polemica che l’impertinente⁸² filosofo della scienza Paul K. Feyerabend sviluppò contro Popper e i seguaci del razionalismo critico. Probabilmente i riferimenti impliciti ed espliciti all’opportunismo non mancano quando egli afferma:

Non è forse chiaro che chi *partecipa* a un processo così complesso [la ricerca scientifica] avrà successo soltanto se sarà uno sfacciato *opportunist*, capace di passare rapidamente da un metodo all’altro?⁸³.

E ancora, cita positivamente Einstein il quale definisce «una specie di opportunista senza scrupoli»⁸⁴ il vero scienziato che non si lascia imbrigliare in rigide metodologie. Tralasciando la connotazione morale che viene assegnata alle due predette definizioni di scienziato opportunista (“sfacciato” e “senza scrupoli”) che potrebbe pregiudicare ogni possibile giudizio sulla validità dell’essere opportunista-critico, c’è da riconoscere che Feyerabend nella sua opera più

importante, *Contro il metodo*, con sostenute argomentazioni indica l'atteggiamento opportunistico come il più ragionevole, concludendo con la seguente considerazione:

Possiamo cambiare la scienza e farla corrispondere ai nostri desideri. Possiamo trasformare la scienza da dura e esigente amante in cortigiana attraente e arrendevole che cerca di anticipare ogni desiderio dell'amato. Naturalmente sta a noi scegliere una tigre o una gattina come nostra compagna. Finora l'umanità sembra aver preferito la seconda alternativa⁸⁵.

Il fautore di questo anarchismo epistemologico, in definitiva, caldeggia la regola "tutto va bene"⁸⁶ (un metodo vale l'altro purché dia risultati), critica il rigido approccio razionalistico del metodo popperiano ma non nega la necessità di una buona dose di ragionevolezza quando lo scienziato si trova a compiere delle scelte⁸⁷. In sostanza, l'opportunismo propagandato da Feyerabend è ragionevolmente anarchico e rifiuta ogni imposizione metodologica, mentre l'opportunismo di natura critica accoglie a priori l'atteggiamento di pensiero di origine popperiana, inteso come disposizione mentale *non* metafisica (sempre aperta al cambiamento), a cui si aggiunge la consapevolezza di essere alla ricerca di opportunità da realizzare e non di verità a cui approssimarsi come vorrebbe il filosofo del fallibilismo. Si tratta di una logica delle opportunità che si potrebbe rinvenire anche nel vivere quotidiano di tutti noi.

In conclusione, la disinibizione del pensiero sarebbe tale da andare, forse, oltre le stesse intenzioni degli ermeneutici più radicali del ventesimo secolo, quali Vattimo e Rorty, poiché un atteggiamento critico-opportunistico non si sottrarrebbe, ogniqualvolta si presentasse la necessità, di valutare le opportunità di un pensiero fondazionale. L'oltrepassamento della metafisica, dunque, non sarebbe una sua definitiva condanna ma solo il trasferimento dal regno dell'assoluto a quello delle possibili opportunità; la metafisica non sarebbe un errore (un falso da cestinare per sempre) ma come ogni

altra cosa rientrerebbe nell'alveo delle opportunità da discutere e da ridiscutere in qualsiasi momento. Di conseguenza prende forma la risposta alla gravosa questione sollevata da Severino nel suo articolo del 2012: «Non ci si potrebbe forse trovar d'accordo nel far rivivere la metafisica e altre cose non desiderate dalla filosofia ermeneutica?»⁸⁸.

Non si può non osservare in ultimo che in nome della ragione critica l'opportunismo viene liberato dai millenari pregiudizi moralistici trasformandosi da atteggiamento immorale in postura critico-razionale e nonostante ciò non si nega l'esistenza di forme di opportunismo immorale declinate dalle varie dottrine dell'etica.

6. È possibile un'ermeneutica delle opportunità?

Il percorso di indagine fin qui tracciato anziché offrire un sicuro approdo al lettore con ogni probabilità lo getta smarrito in un vortice di interrogativi che comunque richiedono approfondimenti da rinviare in altra sede. Ci si limita allora a rilevare sotto forma di quesiti solo alcuni dei problemi che nell'immediato si presentano con maggiore evidenza.

Innanzitutto, sulla base dei risultati a cui si è pervenuti, è possibile un'ermeneutica delle opportunità? Nello specifico, è possibile una posizione di pensiero che decide d'interpretare il mondo cercando di scorgere una *logica delle opportunità* come plausibile chiave di codifica e di decodifica? Quindi, anziché interpretare la "realtà" come verità, è possibile spostare ogni riflessione sulla "realtà" in quanto opportunità? Se così fosse ne conseguirebbe che la stessa facoltà metaforizzante che produce il senso sarebbe orientata dalla logica delle opportunità. E cioè, l'idea che ci facciamo del mondo è frutto allora di un interesse a realizzare certe opportunità piuttosto che altre? Ebbene, alle singole verità che sarebbero costruite sulla base di negoziazioni tra le parti si converrebbe perché si fanno coincidere interessi comuni sulle opportunità da realizzare?

Si ricorda che qui il concetto di “opportunità” è ben più ampio rispetto a quello di “interesse” di derivazione pragmatistica. Forse è più vicino, come detto, all’idea di progettualità in Heidegger⁸⁹. L’opportunità è realizzazione di sé, è possibilità d’essere, è ogni pensiero e ogni fatto che aggiungono o sostituiscono un tassello al senso di identità che l’uomo aspira a realizzare, verso sé e verso le cose. È volontà di potenza intesa come possibilità per l’uomo di estendere il proprio “io” dentro e fuori traducendo il tutto in cultura, fatti e cose.

In tal senso un’ermeneutica delle opportunità descriverebbe la vita come apertura alle possibilità, anzi, racconterebbe la vita come possibilità. La vita esisterebbe in quanto possibilità e significherebbe avere opportunità. Il primo atto stesso in cui accade la vita sarebbe la prima affermazione di opportunità.

Da qui un’altra domanda: giacché, in quest’ottica, vivere sarebbe la più grande opportunità, un’ermeneutica adeguata invertirebbe la tendenza contenuta nel mito di Sileno – preso a modello da Nietzsche⁹⁰ come nucleo centrale del nichilismo passivo (o negativo) – secondo cui la vita è solo dolore e di conseguenza la cosa migliore sarebbe non essere nati e dopo ciò ancor meglio sarebbe morire subito?⁹¹

Le questioni che si presentano sono tante e non tutte elencabili e alcune riaprirebbero vecchi problemi. Al riguardo solo un’ultima ambiziosa osservazione.

Le opportunità per l’uomo, come detto, sarebbero potenzialmente infinite, aperte al “tutto è possibile” e al “mai dire mai”, di conseguenza anche la metafisica, si è detto, in qualsiasi sua versione, sembra potersi riaffacciare come opportunità tra le opportunità. A ben vedere – e qui il discorso si complica davvero – “opportunità” e “possibilità” esprimono un’apertura all’*infinito*, verso le infinite opportunità e possibilità che potrebbero presentarsi all’uomo. E quindi, altro quesito: l’uomo contiene in sé l’infinito per le sue infinite possibilità d’essere? Ma solo in potenza? Dunque l’Oltreuomo è potenza d’infinito poter essere?

Sono, appunto, vecchie questioni a cui si desidererebbe dare soluzioni nuove.

7. *Conclusione*

Il lavoro di analisi fin qui condotto ha mosso i primi passi con un invito al lettore a riflettere se sia il caso di ripartire dall'accettazione della condizione postkantiana che anche i più fervidi antirealisti riconoscono essere il *sottotesto* culturale degli ultimi due secoli. Si tratta di capacitarsi del fatto di avere le radici affondate in un substrato culturale che pervade ogni nostra precomprensione. Accettarlo non vuol dire subirlo, al contrario, significa semplicemente ripartire da qui e vedere cosa di buono si può ricavare.

Tra tutte le varie proposte teoriche offerte dalla condizione postkantiana si è ritenuto che il razionalismo critico indicasse l'atteggiamento mentale più idoneo ad aprirsi a maggiori opportunità. Liberando il falsificazionismo dai residui di una mentalità metafisica si ottiene come stato di partenza un pensiero disinibito che non si preclude possibilità d'essere. Tutto questo non vuol dire accettare qualsiasi cosa dissennatamente ma significa criticare ogni cosa e valutare se possa essere una ragionevole opportunità. Ed è stato sempre così nelle circostanze che hanno garantito la libertà di pensiero – e ciò si è verificato sempre di più nell'era postkantiana – però per la preservazione della nostra identità siamo portati a radicarci in posizioni stabili (metafisiche o apollinee) e per difenderle siamo disposti a mentire non solo agli altri ma anche a noi. La ricerca del fondamento non è soltanto un naturale istinto di sopravvivenza contro il caos ma è soprattutto ricerca d'identità personale di cui non se ne può fare a meno⁹². Il pensiero disinibito è un impegno di onestà dinnanzi a un mondo senza identità perché cambia sempre (non è mai uguale a se stesso) e, di conseguenza, è il tentativo di attribuire un senso a questo non-mondo rimodulando costantemente la nostra identità.

Tutto ciò non è altro che l'avventura della vita.

NOTE

- ¹Da una e-mail del 5 gennaio 2009 di Gianni Vattimo in risposta all'autore di questo articolo che precedentemente gli aveva chiesto un parere su un proprio elaborato del 2008 in cui si anticipano alcuni temi trattati nel presente contributo.
- ²Nel compendio *Come il mondo vero finì per diventare favola*, Nietzsche ricostruisce la storia del nichilismo narrando «della distruzione kantiana delle certezze metafisiche» (F. Volpi, *Il nichilismo*, Bari, Laterza, 1999, p. 47). Più recentemente, invece, alcuni studiosi hanno spostato il loro interesse verso il nichilismo che deriva dal soggettivismo prodotto dalla rivoluzione del filosofo delle Critiche: «Già in Kant incombe l'ombra del nichilismo, quando egli afferma che noi conosciamo solo il fenomeno, cioè quello che la nostra mente costruisce, e se noi mettessimo da parte la natura soggettiva della conoscenza, che dà a priori la forma a un oggetto, quest'oggetto non lo troveremmo più da nessuna parte, né mai potrebbe essere trovato. Che cosa c'è 'dietro' il fenomeno? – niente». (C. Esposito, *Il nichilismo: (da tramonto dei valori ad occasione per il senso, intervista su Rai Culture*, URL: <https://t.ly/UISBK>, ultima consultazione 30/11/2023).
- ³È del 1799 la celebre lettera del filosofo F. H. Jacobi al collega J. G. Fichte in cui, nell'ambito dell'acceso dibattito nato in Germania intorno alla filosofia di Kant, l'autore si schiera contro l'idealismo, nato dal trascendentalismo kantiano, accusandolo dichiaratamente di nichilismo: «La filosofia trascendentale non può strapparmi questo cuore dal petto per mettere al suo posto il puro istinto della semplice egoità. [...] Sinceramente caro Fichte non mi turberei se Lei o chiunque altro volesse chiamare chimerismo ciò che oppongo all'idealismo, che io accuso di *nichilismo* [corsivo nostro]. In tutti i miei scritti ho manifestato il mio non-sapere, mi sono così vantato di essere scientemente tanto ignorante, perfettamente e minuziosamente in così alto grado, da poter disprezzare il comune scetticismo». (F.H. Jacobi, *Fede e nichilismo. Lettera a Fichte*, Brescia, Morcelliana, 2001, pp. 57-60).
- ⁴«L'incarnazione, e cioè l'abbassamento di Dio al livello dell'uomo, ciò che il Nuovo Testamento chiama la *kénosis* di Dio [Cfr. Paolo, *Lettera ai Filippesi*, 2, 7.], andrà interpretata come segno che il Dio non violento e non assoluto dell'epoca post-metafisica ha come suo tratto distintivo quella stessa vocazione dell'indebolimento di cui parla la filosofia di ispirazione heideggeriana. [...] Una concezione della secolarizzazione caratteristica della storia dell'Occidente moderno come fatto interno al cristianesimo, legato positivamente al senso del messaggio di Gesù; e una concezione della storia della modernità come indebolimento e dissoluzione dell'essere (della metafisica)». (G. Vattimo, *Credere di credere*, Milano, Garzanti, 1998, pp. 31-33).
- ⁵Cfr. *Ibidem*
- ⁶G. Reale, D. Antiseri, *Illuminismo e Kant*, in *Storia della filosofia*, Milano, RCS Libri S. p. A./Bompiani, 2008, Vol. 6, pp. 542-543.
- ⁷Il filosofo statunitense Richard Rorty, nell'ultimo ventennio del Novecento, introdusse nel dibattito filosofico internazionale la locuzione “là fuori” (*out there*) come concetto capace a ridefinire il rapporto tra soggetto e oggetto: la mente del soggetto non è da intendersi come specchio che riflette le cose come stanno là fuori ma appare *più opportuno* considerare che il soggetto, attraverso il linguaggio, ridescrive continuamente l'oggetto, il mondo e la verità. (Cfr., R. Rorty, *La filosofia e lo specchio della natura*, Milano, Bompiani, 2004).
- ⁸«Quindi la scoperta di Kant era che, invece di esperire il mondo come esso realmente è là fuori, noi esperiamo la nostra versione personalmente elaborata di quello che si trova là fuori. Proprietà quali lo spazio, il tempo, la quantità, la causalità sono dentro di noi, non là fuori: noi le imponiamo alla realtà. Ma, allora, qual è la realtà pura, non elaborata? Che cos'è realmente là fuori, quell'entità grezza prima che sia elaborata da noi? Quella rimarrà sempre inconoscibile per noi, affermava Kant». (I. Yalom, *La cura Schopenhauer*, Vicenza, Neri Pozza, 2019, p. 383).
- ⁹«Lyotard e i teorici del postmoderno non hanno visto e detto, però, che Nietzsche e Heidegger parlano non solo dall'interno del processo moderno di dissoluzione dei metaracconti, ma prima di tutto dall'interno della tradizione biblica. Non è tanto assurdo sostenere che la morte di Dio che è annunciata da Nietzsche è, in molti sensi, la morte di Cristo sulla croce narrata dai Vangeli. In altra

sede, ho insistito sulla importanza della ricostruzione della storia della metafisica che Dilthey presenta nella sua *Introduzione alle scienze dello spirito*. Per lui, è l'avvento del cristianesimo che rende possibile la progressiva dissoluzione della metafisica, dissoluzione che, nella sua prospettiva, culminerà in Kant, ma che è anche il nichilismo di Nietzsche e la fine della metafisica di Heidegger. Il cristianesimo introduce nel mondo il principio dell'interiorità, in base a cui la realtà "oggettiva" perderà via via il suo peso determinante. La frase di Nietzsche "non ci sono fatti, solo interpretazioni" e l'ontologia ermeneutica di Heidegger non faranno che portare alle estreme conseguenze questo principio. Il rapporto dell'ermeneutica moderna con la storia del cristianesimo, dunque, non è solo quello che sempre si è creduto, e cioè il nesso essenziale che la riflessione sull'interpretazione ha sempre avuto con la lettura dei testi biblici. Ciò che qui propongo è invece che l'ermeneutica, nel suo senso più radicale che si esprime nella frase di Nietzsche e nell'ontologia di Heidegger, è lo sviluppo e la maturazione del messaggio cristiano». (R. Rorty, G. Vattimo, *Il futuro della religione. Solidarietà, carità, ironia*, a cura di Santiago Zabala, Milano, Garzanti, 2005, pp. 49-50).

- ¹⁰ «L'operazione compiuta da Vattimo è stata quella di rintracciare il nesso storico tra modernità, ermeneutica, cristianesimo e nichilismo». (S. Rindone, *Origine e originalità del cristianesimo non-religioso di Gianni Vattimo*, in *Nuovo Giornale di Filosofia della Religione*, N. 15 Gennaio-Aprile, 2021, p. 57).
- ¹¹ «Noi dobbiamo cominciare da dove siamo» (R. Rorty, *La filosofia dopo la filosofia*, Bari, Laterza, 2003, p. 227).
- ¹² Non è questa la sede per ripercorrere il processo di assorbimento della rivoluzione kantiana da parte di Nietzsche. Si ricorda solo che, nella sua personale ricostruzione storica del nichilismo, il filosofo dell'Oltreuomo, assegna al trascendentalismo di Kant forse il ruolo più determinante. A tal proposito cfr F. Volpi, *Il nichilismo*, cit.
- ¹³ Non mancano gli studi che richiamano l'attenzione sul pensiero di Nietzsche in quanto espressione di una filosofia del senso. Tra i più recenti in Italia cfr. S. Drioli, *Per una fenomenologia del nichilismo contemporaneo: Nietzsche, Husserl e la ricerca ineliminabile*, in *Studium Ricerca*, Anno 119 – lug./sett. 2023 – n. 3, pp. 135-165, Sezione on-line di Filosofia, e cfr. A. Ballarini, *Nichilismo europeo e storicità della trasvalutazione dei valori*, in *Tigor: rivista di scienze della comunicazione e di argomentazione giuridica* – Anno VIII, 2016, n.2, pp. 3-15. Inoltre, l'autore del presente contributo ha precedentemente sviluppato alcuni elementi relativi ai temi trattati in questa sede, cfr G. Schiava, *L'apollineo e il dionisiaco come categorie della creazione artistica*, Università degli Studi di Perugia, A.A. 1998-1999, consultabile in Tesionline.it.
- ¹⁴ F. Nietzsche, *Frammenti postumi 1885-1887*, vol. VIII, tomo I, trad. it. Di S. Giametta, Milano, Adelphi, 1975, p. 237.
- ¹⁵ La tesi sulla «metafisica estetica» è sviluppata da Nietzsche nell'opera giovanile *La nascita della tragedia* ed è la personale teoria estetica che l'autore elabora per spiegare il fenomeno della creazione artistica. Tale teoria è stata spesso trascurata dagli esegeti del filosofo interessati più a considerare il libro come una fucina in cui l'autore forgia gli "arnesi" utili alla sua futura filosofia: «Nei concetti che stiamo esaminando già si prefigurava in certo modo tutto intero lo svolgimento futuro del pensiero di Nietzsche che avrebbe finito con l'identificare se stesso con Dioniso» (e questo con la Volontà di Potenza). (D. Pesce, *Apollineo e dionisiaco nella storia del classicismo*, Napoli, Morano, 1968, p. 11). Per il filosofo tedesco le figure di Dioniso e Apollo (il dionisiaco e l'apollineo) regolano il processo della creazione artistica e danno senso a tutta l'esistenza giacché *il mondo si giustifica solo come «creazione artistica»*. Queste due figure esprimono le due dimensioni dell'umano, quella irrazionale (il dionisiaco) e quella razionale (l'apollineo). Ciò che conosciamo del mondo, pertanto, sono rappresentazioni figurative, forme, *trasfigurazioni in metafore* (apollineo) dell'energia primordiale e informe che ci domina (dionisiaco). Ogni cosa è il risultato di una rappresentazione prodotta dall'uomo (l'influenza di Schopenhauer è ancora forte), il quale si ritrova e *si dà senso* nella stessa rappresentazione apollinea che egli ha creato. L'uomo (artista) produce le metafore e in esse scova il senso; è l'uomo che plasma il senso di ogni cosa

perché «siamo già immagini e proiezioni artistiche, e la nostra suprema dignità consiste appunto nell'importanza che abbiamo come opere d'arte; giacché l'esistenza e il mondo sono eternamente giustificati solo come fenomeno estetico». (F. Nietzsche, *La nascita della tragedia*, Bari, Laterza, 1995, p. 47). Anni dopo, anche il Nietzsche più maturo, nella prefazione dell'86 al suo lavoro di gioventù, riconoscerà quanto appena illustrato: «Nel libro ricorre sovente la tesi allusiva che l'esistenza del mondo non si giustifica altrimenti che come fenomeno estetico». (Id. *Saggio di un'autocritica*, in Id. *La nascita della tragedia*, cit., p. 12).

¹⁶ B. Croce, *Origine della tragedia di F. Nietzsche* (1907), in Id. *Saggio sullo Hegel, seguito da altri scritti di filosofia*, Bari 1913; ristampa del 1967, p. 407.

¹⁷ G. Vattimo, *Il soggetto e la maschera*, Milano, Bompiani, 1974, p. 24

¹⁸ L'attività metaforizzante è la trasfigurazione dell'informe e caotica energia primordiale che abita l'uomo (il dionisiaco) in rappresentazioni chiare e lucide, le metafore (l'apollineo). Si tratta della trasfigurazione dell'abisso esistenziale che abita l'uomo in metafore, in queste l'uomo può cogliere rappresentativamente se stesso. L'apollineo, placando l'irruenza travolgente del dionisiaco, consente a l'uomo di scrutare se stesso, di gettare lo sguardo nell'abisso attraverso l'azione trasfigurante e rassicurante dell'apollineo. È nelle metafore che egli ha prodotto che può scorgere il senso di sé e del mondo. E così l'uomo si scopre essere il costruttore del senso grazie a «quell'impulso alla formazione di metafore, quell'impulso fondamentale dell'uomo, di cui non si può non tener conto nemmeno un istante, perché con ciò non si terrebbe conto dell'uomo stesso». (F. Nietzsche, *Su verità e menzogna in senso extramurale*, in Id. *Tutto sarà allora Dioniso*, Roma/Milano, Giunti/Bompiani, 2023, p. 25).

¹⁹ In Freud, l'attività metaforizzante – la trasfusione della realtà più intima e vitale, della profondità pulsionale e istintuale, in più chiare metafore rappresentative – si realizza soprattutto nel concetto di *sublimazione* e nella *teoria dell'interpretazione dei sogni*, accomunati dall'azione della medesima facoltà creatrice umana. (Cfr. S. Freud, *Il disagio della civiltà e altri saggi*, Torino, Bollati Boringhieri, 2012; Id. *L'interpretazione dei sogni*, Roma, Newton Compton, 1988; Id. *Il sogno e la sua interpretazione*, Roma, T.E.N., 1996).

²⁰ «Circa duecento anni fa cominciò a prender piede in Europa l'idea che la verità fosse una costruzione, e non una scoperta. [...] In questa veste, la filosofia non ha più di duecento anni. Essa deve la propria esistenza agli sforzi compiuti dagli idealisti tedeschi per far stare le scienze al loro posto, e per chiarire l'idea vaga secondo cui gli uomini costruirebbero la verità piuttosto che trovarla» (R. Rorty, *La filosofia dopo la filosofia*, cit., pp. 9-10).

²¹ «Abbiamo deciso di chiamarla "postmoderna". La definizione è corrente nella letteratura sociologica e critica del continente americano. Essa designa lo stato della cultura dopo le trasformazioni subite dalle regole dei giochi della scienza, della letteratura e delle arti a partire dalla fine del XIX secolo. [...] Così avviene per esempio che la regola del consenso fra destinatario e destinatario di un enunciato con valore di verità venga considerata accettabile qualora si iscriva nella prospettiva di una possibile unanimità degli spiriti razionali» (J.F. Lyotard, *La condizione postmoderna. Rapporto sul sapere*, Milano, Feltrinelli, 2014, p. 5).

²² Cfr. M. Ferraris, *Goodby Kant. Che cosa resta oggi della Critica della ragion pura*, Milano, Bompiani, 2004 e cfr. Id. *Manifesto del nuovo realismo*, Roma, Laterza, 2012.

²³ Cfr. Q. Meillassoux, *Dopo la finitudine. Saggio sulla necessità della contingenza*, Milano, Mimesis, 2012.

²⁴ M. Gabriel, *Il senso dell'esistenza. Per un nuovo realismo ontologico*, Roma, Carocci, 2012, edizione e-book 2013 realizzata dal Mulino - Bologna e visualizzato su iPhone 13 Pro.

²⁵ *Ibidem*, pp. 45-46.

²⁶ *Ibidem*, pp. 63-68.

²⁷ *Ibidem*, pp. 54-63.

²⁸ Cfr. *Ibidem*. Inoltre, cfr. Id. *Dissenso e Oggetto*, in *Rivista di estetica*, 57 | 2014, pp. 29-50; cfr. Id. *Metafisica o Ontologia?*, in *Epekeina*, vol. 5, n. 1, Palermo, CRF, 2015; cfr. A. Le Moli, *L'ontologia dei campi di senso e la riforma della metafisica*, in *Epekeina*, vol. 5, n. 1, Palermo, CRF, 2015, pp.

41-57; cfr. N. Cusano, *Nuovo realismo e filosofia*, in Mimesis-scenari.it, ultimo numero, 5 giugno 2015, URL: <https://t.ly/xnF7D> ultima consultazione 02/02/2024.

²⁹ Come osserva Heidegger, se l'accostamento di Dioniso ad Apollo verrà recuperato da Nietzsche in futuro, esso sarà pensato «partendo dalla posizione di fondo designata» dalla Volontà di potenza (cfr. M. Heidegger, *Nietzsche*, tr. it di, Milano, Adelphi, 1994, p. 111).

³⁰ Cfr. F.W. Nietzsche, *Opere 1882/1895*, Milano, Newton Compton, 1993.

³¹ S. Zabala, *Una religione senza teisti e ateisti* in R. Rorty, G. Vattimo, *Il futuro della religione. Solidarietà, carità, ironia*, cit, pp. 10-17.

³² G. Vattimo, *Credere di credere*, cit., p. 84.

³³ *Ibidem*, p. 45. La filosofia di Heidegger ha tanto ispirato il pensiero di Vattimo e Rorty. La connessione tra scienza-tecnica e metafisica proviene dalle riflessioni del filosofo tedesco che, come rilevato da più parti, sembra abbia incoraggiato le posizioni antipositivistiche: «Ed è sullo sfondo del pensiero di Heidegger che si insiste sul fatto che la civiltà occidentale non conoscerà salvezza se non diventerà consapevole del suo atteggiamento sbagliato nei confronti dell'essere, della realtà. Il mondo occidentale è un mondo costruito sulla manipolazione delle cose, e dunque sull'idea che le cose siano trasformabili, prive di una propria consistenza, prive di essere, ridotte a niente. Senonché, siffatta riduzione delle cose a niente, riduce l'uomo stesso a cosa manipolabile - oggetto del potere politico o, per esempio, dell'ingegneria genetica - e porta alla devastazione selvaggia dell'ambiente naturale. In questo modo, il problema della tecnica diventa il rifiuto della tecnica. E il rifiuto della tecnica (con il rifiuto dei suoi presupposti "fisici" e "metafisici") si trasforma nella condanna e nel rifiuto della tradizione scientifica occidentale» (D. Antiseri, *Prefazione*, in K. Popper, *Tecnologia ed etica*, Soveria Mannelli, Rubbettino, 2013, pp. 7-8).

³⁴ *Ibidem*, p. 39.

³⁵ *Ibidem*, pp. 66-67.

³⁶ R. Rorty, *La filosofia dopo la filosofia*, cit, p. 15.

³⁷ *Ibidem*, p. 90.

³⁸ G. Vattimo, *Della realtà*, Milano, Garzanti, 2012, p.164.

³⁹ E. Severino, *Il senso del «nuovo realismo»* in *La Lettura del Corriere della Sera*, 16 settembre 2012.

⁴⁰ *Ibidem*

⁴¹ Severino e Vattimo hanno sempre mantenuto vivo il confronto tra le loro due diverse prospettive di pensiero. Al riguardo si consulti l'interessante articolo di Nicolò Tarquini che richiama l'attenzione su alcuni inaspettati punti di convergenza, cfr., N. Tarquini *Ascesa e declino del nichilismo: Gianni Vattimo ed Emanuele Severino* in *Studium Ricerca*, Anno 119 – lug./sett. 2023 – n. 3, pp. 517-538, Sezione on-line di Filosofia.

⁴² R. Rorty, *La filosofia dopo la filosofia*, cit, p. 107. Inoltre, cfr. Andrea Muni, *Il nichilismo in Richard Rorty*, in *Dialegethai – Rivista filosofica*, 12/08/2010. Balza agli occhi l'influenza di Heidegger: «Nel pensiero l'essere viene al linguaggio. Il linguaggio è la casa dell'essere. Nella sua dimora abita l'uomo» (M. Heidegger, *Lettera sull'«umanismo»*). Non si dimentichi, inoltre, che Rorty proviene da una formazione maturata negli ambienti della filosofia analitica.

⁴³ Heidegger riconobbe che lo spettro della metafisica aleggiava ancora tra i postmetafisici, lui compreso, quando ammise di non poter scrivere la terza sezione della sua opera *Essere e Tempo* perché il pensiero «non ne veniva a capo con l'aiuto del linguaggio della metafisica» (M. Heidegger, *Lettera sull'«umanismo»*). Scrive Pietro Chiodi, tra i più autorevoli interpreti di Heidegger: «Dunque la terza sezione non è stata scritta perché non poteva essere scritta; non poteva essere scritta perché la "svolta" implicava una "rivoluzione" nei confronti del linguaggio consistente nel silenzio. [...] L'esperienza di pensiero di Heidegger è dunque profondamente ambigua e questa ambiguità si riflette sulla influenza che questo pensatore esercita sulla filosofia del nostro tempo, alimentando le correnti più disparate e contrastanti» (P. Chiodi, *Introduzione*, in M. Heidegger, *Essere e tempo*, Milano, Longanesi, 1976, p. VI).

Infine, Vattimo fa presente che «alcuni interpreti e prosecutori radicali di Heidegger, primo fra tutti Derrida, negano che si possa ancora parlare dell'essere, perché questo sarebbe una forma di ricaduta

nella metafisica del fondamento» (G. Vattimo, *Nichilismo ed emancipazione*, a cura di S. Zabala, Milano, Garzanti, 2003, p. 92).

⁴⁴ F. Nietzsche, *Su verità e menzogna in senso extramorale*, in Id. *Tutto sarà allora Dioniso*, cit., p. 25.

⁴⁵ R. Rorty, G. Vattimo, *Il futuro della religione. Solidarietà, carità, ironia*, cit., p. 62.

⁴⁶ P. Chiodi, *Introduzione*, in M. Heidegger, *Essere e tempo*, cit., p. X.

⁴⁷ Ecco come Costantino Esposito interpreta il concetto di “progettualità”: «L’idea che noi siamo destinati a finire [...] quello che Heidegger ha chiamato l’ “essere-per-la morte” che appartiene in modo costitutivo alla nostra vita. Esso si lega strettamente al fatto che gli esseri umani, rispetto a tutti gli altri tipi di enti, hanno la peculiarità di “esser-ci” (*Da-sein*), non sono cioè mai solo “quello” che sono, ma quello che “possono” essere. Sono cioè sempre una possibilità aperta. E tuttavia, questo esser possibile degli esseri umani [...] vuol dire [...] che noi siamo assegnati irrevocabilmente a noi stessi. [...] Ed è per questo che non potremo mai “realizzarci” [...] Tutte le nostre possibilità – progetti, azioni, transazioni, costruzioni – non riusciranno mai infatti a “compiere” la nostra vita [...] perché nessuna nostra realizzazione può mai colmare il nostro desiderio di felicità. [...] Non è un caso che lo stesso Heidegger (sempre in *Essere e tempo*) abbia sottolineato [...] l’ “angoscia”, una sorta di “spaesamento” di fronte all’impossibile, lì dove le cose non ci parlano più, il mondo si rifiuta di dirci il suo senso e il nostro essere scolora nel “nulla”. [...]] A ben pensarci, però, il concetto di finitezza non allude solo al fatto che siamo esseri-per-la morte, ma anche - e ancor prima - che siamo esseri che sono “nati”. E quello che ha richiamato Hannah Arendt, [...] “una totale gratitudine per il fatto stesso di essere nati”. Solo questa gratitudine può vincere l’angoscia e il rancore per il fatto che le cose se ne vanno». (C. Esposito, *Il nichilismo del nostro tempo. Una cronaca*, Roma, Carocci, 2021, pp. 46-48).

⁴⁸ Spiega Vattimo: «Ci si chiede infatti fino a che punto si riesca a immaginare che questo nuovo atteggiamento postmetafisico lasci completamente da parte il mondo idealmente reale che si trova “là fuori”. [...] Non importa che cosa siano di per sé le cose, più importante è che cosa significhino per noi o che cosa se ne possa fare... mi sembra che le implicazioni contenute in tutte queste tesi, in questo *atteggiamento pragmatico* [corsivo nostro], siano più o meno le stesse contenute nello svolgimento della filosofia di Heidegger. In *Sein und Zeit* Heidegger appariva come il filosofo di una sorta di *pragmatismo esistenziale* [corsivo nostro]: le cose non hanno un’essenza propria, ma appaiono, vengono all’ “essere” alla maniera di qualcosa che entra in un progetto, un progetto condiviso (come accade anche nel linguaggio). [...] L’essere non è altro che il *lógos* interpretato come dialogo, il *Gespräch* inteso come discussione che si svolge effettivamente tra le persone. La realtà, in questo modo, ha ancora un significato in Heidegger, ma è solo il risultato del dialogo storico tra le persone; non siamo d’accordo perché abbiamo trovato l’essenza della realtà, ma diciamo che abbiamo trovato l’essenza della realtà quando siamo d’accordo» (R. Rorty, G. Vattimo, *Il futuro della religione. Solidarietà, carità, ironia*, cit., pp. 62-63).

⁴⁹ G. Giorello, *Premessa*, in K.R. Popper, *Logica della scoperta scientifica*, Milano, CDE spa, 1997, p. XIX.

⁵⁰ Cfr. K.R. Popper, *La storia del nostro tempo: visione di un ottimista*, in Id, *Congetture e confutazioni. Lo sviluppo della conoscenza scientifica*, Bologna, Società Editrice il Mulino, 1972, pp. 617-636 e cfr. Id. *Alla ricerca di un mondo migliore*, Milano, CDE spa, 1997.

⁵¹ «Quanto ai nichilisti e agli esistenzialisti, che hanno a noia se stessi (e forse anche gli altri), posso soltanto averne compassione. Devono essere ciechi e sordi, poveri esseri, giacché parlano come un cieco dei colori del Perugino, o un sordo della musica di Mozart». (K.R. Popper, *Congetture e confutazioni. Lo sviluppo della conoscenza scientifica*, cit., p. 334).

⁵² A riguardo si rimanda alla nota 33.

⁵³ K. Popper, *Tecnologia ed etica*, cit., pp. 23-25.

⁵⁴ C. Rovelli, *L’esserci dell’ente* in *La Lettura del Corriere della Sera*, 6 dicembre 2020.

⁵⁵ Cfr. K.R. Popper, *Logica della scoperta scientifica*, cit.

⁵⁶ K.R. Popper, *La ricerca non ha fine. Autobiografia intellettuale*, Roma, Armando, 1976, p. 62.

⁵⁷ K.R. Popper, *Logica della scoperta scientifica*, cit., p. 5.

⁵⁸ *Ibidem*, p. 6.

⁵⁹ K.R. Popper, *Prefazione all'edizione italiana, 1970*, in Id, *Logica della scoperta scientifica*, cit., p. XLVI.

⁶⁰ K.R. Popper, *Logica della scoperta scientifica*, cit., p. 9. Lo studioso Giulio Giorello chiarisce: «Non era forse Popper che nel lontano 1956 soleva iniziare le proprie lezioni sul metodo scientifico “dicendo agli studenti che il metodo scientifico non esiste”? Come è noto, per Popper non esiste metodo per scoprire una teoria e nemmeno per accertare la verità di un'ipotesi: il “metodo della scienza” non è che un sinonimo per atteggiamento critico». (G. Giorello, *Prefazione*, in I. Lakatos, P.K. Feyerabend, *Sull'orlo della scienza. Pro e contro il metodo*, Milano, Raffaello Cortina, 1995, p. XI.)

⁶¹ I. Yalom, *La cura Schopenhauer*, cit, p. 383.

⁶² Cfr. G. Reale, D. Antiseri, *Scienza, epistemologia e filosofi americani del XX secolo*, in *Storia della filosofia*, cit., Vol. 11, pp. 399-401.

⁶³ «La teoria della verità oggettiva [...] ci consente di fare asserzioni del seguente tipo: una teoria può essere vera anche se nessuno vi crede, ed anche se non abbiamo ragioni di pensare che sia vera; e un'altra teoria può essere falsa, anche se abbiamo ragioni comparativamente valide per accettarla. [...] Anche se per caso troviamo una teoria vera, di regola potremo soltanto supporlo, e può restare per noi impossibile stabilire che è tale. [...] Dunque, un grande vantaggio della teoria della verità oggettiva, o assoluta, è che ci consente di dire – come già Senofane - che cerchiamo la verità, ma non possiamo sapere quando l'abbiamo trovata; che non abbiamo un criterio di verità, e siamo tuttavia guidati dalla sua idea come *principio regolativo* (come avrebbero detto Kant o Peirce); e che, sebbene non vi siano regole generali per riconoscerla - se non forse nel caso della tautologia - esistono tuttavia dei criteri per progredire verso di essa [il principio di falsificazione per congetture e confutazioni]» (K.R. Popper, *Congetture e confutazioni. Lo sviluppo della conoscenza scientifica*, cit, pp. 386-388).

⁶⁴ E. Severino, *Il senso del «nuovo realismo»*, cit.

⁶⁵ E. Saverino, *Ma la scienza non offre verità*, in *Corriere della Sera*, 13 agosto 2005.

⁶⁶ Per una facile e rapida comprensione della dottrina dei Tre Mondi cfr. K.R. Popper, *Alla ricerca di un mondo migliore*, cit, pp.17-39.

⁶⁷ K.R. Popper, *Alla ricerca di un mondo migliore*, cit, pp.15-16. Sul rapporto tra verità e certezza sono interessanti le argomentazioni in E. Severino *Istituzioni di filosofia*, Brescia, Morcelliana, 2010 e Id, *La filosofia moderna*, Milano, Rizzoli, 1984. Inoltre Cfr., C. Esposito, *Il nichilismo del nostro tempo. Una cronaca*, cit., pp. 57-61.

⁶⁸ Cfr. K.R. Popper, *Logica della scoperta scientifica*, cit.

⁶⁹ Cfr., C. Esposito, *Il nichilismo del nostro tempo. Una cronaca*, cit., pp. 77-81

⁷⁰ K.R. Popper, *Congetture e confutazioni. Lo sviluppo della conoscenza scientifica*, cit, pp. 382-387. In queste stesse pagine, Popper spiega perché, secondo lui, il principio di Tarski offre una base solida per sostenere l'idea di verità come corrispondenza ai fatti in contrapposizione alle «teorie della verità soggettive. Sono soggettive, nel senso che *tutte derivano dalla posizione soggettivistica di fondo, che può concepire la conoscenza soltanto come un tipo speciale di stato mentale, come una disposizione, o un tipo particolare di credenza*, caratterizzato ad esempio, dalla sua peculiare storia o dal rapporto con altre *credenze*» (*Ivi*, 385-386). Gianni Vattimo, la cui filosofia ermeneutica ha contribuito a definire meglio il concetto di “mentalità *non metafisica*” e che certamente si può collocare nella categoria delle posizioni soggettivistiche appena descritta da Popper, indirettamente replica così: «Non esagerava Richard Rorty quando, nel dialogo con Pascal Engel, dichiarava di non sentirsi interessato dalla discussione su realismo e antirealismo che ancora agita una parte della filosofia contemporanea. [...] Anzi, il famoso principio di Tarski può essere per i profani, ma anche per molti filosofi come mostra l'esempio di Rorty, un'ennesima prova dell'inutilità di un certo tipo di filosofia» (G. Vattimo, *Addio alla verità*, Roma, Meltemi, 2009, p. 46). Per approfondire le argomentazioni di Vattimo sul principio di Tarski cfr. *Ibidem*, pp. 46-49.

⁷¹ K.R. Popper, *Congetture e confutazioni. Lo sviluppo della conoscenza scientifica*, cit., p. 387.

- ⁷² G. Reale, D. Antiseri, *Scienza, epistemologia e filosofi americani del XX secolo*, in *Storia della filosofia*, cit., Vol. 11, pp. 399-401.
- ⁷³ K.R. Popper, *Alla ricerca di un mondo migliore*, cit, p.13.
- ⁷⁴ *Ibidem*, pp. 16-17.
- ⁷⁵ D. Antiseri, *Etica senza verità*, in *Ithaca: Viaggio nella Scienza*, X, 2017, consultabile online in URL: <https://t.ly/jS47y>, ultima consultazione 24/12/2023.
- ⁷⁶ K.R. Popper, *Logica della scoperta scientifica*, cit, pp. 307-308.
- ⁷⁷ K.R. Popper, *Logica della scoperta scientifica*, cit, pp. 5-6.
- ⁷⁸ I. Newton, *Principi matematici della filosofia naturale*, Torino, Utet, 1965, p. 101.
- ⁷⁹ Cfr. *Ibidem*
- ⁸⁰ Cfr. A. Einstein, *Come io vedo il mondo. La teoria della relatività*, Roma, Newton Compton, 2008 e in particolare la semplificazione presentata dall'autore nelle pp. 70-73.
- ⁸¹ Cfr. *Ibidem*.
- ⁸² Emblematica è la corrispondenza epistolare di Paul K. Feyerabend con il collega Imre Lakatos, tra 1968 e il 1974, in cui il primo si abbandona in giudizi sarcastici, oltre che critici, verso il padre del razionalismo critico. Cfr I. Lakatos, P.K. Feyerabend, *Sull'orlo della scienza. Pro e contro il metodo*, cit.
- ⁸³ P.K. Feyerabend, *Contro il metodo*, Milano, Lampugnani Nigri, 1973, p. 9.
- ⁸⁴ *Ibidem*, p.10. Ancor prima che in *Contro il metodo*, l'autore aveva inserito la stessa citazione in *Tesi sull'anarchismo (1973)*, in I. Lakatos, P.K. Feyerabend, *Sull'orlo della scienza. Pro e contro il metodo*, cit, p. 167.
- ⁸⁵ P.K. Feyerabend, *Contro il metodo*, cit, pp. 117-118.
- ⁸⁶ «L'anarchico cercherà di convincere il suo pubblico che l'unica regola che può essere considerata in accordo con le mosse che lo scienziato deve compiere per far progredire il suo campo d'indagine è tutto va bene» (P.K. Feyerabend, *Tesi sull'anarchismo (1973)*, in I. Lakatos, P.K. Feyerabend, *Sull'orlo della scienza. Pro e contro il metodo*, cit, p. 167).
- ⁸⁷ Cfr, P.K. Feyerabend, *Contro il metodo*, cit.
- ⁸⁸ E. Severino, *Il senso del «nuovo realismo»*, cit.
- ⁸⁹ Cfr, M. Heidegger, *Essere e tempo*, cit.
- Inoltre, sul concetto di opportunità inteso come “possibilità d'essere” risulta inevitabile un rimando al pensiero di Kierkegaard, che influenzò anche Heidegger.
- ⁹⁰ Cfr, F. Nietzsche, *La nascita della tragedia*, cit, p. 33.
- ⁹¹ Su questo tema si veda anche quanto sviluppato nella nota 47.
- ⁹² Sotto questo aspetto non è superfluo ricordare che il contenuto simbolico del mito greco di *Chaos* e *Kosmos* è una costante presente nelle culture di molte altre civiltà antiche. Questo archetipo vuole spiegare l'origine del mondo come passaggio da uno stato di disordine ad uno di ordine (di solito per un intervento divino); esso esprime il tentativo di dare un senso alla necessità umana di stabilizzare l'informe irrazionale in forme identitarie e apollinee, ovvero chiare e distinte, per cui l'ordine (cioè la logica) che si trova nel mondo è quello impresso da chi l'ha prodotto.

Bibliografia di riferimento

Articoli

- Ballarini A., *Nichilismo europeo e storicità della trasvalutazione dei valori*, in *Tigor: rivista di scienze della comunicazione e di argomentazione giuridica* – Anno VIII, 2016, n.2.
- Rovelli C., *L'esserci dell'ente* in *La Lettura del Corriere della Sera*, 6 dicembre 2020.
- Severino E., *Il senso del «nuovo realismo»* in *La Lettura del Corriere della Sera*, 16 settembre 2012
- Saverino E., *Ma la scienza non offre verità*, in *Corriere della Sera*, 13 agosto 2005.

Articoli on-line

- Antiseri D., *Etica senza verità*, in *Ithaca: Viaggio nella Scienza*, X, 2017, consultabile anche in URL: <https://t.ly/jS47y> , ultima consultazione 24/12/2023.
- Cusano N., *Nuovo realismo e filosofia*, in *Mimesis-scenari.it*, ultimo numero, 5 giugno 2015, URL: <https://t.ly/xnF7D> , ultima consultazione 02/02/2024.
- Muni A., *Il nichilismo in Richiard Rorty*, in *Dialegesthai – Rivista filosofica*, 12/08/2010, consultabile anche in URL: <https://t.ly/JRKGZ> , ultima consultazione 04/01/2024.
- Esposito C., *Il nichilismo: da tramonto dei valori ad occasione per il senso*, intervista su Rai Cultura, URL: <https://t.ly/UISBK> , ultima consultazione 30/11/2023.

Libri

- Croce B., *Origine della tragedia di F. Nietzsche (1907)*, in Id. *Saggio sullo Hegel, seguito da altri scritti di filosofia*, Bari 1913; ristampa del 1967.
- Dawkins R., *L'illusione di Dio. Le ragioni per non credere*, Milano, Mondadori , 2007.
- Einstein A., *Come io vedo il mondo. La teoria della relatività*, Roma, Newton Compton, 2008.
- Esposito C., *Il nichilismo del nostro tempo. Una cronaca*, Roma, Carocci, 2021.
- Ferraris M., *Goodby Kant. Che cosa resta oggi della Critica della ragion pura*, Milano, Bompiani, 2004.
- Ferraris M., *Manifesto del nuovo realismo*, Roma, Laterza, 2012.
- Feyerabend P.K., *Contro il metodo*, Milano, Lampugnani Nigri, 1973.

- Freud S., *Il disagio della civiltà e altri saggi*, Torino, Bollati Boringhieri, 2012.
- Freud S., *Il sogno e la sua interpretazione*, Roma, T.E.N., 1996.
- Freud S., *L'interpretazione dei sogni*, Roma, Newton Compton, 1988.
- Gabriel M., *Il senso dell'esistenza. Per un nuovo realismo ontologico*, Roma, Carocci, 2012, edizione e-book 2013 realizzata dal Mulino - Bologna e visualizzato su iPhone 13 Pro.
- Giorello G., *Prefazione*, in I. Lakatos, P.K. Feyerabend, *Sull'orlo della scienza. Pro e contro il metodo*, Milano, Raffaello Cortina, 1995.
- Giorello G., *Premessa*, in K. Popper, *Logica della scoperta scientifica*, Milano, CDE spa, 1997.
- Heidegger M., *Essere e tempo*, Milano, Longanesi, 1976.
- Heidegger M., *Lettera sull'«umanismo»*.
- Heidegger M., *Nietzsche*, tr. it di, Milano, Adelphi, 1994.
- Jacobi F.H., *Fede e nichilismo. Lettera a Fichte*, Brescia, Morcelliana, 2001.
- Kant I., *Critica della ragion pura*, Milano, Bompiani, 2004.
- Kant I., *Critica della ragion pratica*, Bari, Laterza, 1997.
- Lakatos I., P.K. Feyerabend, *Sull'orlo della scienza. Pro e contro il metodo*, Milano, Raffaello Cortina, 1995.
- Liotard J.F., *La condizione postmoderna. Rapporto sul sapere*, Milano, Feltrinelli, 2014.
- Marconi D., *Per la verità. Relativismo e Filosofia*, Torino, Einaudi, 2007.
- Meillassoux Q., *Dopo la finitudine. Saggio sulla necessità della contingenza*, Milano, Mimesis, 2012.
- Newton I., *Principi matematici della filosofia naturale*, Torino, Utet, 1965.
- Nietzsche F., *Frammenti postumi 1885-1887*, vol. VIII, tomo I, trad. it. Di S. Giametta, Milano, Adelphi, 1975.
- Nietzsche F., *La nascita della tragedia*, Bari, Laterza, 1995.
- Nietzsche F., *Opere 1882/1895*, Milano, Newton Compton, 1993.
- Nietzsche F., *Su verità e menzogna in senso extramorale*, in Id. *Tutto sarà allora Dioniso*, Roma/Milano, Giunti/Bompiani, 2023.
- Pesce D., *Apollineo e dionisiaco nella storia del classicismo*, Napoli, Morano, 1968.
- Popper K., *Alla ricerca di un mondo migliore*, CDE spa, Milano 1997.
- Popper K., *Congetture e confutazioni. Lo sviluppo della conoscenza scientifica*, Società Editrice il Bologna, Mulino, 1972.
- Popper K., *La ricerca non ha fine. Autobiografia intellettuale*, Roma, Armando, 1976.
- Popper K., *Logica della scoperta scientifica*, Milano, CDE spa, 1997.

- Popper K., *Tecnologia ed etica*, Soveria Mannelli, Rubbettino, 2013
- Reale G., Antiseri D., *Illuminismo e Kant*, in *Storia della filosofia*, Milano, RCS Libri S. p. A./Bompiani, 2008, Vol. 6.
- Reale G., Antiseri D., *Scienza, epistemologia e filosofi americani del XX secolo*, in *Storia della filosofia*, Milano, RCS Libri S. p. A./Bompiani, 2008, Vol. 11.
- Rorty R., *La filosofia dopo la filosofia*, Bari, Laterza, 2003.
- Rorty R., *La filosofia e lo specchio della natura*, Milano, Bompiani, 2004.
- Rorty R., Vattimo G., *Il futuro della religione. Solidarietà, carità, ironia*, (a cura di Santiago Zabala), Milano, Garzanti, 2005.
- Schiava G., *L'apollineo e il dionisiaco come categorie della creazione artistica*, Università degli Studi di Perugia, A.A. 1998-1999, consultabile in Tesionline.it.
- Severino E., *La filosofia moderna*, Milano, Rizzoli, 1984.
- Severino E., *Istituzioni di filosofia*, Brescia, Morcelliana, 2010.
- Vattimo G., *Addio alla verità*, Roma, Meltemi, 2009.
- Vattimo G., *Credere di credere*, Milano, Garzanti, 1998.
- Vattimo G., *Della realtà*, Milano, Garzanti, 2012.
- Vattimo G., *Il soggetto e la maschera*, Milano, Bompiani, 1974
- Vattimo G., *Nichilismo ed emancipazione*, a cura di S. Zabala, Milano, Garzanti, 2003.
- Volpi F., *Il nichilismo*, Bari, Laterza, 1999.
- Yalom I., *La cura Schopenhauer*, Vicenza, Neri Pozza, 2019.

Publicazioni scientifiche

- Drioli S., *Per una fenomenologia del nichilismo contemporaneo: Nietzsche, Husserl e la ricerca ineliminabile*, in *Studium Ricerca*, Anno 119 – lug./sett. 2023 – n. 3.
- Gabriel M., *Dissenso e Oggetto*, in *Rivista di estetica*, 57 | 2014.
- Gabriel M., *Metafisica o Ontologia?*, in *Epekeina*, vol. 5, n. 1, CRF, Palermo 2015.
- Le Moli A., *L'ontologia dei campi di senso e la riforma della metafisica*, in *Epekeina*, vol. 5, n. 1, CRF, Palermo 2015.
- Rindone S., *Origine e originalità del cristianesimo non-religioso di Gianni Vattimo*, in *Nuovo Giornale di Filosofia della Religione*, N. 15 Gennaio-Aprile, 2021.
- Tarquini N., *Ascesa e declino del nichilismo: Gianni Vattimo ed Emanuele Severino* in *Studium Ricerca*, Anno 119 – lug./sett. 2023 – n. 3, pp. 517-538, Sezione on-line di Filosofia

DALLA TEODICEA ALL'ANTROPODICEA. IL SECOLARE TENTATIVO DI DARE UNA RISPOSTA ALL'ESPERIENZA DEL MALE NEL MONDO: IL CASO DI GIOBBE

Beatrice Ortombina

Abstract

The quest for understanding the presence of evil in the world has been a central theme throughout the history of philosophy, with thinkers moving from Epicurus to Kant. This article investigates the evolution of theodicy into anthropodicy, emphasizing Mario Trevi's point of view that recognizes evil as an inherent element in the relationship between God and humanity. Moving from philosophical and theological reflections, particularly from the Book of Job, the transition from theodicy to anthropodicy highlights humanity's struggle to conciliate its limited understanding of the world with the divine order. This analysis looks into Job's existential crisis as he confronts suffering and divine silence, leading to a profound questioning of human existence and the nature of truth. Examining contemporary society, this article reflects on the importance of these philosophical inquiries throughout technological advancement and societal changes. Ultimately this paper emphasizes the philosophical inquiry as a method in confronting the endless challenge of evil in human lives.

Keywords: evil, suffering, theodicy, anthropodicy, God.

La ricerca per comprendere la presenza del male nel mondo è stata un tema centrale nella storia della filosofia, con pensatori che vanno da Epicuro a Kant. Questo articolo esplora l'evoluzione della teodicea in antropodicea, sottolineando la prospettiva di Mario Trevi che riconosce il male come un elemento intrinseco nella relazione tra Dio e l'umanità. Passando da riflessioni di tipo filosofico a quelle di stampo teologico, in particolare a partire dal libro di Giobbe, la transizione dalla teodicea all'antropodicea mette in evidenza la lotta dell'umanità nel conciliare la propria comprensione limitata del mondo rispetto a quella dell'ordine divino. Questa analisi analizza la crisi esistenziale di Giobbe mentre affronta la sofferenza e il silenzio divino, portando infine a un profondo interrogativo sull'esistenza umana e sulla natura della verità. Esaminando la società contemporanea, questo articolo riflette sulla rilevanza di queste indagini filosofiche rispetto al progresso tecnologico e ai cambiamenti sociali odierni. In ultima analisi questo lavoro intende sottolineare il valore dell'indagine filosofica come metodo per confrontarsi con la sfida infinita della presenza del male nelle vite degli esseri umani.

Introduzione

Le tematiche affrontate dalla soteriologia presentano un'importanza degna di studio e attenzione. L'analisi del tema della salvezza nel solco della teologia, infatti, è una delle numerose questioni che la filosofia si prefigge di affrontare. La finalità di questo lavoro, indubbiamente tortuoso e non privo di difficoltà, coincide con il tentativo di rispondere alle domande secolari dell'uomo in merito alla legittimazione dell'esistenza del male.

È proprio questo, in effetti, il problema che muove Giobbe nei momenti di dolore e tribolazione. Egli viene descritto da Elie Wiesel come un uomo di cui non sappiamo nulla, ma che «ha sofferto e per giunta che ha sofferto per niente»¹. Un elemento che colpisce è che

«la sua prima reazione di fronte alla sofferenza è quella di rifugiarsi nel mutismo»²; si tratta di un comportamento fortemente inatteso soprattutto per il lettore contemporaneo, abituato all'immediatezza di risposte e reazioni tipiche dei *social media*. Mario Trevi invece descrive Giobbe come un uomo «meno sottile dei filosofi e assai più vicino all'uomo comune»³: per questo motivo si è deciso di assumerlo come modello di riferimento in questa trattazione.

I critici che nel corso dei secoli hanno studiato il testo dell'Antico Testamento sulla vicenda di Giobbe si dividono tra coloro che prediligono il punto di vista teocentrico e quelli che considerano la vicenda assumendo categorie antropocentriche⁴. La prospettiva che si intende assumere in questo lavoro, però, non è riconducibile a nessuno dei due: si prediligerà infatti la cosiddetta «prospettiva teandrica»⁵. In quest'ottica⁶ si intende analizzare in maniera dettagliata la relazione inscindibile tra Dio e l'essere umano. Intorno alla soteriologia muove quindi un circolo ermeneutico che conduce dalla teologia all'interrogazione jobica, dalla filosofia alla teologia⁷. Nonostante questo eterno domandare «nessuna parola, nessuna umana giustificazione ha placato Giobbe»⁸.

La meta di questo viaggio intorno alla figura jobica è la comprensione dell'esistenza umana alla luce della figura di Dio. In questo solco si cercherà di dimostrare che ogni essere umano, al pari del più sofferente della Bibbia, può e deve essere in grado di interrogarsi e interrogare Dio: si parte quindi dalla teodicea per giungere all'antropodicea⁹. La vita concreta dell'essere umano è il punto di arrivo al quale bisogna volgersi per evitare che la riflessione intorno al male e alla giustizia sia mera speculazione. In questo modo si possono rinvenire delle chiavi di lettura¹⁰ utili per una possibile spiegazione ai problemi che affliggono il mondo contemporaneo.

§ 1. Teodicea e antropodicea

La teodicea è fin dai tempi di Epicuro¹¹ un grande tema in merito al quale numerosi filosofi, poeti e pensatori hanno dedicato riflessioni e pagine dei loro scritti. Spinoza e Leibniz¹² elaborano le due maggiori teodicee della loro epoca, esprimendo contenuti che secondo Mario Trevi appaiono sbrigativi, in quanto tentano di risolvere «il problema eliminando il male»¹³. In Kant invece emerge il rifiuto di una teodicea razionale e, in generale, l'impossibilità umana di chiamare in giudizio la razionalità della giustizia divina. Il problema della teodicea ha interessato profondamente i pensatori dell'Illuminismo, i quali si sono chiesti come sia possibile postulare l'esistenza del male in un mondo «precisely ordered» ed «aesthetically proportioned»¹⁴. A partire da questo problema nasce l'esigenza di un'antropodicea: «The intellectual thrust of the Enlightenment was, as Becker notes, to secularize this “problem”, to transform theodicy [...] into “anthropodicy”»¹⁵. All'interno di questo passaggio da teodicea ad antropodicea nel corso della storia della filosofia è comune il tentativo di “mettere fuori gioco” il male; nel corso di questa trattazione, invece, si seguirà la linea tracciata da Mario Trevi, prendendo quindi in considerazione il male come elemento costitutivo ed ineliminabile nella relazione tra uomo e Dio.

Nella teodicea si assiste ad una tendenza a chiamare in causa Dio affinché fornisca una risposta all'umanità in merito alla presenza del male radicale nel mondo¹⁶. Ci si muove quindi in un'ottica teologica, dove la limitatezza dell'uomo si confronta con l'infinità ed eternità di Dio¹⁷. Il libro di Giobbe riveste, come afferma anche lo studioso francese Steinmann, una cruciale importanza per la questione della teodicea: «[...] Job's reputation as a masterpiece of literature that contributes in a unique way to the discussion of human suffering or theodicy»¹⁸. In questo testo biblico emerge la figura di un uomo che si sente “prigioniero” di Dio. Egli deve subire, sotto il suggerimento di Satana, i peggiori patimenti e dolori della terra; questa impo-

sizione di sofferenza non è fine a se stessa, ma costituisce una prova che mostrerà l'integrità della fede di Giobbe¹⁹. Proprio da questo elemento emergono le implicazioni pratiche e concrete della teodicea, in quanto «all philosophical and theological reflection, no matter how theoretical such reflection may be, inevitably mediates a certain social and political praxis»²⁰. È evidente che il male si manifesta sempre in maniera concreta nella vita degli uomini²¹.

Steinmann offre una visione che si distacca da questo tradizionale prospetto della teodicea e del male, sostenendo che:

Perhaps the real problem is that the book's central theme is not suffering or theodicy at all. Perhaps all the supposed contradictions of the book that move scholars to slice out parts of the book would not be nearly so contradictory if the book were understood as having a different central theme²².

Il tema centrale, secondo l'autore, non è quindi la ricerca di una giustificazione della presenza del male nel mondo, ma piuttosto l'analisi della figura di Giobbe nel tentativo di mantenere «his integrity and his battle to hang on to his trust in God, rather than the problem of his suffering. Suffering, then, is merely the factor that brings Job into a struggle to maintain his integrity and the faith that lies behind it»²³.

È indubbio il fatto che la giustizia di Dio superi ogni tipo di categoria interpretativa umana: ogni domanda dell'uomo risulta inutile ed insignificante al cospetto della grandezza di Dio. Dobbiamo poi considerare, riprendendo la tesi di Surin esposta in precedenza, che l'aspetto pratico della teodicea prende il sopravvento su quello teoretico²⁴. Partendo da questo presupposto si rende quindi necessario postulare un'idea regolativa dell'umano a partire dall'ideale di uomo. Il fine ultimo, infatti, deve sempre rimanere quello di aspirare, nell'ambito di un'antropodicea, a un ideale di uomo che sia il migliore possibile. Se Goethe sosteneva

«Nemo contra Deum nisi Deus ipse»²⁵ per sostenere la tesi di un'idea regolativa del divino²⁶, nel caso dell'antropodicea si potrebbe asserire: «Nemo contra hominem nisi homo ipse»²⁷. Grazie alla giustificazione e all'interrogazione l'uomo può riuscire ad aspirare alla realizzazione di un'antropologia etica che si muova il più possibile in direzione della libertà, che chiaramente deve muovere nei confini delle leggi divine, e della fede. È proprio Kant a vedere in quest'ultima «la radice sia della morale che della religione»²⁸ in quanto «espressione privilegiata della incircoscrivibilità e inoggettivabilità dell'essenza etico-religiosa dell'uomo»²⁹.

§ 2. L'uomo al cospetto di Dio: la metafora del tribunale

Come sapientemente afferma Giovanni Moretto in *Giustificazione e interrogazione. Giobbe nella filosofia*, «è certo che nell'ermeneutica filosofica Giobbe ha trovato la propria giustificazione»³⁰. L'evoluzione del protagonista avviene intorno ad un percorso introspettivo composto di interrogazione e di fede, ma anche estrinseco di confronto con i tre amici. Leggere questo percorso teologico in chiave filosofica ci permette di delineare il vero volto di Dio, interpretabile nel libro di Giobbe in due chiavi di lettura: una affermativa, in direzione della benevolenza e misericordia, l'altra negativa, che muove sul piano dell'inflizione della sofferenza.

Una delle conclusioni alle quali si giunge inevitabilmente secondo Pareyson quando si riflette sul problema del male in Dio è il fatto che «[...] ogni sforzo è stato fatto per comprendere il male e non resta altra conclusione se non riconoscere ch'esso è inspiegabile»³¹. Il problema centrale è quindi quello dell'interrogazione: è evidente che la teodicea si pone numerose domande³². Ma è in grado di ricavare anche delle risposte? Come sostiene Elie Wiesel, a volte il Dio biblico risiede proprio nella domanda piuttosto che nella risposta. Occasionalmente, però, è il silenzio³³ a prevalere:

[...] Giobbe va verso il supremo incontro. Ma, il grande rivale, l'antagonista irriducibile, tace ancora. Non è giunto il tempo della sua manifestazione. Si dilata l'esperienza del contrasto, della lontananza, dell'opposizione. [...] La notte dell'uomo e del mondo ha oscurato Dio. Ma prima del silenzio di Dio, c'è il silenzio dell'uomo. È l'uomo, per primo, a restare ammutolito sulla scena dell'annientamento³⁴.

«L'ammutolimento dell'uomo, che pure si riconosce cenere e polvere di fronte a Dio, non ha nessuna giustificazione, se in qualche modo in quel silenzio non è attinto almeno un cenno di risposta [...]»³⁵. D'altro canto verso il termine del *Libro di Giobbe* la voce di Dio si fa sentire con potenza ma «non si giustificherà [...], mostrerà soltanto la grandiosità della creazione»³⁶. La risposta divina, insomma, non potrà mai essere colta dall'uomo, il quale risulta limitato rispetto alla potenza di Dio. Il tema della finitudine umana e dell'insondabilità del Creatore emergono con chiarezza nell'analisi condotta da Mario Trevi nell'introduzione al *Libro di Giobbe*. Riferendosi a Dio:

Io stesso ti rivelo la mia potenza ma ti dichiaro incapace di comprendere la sapienza che vi è nascosta. L'insignificanza della tua vita e della tua morte si rende palese con il paragone con l'universo creato. Ogni singola creatura è stata creata per la sua distruzione. Tu solo, in quanto uomo, poni il senso della tua distruzione. E, più ancora, il senso dell'ignoranza che ti caratterizza³⁷.

In queste righe emerge con chiarezza il destino di nullificazione di Giobbe e di tutta l'umanità:

Così il divario tra Giobbe e Jahweh diventa immenso e incolmabile. Giobbe non è nulla di fronte alla natura, una dispersa goccia di pioggia nei confronti dell'oceano, il moto di una foglia nei confronti dell'uragano che lo divorerà con noncuranza sublime. Giobbe è confrontato con le meraviglie celesti e con le meraviglie animali del cosmo. Perciò il suo lamento e la sua protesta sono

irrisori, come tutto quello che appare sproporzionato rispetto a ciò cui è confrontato. Giobbe è il nulla cui la creazione guarda sorridendo, riconoscendolo nulla³⁸:

Giobbe è un uomo che non si rassegna «e come può avere inizio un processo, se non protestandosi innocenti? “So di essere innocente” dice Giobbe. Non ha dubbi, ma dovrà essere Dio a sancire la sua innocenza»³⁹. Impiegando la metafora del tribunale si può immaginare il dialogo tra Dio e l'uomo come un confronto aperto in un'aula abitata da giudici e avvocati. Le due parti si scontrano interrogandosi a vicenda ma, a differenza di un dibattito tra soli esseri umani, questo si concretizza in un'interrogazione che «porta alla luce la libertà dell'uomo»⁴⁰; d'altronde, «la libertà è [...] parte significativa di questa vicenda»⁴¹. Secondo Kant è proprio la libertà concessa all'uomo a costituire il punto di origine del male. Giobbe riesce quindi, attraverso la sua attività interrogativa, a trasformare l'ingiustizia divina in giustizia umana. È proprio questo, in conclusione, «l'esito della sua “prova”»⁴².

Diversi critici⁴³ hanno letto le gesta jobiche in chiave profetica: «Giobbe non è tanto profeta di Cristo perché è un giusto che soffre ingiustamente⁴⁴», ma

La sua profezia sta piuttosto nel modo in cui egli vive il compito che Dio gli ha affidato a sua insaputa. Dio ha lanciato all'avversario una sfida tremenda consegnandogli il suo servo: in pratica Dio metteva in gioco la propria gloria nella figura di Giobbe. O Giobbe rimaneva saldo senza pronunciare maledizione contro Dio, oppure si disperava e malediceva il SIGNORE, il che avrebbe significato il crollo della gloria stessa di Dio e la vittoria dell'avversario⁴⁵.

La lotta di Giobbe è una prova che si svolge ai confini della fede. Questo implica uno spostamento di asse che determina un'apparente distinzione tra il Dio della croce ed il Dio di Giobbe. In realtà queste due dimensioni, nel testo veterotestamentario, vengono a coincidere, in modo che

Il Dio della Croce, il Dio di Giobbe, non è il Dio impassibile del mondo greco, il Dio incapace di conoscere la sofferenza, ma è il Dio patetico, che si fa carico del dolore del suo popolo. Tuttavia, la Croce approfondisce la linea della speranza della ricerca di Giobbe in chiave trinitaria⁴⁶.

Risulta evidente che Dio patisce le stesse agonie degli uomini. Il suo sguardo, quando si tratta di male e sofferenza, non è quello di un'autorità che scruta dall'alto i suoi sottoposti, ma quello di un fratello che soffre per i mali degli uomini. Dio è colui che non cessa mai, fin dalla nascita del mondo, di “con-soffrire” con gli uomini. Infatti

[...] while evil and suffering continue to ruin the lives of countless persons, the fate of this crucified being will represent a question rather than an answer: a question [...] in a world where God never ceases to endure the agony that is inflicted on his creatures⁴⁷.

Una visione di questo tipo offre conforto e speranza a tutti i fedeli in Dio, soprattutto quelli che, in questi mesi, vivono in condizioni di disagio e sofferenza. È il caso del conflitto israelo-palestinese, che in questi mesi sta producendo migliaia di vittime innocenti⁴⁸. Questi eventi dimostrano come, nel XXI secolo, i temi affrontati nelle Sacre Scritture siano più che mai attuali: è evidente, quindi, l'irredimibilità del male nel mondo. Tuttavia nelle parole di Voltaire in *Mélanges* si può rinvenire un barlume di speranza:

Possano tutti gli uomini ricordarsi che sono fratelli [...]. Se i flagelli della guerra sono inevitabili, non odiamoci, non dilaniamoci gli uni gli altri nel seno della pace, e impieghiamo l'istante della nostra esistenza a benedire egualmente in mille lingue diverse, dal Siam fino alla California, la tua bontà che ci ha donato questo istante⁴⁹.

§ 3. Da Giobbe all'uomo moderno

Indubbiamente Giobbe è stato vittima di un «eccesso del Male»⁵⁰. La prova a cui viene sottoposto designa uno spartiacque nella sua esistenza ed esperienza di fede: nulla di ciò che ha perso, infatti, gli verrà restituito. O meglio

La finale generosità fiabesca di quel Dio che restituisce a Giobbe, in parte raddoppiato, tutto quel che aveva permesso gli fosse tolto, non alleggerisce la Sua tracotanza di vincitore senza incertezze, di combattente che non conosce dubbi sull'esito della Sua lotta perché il Suo nemico è un'irrilevante minuzia della Sua stessa creazione⁵¹.

Nella lettura proposta da s. Agostino, Giobbe «non è il testimone dell'integrità e delle possibilità della natura umana»⁵², ma piuttosto il testimone di «un'umanità che ha perduto la propria essenza, un'umanità malata che ha smarrito il proprio “essere” in quanto creatura della natura»⁵³. Al contrario l'uomo biblico è capace di mantenere salde le sue convinzioni e la fede in Dio, superando la prova suggerita da Satana. Gli studi di Moretto sulla figura di Giobbe conducono ad operare una distinzione tra l'uomo delle mille sofferenze descritto nell'Antico Testamento e quello di fronte al cui «pensiero si erge il muro del dubbio e del nulla [...]»⁵⁴. L'uomo del XXI secolo, infatti, è un uomo annichilito che non può più chiamare in appello un Dio-persona: se alza lo sguardo verso il cielo avverte una sensazione di assenza e abbandono. «Il suo in fondo è il destino dell'ebreo martoriato di Auschwitz, dell'uomo precipitato nell'assurdo, incapace di mantenere una fede giobbica nella beneficenza ultima di Dio [...]»⁵⁵; in fin dei conti «Un simile uomo [...] non può neppure considerarsi un esemplare contemporaneo di Giobbe»⁵⁶.

In merito a quanto appena tratteggiato, emerge con chiarezza «[...] il senso di smarrimento provato dall'uomo che, nell'atto stesso del pregare, sperimenta l'assenza di Dio»⁵⁷. Il grido di sofferenza di Giobbe rimanda ad un altro tema: quello della verità. Lui «[...] vuole

la verità, vuole tutto per la verità e per Dio, ma per mettersi sulla strada della verità e di Dio egli vuole soprattutto la “comunicazione” con gli altri uomini, vuole la loro solidarietà»⁵⁸. Giobbe lotta per la verità nella consapevolezza che la collettività intera si ponga queste domande. L’uomo, infatti, è parte di un’umanità che interroga: sin dalla notte dei tempi non ha mai smesso di porsi domande fondamentali⁵⁹ in merito all’esistenza umana e divina. L’interrogazione del protagonista del testo biblico «non è per nulla dissimile da quella della filosofia e che, al pari di quella, sa che i propri interrogativi “hanno la loro origine in una sorte di fede, che per essere etica non è meno religiosa, nella fede cioè che l’umano interrogare di fronte a un cielo muto abbia un senso, che nella veracità degli interrogativi sia già in qualche modo adombrata una risposta”»⁶⁰. Gli anni, i secoli, i millenni si susseguono, ma le domande rimangono sempre le stesse. Cambiano i contesti, gli *humus* culturali, le ideologie, si susseguono generazioni di uomini, ma gli interrogativi permangono.

La società contemporanea presenta un contesto ormai profondamente diverso rispetto al *Sitz im Leben* del testo veterotestamentario di Giobbe. Oggigiorno viviamo in un mondo dominato dalla tecnica nel quale, indubbiamente, si fa esperienza del dolore esattamente come duemila anni fa, ma il modo di viverlo è completamente cambiato. Se in passato «il dolore si incontrava per via, lo si coglieva negli sguardi stralunati degli uomini, nei volti macilentissimi dei poveri, nelle celebrazioni collettive della vita e della morte»⁶¹, oggi «si ha pudore del proprio dolore»⁶². Vige, infatti, una sostanziale discrepanza tra la vita e l’esperienza del dolore. Il vero problema secondo Salvatore Natoli risiede nelle ormai diffuse forme di medicalizzazione del dolore. L’uomo contemporaneo, infatti, avverte il bisogno di “curare” ogni sofferenza per mezzo di un farmaco o una terapia. Sicuramente «Dalla tecnica non giunge la salvezza, ma almeno è *garantito* l’aiuto»⁶³.

In questo panorama sembra emergere l'immagine di un Dio assente, in quanto «non può intervenire nel mondo, non può modificarne le leggi, non può guidare il corso della Storia verso un Fine»⁶⁴. L'unica conclusione alla quale si giunge è la seguente: «L'uomo è solo»⁶⁵; un'affermazione quanto mai attuale nell'era di *internet* e dei *social media*, ormai caratterizzata dall'impiego massificato dei dispositivi tecnologici da parte di bambini ed adolescenti. Purtroppo negli ultimi decenni sono sempre più in aumento i casi di solitudine, isolamento e autoreclusione giovanile, come anche quelli di *hikikomori*⁶⁶. Quelli citati sono solo esempi delle decine di forme in cui il dolore si manifesta nel mondo in ogni epoca storica. È ormai chiaro che il *malum mundi* costituisce una componente ineliminabile dell'esistenza umana. In questo contesto la filosofia si propone come strumento a disposizione dell'uomo che lo rende capace di interrogarsi e porsi delle domande, assumendo la consapevolezza dell'ineliminabilità del problema.

Conclusioni

Il celebre trattato pedagogico di Rousseau prende le mosse dall'idea per cui: «tutte le cose sono create buone da Dio, tutte degenerano tra le mani dell'uomo»⁶⁷. Ne consegue che Dio prende le distanze da ogni responsabilità e l'uomo si qualifica come artefice del male. Dall'altra parte vi è il bene, una dimensione senza la quale non si potrebbe avere contezza del suo contrario. Se tutte le cose del mondo andassero in questa direzione si vivrebbe in un eterno benessere sul quale, con il passare del tempo, gli uomini si adagerebbero senza essere in grado di vivere autenticamente le proprie vite. Richiamando le parole di Pareyson si può affermare che «la presenza del male in Dio ha almeno questo significato, esser legge dell'universo che al bene è indispensabile la conoscenza del male e che la via alla gioia non può essere che un cammino doloroso»⁶⁸.

Moretto definisce il testo jobico come il libro del destino del popolo ebraico⁶⁹: tutti gli uomini di fede, infatti, sono destinati a condurre una vita di sofferenze e dolori, ma una volta ricongiunti con il Signore potranno risplendere nella gioia della Resurrezione. Il libro di Giobbe è un libro di interrogazioni che non potrà mai fornire delle risposte certe, esattamente come qualsiasi altro testo biblico. «Nessun uomo onesto può pensare di averlo letto una volta per sempre. Nessun uomo onesto può pensare di aver formulato su di esso un giudizio conclusivo»⁷⁰. Esattamente come nel filosofare non esiste una verità prestabilita: è la ricerca stessa il vero cuore della risposta che si va cercando. «Nessun giudizio conclusivo»⁷¹, quindi, «Le domande lanciate dal *Libro di Giobbe* non trovano pace né risposta, al di là del suo effettivo epilogo. Si ripetono, o vengono riformulate attraverso piccoli spostamenti di senso, variazioni, metamorfosi. Ma l'uomo giusto messo contro il muro dell'iniquità continua il suo barcollante cammino. Si muove in orizzonti lontani, terre che non sono più le sue, nuove terre, geografie del futuro [...]»⁷².

Nel testo di Giobbe emerge con forza la fedeltà dell'uomo biblico all'etica, che si traduce in una fede e dedizione assoluta verso Dio. Egli si libera quindi «di ogni forma di egotismo e si fa carico del *peccatum mundi*, del male che insidia le stesse strutture dell'essere»⁷³. Il dolore fa parte in maniera ineliminabile della sua esistenza; una volta acquisita questa consapevolezza è necessario riconoscere che esso, in qualche modo, è in grado di indirizzare l'uomo verso Dio. La Sua grandezza e onnipotenza, infatti, lo collocano al di là di ogni risposta. Secondo l'interpretazione di Agostino Giobbe assume il titolo di «*verus homo*»⁷⁴, «l'uomo cioè cosciente della propria miseria e perciò confidante nella grazia divina»⁷⁵. La sua vicenda, in ultima analisi, muove intorno alla capacità di compiere un percorso di evoluzione: dalla disperazione della peggiore delle sofferenze alla speranza in Cristo che è Padre di tutti gli uomini.

NOTE

- ¹ M. Ciampa, *Domande a Giobbe: modernità e dolore*, Milano, Mondadori, 2005, p. 92.
- ² *Ibidem*.
- ³ *Il libro di Giobbe*, tr. it. e cura Amos Luzzatto, introduzione di Mario Trevi, Milano, Feltrinelli, 2023, p. 35.
- ⁴ L'autore Trevi sostiene infatti che «nell'uno e nell'altro caso l'uomo sopporta un legame con qualcosa che non lo lascia tranquillo, che non gli dà tregua, che lo interroga e provoca al tempo stesso continue interrogazioni» (p. 34).
- ⁵ *Ivi*, p. 34.
- ⁶ È proprio intorno al dualismo Dio/uomo che la teologia muove la sua analisi.
- ⁷ Sul rapporto tra teologia e filosofia, nell'introduzione del testo *Ermeneutica* di Giovanni Moretto, Guido Ghia sostiene che: «In questo modo, Giobbe non solo diventa il prototipo del filosofo che fa dell'interrogativo radicale del *potius quam* la ragione stessa del suo filosofare, ma, con la sua "confessio dubitationis", fissa anche "i due poli tra i quali si dispiega nello spirito umano l'autentica dimensione del religioso: da una parte la presenza di un Male irredimibile per buona volontà d'uomo, e dall'altra l'invocazione religiosa"» (G. Moretto, *Ermeneutica*, Brescia, Morcelliana, 2011, pp. 32-33).
- ⁸ M. Ciampa, *Domande a Giobbe: modernità e dolore*, cit., p. 16.
- ⁹ In *Giustificazione e interrogazione. Giobbe nella filosofia*, pp. 96-97, Moretto descrive questo passaggio sostenendo che: «[...] il discorso della teodicea deve abbandonare gli spazi, incircoscivibili e inoggettivabili, della cosmologia e della teologia, e giocare interamente nello spazio dischiuso della libertà umana, vale a dire nello spazio dell'etica e della storia. In tal modo il discorso sulla giustificazione di Dio e del cosmo è destinato a risolversi nel discorso sulla giustificazione dell'uomo [...]. È in fondo in questa intima convertibilità di teodicea e antropodicea che si gioca quella che è stata definita la legittimità dell'età moderna».
- ¹⁰ Che chiaramente ci sono fornite dalla filosofia; lo scopo ultimo del filosofare, infatti, è quello di fornire delle categorie interpretative utili alla comprensione delle problematiche del mondo e dell'esistenza umana.
- ¹¹ È Lattanzio a individuare in Epicuro il primo filosofo che si è occupato di teodicea.
- ¹² Il termine stesso "teodicea" è stato coniato da Leibniz, a seguito della pubblicazione anonima nel 1710 dei *Saggi di teodicea sulla bontà di Dio, la libertà dell'uomo e l'origine del male*.
- ¹³ *Il libro di Giobbe*, cit., p. 35. A seguito di quest'affermazione sulle due più grandi teodicee della modernità l'autore sostiene che: «L'una, identificando Dio e mondo, riduce il male ad un errore di prospettiva dell'unico ente mondano che dispone di una parvenza di libertà, appunto la libertà dell'errore. L'altra non elimina propriamente il male ma l'assume come limite necessario dell'essere mondano: il minore dei mali possibili, che è interno al migliore dei mondi possibili, e perciò in questo si risolve e praticamente si annulla» (p. 35).
- ¹⁴ Cambridge University Press, *The Harvard Theological Review*, vol. 76, n. II (1983), *Theodicy?*, K. Surin, p. 227.
- ¹⁵ *Ivi*, p. 228.
- ¹⁶ Secondo gli amici di Giobbe la legge di Dio prevede un modello retribuzionistico secondo il quale ogni pena dell'uomo sarebbe riconducibile ad una colpa ben definita. Secondo loro, quindi, esiste una proporzionalità tra il peccato commesso e la punizione divina. Il terzo amico di Giobbe che prende la parola, di nome Tzofar, lo rimprovera asserendo: «Le tue menzogne fanno ammutolire la gente, schernisci senza avere rimbrotti. Affermi che è puro il tuo dire, dici a Dio: "Sono sempre stato puro ai Tuoi occhi." Magari, invece, fosse Dio a parlare, aprisse le Sue labbra nei tuoi confronti! Se Egli ti svelasse i segreti della saggezza, tanto ma tanto più profonda della tua, sapresti quanta parte del tuo peccato ti condona» (Iob 11, 3-6).
- ¹⁷ In quanto lo si ritiene come colui in grado di dare tutte le risposte che l'uomo cerca. Essendo considerato dalla tradizione cristiana come il Creatore di tutte le cose, l'uomo è portato a ritenere che Egli, di conseguenza, sia in grado di fornire spiegazioni su tutto ciò che Lui stesso ha creato. Come

emerge nel *Libro di Giobbe*, Dio non è in grado di rispondere all'interrogazione dell'uomo; perciò risulta chiaro che, dopo la teofania, le parole e domande rivolte a Dio risultano eccedenti: di fronte a Lui bisogna tacere in quanto il mistero divino non ha bisogno di fornire delle spiegazioni terrene. Questo si può constatare chiaramente nel capitolo XL (4-5), dove Giobbe afferma: «Mi copro la bocca con la mano. Ho già parlato una volta, ora non replico; ho parlato anche due volte, non lo farò più». Al contrario è l'uomo che deve rispondere alle domande di Dio (XL, 7-8): «Cingi dunque i tuoi lombi da uomo, ti interrogherò e tu rispondiMi! Violeresti tu forse il Mio diritto, condannandoMi per aver tu ragione?». Da quest'ultima domanda si comprende che soltanto Dio può condurre le fila del dialogo.

¹⁸ Brill, vol. 46, fasc. 1 (1996), *The Structure and Message of the Book of Job*, A. E. Steinmann, p. 89.

¹⁹ Giobbe è infatti un uomo «integro e retto, timorato di Dio e alieno dal male» (Iob I, 1): Dio vuole sondare se la sua fede è abbastanza robusta da resistere anche alle peggiori sofferenze. Nel versetto 11 infatti Satana dice a Dio: «Prova [...] a protendere la Tua mano, a colpire tutto quello che è suo; vedremo allora se egli non Ti profanerà apertamente!». Dio accetta di buon grado di sottoporre Giobbe a questa prova, ma impone due condizioni; la prima al versetto 12: «Ecco, metto nelle tue mani tutto ciò che egli possiede. Però non toccarlo nella sua persona!», la seconda al capitolo II, 6: «Ecco, egli è posto nelle tue mani: solo, risparmiagli la vita». Leggendo questi versetti ci si trova di fronte ad un Dio benevolo, che sebbene decida di mettere alla prova il suo fedele Giobbe dimostra di tenere grandemente alla sua vita.

²⁰ K. Surin, *Theodicy?*, cit., p. 230.

²¹ In *Theodicy?* Kenneth Surin (p. 231) aggiunge: «evil is manifested *in concreto* in the deeds of men; it exists at a certain place and a certain time; and it needs its human victims and their torturers and executioners». Chiaramente non è detto che sia sempre così; il male del mondo non sempre è inflitto da un carnefice a una vittima. Lo dimostra il caso della pandemia di Covid-19, sorta per motivi di stretto contatto tra uomo e animale e certamente, al contrario di quanto numerose teorie complottistiche cercano di far credere, non come conseguenza di un'azione volontaria e premeditata. La ricerca della vera causa che ha generato la pandemia, comunque, è ancora in via di ricerca. Per approfondire si veda l'interessante articolo redatto da Amy McKeever per National Geographic Italia:

<https://www.nationalgeographic.it/scienza/2021/06/le-origini-del-coronavirus-ecco-quattro-scenari-possibili>.

²² A. E. Steinmann, *The Structure and Message of the Book of Job*, cit., p. 90.

²³ *Ivi*, p. 91.

²⁴ K. Surin, *Theodicy?*, cit., p. 234: «[...] the practical aspect of the theodicy question takes precedence over its theoretical counterpart».

²⁵ Espressione contenuta nella quarta parte dell'autobiografia di Goethe *Aus meinem Leben. Dichtung und Wahrheit* (1833).

²⁶ Ammesso che un Dio abbia da essere pensato. A questo proposito nel manifesto del movimento movimento della "morte di Dio" guidato da Altizer, van Buren, Hamilton e Vahanian, per esempio, si legge «Che una volta esisteva Dio; adorarlo, glorificarlo, credere in lui, non era solo possibile, ma persino necessario; oggi, però, questo Dio non esiste più. Questa è la posizione della morte di Dio, ovvero della teologia radicale» (Th. Altizer, W. Hamilton, *La teologia radicale e la morte di Dio* (1966), Feltrinelli, Milano 1969, p. 8).

²⁷ Citazione del professore Francesco Ghia tratta da una lezione nell'ambito del corso di Elementi di pensiero teologico del giorno 11 ottobre 2023 presso l'Università degli Studi di Trento. Quest'espressione è stata ripresa per fare riferimento ad un'idea di auto-autorizzazione e auto-salvezza dell'uomo.

²⁸ G. Moretto, *Giustificazione e interrogazione. Giobbe nella filosofia*, cit., p. 73.

²⁹ *Ibidem*.

³⁰ *Ivi*, p. 84.

³¹ M. Ciampa, *Domande a Giobbe: modernità e dolore*, cit., p. 122. Questo non significa di certo che l'uomo si debba arrendere di fronte all'incomprensibilità del male, in quanto «[...] la stessa infinità

d'un mistero non è che la promessa d'infinite rivelazioni. [...]. Quanto più si procede nel tentativo di comprenderlo, tanto meno si riesce a comprenderlo» (*ibidem*).

³² In un colloquio con Bruno Forte riportato nel testo *Domande a Giobbe: modernità e dolore* (p. 46), egli sostiene: «Credo che la teologia debba anzitutto farsi carico delle domande. Una teologia dalle risposte facili è in fondo anche una tentazione». Sarebbe quindi erroneo pensare alla teologia come ad un *jukebox* che, una volta selezionato il comando desiderato, è in grado di erogare qualsiasi tipo di verità; la “vera” verità risiede, piuttosto, nella rivelazione delle Sacre Scritture.

³³ Il vuoto del silenzio è una dimensione che lascia stupito il lettore contemporaneo abituato a vivere in una quotidianità frenetica e rumorosa, caratterizzata dalla necessità di avere risposte immediate. Si ritiene importante sottolineare, quindi, come vi sia uno scollamento tra ciò che viene proposto nel testo biblico e la percezione che ne ha il lettore in base al contesto e periodo storico in cui viene letto.

³⁴ M. Ciampa, *Domande a Giobbe: modernità e dolore*, cit., p. 16.

³⁵ *Giustificazione e interrogazione. Giobbe nella filosofia*, cit., p. 111.

³⁶ *Ibidem*.

³⁷ *Il libro di Giobbe*, cit., p. 31.

³⁸ *Ivi*, p. 40.

³⁹ M. Ciampa, *Domande a Giobbe: modernità e dolore*, cit., p. 15.

⁴⁰ *Ivi*, p. 111.

⁴¹ *Ibidem*.

⁴² M. Ciampa, *Domande a Giobbe: modernità e dolore*, cit., p. 111.

⁴³ Il più forte sostenitore di quest'idea è Daniel Attinger in *Parlare di Dio o parlare con lui?*, edizioni Qiqajon-Comunità di Bose 2004, pp. 181-182.

⁴⁴ Si specifica che anche Cristo è un innocente che soffre ingiustamente; il suo dolore, però, è utile per redimere i peccati degli uomini. Con ciò non si intende porre sullo stesso piano i due soggetti, in quanto muovono su piani decisamente differenti.

⁴⁵ M. Ciampa, *Domande a Giobbe: modernità e dolore*, cit., pp. 100-101.

⁴⁶ *Ivi*, p. 70.

⁴⁷ K. Surin, *Theodicy?*, cit., p. 247.

⁴⁸ A questo proposito si veda il seguente articolo: <https://www.ilpost.it/2023/10/09/israele-hamas-morti>, che riporta un bilancio del numero di morti causati da questa terza *Intifāda*.

⁴⁹ G. Moretto, *Giustificazione e interrogazione. Giobbe nella filosofia*, cit., p. 53.

⁵⁰ M. Ciampa, *Domande a Giobbe: modernità e dolore*, cit., p. 76.

⁵¹ *Il libro di Giobbe*, cit., p. 37.

⁵² G. Moretto, *Giustificazione e interrogazione. Giobbe nella filosofia*, cit., pp. 77-78.

⁵³ *Ivi*, p. 78.

⁵⁴ *Ivi*, p. 192.

⁵⁵ *Ibidem*.

⁵⁶ *Ibidem*. Quanto meno Giobbe riceve qualche riscontro e una certa considerazione da parte di Dio. L'uomo di Auschwitz, invece, è ridotto talmente miseramente che arriva a nullificarsi divenendo una non-persona: di conseguenza Dio gli sembra scomparso dall'orizzonte della sua esistenza.

⁵⁷ *Ivi*, p. 200.

⁵⁸ *Ivi*, p. 85.

⁵⁹ Il pensiero non può non volgersi verso le quattro domande fondamentali elaborate da Kant: «che cosa posso sapere?», «che cosa devo fare?» «che cosa mi è lecito sperare?» «che cos'è l'uomo?».

⁶⁰ G. Moretto, *Ermeneutica*, cit., p. 31.

⁶¹ M. Ciampa, *Domande a Giobbe: modernità e dolore*, cit., p. 158.

⁶² *Ivi*, p. 159.

⁶³ *Ibidem*.

⁶⁴ *Ivi*, p. 61.

⁶⁵ *Ibidem*.

- ⁶⁶https://www.repubblica.it/cronaca/2023/03/02/news/hikikomori_adolescenti_italia_54_mila_casi_ricerca-390255495/
- ⁶⁷ J. J. Rousseau, *Emilio o dell'educazione*, 1762, a cura di P. Massimi, Milano, Oscar Mondadori, 2016, p. 7.
- ⁶⁸ M. Ciampa, *Domande a Giobbe: modernità e dolore*, cit., p. 124.
- ⁶⁹ G. Moretto, *Giustificazione e interrogazione. Giobbe nella filosofia*, cit., p. 89.
- ⁷⁰ *Il libro di Giobbe*, cit., p. 47.
- ⁷¹ M. Ciampa, *Domande a Giobbe: modernità e dolore*, cit., p. 26.
- ⁷² *Ibidem*.
- ⁷³ *Ivi*, p. 155.
- ⁷⁴ G. Moretto, *Giustificazione e interrogazione. Giobbe nella filosofia*, cit., p. 155.
- ⁷⁵ *Ibidem*.

Bibliografia

- Ciampa Maurizio, *Domande a Giobbe: modernità e dolore*, Milano, Mondadori, 2005.
- Gibellini Rosino, *Breve storia della teologia del XX secolo*, Brescia, Morcelliana, 2008.
- Il libro di Giobbe*, tr. it. e cura Amos Luzzatto, introduzione di Mario Trevi, Milano, Feltrinelli, 2023.
- Moretto Giovanni, *Giustificazione e interrogazione: Giobbe nella filosofia*, Napoli, Guida editore, 1991.
- Moretto Giovanni, *Ermeneutica*, a cura di G. Ghia, Brescia, Morcelliana, 2011.
- Zimmermann Heinrich, *Metodologia del Nuovo Testamento. Esposizione del metodo storico-critico*, tr. it. di V. Leonardi e G.F. Forza, Torino, Marietti, 1971.

Articoli scientifici

- A. E. Steinmann, *The Structure and Message of the Book of Job*, Brill, vol. 46, fasc. 1, 1996, pp. 85-100.
- A. Loades, *Kant's concern with theodicy*, *The Journal of Theological Studies*, vol. 26, n. 2, 1975, pp. 361-376.
- I. Pardes, L. Batnitzky, *The Book of Job, Aesthetics, Ethics, and Hermeneutics*, De Gruyter, 2015, pp. 1-8.
- K. Surin, *Theodicy?*, *The Harvard Theological Review*, vol. 76, n. 2, 1983, pp. 225-247.

Sitografia

<https://www.ilpost.it/2023/10/09/israele-hamas-morti/> (consultato il 22 ottobre 2023)

https://www.treccani.it/enciclopedia/la-teodicea-da-malebranche-a-kant_%28Storia-della-civilt%C3%A0-europea-a-cura-di-Umberto-Eco%29/ (consultato il 5 febbraio 2024)

https://www.repubblica.it/cronaca/2023/03/02/news/hikikomori_adolescenti_italia_54_mila_casi_ricerca-390255495/ (consultato il 16 febbraio 2024)

<https://www.nationalgeographic.it/scienza/2021/06/le-origini-del-coronavirus-ecco-quattro-scenari-possibili> (consultato il 19 febbraio 2024)

IDENTITÀ, INADEGUATEZZA, RELAZIONE

Giancarlo Pillitu

Col passare degli anni si comincia a percepire un senso di inadeguatezza. La realtà appare sempre più complessa e difficile da decodificare. Si può essere presi dallo sconforto. La nostra identità vacilla. Ma che cos'è l'identità? Tutto cambia e, senza che ce ne accorgiamo, cambiamo anche noi. Ma se il cambiamento è generale - cambia il mondo e cambiamo noi - esso deve essere inquadrato sul piano relazionale, nel senso che il cambiamento si presenta come relazione e solo come relazione può essere inteso, compreso e affrontato. Tale prospettiva ci consente di scoprire che l'identità e la sua inadeguatezza sono manifestazioni della relazione, epifania della realtà come relazione. Ciò significa che, sebbene sia naturale provare timore per il cambiamento, sarebbe più adeguato assumerlo come il fenomeno che più intimamente ci appartiene e ci "identifica". Per quanto possa sembrare paradossale, senza cambiamento non saremmo noi stessi, perché non saremmo in relazione con noi stessi.

La nostra tesi consiste nel considerare la crisi dell'identità, annunciata dall'inadeguatezza, come la conseguenza di un equivoco: la convinzione che l'identità coincida con la coscienza, ovvero con l'essenza della nostra soggettività. Per dimostrare la nostra tesi seguiremo un percorso articolato in quattro tappe.

1. La riflessione sull'intelligenza artificiale sotto la guida del filosofo australiano David J. Chalmers, che ci aiuta a comprendere che cosa sia la coscienza, intesa come "esperienza soggettiva", ricorrendo all'esperimento mentale degli "zombie filosofici", che possono simulare il comportamento umano, ma sono privi di coscienza;
2. L'analisi del "non-so-che" e del "quasi-niente" della coscienza, che si rivela "cattiva coscienza", ad opera del filosofo ebreo francese Vladimir Jankélévitch;

3. La rappresentazione di una coscienza, o meglio di un'identità, totalmente astratta e disincarnata, che tuttavia si concretizza in una condotta valorosa e in un involucro esterno, un "esoscheletro" vuoto, come accade al "cavaliere inesistente" di Italo Calvino;
4. La descrizione del "grado zero" dell'esistenza e della coscienza di Irayama, modellate per sottrazione, proposta dal regista tedesco Wim Wenders nel film *Perfect Days* (2023)^{1v}

Chalmers distingue tra un "problema facile", ovvero comprendere che cosa sia l'intelligenza per poterla eventualmente riprodurre artificialmente, e un "problema difficile", ossia comprendere che cosa sia la coscienza, ben più complessa da simulare: "Mentre l'intelligenza è una questione di comportamento oggettivo, la coscienza è una questione di esperienza soggettiva. Il problema difficile è il problema di spiegare l'esperienza soggettiva. Tutta l'esperienza cosciente sembra essere legata a un soggetto cosciente che sta avendo quell'esperienza. È in parte questa soggettività che rende così difficile il problema della coscienza"². Resta da capire che cosa sia l'"esperienza soggettiva" per far luce sul "problema difficile" della coscienza.

Jankélévitch descrive la complessità della coscienza: "La coscienza intende servirsi di tutti i suoi poteri, andare fino in fondo alla sua vocazione di coscienza: non ci basta *essere*, nel senso in cui esistono i vegetali, bisogna che l'esistente si guardi esistere, per poi guardare questo sguardo, e così all'infinito. Egli [l'esistente] vuole riunire in sé i due ruoli separati dell'attore e dello spettatore; per la coscienza si tratta di sentirsi al contempo io e tu, avere ed essere, detentrici di possesso e posseduta. La coscienza, provando la portata del suo potere, traccia i contorni di un ostacolo, o meglio di una contraddizione intrinseca che non è altro che il suo destino"³. La coscienza di cui parla il filosofo francese non accetta evidentemente di essere uno "zombie", una scatola vuota, sebbene sia capace di imitare perfettamente comportamenti umani, o più che umani, data

la loro sostanziale assenza di errori. Come si può constatare, la coscienza viene rappresentata come una relazione, ovvero come un fenomeno di incessante sdoppiamento tra io e tu, attore e spettatore, essere e guardarsi essere. In questo senso, la coscienza è sempre “cattiva coscienza”, poiché nel suo continuo auto-trascendersi, non arriverà mai a coincidere pienamente con se stessa, in modo del tutto analogo al “cattivo infinito” criticato da Hegel, perché non approda mai all’assoluto, all’identità di soggetto e oggetto, al “tutto è spirito”. È funzionale alla vita della coscienza l’“ostacolo” che la stessa pone a se stessa, la “contraddizione intrinseca”, l’“organo-ostacolo” che ne garantisce l’incessante sviluppo, come l’aria per la colomba kantiana. L’immagine della colomba è bellissima e merita di essere ricordata: “La lieve colomba, mentre nel suo facile volo fende l’aria, di cui sente la resistenza potrebbe rappresentarsi di riuscire a ciò molto meglio ancora nello spazio privo d’aria. Allo stesso modo, Platone abbandonò il mondo dei sensi, poiché questo pone delle barriere tanto ristrette all’intelletto, e si avventurò al di là di esso, sulle ali delle idee, nello spazio vuoto dell’intelletto puro. Egli non osservò, che mediante i suoi sforzi non acquistava affatto terreno, poiché non trovava alcuna resistenza che gli servisse per così dire di fondamento, su cui potesse appoggiarsi e a cui potesse applicare le sue forze, per mettere in moto l’intelletto”⁴. L’immagine dell’intelletto puro può far pensare a un’identità astratta chiusa nel mondo delle idee, superata dalla coscienza concreta che si misura col mondo sensibile in un rapporto dialetticamente aperto.

Calvino interpreta la coscienza come una volontà che agisce e opera secondo una dialettica fichtiana, che, come la coscienza descritta da Jankélévitch, necessita di un organo-ostacolo per dispiegarsi: “Agilulfo, lui, aveva sempre bisogno di sentirsi di fronte alle cose come un muro massiccio al quale contrapporre la tensione della sua volontà, e solo così riusciva a mantenere una sicura coscienza di sé”⁵. Senza ostacolo la coscienza si smarrisce, perde la sua identità

e pensa di dissolversi. Non si avvede che l'ostacolo è frutto della sua volontà e della sua azione e che potrebbe, per continuare a vivere, creare sempre nuovi ostacoli, sempre nuovi obiettivi, seguendo la sua vocazione più profonda.

Irayama, il protagonista dell'ultimo film di Wenders, giunge all'autocoscienza - e dunque alla perfezione e alla felicità - attraverso l'impegno nel suo lavoro: la pulizia dei servizi igienici pubblici nella città di Tokyo. L'impegno diventa il punto di contatto della coscienza con se stessa, l'accesso dell'io al tu, che favorisce la concentrazione, l'essere presente a se stessa (autocoscienza), ed evita la distrazione e la dispersione. Il lavoro viene inteso, in questo caso, in maniera hegeliana, come quel "formare" diretto al tempo stesso all'oggetto da modellare e al soggetto estrinsecato nell'oggetto che prende forma.

La coscienza non è identità, nel senso del principio di identità della logica da Parmenide ai nostri giorni: $A = A$. La coscienza è piuttosto differenza. E la differenza è relazione tra io e tu. La coscienza è pertanto inafferrabile, irriducibile all'identità e a qualsiasi simulazione dell'identità. Con buona pace di Chalmers. Essa infatti è un incessante dialogo con se stessa, una proliferazione esponenziale di sguardi su se stessa e sul mondo, che non può essere contenuta entro limiti e confini stabiliti. La coscienza è pensiero, platonicamente inteso come dialogo dell'anima con se stessa. Ricordiamo che Socrate, dialogando con Teeteto, ha ben definito tale natura del pensiero: "questo pensare [...] è un ragionamento che l'anima fa con se stessa su ciò ch'ella viene esaminando. [...] l'anima, quando pensa, io non la vedo sotto altro aspetto che di persona la quale conversi con se medesima, interrogando e rispondendo, affermando e negando".⁶

Possiamo osservare come Jankélévitch integri Chalmers e ci faccia compiere un fondamentale passo avanti: la coscienza è esperienza soggettiva (Chalmers), e l'esperienza soggettiva è relazione io-tu (Jankélévitch).

L'identità è pertanto un involucro rigido, un'armatura insufficiente a contenere la coscienza. Esempio, per comprendere il dramma dell'identità, è la vicenda del "cavaliere inesistente" di Calvino. La coscienza del protagonista si dissolve perché non accetta di non coincidere con l'identità che si è data, quella per l'appunto del cavaliere. Sebbene la perdita dell'identità del cavaliere sia frutto di un equivoco svelato quando ormai è troppo tardi. La coscienza di Agilulfo non riesce a sopportare e a superare il problema dell'inadeguatezza, ovvero della non coincidenza di coscienza e identità, quando viene a sapere che la fanciulla da lui salvata quindici anni prima in realtà non era una vergine, e che pertanto cadono le condizioni che giustificano il suo titolo di cavaliere.

Ma il dramma dell'identità viene superato dal protagonista di *Perfect Days*. La grandezza di Irayama consiste nell'aver trovato una sintesi perfetta tra identità e coscienza. Da un lato, la coscienza si riconosce in un'identità determinata dalla *routine* quotidiana, sempre uguale a se stessa, almeno in apparenza. Dall'altro, la coscienza è aperta alla relazione con l'altro, che la costringe a modifiche e adattamenti: il giovane collega ribelle per amore, la nipote in fuga dalla madre, la ragazza che adora le sue musicassette d'epoca, la ristoratrice innamorata della sua riservatezza, lo sconosciuto malato terminale che gli affida la protezione dell'ex moglie. Una relazione con l'altro che trasforma il circolo sempre uguale dell'identità nella spirale ascendente della coscienza sempre diversa da sé.

Abbiamo cercato di seguire un percorso articolato nei tre momenti della dialettica hegeliana: identità (tesi), inadeguatezza (antitesi), relazione (sintesi), per risolvere il dramma dell'identità, incarnato dall'inadeguatezza del "cavaliere inesistente", nella salvezza dell'identità, raggiunta da Irayama, che scopre e vive all'interno dell'identità del pulitore di bagni la coscienza come relazione con se stesso e con gli altri.

NOTE

- ¹ *Perfect Days* (Giappone/Germania, 2023) di Wim Wenders.
- ² D. J. Chalmers, *Più realtà. I mondi virtuali e i problemi della filosofia* (2022), Milano, Raffaello Cortina Editore, 2023, pp. 349-350.
- ³ V. Jankélévitch-Béatrice Berlowitz, *Da qualche parte nell'incompiuto* (1978), a cura di Enrica Lisciani Petrini, Torino, Einaudi, 2012, p. 59.
- ⁴ I. Kant, *Critica della ragion pura* (1781-1787), tr. it. di G. Colli, Milano, Adelphi, 1976, "Introduzione", III, pp. 52-53.
- ⁵ I. Calvino, *Il cavaliere inesistente* (1959), Milano, Mondadori, 2015, p. 17.
- ⁶ Platone, *Teeteto*, in ID., *Opere complete*, vol. 2, Roma-Bari, Biblioteca Universale Laterza, 1998, XXXII 189e-190a, p. 145.

Bibliografia

- CALVINO ITALO, *Il cavaliere inesistente* (1959), Milano, Mondadori, 2015.
- CHALMERS DAVID J., *Più realtà. I mondi virtuali e i problemi della filosofia* (2022), Milano, Raffaello Cortina Editore, 2023
- JANKÉLÉVITCH VLADIMIR - BERLOWITZ BÉATRICE, *Da qualche parte nell'incompiuto* (1978), a cura di Enrica Lisciani Petrini, Torino, Einaudi, 2012
- KANT IMMANUEL, *Critica della ragion pura* (1781-1787), tr. it. di G. Colli, Milano, Adelphi, 1976
- PLATONE, *Teeteto*, in ID., *Opere complete*, vol. 2, Roma-Bari, Biblioteca Universale Laterza, 1998

FILMOGRAFIA

- Perfect Days*, Wim Wenders, Giappone/Germania, 2023

BIOGRAFIE DEGLI AUTORI

GIOVANNI CITRIGNO Nato a Cosenza il 23.05.1997 Laurea Magistrale in Scienze Filosofiche. Articoli Scientifici: *La grammatica, i sentieri e la lettura. Dialettica e pensiero paradigmatico in Platone: un approccio multifocale*, in «Per la filosofia – Filosofia e insegnamento», XXXIX (2022) n. 1, pp. 49-59.

La radice platonica dell'ipotesi del multiverso fisico: Timeo 55c-d, in «Quaderni del DISU», III (2024) (in corso di pubblicazione).

Recensioni e schede bibliografiche in riviste scientifiche: M. Migliori, A. Fermani (a cura di), *Filosofia antica, una prospettiva multifocale*, Morcelliana, Brescia, 2020, in «Acta Philosophica», XXXI (2022) n.1, pp. 194-197; M. Ivaldo, *Sul male. Kant, Fichte, Schelling, Hegel*, ETS, Pisa, 2021, in «Acta Philosophica», XXXI (2022) n. 2, pp. 392-396.

MADRE CRISTIANA DOBNER, nata a Trieste, è laureata in Lettere e Filosofia e alla Scuola di Lingue Moderne per traduttori ed interpreti di Conferenze all'Università di Trieste. È in possesso di Master in “Estudios de la Diferencia sexual” (Università di Barcellona), Dottorato in Teologia Orientale, Master in Teologia Ecumenica. È carmelitana scalza nel monastero di S. Maria del Monte Carmelo a Concenedo di Barzio (Lecco). Fra le sue opere: *Luce carmelitana. Dalla santa radice* (LEV, 2005); *Se afferro la mano che mi sfiora... Edith Stein: il linguaggio di Dio nel cuore della persona* (Marietti 1820, Milano 2011); *Il volto. Principio di interiorità: Edith Stein e Etty Hillesum* (Marietti 1820, Milano 2012); *Rimarrà solo il grande amore. Il sentire di Edith Stein nella furia del nazismo* (Ladolfi, 2013); *L'eccesso. Carlo Maria Martini e l'amore per Gerusalemme* (EDB, 2014, Premio “International Martini Award”); *Edith Stein ponte di verità* (Mimesis, 2015); *Dove l'acqua scorre. Dalla Creazione alla Gerusalemme di lassù* (Monti, 2015); *Volti di Fuoco* (Gabrielli, 2017); *Julia Kristeva, La notte della giustizia all'alba del perdono* (EDB, 2017); *Nella via mistica di Adrienne von Speyr. Un tentativo di fenomenologia teologica* (Effatà, 2019); *Una nuova strada. Carlo Maria Martini, gli Esercizi e la Parola* (Terra Santa, 2019); *Basta essere donna per farmi cadere le ali. La maternalità di Teresa di Gesù* (Il Pozzo di Giacobbe, 2020); *L'Amico parla all'amico* (Effatà, 2020); *Giovanni della Croce. La festa dello Spirito* (Lindau, 2021); *Etty Hillesum* (RCS, 2022, «Maestri dello Spirito»); *La via dello Shalom. Faccia a faccia* (Chirico, 2023); *La fonte vivente e la fonte nascosta. Per una fenomenologia*

della vita interiore in Edith Stein (Effatà, 2023); *Santa Teresa di Lisieux e l'Unesco, Donna di cultura, di educazione e di pace* (Minima Moralia 49, 2024). In uscita: *Spiritualità dell'ascolto* (Editore Belforte, 2024); *La tenda* (EDB, 2024); *La solitudine* (Camaldoli 2024); *Volto pensante, volto orante, Edith Stein* (Paoline).

BEATRICE ORTOMBINA Nata a Rovereto (TN) il 30/06/2001. Studentessa del corso magistrale in Filosofia e linguaggi della modernità presso l'Università degli Studi di Trento. Finalista del concorso Premio nazionale di filosofia *Le figure del pensiero* nell'edizione XVI.

ENRICO PALMA Nato a Ragusa il 11.12.1995. Laureato in Scienze filosofiche e Dottore di ricerca in Scienze dell'Interpretazione, con una tesi dal titolo *De Scriptura. Dolore e salvezza in Proust*, presso il Dipartimento di Scienze Umanistiche dell'Università di Catania.

Ha pubblicato saggi, articoli e recensioni per varie riviste, con contributi di filosofia, estetica ed ermeneutica («Vita Pensata», «Giornale di Metafisica», «Discipline Filosofiche», «Studium Ricerca», «InCircolo», «Il Pequod», «E|C», «Engramma», «Critical Hermeneutics», «Illuminazioni», «Sinestesiaonline», «Quaderni di InSchibboleth», «Il Pensare», «Bollettino della Società Filosofica Italiana», «Quaderni Proustiani»), letteratura («Diacritica», «SigMa», «Siculorum Gymnasium», «Oblio», «Il Pensiero Storico»), fotografia («Gente di Fotografia»), attualità («Dialoghi Mediterranei»).

Ha collaborato con la cura del volume $\psi\upsilon\chi\acute{\eta}$. *L'anima* alla collana *Greco. Lingua, storia e cultura di una grande civiltà* del «Corriere della Sera» (curatori: Prof.ssa M. Centanni, Prof. P.B. Cipolla). Socio della *Società Filosofica Italiana* e della *Società Italiana di Filosofia Teoretica*. Componente del comitato editoriale di «Siculorum Gymnasium. A Journal for the Humanities» e de «Il Pensiero Storico. Rivista internazionale di storia delle idee». Fondatore e caporedattore della rivista culturale online «Il Pequod».

GIANCARLO PILLITU insegnante di Filosofia e Storia presso il Liceo Scientifico “G. Brotzu” di Quartu Sant'Elena (CA). Dal 2005 collabora regolarmente con il periodico “Vulcano” di Decimomannu, Assemini, Decimoputzu, Uta, Villasor, Villaspeciosa, curando la rubrica “Attualità filosofica”, da lui ideata. La giura della Tredicesima Edizione del Premio Nazionale di Filosofia “Le figure del pensiero” gli ha assegnato il Terzo Premio sezione “Articolo Filosofico” nel maggio del 2019; Terzo Premio se-

zione “Articolo Filosofico” del Premio Nazionale di Filosofia 2020; Secondo Premio sezione “Articolo Filosofico” del Premio Nazionale di Filosofia 2022.

GIOVANNI SCHIAVA Nato il 31/10/1971 a Taurianova (RC). Docente di Filosofia e Storia, è autore di vari articoli di filosofia pubblicati su riviste e siti online ed è scrittore di sceneggiature cinematografiche.

