



ISSN: 2038-3282

Pubblicato il: Luglio 2019

©Tutti i diritti riservati. Tutti gli articoli possono essere riprodotti con l'unica condizione di mettere in evidenza che il testo riprodotto è tratto da www.qtimes.it
Registrazione Tribunale di Frosinone N. 564/09 VG

**Philosophical anthropology during the late-modernity
L'antropologia filosofica nella tarda modernità**

di Marco Tuono

Università degli Studi "Ca' Foscari" di Venezia

tuono@unive.it

Abstract

The initial definition of truth (i.e.: the equivalence between being and soul, or thought) has been criticized during the philosophical late Modernity. Both "being" and "thought", in fact, were considered inconsistent. The picture changed with the so called linguistic turn: in this perspective, being and subjectivity are given by the language (indeed they are crucial philosophical concepts), and truth implies the relations between the two.

Key words: truth, being, subjectivity, linguistic turn, anthropology.

Abstract

La definizione originaria di verità – la corrispondenza di essere e pensiero – entra in crisi con la tarda Modernità filosofica, che erode tanto l'“essere” che il “pensiero”. Sarà compito della svolta linguistica ripristinare l'essere e la soggettività (in quanto ora poggiano sul linguaggio medesimo) ed intendere la verità come la tensione tra i due termini.

Parole chiave: verità, essere, soggettività, svolta linguistica, antropologia.

Introduzione: una premessa terminologica

Volendo dare ascolto alle opinioni che oggi sono in voga, ci troviamo a vivere una discontinuità rispetto alla Modernità filosofica, collocandoci - sempre seguendo una concettualizzazione che trova largo eco - nel Postmoderno. Questa definizione non trova il nostro favore, poiché, in primo luogo, mediante essa si vorrebbe, sempre rimanendo ai proponenti, tagliare i ponti con il versante moderno, si vorrebbe marcare la presa di distanza nei confronti di questo universo culturale. Ma questo passaggio, a nostro avviso non è stato realmente compiuto, e non lo è stato, anzitutto, per una ragione che attiene la stessa definizione cui andiamo riferendoci: quale presa di distanza, chiediamo, può essersi autenticamente realizzata, se proprio quell'arco temporale che si vuole superato continua a vivere nel plesso semantico mediante il quale si vorrebbe decretarne l'avvenuto superamento? In altri termini, quello di "postmoderno" è un concetto che risulta eccessivamente sbilanciato proprio sul termine che si intende come, e, quindi, esso non può una reale connotazione definitoria: alla domanda che chiede in quale periodo, filosoficamente parlando, ci si trovi, ci sentiamo rispondere che siamo immersi in un tempo che non è quello che ha conosciuto la Modernità filosofica. Senza che sia aggiunto nient'altro. Questo procedere non ci pare certamente sufficiente; tutt'altro, in quanto che con il termine "Postmoderno" non si è guadagnato, a ben vedere, nulla di più che una aspirazione, che una mera manifestazione di intenti. Ecco che, dunque, a nostro avviso, l'arco della Modernità filosofica non è stato ancora chiuso, e che, pertanto, alla qualifica di "postmoderno", preferiamo decisamente quella di "tardo moderno", attraverso la quale vogliamo piuttosto sostenere 1) il fatto che le filosofie e le posizioni (che considereremo, almeno in alcuni tratti) accomunate dal tratteggiare la crisi del soggetto non siano così distanti dal presente filosofico: detto altrimenti, il nostro preteso postmoderno non è poi così lontano dalle istanze che tra la fine dell'Ottocento e la prima metà del Novecento circa si sono raccolte attorno alla soggettività per porre il focus sui suoi elementi di opacità e di disgregazione. Al contrario, laddove questo clima culturale mostra qualcosa di significativo, lo può fare proprio inserendosi all'interno di queste pieghe; 2) e che - circostanza, questa, maggiormente significativa per quanto attiene al punto di vista filosofico - dalla crisi, peraltro, in atto della soggettività vi è uscita. Che vi siano delle dinamiche di frizione riguardanti il soggetto non conduce al suo termine; piuttosto, si tratta di saper vedere il soggetto sotto un'altra luce, collocato, questa volta, all'interno di una nuova cornice che sappia operare il salto teorico dalla staticità di un presunto punto di vista esterno - perché ciò è, in ultima analisi la coscienza che la Modernità filosofica ci consegna -, alla dinamicità di una coscienza il cui destino è, invece, quello di ritrovarsi nelle e grazie alle sue zone d'ombra ed ai suoi balbettii. Non una trasparenza meramente pittorica, quindi, alla quale assisterebbe una coscienza non in grado di impastarsi con le realtà con cui, via via, entra in gioco, ma una coscienza che in questo nuovo caso è gestuale, e quindi tale da fare tutt'uno con il proprio tragitto. Una coscienza che, come una cometa, vive e si esaurisce del proprio percorso, non potendo in nulla risultare distinguibile da esso.

Alla luce di tutto quanto andiamo sostenendo - e per stendere un primissimo bilancio in merito a quanto andiamo dicendo -, dobbiamo chiarire che pensatori - che precedentemente avevamo in mente trattando delle strettoie cui la soggettività veniva inserita - quali Nietzsche e Schopenhauer,

ma come anche Freud e Jung - per ragionare tra coppie caratterizzate comunque da rapporti di continuità - non possono, allora, essere definiti postmoderni, ma devono essere, ben più correttamente (anche filologicamente), inseriti in una cornice tardo-moderna.

1. La concordanza iniziale di essere e pensiero

Il pensiero filosofico non può certo essere inteso secondo una lettura che ne evidenzia la (presunta) dispersione intrinseca: trattare la filosofia in questo modo equivale a considerarla come una gamma di posizioni radicalmente distanti, quale sarebbe ad esempio una mera disamina dei pareri dei filosofi, come se le differenze, quindi - che pur certamente vi sono -, da un autore all'altro, fossero tali da non poter scorgere, per l'intero arco della filosofia, degli elementi comuni, ed in definitiva l'avvicinamento fra le posizioni. Tutto questo, si badi, conduce, da un lato, a comprendere che le tappe di fondo che articolano il sapere in esame, non solo sono un numero decisamente ridotto rispetto a quello della sommatoria dei filosofi, ma sono, dall'altro, agilmente determinabili. Inoltre, e tocchiamo con ciò un aspetto decisamente cruciale, lo spazio di manovra, per così dire, di ciascun pensatore (sempre guardando alle caratteristiche di fondo che accomunano le posizioni diverse) non è certo arbitrario; non vi è spazio per l'inventiva dei singoli pensatori (*contra*: Deleuze). L'originalità che pertiene a ciascun autore dipende, a ben vedere, da una precisa articolazione che ha riguardato, e riguarda, il sapere filosofico. La filosofia, infatti, parte dall'iniziale composizione della coppia essere-pensiero, per tematizzare in seguito la frattura, la disequazione che attraversa ciascuno degli elementi ora menzionati - ed, infine, la loro relazione -, per procedere successivamente alla ricomposizione della diade iniziale. Così facendo, la filosofia non fa che operare uno slittamento di prospettiva, dismettendo una concezione cosale della verità - dove la verità viene pensata come una cosa - in favore di una concezione che consideri la verità non più in una forma statica, ma dinamica: abbiamo così a che fare con una teorizzazione della verità come apertura, e, parallelamente, della verità come processo. E' ora una dimensione procedurale ad essere la cifra del vero: ma tale riconoscimento, tale punto d'approdo, risulta possibile, e lo vedremo diffusamente, solamente una volta che si siano attinte le motivazioni dell'incrinarsi della posizione iniziale (l'identità di essere e pensiero).

Non si commetta, a questo punto, l'errore di screditare la cifra della verità così raggiunta, spinti da una nostalgia per una verità "più solida"; la verità processuale è quanto cui umanamente possiamo attingere. Per dirla con Hegel, "il vero è l'intero".

2. La crisi del campo dell'essere

Il concetto si essere conosce una crisi interna, mediante la quale viene erosa quell'immediatezza che costituiva il cardine della concezione "forte" della verità. Vedremo che una prima critica che viene rivolta all'essere giungerà a riguardare anche l'altro polo, ovvero il soggetto: ci riferiamo alla "genealogia" con la quale la tarda Modernità filosofica investe l'essere. Anzitutto, l'approccio genealogico ricava l'inconsistenza di un termine dal rilievo della sua storicità; se un termine conosce una genesi ed uno sviluppo, esso è manchevole di una stabilità adeguata a garantirne la sussistenza. Detto altrimenti, se un concetto è soggetto al tempo (con riferimento alla sua stessa genesi), sarà lo stesso tempo ad incaricarsi dell'avvicinarsi dei concetti; si comprende molto bene come, dato questo quadro teorico, e data quindi la fugacità della terminologia filosofica, al pensatore non resti che la carica inventiva (Deleuze). Se il lessico filosofico ha come caratteristica

intrinseca quella di dileguare, allora accade che lo stesso filosofo possa decidere, come appunto accade espressamente, di colmare quel vuoto, inserendo una propria concettualità e - giunti a questo punto, perché no? - un proprio linguaggio (Nietzsche).

La genealogia, allora, non fa che sottrarre il terreno da sotto i piedi al concetto di essere, rilevando come quest'ultimo non sia un che di stabile, ma sia il frutto di precise stratificazioni, di accadimenti: detto altrimenti, del percorso storico che ne ha configurato la presenza. Ma, daccapo, è tipico di molti autori tardo moderni ritenere che la storia di un concetto sia soltanto l'altra faccia della sua inesorabile fine. Da parte nostra, si tratterà di vedere, invece, trattando della "svolta linguistica", che le parole sono già presenti nell'epoca in cui non vengono verbalmente espresse. Il linguaggio è infatti retroattivo, per impiegare un termine legato alla giurisprudenza, ma che ci permette di comprendere come i concetti - si pensi ad esempio a quello di essere - siano all'opera già prima della loro effettiva formulazione in parole. Ma di questo tratteremo diffusamente più avanti.

2.1 La crisi della "cosa"

La "cosa" smette di rappresentare il termometro della correttezza del mio giudizio - come avveniva, in particolare, per la concezione antico-medievale del vero -, per diventare, piuttosto, un moltiplicatore della gamma delle relazioni che si possono intrattenere con essa, e dunque per implementare - ed anche, certamente, arricchire - il mio (rapporto con il) mondo.

La cosa finisce per mostrare così un volto cangiante, poiché mostra delle sue sfumature attingibili solamente in prospettiva e soltanto lasciando sullo sfondo quanto, in precedenza, era collocato in primissimo piano - il tutto, si presti la massima attenzione, inserito in una circolarità che non consente di escare dalla nozione di cosa come rapporto con un punto di vista. Il procedimento (rispetto all'antica e medievale - non lo si dimentichi - verità adeguativa) viene così rovesciato e - ci si permetta l'utilizzo dell'immagine - la freccia corre ora nella direzione opposta. Non è più, infatti, la polarità della cosa a dover stabilire la portata veritativa dell'anima - o, più agilmente, del pensiero, dell'essere umano, ecc. -, ma è ora la cosa a doversi riferire alla mutazione cui la soggettività medesima finisce per sottoporla.

Ma ora che la cosa smette di essere declinabile al singolare, per vivere, per così dire, del prisma nel quale l'essere umano, prospetticamente la inserisce, che ne è della verità? E ancora, per radicalizzare la questione: si può ancora parlare di verità? Ha ancora senso parlare di verità? Prima di rispondere, rileviamo che qui si ferma la prospettiva postmoderna, ricavando, appunto, l'inconsistenza ultima della verità proprio a partire dalla sua intrinseca, ed inesorabile, declinazione al plurale. La nostra risposta è del tutto affermativa, e consiste in nient'altro che nel rilevare come sono le determinazioni, assunte dalla cosa nel corso del tempo, a costituire la verità della cosa medesima.

Una verità del tipo che andiamo delineando non può che essere, come abbiamo già avuto modo di dire, una verità processuale; ma questo aspetto non è bastevole; occorre capirne meglio l'implicazione di fondo. Vediamo meglio. Abbiamo parlato di processualità; addentriamoci ora all'interno di essa, per comprendere che i tratti della cosa, come progressivamente si dipanano, non conducono certo alla restituzione del concetto di cosa secondo quel significato precipuo che essa veniva ad assumere per la concezione antica, ecc. del vero. Avendo la "cosa" perduto - e per sempre - la staticità (la "spazialità", in qualche modo, che la contraddistingueva) la gamma dei suoi vari

aspetti non può ricollocarla in quella cornice culturale; ma può, tuttavia, valorizzarne quanto essa mostra. L'esperienza (umana) della cosa non è dunque di tipo lineare, dove con questa aggettivazione esprimiamo una dimensione molto vicina alla verità di tipo statico: una cosa linearmente intesa è infatti molto prossima alla verità statica (o quanto di più prossimo ad essa vi sia), in quanto la verità della cosa consiste nel volto esatto - ed in esso soltanto - che la cosa palesa di sé. E qui vige ancora l'adeguazione del pensiero alla cosa; differente è, tuttavia, il caso una volta che il concetto di cosa sia investito di una coloritura non lineare (e neppure cumulativa): la cosa entra nel campo dell'interpretazione, nel quale ciò che conta è ora il rapporto con la soggettività. Ebbene, è proprio questo vincolo - la relazione intercorrente tra la cosa ed il soggetto - a conferire alla cosa un'apertura tendenzialmente illimitata: non vi è così alcun cerchio da chiudersi in merito all'enumerazione delle caratteristiche che possono essere assunte dalla cosa. Il cerchio - strutturalmente - è destinato a non chiudersi. Lo statuto veritativo della cosa è plurale, poiché viene a dipendere dalla posizione, per così dire, della soggettività medesima; ed in questo senso, viene a saltare la continuità stessa della cosa. Di fronte alla proliferazione dei punti di vista, ne deriva che non si può certo parlare di una "storia" al singolare che sia capace di raccogliere una disamina degli aspetti della cosa, e, così facendo, racchiuderla - e, quindi, concluderla.

3. La crisi del campo del pensiero

La crisi della componente del pensiero è la crisi del sostrato stesso del pensiero: ci riferiamo alla soggettività; quest'ultima attraversa una crisi - anche profonda - che fa sì che l'attività del pensare smetta di essere associata all'unità della persona. Il pensiero, in altri termini, patisce quella pluralità che abbiamo visto presente con il concetto di cosa: abbiamo visto che la cosa varia al variare della soggettività - ma sarebbe meglio dire del focus della soggettività. Non vi è nulla di sbagliato in questo: soltanto, ora si tratta di compiere un passaggio ulteriore: il variare della soggettività può anche dipendere dal prevalere di una componente all'interno di quel magma, ci si passi l'espressione, che corrisponde alla soggettività medesima. Riassumendo: il soggetto coglie via via differenti aspetti, ecc. della cosa, ma i confronti che vengono istituiti, ovvero i lati che la cosa assume, possono benissimo essere il frutto di modificazioni interne alla soggettività medesima.

3.1 L'assolutizzazione della coscienza

Parallelamente al campo dell'essere, è poi quello del pensiero ad essere investito su più fronti dalla crisi: se, in riferimento all'essere, abbiamo chiamato in causa la nozione greco-medievale della verità, ora ad essere sul banco degli imputati è la versione moderna del pensiero; versione che, lo si tenga a mente, è quella che esce però da una teorizzazione della soggettività incapace di coglierne i limiti strutturali. "La coscienza non si pone se non come una sfera il cui raggio è infinito, e qualunque sforzo si faccia per pensare o immaginare altre cose o coscienze al di là della nostra coscienza, quelle cose o coscienze rimangono dentro di essa, per ciò appunto che sono poste da noi, sia pure come esterne a noi. Questo fuori è sempre dentro"¹.

Per l'uomo greco, invece, la faccenda era ben diversa; se per Aristotele, "l'anima" - termine che possiamo tradurre, senza troppe forzature, con la coscienza dei moderni - era "in certo qual modo

¹ G. Gentile, *Teoria generale dello spirito come atto puro* (1916), Sansoni, Firenze 1959, in U. Galimberti, *Il corpo*, Feltrinelli, Milano 1999, p. 214.

tutte le cose"², per il cartesianesimo e per l'Idealismo viene accolta l'affermazione dello Stagirita, togliendo di mezzo, tuttavia, quell'"in certo qual modo" che rappresenta la grande differenza tra il mondo greco e quello moderno. E, allo stesso modo, qui tocchiamo il grande presupposto che sta dietro la filosofia moderna: ci riferiamo all'irreale capacità, da parte della coscienza, di poter inglobare al suo interno ogni ente; fingiamo pure che questo sia vero formalmente, ma la faccenda è ben diversa se vogliamo che le parole con cui ci esprimiamo abbiano ancora il loro senso. Così, infatti, S. Natoli: "L'espansione di sé comporta di certo l'inclusione dell'altro, ma non tanto per negarlo, quanto per approssimarlo. Il protendersi verso l'altro equivale al portar l'altro presso di sé, lasciandolo, però, essere nella sua alterità"³. Ma è proprio la necessità di questa alterità quanto sfugge interamente al pensiero moderno: il cambiamento che abbiamo visto all'opera con la cosa - la cui verità passava dall'esterno all'interno (attraverso la cifra dell'interpretazione) dell'uomo - lo ritroviamo nella Modernità filosofica. Ora ciò che conta non è più l'adeguamento della soggettività ad un qualcosa di esterno, ma è l'avvolgimento della totalità all'interno della soggettività medesima. E, dunque, la verità si colloca ora dal polo del soggetto. Il mondo, detto altrimenti, smette di essere quella gamma di elementi su cui basare la correttezza, o meno, del giudizio umano; anche qui la dinamica si inverte: in quest'ultimo caso è ora la totalità a trovare la propria verità nel campo della coscienza. Non più, quindi, l'anima nella condizione di rispondere a quanto ad essa vi è di esterno, ma la realtà "esterna" - e a questo punto dell'indagine le virgolette sono d'obbligo - a doversi misurare con la coscienza.

La soggettività che esce da questo quadro è quella di una coscienza autoriferita ed autotrasparente: l'essere umano non è altro, detto altrimenti, che quanto egli conosce di se stesso. Fin qui la Modernità; inutile dire che questo modo di intendere entra, a ben vedere, presto in crisi: la coscienza moderna è una coscienza collocata fuori dai giochi, essa è esterna rispetto alla commistione che le vicende sia di tipo umano (si richiami la trasparenza) che di tipo storico. Vediamo prima quest'ultimo aspetto, per analizzare poi quello della trasparenza.

3.2 La genealogia del soggetto

A differenza di quanto accade con la Modernità, la tarda modernità non pone il soggetto nella posizione di essere l'unico elemento indiscutibile, sottratto al commercio, per così dire, con la realtà: la coscienza smette di essere l'immediato - il dato per eccellenza - ed il pensiero conclude mostrando le condizioni di possibilità che hanno condotto ad essa. La coscienza passa dall'essere ciò che, all'interno della realtà, vi è di indubitabile, ad essere sottoposta al dubbio: dubbio che, appunto, concerne, per essa, la possibilità stessa di dileguare. Il ragionamento è qui il più lineare possibile, e così, infatti, si argomenta: come la coscienza ha avuto un'origine, allo stesso modo essa conoscerà una fine (Foucault). La componente ultima che sostanzia questo modo di ragionare è la storia, del resto "Dietro i concetti della psicologia moderna c'è una lunga storia, e dietro quella lunga storia ci sono le configurazioni archetipiche che la storia riveste secondo la moda dei secoli"⁴.

² Si cfr. Aristotele, *De Anima* (tr. it. Bompiani, Milano 2001).

³ S. Natoli, *La felicità. Saggio di teoria degli affetti* (1994), Feltrinelli, Milano 2008, p. 46.

⁴ J. Hillman, *Kinds of Power* (1995), tr. it. *Il potere. Come usarlo con intelligenza*, Rizzoli, Milano 2003, p. 119.

3.3 La soggettività plurale

Pienamente contro il modo moderno di intendere la coscienza - e precedente (!) ad esso - vi è la delineazione di una soggettività che non sia monolitica, ma plurale. Questo pensiero non è un caso isolato, non è un portato di quanto abbiamo chiamato la modalità tardo moderna di considerare la questione. Il pensiero greco con Platone ha manifestato la consapevolezza di una polifonia (Platone) o, comunque, di una duplicità - è, quest'ultimo, il caso di Socrate - abitante l'interiorità dell'essere umano. D'altro canto - e radicalizzando la questione addirittura rispetto a Platone -, lo spirito greco ha avuto il sentore che il riconoscimento delle gesta (che originano pur sempre dal corpo umano) fosse l'elemento cruciale, anche a scapito dell'unitarietà della corporeità. Infatti,

il greco omerico [...] non conosce nemmeno un termine per designare il corpo vivente. Il termine *soma*, che, in epoche successive, si presenta come un buon equivalente del nostro "corpo" significa in origine soltanto "cadavere", quasi che la vita in sé, che si risolve per i greci in una pluralità di aspetti e di elementi, si presentasse come unità solo dopo la morte⁵.

Questo breve elenco di figure, peraltro cruciali, ci permette di tracciare un ponte che sorvoli - e, dunque, che isoli - il pensiero moderno, per determinare un'imprevista, ma non per questo meno reale vicinanza tra le posizioni tardo moderne e quelle tipiche invece dell'orizzonte greco di indagine.

4 Lo slittamento della soggettività: dalla coscienza al linguaggio

Sarà poi l'ermeneutica filosofica - tramite la "svolta linguistica" che essa realizza - ad operare una trasformazione radicale. Non è qui, infatti, in gioco solamente la sostituzione di un termine ad un altro: che dal primato del pensiero - e della coscienza - si passi a quello del linguaggio, non è certo un'operazione da poco. Vediamo meglio. Il rilievo che la Modernità filosofica conferisce alla coscienza, è funzionale al rapporto di dominio che la coscienza medesima instaura sul reale: il beneficiario diretto, per così dire, dell'approccio che stiamo analizzando è la coscienza, è la soggettività; mentre, attraverso l'adozione del linguaggio quale orizzonte ultimo, il discorso cambia. La soggettività che si configura a partire dalla svolta linguistica non esercita sul reale una presa impositiva, ma, al contrario, risulta in una posizione di dipendenza nei confronti della realtà.

Il linguaggio è suo [dell'uomo] possesso. Egli ne dispone per poter partecipare agli altri esperienze, decisioni e stati d'animo. Il linguaggio serve per intendersi. Come strumento adatto a questo scopo esso è un "bene". Ma l'essenza del linguaggio non si esaurisce nel suo essere mezzo per intendersi. Con questa determinazione non si coglie la sua essenza autentica, ma se ne indica solamente una conseguenza. Il linguaggio non è solo uno strumento che l'uomo possiede accanto a molti altri, ma invece è proprio soltanto il linguaggio a concedere la possibilità di stare in mezzo all'apertura dell'ente. Solo dov'è linguaggio vi è mondo [...]⁶.

⁵ G. Agamben, *Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vita* (1995), Einaudi, Torino 2005, p. 76.

⁶ M. Heidegger, *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*, Klostermann, Frankfurt am Main 1981, tr. it. *La poesia di Hölderlin*, Adelphi, Milano 2001, p. 46.

L'uomo non si trova ora nella posizione di colui che è capace di istituire la realtà, ma viene invece ad essere parlato dallo stesso linguaggio⁷. Viene meno un rapporto di dominio sulla natura tutte, per subentrarvi una relazione di ascolto dell'essere.

4.1 Il linguaggio parla

Una volta che si sia compreso che "il linguaggio parla", si tratta di compiere un passaggio ulteriore, per essere in grado di cogliere l'estensione del linguaggio in tutta la sua portata: abbiamo così che il linguaggio smette di essere un fattore esclusivamente umano, e dev'essere inteso come quella sorgente che rende possibile la realtà medesima. Questo punto abbisogna di un chiarimento: osservando il linguaggio secondo una modalità diacronica - che poi è quella, ad esempio, tipica delle varie scienze -, abbiamo che esso si presenta come l'ultimo elemento di una serie di scansioni. Vi sono state, così argomenta il pensiero scientifico, delle tappe preparatorie del linguaggio - ovvero, vi sono stati lunghissimi periodi nei quali la realtà ha potuto prescindere completamente dalla dimensione linguistica. La *querelle* del linguaggio degli animali, se cioè anche determinati animali (primati, delfini, ecc.) dispongano di un linguaggio origina da qui: da questo clima teorico e culturale nel quale il linguaggio rappresenta l'eccezione - per via della sua sporadicità - piuttosto che la regola. Inutile soffermarci sulla distanza tra questo modo di intendere il linguaggio ed il ventaglio delle teorizzazioni filosofiche cui aderiamo. L'immagine di un linguaggio che pervade le totalità non può che risultare contro intuitiva (al senso comune), poiché essa implica che il rapporto tra le dimensioni cronologiche dell'antecedente e del conseguente sia rovesciato. Ma questo, daccapo, equivale a ridurre, sin dall'inizio, il linguaggio al solo linguaggio umano; ebbene, analizziamo più da vicino questo snodo decisivo. Il linguaggio ha a che fare con le differenze, è il campo all'interno del quale gli enti (le stesse differenze) trovano la loro manifestazione: attraverso il linguaggio le differenze sono nella luce:

Il termine "fisica" è costruito sulla parola *phýsis*, che i latini (e poi le lingue nazionali europee) hanno tradotto con "natura. Se si sta alla definizione aristotelica di "fisica" - dove *phýsis* è appunto la realtà diveniente - allora tradurre *phýsis* con "natura" è del tutto legittimo, perché nel termine latino *natura* risuona anzitutto il verbo *nascor* ("nasco", "sono generato"), sì che la "natura" è appunto il regno degli esseri che nascono (e quindi muoiono), ossia di ciò che, appunto, diviene.

Ma quando i primi filosofi pronunciano la parola *phýsis*, essi non la sentono come indicante semplicemente quella parte del Tutto che è il mondo diveniente. Anche perché è la parola stessa a mostrare un senso più originario, che sta al fondamento di quello presente ad Aristotele. *Phýsis* è costruita sulla radice indoeuropea *bhu*, che significa *essere*, e la radice *bhu* è strettamente legata (anche se non esclusivamente, ma innanzitutto)

⁷ Lo stesso inconscio dev'essere riconosciuto come linguistico: "Un'altra area di ricerca in cui la riflessione sul linguaggio ha acquistato un posto centrale è la psicoanalisi. Già in Freud l'intervento terapeutico avviene unicamente attraverso il linguaggio. Si tratta [...] di una *talking cure* [...] che ha una natura in qualche modo conoscitiva: la guarigione consiste nel capire, nel rendersi conto (processo in cui, di nuovo, il linguaggio non può non avere una parte centrale) che certi fatti erano stati repressi o rimossi, e quindi nel diventare capaci di parlarne liberamente." (G.C. Lepschy, *La linguistica del Novecento*, il Mulino, Bologna 1992, p. 132). E ancora: "We only grasp the unconscious finally when it is explicated, in that part of which is articulated by passing into words. It is for this reason that we have the right - all the more so as the development of Freud's discovery will demonstrate - to recognize that the unconscious itself has in the end no other structure than the structure of language." (J. Lacan, *Pleasure and reality*, in *Le Séminaire, Livre VII, L'éthique de la psychanalyse 1959-1960*, Les Editions du Seuil, Paris 1986, translated *The ethics of psychoanalysis 1959-1960. The seminar of Jacques Lacan*, Book VII, Routledge, London and NY 2010, pp. 22-40, p. 38).

alla radice *bha*, che significa "luce" (e sulla quale è appunto costruita la parola *saphés*). [...] Già da sola, la vecchia parola *phýsis* significa "essere" e "luce" e cioè l'essere, nel suo illuminarsi⁸.

Per avere delle differenze, tuttavia, non è necessario che vi siano delle parole. Il digrignare i denti da parte di un animale non è altro che un processo implicante di per sé alcune differenze (le motivazioni per le quali il tal animale è spinto a questa azione): qui, lo ripetiamo, non vi sono parole, però viene a realizzarsi una griglia all'interno della quale una porzione del reale viene a scomporsi - per quanto implicitamente: qui non fa alcuna differenza - nelle sue componenti elementari (le differenze, appunto).

5. La trasformazione della relazione tra essere e pensiero

Riassumendo, abbiamo visto che la concezione iniziale della verità - basata su di una corrispondenza piena tra l'essere ed il pensiero, ha subito una notevole incrinatura. Ciascun termine della relazione in esame è stato - e su più versanti - oggetto di critica. Tali snodi critici non hanno, tuttavia, eroso completamente le due polarità: essa vengono infatti affidate alla dimensione linguistica: l'essere è ora linguaggio, come linguistica è la stessa soggettività. Da parte nostra, occorre chiarire che è proprio l'ingresso nella filosofia della dimensione del linguaggio è ciò cui si deve la processualità della verità. Che il vero consista nel suo farsi è un'intuizione che certamente dobbiamo alla piena Modernità filosofica, ma detta intuizione non è stata - pensiamo - valorizzata del tutto da questo tratto di pensiero. L'operazione che le filosofie della Modernità hanno realizzato è stata quella di pretendere di chiudere la totalità nel campo della coscienza. Ma così facendo hanno creduto di poter imbrigliare il reale, senza tuttavia comprendere che una processualità può essere tale soltanto se è innervata, al suo interno, da quell'imprevedibilità che mal si presta ad essere circoscritta, racchiusa, all'interno della coscienza.

5.1 L'inconscio

Le pretese della filosofia moderna naufragano però di fronte alla realtà - in prima istanza clinica - dei fatti. E quando abbiamo definito come la tarda Modernità non è, a ben vedere, che il riconoscimento della discrasia che si instaura tra il pensiero e l'essere, il che, appunto, corrisponde allo scacco della coscienza. L'inconscio si manifesta nel momento in cui il campo dell'essere sporge rispetto a quello della coscienza. Così, ad esempio, J. Hillman:

L'approccio archetipico al potere e al sesso ci dice che un essere umano non può mai controllare del tutto l'*ira* o la *cupiditas*, perché è in queste esplosive pulsioni che dimorano gli Dei. E anche se pensiamo che i miti sono ormai da lungo tempo dimenticati, e che gli Dei e le Dee sono morti, in realtà essi risorgono nelle passioni dell'anima⁹.

⁸ E. Severino, *La filosofia antica*, Rizzoli, Milano 1999, p. 23.

⁹ J. Hillman, *Kinds of Power* (1995), tr. it. *Il potere. Come usarlo con intelligenza*, Rizzoli, Milano 2003, p. 119.

E ciò si evince perfettamente nel caso dell'isteria. I nevrotici, infatti, dimostrano di essere guidati da delle motivazione tutt'altro che consapevoli: abbiamo così che il campo dell'essere si dimostra ben più ampio rispetto a quello della coscienza.

6. Per una conclusione: il rovesciamento del cogito cartesiano

Ecco che Lacan può, allora, affermare che "penso dove non sono e sono dove non penso", proprio in quanto "L'inconscio è quel capitolo della mia storia che è marcato da un bianco od occupato da una menzogna: è il capitolo censurato. Ma la verità può essere ritrovata; il più spesso è scritta altrove"¹⁰. Si presti la massima attenzione, Lacan qui sta sostenendo che la frattura tra essere e coscienza non è destinata a rimanere insanabile; la distanza che, inizialmente, intercorre tra i termini può essere ridotta, a patto – e qui interviene il nostro ragionamento – che sia introdotto un terzo elemento. Vediamo meglio: l'analista – o comunque il processo in cui consiste l'analisi – è certamente un'emplificazione di un elemento che può riavvicinare l'essere ed il pensiero. Eppure, non è la sola molla, per così dire, capace di fare questo: ci è noto, infatti – sia dal versante psicologico che da quello antropologico -, che l'essere umano (pur, lo ripetiamo, non avendo quella presa nei confronti dell'essere che gli era attribuita, ecc.) esercita una certa incidenza sulla realtà. Ci riferiamo alla gamma delle proiezioni con cui egli, inevitabilmente, la investe. Così, ad esempio, A. Carotenuto:

Il più grande errore che possiamo commettere è pensare che l'altro ci abbia sedotto: io sono stato sedotto dalle mie stesse immagini, che l'altro è stato capace solo di evocare. Quando cado nelle braccia dell'altro e mi sento disposto a tutto, in realtà qualcuno deve potermi dire che sarei pronto a dare qualsiasi cosa per realizzare il mio mondo interiore. L'altro è o è stato l'occasione, l'incentivo e lo strumento, mentre viene evocata e chiamata in causa una mia dimensione personale. Occorre subito aggiungere che non si tratta di pure e semplici proiezioni (anche se le proiezioni sono inevitabili nel rapporto amoroso come in ogni altra relazione); altrimenti l'amore sarebbe né più né meno che un abbaglio. L'altro c'è, "e come", e non se ne può fare a meno. I contenuti di quella promessa sono miei e non potrebbero non esserlo; ma l'altro ne è l'evocatore, unico e insostituibile, e da questo momento ne diventa il garante. Perciò non posso lasciarmelo sfuggire, è troppo prezioso¹¹.

E ancora: "Noi tutti siamo spinti a chiederci quale sia il senso della nostra vita e generalmente lo cerchiamo fuori di noi, ma l'unica vera risposta la riceviamo soltanto se, immersi nella dimensione esistenziale della seduzione, capiamo che ciò che ci ha sedotti è l'immagine di cui siamo portatori"¹². La verità è dunque una risposta; essa consiste nella relazione che intercorre tra l'essere umano e l'ambiente esterno; la verità è pertanto la tensione, resa possibile dal linguaggio, tra la realtà esterna e la soggettività.

Bibliografia di riferimento:

Agamben, G., (1995). *Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vita*, Torino: Einaudi, 2005.
Aristotele, *De Anima* (tr. it. Milano: Bompiani, 2001).

¹⁰ J. Lacan, *Funzione e campo della parola e del linguaggio in psicoanalisi* (1953), in *Écrits*, Éditions du Seuil, Paris 1966, tr. it. *Scritti*, Vol. I, IV, Einaudi, Torino 2002, pp. 230-316, p. 252.

¹¹ A. Carotenuto, *Eros e pathos. Margini dell'amore e della sofferenza* (1987), Bompiani, Milano 2002, p. 47.

¹² *Ivi*, p. 53.

- Carotenuto, A., (2002). *Eros e pathos. Margini dell'amore e della sofferenza*, Milano: Bompiani.
- Foucault, M., (1999). *L'archéologie du savoir*, Éditions Gallimand, Paris 1969, tr. it. *L'archeologia del sapere*, Milano: Rizzoli.
- Galimberti, U., (2000). *Psiche e techne. L'uomo nell'età della tecnica*, Milano: Feltrinelli.
- Gentile, G., (1999). *Teoria generale dello spirito come atto puro*, Firenze: Sansoni, in U. Galimberti, "Il corpo", Milano: Feltrinelli.
- Heidegger, M., (2001). *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*, Klostermann, Frankfurt am Main 1981, tr. it. *La poesia di Hölderlin*, Milano: Adelphi.
- Hillman, J., (2003). *Kinds of Power* (1995), tr. it. *Il potere. Come usarlo con intelligenza*, Milano: Rizzoli.
- Lacan, J., (2002). *Funzione e campo della parola e del linguaggio in psicoanalisi* (1953), in *Écrits*, Éditions du Seuil, Paris 1966, tr. it. *Scritti*, Vol. I, IV, Torino: Einaudi.
- Lacan, J., (2010). *Pleasure and reality*, in *Le Séminaire, Livre VII, L'éthique de la psychanalyse 1959-1960*, Les Editions du Seuil, Paris 1986, translated *The ethics of psychoanalysis 1959-1960. The seminar of Jacques Lacan, Book VII*, Routledge, London and NY 2010.
- Lepschy, G.C., (1992). *La linguistica del Novecento*, Bologna: il Mulino.
- Natoli, S., (2008). *La felicità. Saggio di teoria degli affetti*, Milano: Feltrinelli.
- Severino, E., (1999). *La filosofia antica*, Milano: Rizzoli.
- Tuono, M., (2017). *Inconscio, linguaggio, azione ed etica. Le condizioni psicologiche della libertà morale*, Linea, Padova: Linea.
- Tuoldo, F., (2000). *Verità del metodo. Indagini su Paul Ricoeur*, Padova: Il Poligrafo.