

FIGURE DELLA DISTANZA. LA PROPOSTA TEORETICA DI SINI E VITIELLO

Luca Brovelli

SOMMARIO

INTRODUZIONE	3
<i>1. GENEALOGIA DELLA DISTANZA</i>	<i>11</i>
<i>1.1 PRATICA</i>	<i>12</i>
<i>1.2 EVENTO</i>	<i>22</i>
<i>1.2.1 LA VERITÀ CRUCIALE</i>	<i>22</i>
<i>1.2.2 CONTINUITÀ E DIFFERENZA</i>	<i>27</i>
<i>1.2.3 L'INTRECCIO DI PRATICHE</i>	<i>33</i>
<i>1.2.4 IL SUPPORTO</i>	<i>39</i>
<i>1.3 CORPO</i>	<i>43</i>
<i>1.3.1 IL DOPPIO</i>	<i>43</i>
<i>1.3.2 LA MONADE</i>	<i>45</i>
<i>1.4 SEGNO</i>	<i>52</i>
<i>1.4.1 IL TRIANGOLO SEMIOTICO</i>	<i>52</i>
<i>1.4.2 L'INTERPRETANTE</i>	<i>53</i>
<i>1.4.3 OLTRE IL SEGNO</i>	<i>59</i>
<i>1.4.4 DALLA DISTANZA-EVENTO ALLA DISTANZA-SIGNIFICATO</i>	<i>74</i>
<i>2. TOPOLOGIA DELLA DISTANZA</i>	<i>81</i>
<i>2.1 VITA ETERNA</i>	<i>82</i>
<i>2.1.1 L'IMPOSSIBILE RAGIONE</i>	<i>84</i>
<i>2.1.2 IL SAPERE DELLA MORTE</i>	<i>87</i>
<i>2.1.3 PAROLA E INTERSOGGETTIVITÀ</i>	<i>100</i>
<i>2.1.4 LA DISTANZA UMANA</i>	<i>113</i>
<i>2.2 MYTHOS</i>	<i>117</i>
<i>2.2.1 IL POTERE CREATIVO DELLA PAROLA</i>	<i>117</i>
<i>2.2.2 LA DIFFERENZA TRA ESSERE E AVERE</i>	<i>119</i>
<i>2.2.3 LA DIFFERENZA TRA IMPULSO E DESIDERIO</i>	<i>120</i>
<i>2.2.4 L'ESPERIENZA DEL SACRO</i>	<i>128</i>
<i>2.3 LOGOS</i>	<i>133</i>
<i>2.3.1 IL MONDO DELL'ORALITÀ</i>	<i>133</i>
<i>2.3.2 IL MONDO DELLA SCRITTURA</i>	<i>140</i>
<i>2.3.3 IL MONDO DELLA FILOSOFIA</i>	<i>156</i>
<i>2.4 MATHEMA</i>	<i>169</i>
<i>2.4.1 PARTICOLARE E UNIVERSALE</i>	<i>169</i>
<i>2.4.2 LA SCRITTURA MATEMATICA</i>	<i>177</i>
<i>2.4.3 LA RIVOLUZIONE COPERNICANA</i>	<i>181</i>
<i>2.4.4 DALLA DISTANZA-SIGNIFICATO ALLA DISTANZA-EVENTO</i>	<i>188</i>
<i>3. ETICA DELLA DISTANZA</i>	<i>194</i>
<i>3.1 VIA DA TUTTI I DOVE</i>	<i>195</i>
<i>3.1.1 ABITARE LA PARTICOLARITÀ</i>	<i>195</i>

<i>3.1.2 RITMO</i>	<i>205</i>
<i>3.1.3 TOPOS</i>	<i>217</i>
<i>3.1.4 IL PARADOSSO DELLA SCRITTURA</i>	<i>226</i>
<i>3.2 KENOSI</i>	<i>239</i>
<i>3.2.1 DIRE LA CONTRA-DIZIONE</i>	<i>239</i>
<i>3.2.2 DAL DUE ALL'UNO</i>	<i>247</i>
<i>3.2.3 LA POSSIBILITÀ POSSIBILE</i>	<i>254</i>
<i>3.2.4 LA LOGICA DELLA SECONDA PERSONA</i>	<i>260</i>
<i>3.2.5 TESTIMONIANZA</i>	<i>274</i>
<i>3.3 ETHOS</i>	<i>278</i>
<i>3.3.1 ESERCIZIO</i>	<i>278</i>
<i>3.3.2 TRA VITIELLO E SINI</i>	<i>290</i>
<i>3.3.3 ETICA DELLA RISPOSTA, ETICA DELLA DOMANDA</i>	<i>303</i>
<i>CONCLUSIONE</i>	<i>308</i>
<i>BIBLIOGRAFIA</i>	<i>311</i>

INTRODUZIONE

Il cammino di pensiero da me svolto durante gli anni di studio all'Università di Milano è stato segnato, fin dall'inizio, dall'incontro con la filosofia di Carlo Sini. Autore di moltissime opere, egli tratta nei suoi libri tematiche assai diverse tra di loro e fa dialogare pensatori solitamente collocati agli antipodi, o comunque molto distanti gli uni dagli altri, come ad esempio Heidegger e Peirce, Husserl ed Hegel, Nietzsche e Socrate. Il suo percorso, influenzato soprattutto dall'incontro con la fenomenologia di Hegel e di Husserl e con il pragmatismo americano, si presta ad essere affrontato da molteplici prospettive. La ricchezza di tematiche trattate ne rende difficile una sintesi organica; un tentativo in tal senso è stato fatto proprio da Sini, il quale ha di recente raccolto gran parte del materiale elaborato durante le sue lezioni, arricchendolo con le questioni e i nodi più importanti della sua prospettiva teoretica, presentando al pubblico una raccolta di *Figure dell'enciclopedia filosofica* articolate in sei volumi, ognuno di essi in dialogo costante con altre discipline. L'enciclopedia di Sini non vuole però presentarsi come una raccolta nozionistica di saperi e concetti il cui senso è determinato una volta per tutte, ma, come leggiamo nell'*Avvertenza* collocata all'inizio di ogni volume, «è interamente l'esercizio che se ne fa»¹. All'interno di essa si possono trovare «innumerevoli relazioni, analogie, sensi nascosti, strade alternative, significati sopraggiunti, piccoli segreti, luci e scorci impreveduti, domande inattese, invisibili soluzioni»². L'enciclopedia è perciò «un esercizio che ognuno è invitato a scoprire e a rifare da sé, secondo il suo sogno»³.

Il presente lavoro raccoglie l'invito a seguire il sogno proprio di ciascun lettore, proponendosi innanzitutto di mostrare, nel pensiero di Sini, la possibilità di rintracciare il tema della “distanza”.

Su questo tema mi è sembrato opportuno mettere a confronto il pensiero di Sini con quello di un altro filosofo italiano contemporaneo, Vincenzo Vitiello. Autore altrettanto, se non perfino di più, caratterizzato da innumerevoli interessi, i suoi libri sono dei veri e propri “labirinti”, fatti di sentieri che si incrociano per poi dividersi e ritrovarsi di nuovo; egli rende spesso esplicite le «innumerevoli relazioni» e le «strade alternative» che Sini affida alla curiosità e alla ricerca dei suoi lettori, pur volendo provocare, in un modo simile a quello visto nell'*Avvertenza* siniana, diverse letture dei suoi testi, «diverse anzitutto da quella dell'autore che ha dato ordine al libro»⁴. Da una di queste possibili diverse letture, unita al “sogno” prodotto dalla lettura dell'*Enciclopedia* di Sini, nasce dunque l'idea di questo lavoro.

Il tema della distanza non è direttamente presente nei testi di Vitiello, ma, come cerco di mostrare via via, lo si può ricavare scegliendo alcune delle molteplici strade proposte dalla sua riflessione fi-

¹ C. Sini, *L'analogia della parola. Filosofia e metafisica*, Jaca Book, Milano 2004, p. 14, d'ora in avanti E1. Il testo è contenuto nell'*Avvertenza*, riportata uguale all'inizio di ogni volume dell'*Enciclopedia filosofica*.

² *Ibidem*.

³ E1, p. 15.

⁴ V. Vitiello, *Topologia del moderno*, Marietti, Genova 1992, p. 7, d'ora in avanti TM.

losofica, strade percorse da pensatori quali Platone, Hegel, Heidegger, Nietzsche e tanti altri ancora.

Per cercare di inquadrare il nostro problema, iniziamo subito col dire che attraverso il concetto di *distanza* non è mia intenzione riferirmi ad una distanza di carattere “fisico”, ma piuttosto “metafisico”. Non si tratta, in altre parole, di una distanza spaziale o temporale tra due oggetti posti uno accanto all’altro, ma di una forma di distanza più strutturale e profonda, che chiama in causa il senso complessivo della nostra (e dell’altrui) esperienza. Il problema della distanza è di conseguenza, innanzitutto, un problema di *esperienza*. Il carattere *fenomenologico*, con le conseguenti implicazioni esperienziali, del pensiero di Sini, è infatti al centro del mio interesse nei confronti di questo autore e rappresenta un punto di riferimento importantissimo di tutto il lavoro. Il riferimento alla *fenomenologia* e alla tematica, ad essa collegata, dell’*esperienza*, assume una valenza che va oltre il significato storiografico (nel primo caso), o più semplicemente letterale e comunemente utilizzato (nel secondo caso) di queste espressioni. Con il termine ‘fenomenologia’ intendo infatti indicare l’istanza, pienamente presente in Sini, di descrivere ciò che appare, il fenomeno, la realtà. In questo senso, accanto alla lezione husserliana più frequentemente indicata come fenomenologica, si collocano in questo orizzonte di pensiero anche autori come Hegel e Peirce. Il primo, d’altro canto, scrisse proprio una *Fenomenologia dello Spirito*, opera che ispirò Sini nell’elaborazione della sua tesi di laurea. Il secondo, pensatore incontrato da Sini negli anni successivi, mostra di possedere la medesima attenzione verso ciò che nella sua prospettiva assume il nome di *fane-ron*, ciò che appare, ciò che si manifesta.

L’utilizzo, da parte di Sini, di uno sguardo in senso lato fenomenologico, di uno sguardo che sappia cioè osservare la realtà, citando Husserl, «così come si dà, entro i limiti in cui si dà», porta il nostro autore a mettere profondamente in discussione la nozione comune di *esperienza*. Il senso comune, avvalendosi anche di una lunga e fortunata tradizione filosofica, considera infatti l’esperienza come un insieme di *dati* che si presentano al soggetto con *chiarezza* ed *evidenza*, dati il cui senso è esaurito nell’esaustività del loro essere in presenza. Questa posizione, che riduce di conseguenza il presente a semplice dato, è esplicitamente rifiutata da Sini come una via non filosofica⁵, via alla quale egli oppone la tematica husserliana del presente come *relazione*⁶. Scrive Sini: «la fenomenologia è proprio lì a dire che il fenomeno è proprio ciò che, dandosi, non si dà: *questo* è il punto»⁷.

La distanza che è a tema di tutto il percorso è dunque innanzitutto la distanza del presente come relazione, la distanza dell’esperienza che non si riduce a ciò che appare, a ciò che si manifesta. La distanza è perciò quella *tra* l’oggetto presente e le sue condi-

⁵ C. Sini, *Nulla di che: la distanza e il simbolo*, intervista a cura di M. Cappuccio e N. Spinelli, in «*Chora*», Numero 15, anno 7, Gennaio/Febbraio 2008, p. 55, d’ora in avanti NC.

⁶ *Ibidem*.

⁷ *Ibidem*.

zioni di possibilità, tra il fenomeno e ciò che sottende il suo manifestarsi. In questo senso si tratta di una distanza “metafisica” e non “fisica”, dal momento che essa non è immediatamente visibile nell’esperienza, ma va ricercata a partire dalle sue condizioni trascendentali. Tali condizioni, secondo la lezione kantiana, e più in generale secondo tutto il cammino del pensiero filosofico occidentale, sono infatti al *limite* dell’esperienza, costituiscono l’orlo del suo accadere. Il nome che Sini dà a questo *limite* è quello di ‘evento’, dove con tale espressione egli intende sempre l’evento di una prassi determinata, ossia di una concreta *pratica*. L’esperienza perciò, a giudizio di Sini, è sempre, per così dire, “distante l’evento di una prassi”. Il presunto “dato” non si esaurisce nel suo “porsi in presenza”, ma rimanda sempre (cessando in questo modo proprio di essere semplice “dato”) all’evento del suo aver luogo, alla distanza che lo separa, avvicinandolo, alle condizioni trascendentali del suo accadere. Tra l’accadere della prassi (intesa appunto come l’aver luogo di queste condizioni) e i “contenuti” della prassi stessa, vale a dire gli “oggetti” e i “soggetti” concretamente incontrati, si pone di conseguenza per Sini una costitutiva e strutturale *distanza*, la distanza, come egli mostra pressoché ovunque nei suoi testi, tra *evento* e *significato*. Tuttavia il percorso da me intrapreso non utilizza fin da subito queste espressioni, ma si prefigge l’obiettivo di mostrarne passo passo la necessità.

Nel pensiero di Vitiello, come anticipato, non è espressamente presente questo problema, che si è precisato essere quello della distanza intesa come differenza tra l’evento e il significato, tra l’aver luogo della prassi e la manifestazione dei suoi contenuti. Nonostante ciò il percorso svolto intende “tradurre” in questi termini alcuni importanti nodi teoretici toccati da Vitiello, mostrando come, a dispetto della diversità terminologica e di formazione filosofica (è del tutto assente in Vitiello qualsiasi riferimento a Peirce), i due autori arrivino spesso ad affrontare questioni simili, a confrontarsi coi medesimi problemi, offrendo soluzioni affini, ma anche profondamente divergenti.

Il testo intende porre l’attenzione su alcune “figure” della distanza tra evento e significato, rintracciabili nei nostri autori, che ho ritenuto particolarmente significative. Esse rappresentano il luogo di ideali “pratiche” nelle quali accadono diverse aperture di mondo, ciascuna ugualmente portatrice della medesima distanza tra i contenuti dell’esperienza e il loro evento di senso. Tuttavia ogni pratica, pur fornendo al pari di tutti le altre la medesima possibilità di cogliere questa differenza tra l’esperienza e il suo limite trascendentale, mostra di avere le sue peculiari caratteristiche, di possedere cioè alcune “differenze empiriche” che la contraddistinguono. Detto in altri termini, i “contenuti” di ogni pratica (ciò che Sini chiama il significato dell’evento) sono molteplici e di vario tipo. Il percorso della tesi si articola perciò attraverso la presa in esame di diversi livelli contenutistici, di diverse “aperture di mondo” presenti in un possibile cammino da me individuato attraverso la lettura dei testi di Vitiello e Sini. Il tema centrale, la consapevolezza della distanza tra *evento* e *significato*, pur venendo brevemente esposto all’inizio e restando implicitamente pre-

sente sullo sfondo di tutto il discorso, lascia dunque spazio all'esibizione di diversi "significati", di diversi "mondi" portati alla presenza dell'esperienza umana e non. Tutti questi mondi mostrano di aver anch'essi strettamente a che fare con il tema della *distanza*; non si tratta però questa volta (o perlomeno, non si tratta *soltanto*) della distanza tra evento e significato, distanza che accomuna le varie figure, ma si tratta della distanza effettivamente esperita (anche se non al livello propriamente "empirico" precedentemente negato), della distanza che ha già varcato il limite ed è perciò caduta sotto la luce dell'esperienza. Se infatti secondo Sini il movimento della differenza tra evento e significato è unico e indeclinabile, al tempo stesso però variano le diverse aperture di senso, i diversi intrecci di pratiche all'interno di cui il movimento evenemenziale è preso, dando così luogo a sempre diverse esperienze e figure di mondo. Tra queste varie e differenti aperture di senso il percorso da me svolto prende in esame quelle che, come anticipato, mostrano diversi livelli della "distanza esperita", dall'uomo e più in generale dal vivente. Dopo aver chiarito il movimento della differenza tra evento e significato, termini collocati ad una strutturale *distanza* tra loro, l'articolazione dei capitoli e dei paragrafi segue l'intento di mostrare diversi livelli della *distanza*, intesa questa volta in quanto carattere *interno* (e non più solamente *al limite*) delle figure esaminate, in quanto cioè caratteristica fondamentale delle aperture di mondo descritte, secondo sensi volta a volta differenti. Possiamo dunque distinguere, utilizzando la terminologia di Sini, tra due aspetti della *distanza* presi in esame: da un lato la distanza come *evento* (come accadere della differenza tra evento e significato), mostrata all'inizio del percorso come fondamentale punto di riferimento da tenere sempre presente; dall'altro la distanza come *significato*, articolata in diversi livelli che orientano lo sviluppo del discorso.

Il primo capitolo, *Genealogia della distanza*, si confronta soprattutto con i testi di Sini, nel tentativo di rintracciare in essi quattro figure esemplari (*pratica, corpo, evento, segno*), tutte heideggerianamente cooriginarie tra loro e caratterizzate da un vicendevole rimando. In questo modo il capitolo da un lato individua la presenza nel pensiero di Sini della nostra distanza-guida, della distanza come *evento*, della distanza in quanto cioè differenza tra evento e significato, subito mostrata all'inizio e declinata poi nell'articolazione delle quattro figure citate; dall'altro lato invece mostra come nel dipanarsi di queste quattro figure si intraveda la possibilità di cogliere il primo livello della distanza come *significato*, il livello della *vita eterna*.

Si tratta, in altre parole, della distanza in quanto caratteristica di *ogni* esperienza ed estendibile perciò "idealmente" a qualsiasi essere vivente, esperienza attraversata dunque da una costitutiva tensione, da uno strutturale *aver da colmare* la distanza originaria nella quale ogni cosa appare.

Il secondo capitolo, *Topologia della distanza*, sempre tenendo ben presente la distanza-guida, la distanza come *evento*, instaura un dialogo costante con Vitiello, mostrando gli altri tre livelli della distanza come *significato*. Essi riguardano l'esperienza propriamente *umana*, nella sua differenza dall'animale, dal vivente, colui che ancora "abita" la *vita*

eterna (il primo livello della distanza-significato emerso) e la cui dialettica, come mostrato attraverso la ripresa, da parte di Vitiello, di tematiche hegeliane, risulta “chiusa” nel circolo impulso-soddisfazione. Tale circolo infatti non consente propriamente a nessun oggetto di “restare” come tale, di stagiarsi nell’orizzonte della presenza oltre e al di là del suo comparire come occasione di impulso e bisogno, soddisfatto il quale l’oggetto viene totalmente “negato” nell’assimilazione del vivente. Non vi è dunque, in un certo senso, l’esperienza di nessuna “distanza” nella dialettica del vivente, nella distanza della *vita eterna*, ma solo l’apertura di una “tensione” immediatamente colmata una volta messo a tacere il fremito del bisogno. Nell’esperienza umana invece, grazie alla presenza di aspetti fondamentali come la parola e la scrittura, l’esperienza si colloca per Sini e Vitiello in una distanza “incolicabile” per principio. Gli “oggetti”, cessando di essere visti unicamente come luoghi di bisogno immediatamente oltrepassati, assumono per l’uomo una nuova “realtà”. Questa differenza tra la dialettica del vivente e l’esperienza umana, questa diversa caratterizzazione delle rispettive distanze-significato, delle rispettive pratiche e aperture di mondo, trova la sua origine, a giudizio dei nostri autori, in un “fatto” molto più originario e ancestrale. Nel secondo capitolo viene infatti mostrata una sorta di *genealogia* dell’umano comune ad entrambi i filosofi. Il percorso illustra la descrizione dell’uomo, da parte di Sini e di Vitiello, come colui che ha perso l’“innocenza” dell’animale, la beata vita nell’eternità del “paradiso terrestre”, per entrare nel mondo della colpa e dell’errore, del male e della negazione. Questi riferimenti mitici, filosofici e religiosi stanno a indicare un fatto, più volte analizzato da entrambi e crocevia importante dei vari livelli e delle varie figure: il *sapere della morte*. Sapendosi mortale, l’uomo entra nel mondo del tempo e della storia, e lo fa attraverso la *parola*, secondo livello della distanza-significato preso in esame. La distanza della parola si accompagna all’esperienza mitico-sacrale dell’umanità orale delle origini, umanità che vive il *pathos* del suo stare al mondo e sperimenta l’esperienza concreta del divino. Quest’umanità si eclissa con l’avvento della *scrittura alfabetica*, terzo livello della distanza-significato analizzato, che rompe la dimensione patico-partecipativa dell’oralità primaria e introduce le figure dell’*universalità* e della *distanza critica*. Attraverso un processo di rimozione della sensualità iconica e sonora del corpo della parola orale e di quella delle scritture prealfabetiche, l’uomo sperimenta il prender corpo del significato ultrasensibile. Finisce il mondo del *mythos* e inizia quello del *logos*, segnato dalla nascita della filosofia nella Grecia di Socrate e Platone. Alla *polymathia*, il sapere molteplice del mito, e al «*dogo*»⁸ solitario e impartecipabile del *sophos*, si sostituisce la parola pubblica e condivisa del dialogo socratico, indirizzata alla ricerca del *ti esti*, dell’universale della definizione. Tutto il sapere occidentale segue la via tracciata da questa straordinaria rivoluzione, ed inizia così a sognare di poter raggiungere il punto di vista dell’universale prodotto dalla scrittura alfabetica. La speranza di frequentare la panoramicità di un occhio esterno, metafisico, assoluto,

⁸ Espressione più volte usata da Vitiello.

inizia a scricchiolare con l'età moderna. Dopo aver analizzato le figure del *mythos* e del *logos*, rappresentanti il secondo e il terzo livello della distanza-significato presente nei nostri autori, il quarto paragrafo del secondo capitolo, intitolato *mathema*, affronta due figure caratteristiche del pensiero moderno e contemporaneo, la *scrittura matematica* e la *rivoluzione copernicana*. Esse vengono prese in esame a partire dalla lettura che ne danno rispettivamente Vitiello e Sini e rappresentano il quarto livello della distanza-significato, facendosi portatrici di istanze che mettono in seria discussione le conseguenze prodotte dalla scrittura alfabetica. All'*universalità* si sostituisce la *particolarità*, al primato platonico-aristotelico dell'*eidos* e della sostanza subentrano la desostanzializzazione dell'ente e il conseguente nichilismo, all'assolutezza del luogo panoramico del concetto la relazionalità cinetica del «via da tutti i luoghi».

Dopo aver mostrato la presenza di questi quattro livelli, il lavoro svolto affronta il rischio di un rapporto problematico e paradossale tra il terzo e il quarto livello della distanza; o, per meglio dire, tra la pretesa tipica di molta filosofia contemporanea, non a caso esplicitamente “sconfessata” sia da Sini che da Vitiello, di affermare alfabeticamente, e cioè “metafisicamente”, la verità nichilistico/relativistica della rivoluzione matematico-copernicana. Questa pretesa fornisce l'occasione di palesare alcuni “limiti” strutturali della pratica di scrittura alfabetica, che si rivela inadeguata a comunicare il senso profondo della proposta filosofica di Sini e Vitiello senza il rischio che essa venga fraintesa, o compresa solamente ad un livello superficiale. Il limite della scrittura alfabetica consiste nel contrasto tra la forma “forte”, assertoria e apofantica del suo dire e il contenuto in senso lato “debole” prodotto dal relativismo/nichilismo della modernità matematica e copernicana. Tale contrasto impedisce di “dire”, o meglio, di “scrivere” alfabeticamente il contenuto desostanzializzante prodotto dal quarto livello della distanza-significato, senza evitare di fraintenderlo, di trasformarlo nella paradossale figura di una verità che nega se stessa nell'atto stesso di essere affermata.

L'ultimo capitolo, *Etica della distanza*, dopo aver ulteriormente specificato attraverso quali soluzioni teoretiche Vitiello e Sini facciano i conti con il quarto livello della distanza-significato, collocandosi a loro modo nell'orizzonte relativistico/nichilistico della contemporaneità, ha lo scopo di affrontare a pieno i limiti dell'alfabeto emersi in precedenza. Dovendo, in qualità di filosofi e di scrittori di libri, utilizzare lo strumento alfabetico senza poterlo eludere, Vitiello e Sini ci conducono verso un faccia a faccia con il suo *limite*. Proprio la necessità di utilizzare la scrittura alfabetica, ma al tempo stesso di evitare di farsi totalmente assorbire da essa, rivela il carattere profondamente *etico* (e non solo, o non principalmente, *teoretico*) del loro pensiero. L'analisi di quali soluzioni vengano adottate da Vitiello e Sini per fronteggiare il problema di convivere con il limite della pratica di scrittura alfabetica fornisce l'occasione per delineare un passaggio decisivo di tutto il percorso. Il limite della scrittura alfabetica rivela infatti di essere il limite di *ogni* pratica, incapace di portare a significato il suo stesso evento, ovvero, il che è lo stesso, costretta sempre a farlo,

riducendo così l'evento a significato. Alla fine del percorso, una volta terminata l'analisi dei quattro livelli della distanza-significato, ritroviamo perciò il nodo da cui eravamo partiti, vale a dire quello della distanza-evento, della distanza come differenza tra evento e significato, con in più la consapevolezza che per i nostri autori tale differenza/distanza non è esperibile all'interno della prassi, pena la riduzione dell'evento a significato. Esperirla significa infatti già inevitabilmente ridurre tale differenza a significato, essendo l'evento della prassi, come abbiamo anticipato, l'orlo di ogni esperienza collocato al limite di essa (e per questo strutturalmente incapace di essere portato ad esperienza).

Dopo aver mostrato, rintracciandole nei testi di Sini e Vitiello, la distanza come *evento*, con le sue rispettive figure/declinazioni (*pratica, evento, corpo, segno*), e la distanza come *significato*, con i suoi diversi livelli (*vita eterna, mythos, logos, mathema*), il presente lavoro si interroga circa il problematico rapporto tra evento e significato, tra i due termini della distanza guida, della distanza-evento così come viene affrontato dai nostri autori.

L'obiettivo paradossale che Sini e Vitiello si prefiggono diventa perciò quello di "dire" tale *distanza*, la distanza come *evento*, "senza dirla" (di dire la contra-dizione, direbbe Vitiello; di dire una cosa e poi subito mordersi la lingua, direbbe Sini), ossia senza ridurla a "detto", a significato. Per far questo è possibile escogitare una rottura tradizionale del dire metafisico elaborando, come fa Vitiello, una forma comunicativa che sostituisca alla logica della terza (o della prima) persona quella della seconda, la logica del *tu*; oppure, come fa Sini, usufruendo di una forma di scrittura che non nasconda il gesto che la produce, tentando di portare a significato il "farsi" del significato stesso (come nel caso delle dispense che conservano la forma degli appunti scritti a mano), il «foglio-mondo» del sapere. Altrimenti è possibile tentare un "salto" dalla logica del "dire" a quella del "fare". Un salto, come propone Vitiello, verso la dimensione silenziosa della *testimonianza*; o ancora un passaggio, come suggerisce Sini, dalla *teoretica* all'*etica*, dalla dottrina all'*esercizio*. Nelle profonde affinità di questi percorsi si annidano però anche importanti differenze, largamente discusse nella parte finale del terzo capitolo.

Vorrei ora spendere alcune parole a proposito dei termini che compaiono nei titoli dei vari capitoli.

Il primo capitolo si intitola *Genealogia della distanza* per due motivi: in primo luogo perché tratta quasi esclusivamente del pensiero di Sini, all'interno del quale la problematica genealogica rappresenta un'istanza fondamentale e ineludibile; in secondo luogo perché tutto il percorso rappresenta un tentativo di rintracciare nei testi di Sini una ricostruzione del problema della distanza-evento, della distanza come accadere della differenza tra evento e significato, non però da un punto di vista storiografico, ma attraverso un procedimento che ambisca esso stesso ad assumere uno sguardo genealogico, ossia volto a "sterare le radici" del problema osservandolo nella necessità e nella coerenza del suo percorso evolutivo.

Il secondo capitolo ha il titolo di *Topologia della distanza* per la medesima duplice ragione: da un lato infatti, chiamando il pensiero di Sini ad un continuo confronto con alcuni passaggi di Vitiello, sottolinea il carattere prevalente nella prospettiva di questo autore, il quale ambisce appunto ad un particolare tipo di ermeneutica da lui espressamente nominata ‘topologia’. Al tempo stesso però vuole mostrare come le varie “figure” dell’umano, inizialmente delineate attraverso lo sguardo genealogico utilizzato nel primo capitolo, possano essere parimenti intese come “luoghi”, come *topoi*, veri «centri di forza» (*kraft*) della proposta teoretica di Vitiello.

L’ultimo capitolo infine, *Etica della distanza*, chiama in causa il “salto” di carattere etico proposto da Sini e indirettamente presente, sotto altre forme, anche in Vitiello. Esso rimanda in secondo luogo al titolo complessivo della tesi, *Figure della distanza*. Ben lungi dal presentarsi come un prodotto finito, la mia tesi vuole esporsi essa stessa al compito “infinito”, come direbbe Peirce, della sua continua interpretazione. L’espressione “figure” diventa perciò sinonimo di “tracce”, “schizzi”, “abbozzi”, “immagini”, che vanno “abitate” piuttosto che “imparate”, fatte cioè oggetto di un *ethos* prima ancora che di un sapere definitivo.

Tale *ethos* si rivolge perciò in primo luogo al lettore stesso. Egli è infatti invitato a farsi direttamente carico dell’onere di tale esercizio, rifacendo da capo, secondo la sua personale “visione”, il sogno enciclopedico del sapere.

Un’ultima importante avvertenza: il primo paragrafo del primo capitolo, intitolato *Pratica*, non espone da subito la tematica guida, quella cioè della differenza tra evento e significato. Esso si sofferma a chiarire, come si evince dal titolo, la nozione siniana di ‘pratica’. Ho ritenuto opportuno iniziare da una breve spiegazione di tale nozione innanzitutto per mostrare al lettore alcuni concetti chiave della filosofia di Sini, utili per tutto il percorso del presente lavoro; inoltre perché ritengo che tale scelta consenta di introdurre in modo più efficace e concreto il tema guida, tema della distanza-evento, che altrimenti avrebbe potuto, a mio avviso, apparire astratto, slegato dalle concrete circostanze del suo aver luogo. Occorre infine ricordare che il tema della ‘pratica’, ben lungi dall’essere un pur giustificabile *escamotage* introduttivo, rappresenta una delle varie declinazioni, o figure, della distanza-evento, anche se il lettore potrà comprenderlo a pieno come tale solamente a partire dal secondo paragrafo del primo capitolo.

1. GENEALOGIA DELLA DISTANZA

1.1 PRATICA

Vincenzo Vitiello, nel suo libro *Filosofia teoretica. Le domande fondamentali: percorsi e interpretazioni*¹ racconta un aneddoto curioso: Enzo Paci, impegnato a leggere le *Meditazioni Cartesiane* di Husserl, capisce poco o nulla e chiede aiuto al suo maestro, Antonio Banfi, il quale, anziché parlargli del libro o della fenomenologia in generale, gli dice semplicemente: «Vede questo vaso di fiori? Provi a dire, a descrivere quello che veramente vede».

Siamo di fronte ad un caso esemplare di problema filosofico, difficile, direbbe Heidegger, proprio per via della sua semplicità. Le domande che guidano la riflessione filosofica di Carlo Sini non sono molto diverse da quella che Banfi pose a Paci nel 1933. Lo scopo di Sini è di descrivere ciò che succede, di parlare della realtà, delle cose del mondo. Compito appunto facile e difficilissimo al tempo stesso, che affonda le sue radici nella fenomenologia di Husserl, appresa da Sini proprio attraverso le lezioni di Paci, e ancora prima nella fenomenologia di Hegel, pensatore che segnò l'inizio del suo percorso filosofico. Compito recente dunque, e insieme antico, essendo lo scopo che da sempre si pone la filosofia, ogni filosofia, di ogni tempo, sin dalle origini².

Compito arduo dicevamo, perché la lezione husserliana insegna, come noto, ad andare oltre l'immediatezza del vissuto, dell'esperito, invita a "mettere tra parentesi" il senso di verità degli oggetti che incontriamo nel mondo, a "sospendere il giudizio" circa il valore dell'esperienza comune, gravida di pregiudizi, di stratificazioni "culturali" che portano a dimenticare il senso dell'incontro originario con l'essere. Per questo la fenomenologia, come recita un famoso motto di Husserl, insegna a guardare le cose del mondo "come se fosse la prima volta", con lo scopo di restituirne l'incanto originario, il *thaumaston*, la meraviglia. Proprio tale intento si rivela però tortuoso, se non impossibile, e la nostra domanda circa il senso delle cose del mondo, il nostro tentativo di descrivere quello che succede, di portare a parola l'esperienza che quotidianamente facciamo, rischia di infrangersi contro uno scoglio che sembra impossibile da superare: siamo in grado di fare a meno dei nostri pregiudizi? Possiamo davvero distinguere il *puro darsi* delle cose dalle successive stratificazioni di senso, dalle interpretazioni, che nel corso del tempo "fanno catena" consegnandoci l'immagine di volta in volta diversa di ciò che chiamiamo 'natura', 'uomo', 'animale', 'vita'? Davvero l'incanto originario tanto inseguito, la meraviglia causata dallo spettacolo del mondo dischiuso di fronte ai nostri occhi in modo puro e cristallino, davvero tale in-

¹ V. Vitiello, *Filosofia teoretica. Le domande fondamentali: percorsi e interpretazioni*, Bruno Mondadori, Milano 1997, p. 147, d'ora in avanti FT.

² Sull'interpretazione della fenomenologia come riproposizione dello spirito originario della filosofia greca e del suo tentativo di andare "alle cose stesse" cfr. C. Sini, *Scrivere il fenomeno. Fenomenologia e pratica del sapere*, Morano, Napoli 1999, d'ora in avanti SF. Le posizioni sostenute rimandano all'interpretazione heideggeriana del concetto di fenomenologia, sostenuta in M. Heidegger, *Essere e tempo*, trad. it., Longanesi, Milano 2001, d'ora in avanti ET.

contro sorgivo sarebbe poi così “meraviglioso”? Possiamo parlare di *thaumaston* per descrivere il senso del nostro primitivo avere a che fare con gli oggetti dell’esperienza? È lecito per noi immaginarci questo incontro in termini contemplativi, raffigurando noi stessi nell’atto di un’estatica e “disinteressata” visione?

Già Heidegger, in *Essere e Tempo*, ci ha insegnato a diffidare di questo secolare pregiudizio, riconducendolo ad un momento particolare dell’esperienza umana, alle spalle del quale si cela un ben diverso modo di relazionarci con gli enti, basato sulla loro manipolazione concreta, guidata dagli interessi precisi e puntuali delle prassi che quotidianamente ci coinvolgono e di fronte ai quali nutriamo una cieca fiducia, che ci spinge, orientati dai più diversi scopi, a fare uso degli oggetti ben prima che rivolgere ad essi disinteressate o contemplative domande³.

Affrontare ora tali questioni non solo sarebbe prematuro, ma avrebbe soprattutto l’effetto di allontanarci dal nostro percorso; dovremmo infatti inoltrarci nei sentieri della fenomenologia tra Husserl e Heidegger, e anche oltre, in un cammino che ci porterebbe lontano dal nostro. Avremo sicuramente modo più avanti di confrontarci con questi temi, “tradotti” con le parole di Sini e riletti alla luce del suo modo di fare filosofia.

Sospendiamo ora per un attimo la domanda circa il senso delle cose, l’intenzione di descrivere quel che succede, e facciamo un passo indietro, chiedendoci: in base a che cosa, a partire da che, grazie a quali “condizioni di possibilità” possiamo vedere il mondo così come lo vediamo? La risposta ci consentirà di instaurare un primo vero contatto con il pensiero di Sini.

Ci sarebbero mille modi di rispondere alla domanda; si potrebbero chiamare in causa molte discipline ed ognuna sarebbe sicu-

³ Problemi del tutto simili vengono affrontati da autori come Peirce e Wittgenstein: entrambi affidano alla sfera della prassi la capacità di conferire “certezze” che anticipano le deduzioni della logica e le scoperte del ragionamento, certezze senza le quali non sarebbe per noi possibile fare nemmeno un passo una volta scesi dal letto. Su questi temi cfr. il saggio di R. Fabbrichesi, *Certezza e vaghezza, Wittgenstein e Peirce*, contenuto in R. Fabbrichesi e F. Leoni, *Continuità e variazione. Leibniz, Goethe, Peirce, Wittgenstein, con un’incursione kantiana*, Mimesis, Milano 2005, pp. 111-150, d’ora in avanti CV. Tutto questo rimanda direttamente a Nietzsche, e alle sue riflessioni svolte all’inizio della Seconda Inattuale (F. Nietzsche, *Sull’utilità e il danno della storia per la vita*, trad. it., Adelphi, Milano 2003, p. 6). In questo saggio Nietzsche sottolinea proprio la beata innocenza, e di conseguenza la maggior disposizione ad agire, dello spensierato gregge leopardiano, contrapposto all’*empasse* dell’uomo teoretico e contemplativo, il quale, al pari di Amleto, è frenato nell’azione proprio perché si pone mille domande, avendo perso la capacità di abbandonarsi all’*innocenza* dell’agire, alla “ritmicità” della prassi che non esige “sospensioni del giudizio” per trovare la sua verità.

Interessante, circa questi ultimi temi del “ritmo” della prassi, della capacità di abbandonarsi ad essa, assecondandone le dinamiche, il confronto svolto tra le diverse concezioni dell’azioni in Oriente e in Occidente, confronto svolto da R. Fabbrichesi in *Forza e Verità, Nietzsche e i Greci. Trascrizioni delle lezioni di Ermeneutica Filosofica dell’a.a. 2006/2007 a cura di Vittorio Tallarico e Giorgio Greco*, Librerie Cuem, Milano 2007, pp. 18-41. In queste pagine vengono riprese sinteticamente le analisi compiute in F. Jullien, *Trattato dell’efficacia*, trad. it., Einaudi, Torino 1998.

ramente in grado di dire la sua, da molti punti di vista diversi, forse senza mai arrivare ad una risposta esauriente e definitiva.

Esistono condizioni che siamo abituati a definire “materiali” (il nostro corpo, le nostre facoltà percettive, i nostri sensi etc.), altre che solitamente vengono chiamate “culturali” (il nostro linguaggio, le idee che appartengono alla nostra tradizione filosofica, scientifica, o semplicemente del pensare quotidiano), altre ancora, frutto delle ricerche più moderne e avanzate, che riguardano la sfera “neurologica” (sinapsi, segnali elettromagnetici, archi riflessi etc.); tutti aspetti che sicuramente concorrono in misura diversa a consentirci di esperire il mondo, di parlare del mondo, di averne un’immagine. Da un punto di vista filosofico però, o perlomeno dal punto di vista filosofico di Sini, tutte queste nozioni risultano insufficienti, perché non in grado di andare al nocciolo della questione, non capaci di retrocedere davvero al “fondamento” del nostro esperire, del nostro modo di relazionarci con il mondo; non in grado cioè di cogliere davvero l’aspetto trascendentale⁴, la condizione ultima oltre la quale diventa impossibile retrocedere⁵.

Tale condizione ultima viene identificata da Sini con la nozione di ‘*pratica*’. Leggiamo subito un brano dell’autore per iniziare a comprendere cosa intende con tale espressione:

L’abito della prassi, quell’“aver da fare” che in ogni istante caratterizza l’essere soggetti viventi e operanti, sino al limite “difettivo” del “non aver nulla da fare”, che è a sua volta una figura del fare, frequenta soglie determinate; tali determinazioni sono appunto riassunte e idealmente comprese nella parola “pratica”. Si tratta di pratiche di vita e di sapere, ovvero, in termini generali, si tratta del saper fare, del saper dire, e del saper scrivere. “Pratica” è così ciò in cui il soggetto è immerso di volta in volta. Per esempio, il soggetto che scrive queste pagine è immerso in una pratica riflessiva che si suole definire “filosofica”: pensa tra sé parole, organizza mentalmente orizzonti di senso prevalentemente (ma non esclusivamente) linguistici, scrive a intervalli delle frasi su un quaderno o sul computer, rilette ciò che ha scritto e di quando in quando consulta libri e articoli, e così via⁶.

Pratica è dunque «ciò in cui il soggetto è immerso di volta in volta»; ciò che continuamente facciamo, qualsiasi attività, di qualsiasi tipo, è riassumibile nel concetto di ‘pratica’. Ogni cosa, secondo Sini, accade all’interno di una pratica, “si manifesta” in essa. Non esistono oggetti “fuori” da una pratica, oggetti che accadono “in sé”. Vediamo subito in che senso possiamo indicare nella pratica la condizione trascendentale della nostra esperienza con il mondo, come anticipato

⁴ Aspetto che, come tale, si sottrae all’esperienza, essendone piuttosto, kantianamente, l’orlo, il limite, oppure, come scrive Vitiello, la *possibilità*: «[la filosofia, n.d.r.] si interroga non su ciò che nell’esperienza appare, ma sulla *possibilità*, e sulla possibilità dell’esperienza in generale» (V. Vitiello, *La voce riflessa. Logica ed etica della contraddizione*, Lanfranchi, Milano 1994, p. 192, d’ora in avanti VR).

⁵ Oltre la quale però non si può far altro che retrocedere sempre, esponendosi all’inevitabile sprofondo nel paradosso dell’“assenza di fondamento”, come mostrato nei paragrafi successivi.

⁶ E1, p. 27.

prima. Ogni oggetto che incontriamo, lo incontriamo come oggetto collocato in una pratica, come ad esempio quella del vedere. Il nostro vedere il mondo, il nostro fare esperienza visiva di esso, “pone” gli oggetti visti come contenuti peculiari della sua pratica. Non ha senso domandarsi circa lo “statuto di realtà” degli oggetti “al di fuori” delle pratiche nelle quali continuamente li incontriamo, perché tale “di fuori” non si darà mai, essendo sempre l’oggetto *posto*, situato in una pratica. Vengono in mente le parole di Nietzsche, che in un passo celebre critica il tentativo di cogliere l’oggetto, di vedere l’oggetto al di fuori della prospettiva che ci consente di vederlo⁷. Si tratterebbe insomma di “guardare” com’è l’oggetto al di là del nostro guardarlo, tentativo che rivela da sé la sua paradossalità, la sua impossibilità, dal momento che per farlo dovremmo sempre guardarlo, appunto.

«Esiste *soltanto* un vedere prospettico, *soltanto* un “conoscere” prospettico», scrive Nietzsche nel passo citato in nota. Allo stesso modo, per Sini, potremmo parafrasare: esiste soltanto un relazionarci con gli oggetti all’interno di pratiche determinate, pratiche che costituiscono appunto la “prospettiva” che apre il senso del nostro incontro con il mondo, che ci consente di esperire il mondo nei modi attraverso cui di volta in volta lo esperiamo, modi appunto diversi, a seconda delle pratiche nelle quali ci veniamo a trovare.

Tornando all’esempio di prima, non ha senso tentare di incontrare l’oggetto fuori dalla pratica del vedere con la pretesa, così facendo, di entrare in contatto con la “vera” realtà dell’oggetto, perché per farlo dobbiamo di nuovo entrare in un’altra pratica, che ci consenta di “mettere in opera” un’altra modalità di incontro con esso, come ad esempio nel tentativo di toccarlo, di annusarlo, di manipolarlo. Perfino il nostro parlare di esso come di un oggetto esistente “in sé”, indipendentemente da ogni pratica, è una modalità di incontro a sua volta riconducibile ad una pratica, seppur molto particolare, perché avente la caratteristica di sollevare l’oggetto ad universalità, di considerarlo indipendentemente dal suo mostrarsi internamente a pratiche di incontro determinate. Leggiamo un passo di Sini che ci mostra questa impossibilità di avere a che fare con un oggetto se non a partire da una pratica, fino alla situazione limite, sopra accennata, di quella pratica avente la peculiarità di trattare l’oggetto come un che di esistente al di fuori di ogni pratica, di ogni prospettiva, di ogni incontro⁸:

⁷ «“Conoscenza in sé – qui si pretende sempre di pensare un occhio che non può affatto venire pensato, un occhio che non deve avere assolutamente direzione, in cui devono essere troncate, devono mancare le forze attive, e interpretative, mediante le quali soltanto vedere diventa vedere qualcosa; qui dunque viene sempre preteso un controsenso e un non concetto di occhio. Esiste soltanto un vedere prospettico, soltanto un ‘conoscere’ prospettico, e quanti più affetti lasciamo parlare sopra una determinata cosa, quanti più occhi differenti sappiamo impegnare in noi per questa stessa cosa, tanto più completo sarà in nostro ‘concetto’ di essa, la nostra ‘obiettività’» (F. Nietzsche, *Genealogia della morale*, trad. it., Adelphi, Milano 2004, p. 113).

⁸ Il riferimento è alla pratica metafisica, e alla sua caratteristica di produrre l’universale, il concetto. Questo effetto della pratica metafisica è ricondotto da Sini, tra le altre cose, agli effetti della scrittura alfabetica, come mostrato nel secondo capitolo della tesi. Ciò che qui voglio sottolineare è invece il fatto che tale *universalità* viene ricondotta da Sini alla *particolarità* della pratica metafisica. Cfr. E1, p.30.

Le “cose” con le quali il soggetto ha a che fare sono sempre *oggetti interni* alla pratica determinata posta in esercizio e non le preesistono. Un conto infatti è la penna con la quale il soggetto scrive, un altro la penna offerta o ricevuta come regalo; dire che si tratta pure sempre di una “penna” è a sua volta possibile entro una pratica definitoria, dove la penna in parola diviene una terza ulteriore cosa, un ulteriore “oggetto”, oltre le prime due; dire poi che è “la stessa” penna quella con la quale il soggetto scrive e quella che gli è stata regalata è a sua volta possibile alla luce di una terza pratica che considera la materialità degli oggetti presi in sé, cioè, come si dirà molto più avanti, considerati in base alla relativa permanenza transitante del loro corpo *signato*. Non ci sono insomma, “cose” fuori dalle pratiche, ma solo “cose” transitanti in esse in una continua trasfigurazione di senso...⁹.

Occorre subito dire che a giudizio di Sini non solo gli oggetti, ma anche i soggetti esistono in quanto “messi in atto” dalla pratica, essendo innanzitutto «soggetti a» la pratica prima che «soggetti di» essa, come scrive spesso Sini. Il soggetto dunque, non è mai isolabile dalla pratica in cui si trova, dal fare concreto nel quale è continuamente immerso e che lo costituisce nella natura del soggetto che di volta in volta è. Non esiste, ad esempio, il soggetto giardiniere, se non nella concreta attività di giardinaggio, con tutto ciò che essa comporta come conoscenze pratiche e teoriche. Sono proprio tali capacità, prese nel lato concreto della loro messa in esercizio nella pratica, a costituire la figura del giardiniere così come la conosciamo. Lo stesso vale per qualsiasi tipologia di soggetto, anche quella del soggetto teoretico, contemplativo, disinteressato; dell'uomo di sapere insomma, la cui attività è non meno pratica delle altre¹⁰, seppur con caratteristiche diverse, ma questo va da sé, avendo ogni pratica il suo peculiare orizzonte di senso. Solo nella “manipolazione” concreta del suo fare, della sua prassi dunque, il soggetto viene ad essere il soggetto che è, insieme ovviamente agli oggetti, ai “suoi” oggetti, ovvero agli oggetti interni alla medesima pratica, che corrispondono appunto al lato “oggettivo” di essa.

La pratica diventa così per Sini il luogo del reciproco costituirsi di soggetti e oggetti, i quali non sussistono come tali prima del loro mutuo “rimbalzo”. Leggiamo un passo significativo che ci illustra proprio questo “gioco di specchi” tra soggetto e oggetto all'interno della prassi:

Sono lo stesso il bastone e la mano, sono l'uno per l'altro. Nell'esperienza pragmatica originaria non c'è il bastone come oggetto neutro della natura che sta da una parte e la mano come organismo che sta dall'altra; queste sono vedute concettuali che presuppongono le esperienze pragmatiche originarie [...] Il prodursi originario non è mai già, né potrebbe essere, mano o bastone, ma è il prodursi della loro distanza, dalla quale appunto emergono come mano e bastone¹¹.

⁹ E1, p. 29.

¹⁰ Husserl parlava a questo proposito di “prassi teorica”.

¹¹ C. Sini, *Il simbolo e l'uomo*, Egea, Milano 1991, pp. 203-204, d'ora in avanti SU.

Il «prodursi originario», ovvero la pratica di cui stiamo parlando, è all'origine di quella *distanza* dalla quale emergono mano e bastone, l'uno per l'altro.

Il pensiero delle pratiche dunque, ponendo soggetto e oggetto come “conseguenze” di una pratica, si colloca al di là delle alternative tradizionali tra *soggettivismo* e *oggettivismo*, tra *idealismo* e *materialismo*, tra *razionalismo* ed *empirismo*¹²; ogni tentativo di prendere un termine senza l'altro, di fare dell'uno il fondamento da cui “dedurre” l'altro risulta impossibilitato a cogliere il problema, a guardarlo a fondo.

Da questo punto di vista Sini si mette sulla scia del sentiero aperto anni prima da Heidegger che tanta influenza ha avuto durante il corso di tutto il Novecento, sentiero che invita a considerare il soggetto, ovvero, nella terminologia heideggeriana, l'esserci, come essere-nel-mondo, come ente che “già sempre” dispone di un mondo. Già Husserl parlava di quello che Sini in un saggio definisce il “mistero”¹³ della correlazione universale noetico-noematica, ovvero il fatto per cui non esiste coscienza se non in quanto *coscienza di*, coscienza riempita di contenuto (si tratta, come noto, di una ripresa del tema medievale dell'intenzionalità), e al tempo stesso non esiste oggetto se non come contenuto di una coscienza che, appunto, lo *intenziona*. L'intonazione di queste espressioni è sicuramente più “cartesiana”, quantomeno per il riferimento alla coscienza come terreno ultimo, come luogo originario della manifestazione del mondo, ma, dal mio punto di vista, è non meno radicale di quella precedente nel sottolineare, come appunto fa anche Sini, l'impossibilità di pensare un soggetto senza un oggetto e viceversa. Le conseguenze di questo pensiero sono difficili da pensare fino in fondo senza ridurle, come direbbe Nietzsche, ad una “canzone da organetto”; siamo tutti implicitamente condotti, spinti dal pensiero comune, a pensare a soggetto e oggetto come realtà separate, poste l'una di fronte all'altra e già costituite, già dotate da sé di loro specifiche proprietà. Occorre sottoporre noi stessi ad un notevole sforzo di pensiero per collocarci nel luogo della originaria con-costituzione di soggetto e oggetto, di io e mondo, luogo laddove si vede appunto che ogni caratteristica che attribuiamo ad un polo si determina per differenza dall'altro polo e viceversa, sicché ogni volta che diciamo “mondo” diciamo un “rimbalzo” del soggetto, una sua figura; perciò ogni nostra descrizione della realtà è “autobiografica”, come direbbe Sini, o, con le parole di Nietzsche, “umana, troppo umana”. Al tempo stesso anche il soggetto che descriviamo è un “rimbalzo di mondo”, un prodotto del mondo che frequenta, degli oggetti che incontra e manipola, della pratiche che quotidianamente attraversa.

Il tema del reciproco costituirsi di soggetto e oggetto a partire dalla dinamica concreta della prassi diventa l'occasione per introdurre un altro termine fondamentale nel pensiero di Sini, ovvero quello di

¹² In numerosi punti Sini sottolinea l'insufficienza di queste tradizionali alternative filosofiche. Significativo, ad esempio, è quanto detto in C. Sini, *La mente e il corpo, Filosofia e Psicologia*, Jaca Book, Milano 2004, p. 121, d'ora in avanti E2.

¹³ Cfr. l'articolo di C. Sini, «Fenomenologia», in AA.VV., *La filosofia, volume quarto. Stili e modelli teorici del Novecento*, Utet, Torino 1995, p. 121.

‘*soglia*’: in questo contesto possiamo definire soglia come quel varco che si pone “al limite” tra soggetto e oggetto, tra io e mondo, segnando il confine del loro separarsi unendosi, e del loro unendosi restando separati¹⁴. Come nell’esempio sopra, la mano che afferra è tale per il bastone afferrato, così come il bastone afferrato è tale per la mano che afferra. Ecco, proprio l’accedere della reciproca differenza tra i due, l’oscillazione che pone in essere entrambi, l’uno per l’altro nella loro diversità, è indicata da Sini con il termine ‘soglia’.

Cerchiamo di riassumere i passaggi emersi fino a questo punto.

Abbiamo incontrato la nozione siniana di ‘pratica’, vista come l’orizzonte trascendentale di ogni possibile esperienza, nella quale e per la quale si danno soggetti e oggetti, o meglio, si costituiscono vicendevolmente soggetti e oggetti sulla soglia della loro differenza reciproca. Notiamo subito una prima imprecisione, che necessita di una correzione: la pratica non è mai un qualche cosa di isolato, separato da altre pratiche, ma è sempre, come dice spesso Sini, un «intreccio di pratiche». Non esiste mai una pratica come oggetto estrapolabile da una serie di altre pratiche “collaterali” che concorrono alla sua messa in opera. Leggiamo un brano di Sini a proposito:

In generale è poi soprattutto importante rendersi conto di questo: *che non esiste nessuna pratica che possa essere in sé isolata*. Tieni sempre ben presente che ogni pratica è in connessione con altre pratiche ed è un insieme indefinito e sfumato di molte pratiche. Ogni pratica assume elementi già costituiti e rivelati entro altre pratiche e li fa propri. Cioè li trasforma, li adatta, li sottomette, li specializza e conferisce loro, così, un nuovo senso...¹⁵.

Tale scoperta ci consente di fare subito un’ulteriore precisazione: all’interno dell’intreccio di pratiche di cui ogni pratica è sempre costituita, esiste sempre un elemento dominante, un’“apertura di senso” alla luce della quale l’intreccio viene considerato. Tale elemento viene definito da Sini l’aspetto *trascendentale* della pratica, alla luce del quale tutti gli altri elementi, tutte le altre pratiche concorrenti alla sua realizzazione, alla sua attuazione, assumono l’aspetto di elementi *empirici*. Tornando all’esempio di prima, è vero che nella pratica dello scrivere concorrono numerose altre pratiche, ma la pratica dello scrivere resta dominante, orientando l’azione al raggiungimento del fine, come può essere, nel mio caso, la scrittura della tesi di laurea. Leggiamo un altro passo di Sini a proposito, tratto sempre dal libro di prima:

Una pratica è *trascendentale* rispetto al suo contenuto di senso. Essa è l’*apertura* di quel senso, il cui contenuto non pre-esiste alla pratica, ma è in funzione di questa. Nel contempo però una pratica è *empirica*, perché con-

¹⁴ In questo senso ricorda molto, dal mio punto di vista, il “ci” dell’esser-ci di cui parla Heidegger in *Essere e Tempo*, ovvero il luogo di incontro del soggetto con il mondo, soggetto che è appunto sempre *In-der-welt-sein*, essere nel mondo, cioè, nei termini di Sini, soggetto che è sempre “per” un oggetto (e viceversa) all’interno di una pratica.

¹⁵ C. Sini, *Etica della scrittura*, Il saggiatore, Milano 1996, p. 147, d’ora in avanti ES.

tiene gli elementi già divenuti in altre pratiche. Li coordina e li organizza, conferendo loro una nuova apertura di senso¹⁶.

L'aspetto trascendentale della pratica dunque, altro non è, si potrebbe dire, se non la pratica stessa, presa dal lato del suo essere apertura di senso nei confronti dei propri contenuti, dei propri soggetti e oggetti. Il lato trascendentale della pratica è così, per riprendere un termine usato in precedenza, la *prospettiva* che illumina il senso della prassi, che ne orienta il fine, disponendo verso di esso l'intreccio di pratiche che sempre concorrono alla costituzione di questa pratica, ovvero di questa particolare apertura di senso del fare¹⁷.

Queste considerazioni ci invitano a pensare al concetto di pratica come ad un qualcosa di difficile da "generalizzare". La pratica è sempre *questa* pratica che ora sta accadendo, con la sua specifica apertura di senso, con il suo orientamento e i suoi fini particolari. La pratica non è altro, potremmo dire, dall'"essere in situazione"¹⁸, dal trovarsi *ora* e *qui*¹⁹ nell'atto di orientare l'azione verso un fine, fine da intendersi non esclusivamente nel senso "umanistico" del "porsi un obiettivo", ma anche e soprattutto nel senso, per così dire, "pragmatico", del portare a compimento il "circolo del fare", per "colmare la distan-

¹⁶ ES, P. 149.

¹⁷ Seppur riferendosi alla tematiche fenomenologiche del *cogito* e dell'intenzionalità, Vitiello, in un passo di *Topologia del moderno*, affronta una questione molto simile. Se nel passo seguente sostituiamo «intenzionalità prima» con «pratica principale/apertura di senso trascendentale» e «intenzionalità collaterali» con «pratiche concorrenti/elementi empirici» possiamo vedere come i temi trattati siano del tutto affini: «Nel cogito certamente la mia intenzionalità mira, volta a volta, ad "oggetti" differenti. In questo momento il mio pensiero è tutto preso dai problemi, o dal problema, che vado trattando, dalle difficoltà che esso pone all'analisi, ed alla scrittura stessa. E infatti scrivo e poi correggo, cancello, integro, riduco, chiarisco con esempi, mutò l'ordine dell'argomentazione, la successione dei paragrafi... Ma in tutto questo sono anche consapevole del mio *accadere*. L'intenzionalità prima ed esplicita è rivolta al tema – ma questa intenzionalità è accompagnata da tante altre intenzionalità collaterali, secondarie, che convivono per lo più senza contrastarsi. Mentre scrivo mi alzo, cammino per la stanza alla ricerca di una migliore espressione, di una maggiore chiarezza; raccolto il libro che ho fatto cadere; ricarico la stilografica. Tutto ciò senza dismettere di pensare al mio tema. Il mio cogito è costituito di molteplici intenzionalità raccolte intorno all'intenzionalità-guida» (TM, p. 126).

¹⁸ Sini a questo proposito parla di "essere nell'ergon" (Cfr. E1, p. 39). Come abbiamo visto prima inoltre, Sini sottolinea il fatto che tale situazione sia soltanto *idealmente* riassumibile con il concetto di pratica, dove con l'espressione *idealmente* Sini vuole a mio avviso sottolineare ciò che si può definire, parafrasando Vitiello, il carattere di "tradimento" insito in questo dire, ovvero il fatto che sì, parliamo di "pratica", ma siamo fuori strada se con questa espressione pensiamo di aver afferrato in pieno il senso di ciò cui essa allude.

¹⁹ I corsivi di questa pagina rimandano, in modo assolutamente non voluto, al *questo/ora/qui* della Fenomenologia di Hegel (G.F.W. Hegel, *Fenomenologia dello spirito*, trad. it., Rusconi, Milano 1995, p. 169 in poi) alludendo al medesimo problema, e cioè alla difficoltà di afferrare l'assoluta particolarità dell'esperienza senza ridurla ad una categoria universale. La stessa difficoltà vale appunto per il tentativo, attraverso il pensiero delle pratiche, di non generalizzare il concetto di pratica, mostrando come esso stia ad indicare null'altro che il concreto essere in situazione del soggetto, preso nella dinamica "diveniente" del fare, tentativo che però sbatte anch'esso contro il muro "universalizzante" del concetto.

za” che ci allontana dal mondo avvicinandoci ad esso, in un continuo gioco di stimolo e risposta.

Il termine ‘pratica’ non indica dunque una “cosa”, o un “contenitore” all’interno del quale si trovano collocati gli oggetti e i soggetti. Forse il modo in cui è stato affrontato il problema all’inizio poteva dare adito a fraintendimenti di questo tipo, ma è importante comprendere invece che la parola ‘pratica’, in quanto appunto parola, espressione linguistica, concetto, è essa stessa, si potrebbe paradossalmente dire, l’oggetto interno di una pratica. L’appello alla pratica ha dunque lo scopo, a mio avviso profondamente husserliano, di guardare a quelle «operazioni concrete»²⁰ che sorreggono continuamente, in quella continuità dell’ora/qui richiamata prima, il nostro fare. Come nell’esempio di prima, è la pratica concreta dell’uomo primitivo di dirigersi verso il bastone per afferrarlo, motivato da precisi interessi (accendere il fuoco, difendersi dagli animali etc.), che gli permette di avere un bastone come oggetto della sua esperienza. È solamente in virtù di questa specifica “operazione” dell’afferrare che si delineano rispettivamente, costituendosi l’un l’altro, la mano che afferra (e, di conseguenza, il “soggetto afferrante”) e il bastone afferrato, per poter essere piegato ai più diversi scopi.

Tale operazione dunque, e il fine in vista del quale essa viene orientata (nel nostro esempio, afferrare il bastone), rappresentano quell’orizzonte trascendentale della pratica di cui parlavamo prima, descrivendolo come un’“apertura” che raccoglie intorno a sé molte altre pratiche, operazioni, possibilità, e alla luce della quale l’esperienza acquista il suo senso peculiare, il suo significato. L’uomo primitivo dispone già di molte capacità, è familiare con altre pratiche assimilate in precedenza e divenute col tempo “automatiche” (assumere la posizione eretta, camminare, orientarsi con lo sguardo alla ricerca di un oggetto di interesse etc.), le quali concorrono di certo alla messa in atto dell’afferramento. Solo però in virtù dell’apertura di senso data dalla pratica dell’afferrare può emergere il bastone come oggetto afferrato e successivamente utilizzato per altri fini.

Questo rapido scorcio attraverso la nozione di ‘pratica’ ci ha consentito di gettare un primo sguardo al pensiero di Sini e di renderci più familiari alcuni concetti fondamentali, che dovremo tener presente lungo tutto il percorso.

In base a tutto ciò che abbiamo detto sino a qui, possiamo provare a dire, parafrasando un’espressione di Sini²¹, che ci troviamo “distanti una pratica dall’evento del mondo”. Quanto abbiamo compreso fin ora ci permette di affermare che per Sini non esiste mai un’esperienza *pura, diretta*, che ci metta a contatto immediato con i suoi oggetti e le sue verità. A suo giudizio ogni nostro incontro con il mondo è, per così dire, *mediato* dalle operazioni concrete che sorreggono il nostro fare, e senza le quali non si darebbero per noi i conte-

²⁰ Questa espressione si trova in E. Husserl, *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, trad. it., Il Saggiatore, Milano 1972, par. 29, p. 141.

²¹ L’espressione è “distanza un segno” ed è il titolo dell’omonimo testo: C. Sini, *Distanza un segno, filosofia e semiotica*, Cuem, Milano 2006, d’ora in avanti DS.

nuti di esperienza, così come si danno nei modi di volta in volta diversi, tipici del senso peculiare di ogni “rivelazione”. Ogni cosa perciò si colloca *a distanza* di un intreccio di pratiche che la sorreggono, consentendole di emergere come quella particolare realtà, con il suo specifico *senso*. Parafrasando un’espressione poetica citata da Sini, potremmo dire che “nessuna cosa, laddove la pratica manca”²²; come ben sappiamo però, la pratica “non manca mai”, nel senso che rappresenta quell’orizzonte “onnipervasivo” di ogni nostra esperienza che non viene mai a mancare, *non può mai venire a mancare*, dal momento che non è altro dall’essere ora e qui in situazione, presi nella *kinesi*²³ del fare continuamente presente e operante (persino, come abbiamo già visto, nella forma difettiva del non aver nulla da fare, o nello “stare senza far niente”). Ci troviamo dunque sempre e continuamente immersi in questo «essere nell’*ergon*, nell’opera dell’operare, nella prassi»²⁴, che rappresenta per Sini la nostra costitutiva “distanza originaria”.

Il tema della distanza rappresenta il filo conduttore di tutto il lavoro e compito delle pagine successive sarà quello di mostrare in quali possibili modi si articola questo essere originariamente a distanza nella prassi. Avremo a che fare con tre peculiari aspetti del problema (corpo, evento, segno), che ci illustreranno in che senso questa prima parte del testo possa essere intesa come una “genealogia della distanza”. Specifichiamo fin da subito che la distanza presa in esame in questo capitolo è la distanza in quanto caratteristica costitutiva di ogni tipo di esperienza, esperienza che secondo Sini non accade mai, come anticipato, in modo diretto, ma è sempre, derridianamente, un’esperienza differita. I seguenti paragrafi mostrano proprio il differimento dell’esperienza nella distanza originaria dell’*ergon* e della prassi in figure volta a volta diverse, illustrando il suo accadere *distante* un corpo, un evento, un segno.

²² Cfr. E1, p. 44: «Nessuna cosa laddove il nome manca».

²³ Altro termine importante lungo tutta la riflessione di Sini.

²⁴ E1, p. 39.

1.2 EVENTO

1.2.1 La verità cruciale

Fino ad ora abbiamo parlato, introducendo alcuni concetti fondamentali del pensiero di Sini, di pratiche e degli oggetti e dei soggetti che si configurano in esse. Ci siamo riferiti al concetto di ‘pratica’ come a quel “a partire da che” in grado di rendere possibile ogni nostra esperienza di mondo, ogni nostro incontro col mondo. Abbiamo, in altre parole, gettato uno sguardo “dentro” la pratica, all’interno dei suoi confini, per scorgere la formazione di oggetti e soggetti, accompagnati dai loro “effetti di verità”²⁵. Non abbiamo però detto cosa succede “fuori” della pratica, o “prima” della pratica. Ma esiste un fuori? Esiste un prima? Già abbiamo accennato all’impossibilità di “uscire” dalla “prigione della prassi”, ma ora la domanda assume un altro significato, diverso dalla pretesa di carattere realistico di descrivere il mondo oltre il suo darsi a vedere all’interno di una pratica. La domanda che ci poniamo ora, chiedendo a Sini una risposta, mira a collocarci nel luogo di quell’*ora/qui* di cui parlavamo sopra, luogo sempre alluso e mai del tutto afferrato dalla parola ‘pratica’, così come da qualsiasi parola. Chiediamoci ancora, come prima, cambiando però l’obiettivo del nostro domandare: *a partire da che* accade quel che accade? A partire da che possiamo identificare questa pratica che ora stiamo attraversando e che si caratterizza con i toni di un qualsivoglia esperienza possibile? In altre parole: come ci accade di esperire qualcosa, questo qualcosa e non qualcos’altro, di essere in questa pratica e non in un’altra, di riconoscerne la peculiarità, la diversità?

Proprio la diversità, la differenza, la novità, diventa un chiave fondamentale per risolvere il problema. Ogni esperienza, ogni accadimento, ogni *evento*, è differenza, diversità, per poter essere ciò che è. Nulla di “positivo” accadrebbe (nemmeno quel “nulla” che talvolta accade, quando ad esempio diciamo “non è accaduto nulla”; già in questo caso “qualcosa” è accaduto, una differenza si è mostrata nell’orizzonte del nostro esperire) se non vi fosse differenza, uno *stacco*, rispetto alla continuità, al *continuum* precedente.

‘*Evento*’, ‘*stacco*’, ‘*continuum*’: altri termini fondamentali nel pensiero di Sini, con i quali dobbiamo ora confrontarci, cercando di mettere un po’ di ordine; per farlo chiediamo aiuto ad un termine già visto, perlomeno in uno dei suoi possibili significati, ovvero quello di ‘*soglia*’. Abbiamo descritto la soglia come luogo instabile, come quell’oscillazione, quel *movimento*, possiamo anche dire ora, a partire da cui soggetto e oggetto si con-costituiscono nella loro reciproca differenza. Si può dire ora che un medesimo movimento, una medesima oscillazione accade per Sini non solo tra soggetto e oggetto, ma anche

²⁵ Anche la nozione di verità, insieme a quella di soggetto e oggetto, viene ricondotta da Sini all’orizzonte della pratica, al punto da diventare un “effetto” all’interno della pratica stessa, un «effetto di verità» (E1, p. 30) appunto, e non una verità esistente fuori dalla sua “messa in opera” all’interno della pratica.

tra continuità e differenza. Anzi, a ben guardare, si tratta della stessa oscillazione, vista non in rapporto agli oggetti interni all'esperienza concreta cui tale movimento dà luogo, ma in relazione a ciò che precede tale esperienza, preconfigurandone il senso. Con il termine 'evento' Sini vuole indicare innanzitutto proprio tale oscillazione²⁶, ovvero quel movimento che dà luogo al significato, ovvero alla pratica, all'esperienza concreta.

In alcuni passaggi della sua opera²⁷ Sini dà a intendere che vi sia la possibilità di distinguere tra una "cosa", un'esperienza possibile, vista sotto il profilo dell'evento, ovvero del suo puro accadere, e la stessa esperienza vista invece sotto il profilo del significato che essa assume. Uno degli esempi più pregnanti è quello della "stella alpina" in *Archivio Spinoza*²⁸, dove si distingue appunto tra la stella alpina come "puro che", come puro "fatto" che qualcosa accade indipendentemente da ogni mia o nostra interpretazione, e la stella alpina come "che cosa", come significato che noi attribuiamo a tale evento, come quello appunto ad esempio di "fiore che sorge in cima alle montagne" etc. Nella stessa opera, ma anche in altri luoghi volti a chiarire questo possibile fraintendimento, Sini precisa che non c'è differenza tra le due rose, e di conseguenza non c'è differenza tra evento e significato. O perlomeno, non c'è differenza nel senso che i due termini non vanno presi come se indicassero due "cose" diverse, ma vanno visti come la stessa cosa, lo stesso accadimento, la stessa esperienza, vista ora sotto il profilo *verticale* dell'evento, ora sotto quello *orizzontale* del significato. Tale riferimento rappresenta, a mio parere, un tentativo di fornire una configurazione "spaziale" ad una "situazione" altrimenti difficilmente visualizzabile. Come comprendere meglio il senso di questa differenza? Teniamo ferma la comprensione del fatto che evento e significato, orizzontalità e verticalità, non sono due "cose" diverse, separate nello spazio e soprattutto nel tempo. Da un punto di vista empirico, e cioè proprio dal punto di vista delle coordinate spaziali e temporali, i due aspetti coincidono. Siamo fuori strada se li tentiamo di collocare uno dopo l'altro, o uno fuori, o distante, dall'altro, così come se volessimo cogliere la differenza tra due eventi, uno accaduto prima, e uno accaduto dopo, oppure tra due oggetti, situati a una certa distanza nello spazio.

Dobbiamo invece immaginare la cosa, la stessa esperienza, declinata però in due aspetti differenti, guardata da due diverse angolature. Qualsiasi cosa, qualsiasi accadimento, ha per Sini tanto il carattere dell'evento, quanto quello del significato. Leggiamo un passo di Sini dove si parla proprio di tale differenza; si tratta di un passo difficile, ricco di termini nuovi e non incontrati fin ora, che si tratterà via via di

²⁶ Il carattere oscillatorio dell'evento avvicina il suo significato a quello di soglia. Evento può essere infatti considerato sinonimo di soglia, perlomeno in questo senso di accadimento, di oscillazione, di movimento. Vedremo più avanti un altro possibile significato del termine.

²⁷ Si veda ad esempio C. Sini, *L'origine del significato, Filosofia ed Etologia*, Jaca Book, Milano 2004, p. 61, d'ora in avanti E3.

²⁸ C. Sini, *Archivio Spinoza. La verità e la vita*, Edizioni Ghibli, Milano 2005, p. 253, d'ora in avanti AS.

chiarire. Prendiamolo per ora solo come aiuto alla comprensione dell'esemplificazione spaziale (orizzontale e verticale) della differenza tra evento e significato. Il passo, tratto dal libro *Immagini di verità*, introduce la nozione di 'verità cruciale', cruciale proprio perché «all'incrocio» di evento e significato, di verticalità e orizzontalità:

Perché verità "cruciale"? a che allude questa espressione? Essa anzitutto allude alla "esperienza" della verità (cui la verità cruciale è fedele). Ora, l'esperienza della verità si colloca all'incrocio, al nodo, tra Evento e Significato (tra relazione simbolica e relazione segnica). Potremmo immaginare due rette perpendicolari: chiamiamo quella orizzontale "Significato" e quella verticale "Evento"; la verità cruciale si pone al punto di intersezione delle due rette²⁹.

L'esempio dell'incrocio tra le due rette è utile per visualizzare ciò che abbiamo detto prima, ovvero che evento e significato sono "la stessa cosa" se guardati dal punto di vista dell'esperienza, ovvero accadono «all'incrocio». Va detto però che al tempo stesso *non* sono la stessa cosa, poiché l'evento è, per così dire, subito *declinato* in un significato e perciò non può mai essere visto, compreso, "afferrato" *come tale*. Gran parte delle difficoltà interpretative derivano da una convinzione sbagliata, altrove evidenziata dallo stesso Sini³⁰, ovvero quella di credere che si possa assumere il punto di vista dell'evento, che abbia senso collocarsi nella prospettiva dell'evento per cercare di capire cosa "c'è", cosa succede, cosa si vede. Il problema però è che tale punto di vista non sussiste affatto! Propriamente non si dà mai, in concreto, la possibilità di "vedere" l'evento. Ciò che continuamente vediamo, con cui abbiamo sempre a che fare, è sempre il significato (dell'evento), è sempre un orizzonte di esperienza concretamente determinato e "agito" nella pratica in cui ci troviamo.

Il significato è la concreta e viva esperienza che facciamo, gli oggetti (e i soggetti) effettivamente presenti nella pratica, come de-

²⁹ C.Sini, *Immagini di verità, dal segno al simbolo*, Spirali edizioni, Milano 1985, p. 165, d'ora in avanti IDV.

³⁰ Un suggerimento importante per capire la differenza tra evento e significato ci viene dato da Sini in un passaggio del primo libro dell'enciclopedia: «Non bisogna quindi mai assumere il punto di vista dell'Evento, perché questo punto di vista non esiste, non *sub-siste*, non ha né figura né sostanza (ma piuttosto la riceve dalla retroflessione della monade)» (E1, p. 68). Quel che concretamente "c'è" sono i significati, e l'evento è solo il movimento del reciproco differenziarsi dei significati, del loro costituirsi per quello che sono l'uno per differenza dall'altro. L'evento dunque, di per sé, è nulla, e tale nulla dell'evento ricorda, come sottolinea Vitiello (Cfr. V. Vitiello, *Seyn als Wesung: Heidegger e il nichilismo*, in AA.VV. «Aut aut» 248-249, marzo-giugno 1992), il nulla della *Wesung* di Heidegger e del *Wesen* di Hegel (Cfr. anche V. Vitiello, *Elogio dello spazio. Ermeneutica e Topologia*, Bompiani, Milano 1994, p. 71: «La *Wesung* di Heidegger ha la stessa negatività del *Wesen* di Hegel»). Quest'ultimo, come apprendiamo dalla lettura dei passaggi indicati, risulta secondo Vitiello maggiormente "radicale" nel cogliere la natura di "puro movimento" del fondamento, senza cedere ad alcuna tentazione "sostanzialistica", come invece sembrerebbe fare, a tratti, Heidegger. Anche Sini peraltro muove ad Heidegger lo stesso tipo di critica, accusandolo di pensare ancora all'*Ereignis* come ad un ente. Cfr. C. Sini, *Kinesis, saggio di interpretazione*, Spirali Edizioni, Milano 1982, d'ora in avanti K.

scritto prima. Il significato è il mondo che incontriamo, orizzontalmente dispiegato di fronte ai nostri occhi, ai nostri sensi, alla nostra comprensione e interpretazione. L'evento altro non è, come dice il termine stesso, se non l'accadere di quel significato, vale a dire la soglia, l'oscillazione, il movimento verticale che dà luogo al mondo concretamente incontrato, all'esperienza vissuta nella pratica, che accade come tale, con il suo senso, i suoi specifici oggetti, i suoi effetti di verità, per differenza dalla continuità, dal *continuum* dell'esperienza precedente. Differenza che viene appunto "messa in opera" dal movimento oscillatorio dell'evento, evento che è null'altro che l'accadere di tale differenza.

Tornando all'esempio di prima, possiamo dire che sia nella stella alpina intesa come esperienza preverbale, come ad esempio potrebbe incontrarla un animale, o un bambino, sia nella stella alpina investita di significati linguistici e culturali divenuti per noi familiari, accade il "precipitare"³¹ dell'evento in un significato. Accade cioè una determinata esperienza di mondo, che si configura come quella particolare esperienza che è, a partire dalla dinamica oscillatoria dell'evento, che "pone" l'oggetto d'esperienza (la stella alpina), stagliandolo sulla soglia della differenza significativa che accade, separandosi dalla continuità di ogni esperienza precedente.

Abbiamo così delineato il primo dei due concetti di *distanza* su cui si articola il presente lavoro, vale a dire quello della 'distanza-evento', della distanza in quanto accadere della differenza tra evento e significato come caratteristica strutturale di ogni nostro esperire. Questa distanza rappresenta sicuramente l'aspetto più importante della filosofia di Sini. Si potrebbe affermare, non senza una qualche (forse nemmeno troppo evidente) esagerazione, che tutti i suoi libri non fanno altro che tentare di mostrare al lettore questo nodo cruciale. Il presente capitolo si occupa di varie figure di questo nodo tutte co-originarie tra loro, tutte immagini del medesimo problema osservato da angolature e punti di vista differenti.

I paragrafi *Pratica, Corpo, Evento, Segno*, ruotano tutti intorno al tema della 'distanza-evento', della differenza tra evento e significato, mostrando come nei suoi testi Sini illustri più nel dettaglio il senso di questa differenza attraverso varie declinazioni. Tali declinazioni, è bene sottolinearlo, non si riferiscono a possibili casi *empirici* e concreti aventi la funzione di esemplificare l'accadere di tale differenza, come nelle descrizioni appena citate della 'stella alpina'. Non si tratta, in altre parole, di comprendere tramite degli esempi il fatto che per Sini ogni esperienza è una verità cruciale, collocata appunto all'incrocio tra la retta verticale dell'evento e quella orizzontale del significato. Si tratta invece di comprendere meglio il senso di questo "differire originario" dell'esperienza. Le varie figure/declinazioni hanno perciò la funzione di evidenziare più in profondo null'altro che tale differenza, la differenza della distanza-evento, *non* di illustrare, attraverso possibili esempi, in quali diverse situazioni, pratiche o esperienze tale differenza possa accadere. Esse parlano ancora dell'*evento* e del *significato*, speci-

³¹ Sul tema del "precipizio", cfr. E1, p. 41.

ficando meglio cosa Sini intenda con queste espressioni. Già abbiamo visto come Sini utilizzi il termine ‘evento’ nel suo significato letterale di “accadere”. L’evento è perciò sempre evento *del* significato, ossia dell’esperienza empirica orizzontalmente presente e dispiegata, degli ‘enti’, direbbe Heidegger, oggetto di “commercio” e “manipolazione” da parte dell’esser-ci. Nel primo paragrafo avevamo visto come tali enti, tali “oggetti”, si collochino sempre, nella prospettiva di Sini, all’interno di una pratica. Possiamo a questo punto capire in che senso la ‘pratica’ rappresenta per Sini una delle figure/declinazioni della distanza-evento del nostro percorso. L’evento del significato è sempre per Sini l’evento di una pratica, essendo il “significato” sempre incontrato in una modalità concreta dell’«essere nell’*ergon*», della *kinesis* del fare, cioè appunto della prassi, della pratica. Questa “riconduzione” della pratica a figura/declinazione della distanza-evento non toglie ad essa il suo carattere *costitutivo* nei confronti del nostro esperire, più volte ribadito nel primo paragrafo. Innanzitutto perché, come abbiamo già detto, tutte le figure/declinazioni sono co-originarie al distanziarsi reciproco di evento e significato, alla figura “guida” della distanza-evento. Non viene dunque per Sini “prima” la differenza tra evento e significato e “poi” il costituirsi dell’esperienza nell’ora/qui della prassi in atto, ma i due momenti sono in realtà un unico momento, visto sotto aspetti differenti. I riferimenti all’orizzonte della prassi, nel caso specifico, rappresentano una determinazione più precisa di come accada in concreto questo differimento originario, così come i riferimenti alle tematiche del *corpo* e del *segno*, sviluppate nei paragrafi successivi, mostrano determinazioni ulteriori.

In secondo luogo perché, rileggendo attentamente il primo paragrafo, possiamo osservare come già si nasconda in esso il tema principale della distanza-evento, del differimento originario tra evento e significato. Ad esempio attraverso la distinzione tra gli elementi *empirici* della pratica e la sua apertura di senso *trascendentale*, cioè, potremmo dire, tra i *significati* interni alla pratica e il loro *evento* di senso. Va inoltre osservato il fatto che il concetto di ‘pratica’, nel tentativo di evitare ogni possibile astrazione o generalizzazione, è stato descritto come “essere in situazione”, «essere nell’*ergon*». Il termine ‘pratica’ si riferisce, come abbiamo visto, all’ora/qui della prassi in atto, alla *kinesis* del fare nella quale ognuno è continuamente preso. Tale *kinesis*, ora/qui, *ergon* etc., comprendiamo ora, si riferisce per Sini al movimento dell’evento, al suo accadere differenziandosi dal significato. L’evento del significato è perciò in Sini l’accadere, nell’ora/qui della prassi in atto, di un’apertura trascendentale di senso che pone concreti oggetti/significati, collocandoli nell’orizzonte della presenza.

Questo per quanto riguarda il chiarimento del cammino precedente, della figura della pratica in quanto declinazione della distanza-evento ad essa co-originaria. La pratica dunque, ribadiamolo ancora una volta, non perde il suo carattere costitutivo/trascendentale rispetto all’esperienza. Tale carattere viene invece rafforzato, attraverso una descrizione dei suoi aspetti principali (la differenza tra empirico e trascendentale, l’ora/qui della prassi in atto, la *kinesis*, l’essere nell’*ergon*), nei termini della distanza-evento, distanza che dunque, ri-

spetto alle sue figure/declinazioni, non assume un ruolo gerarchicamente o temporalmente più importante (essendo le figure/declinazioni co-originarie tra loro), quanto piuttosto una funzione “riassuntiva”, in grado di sintetizzare attraverso due termini (‘evento’ e ‘significato’) aspetti differenti del medesimo “differimento originario” (costitutivo/trascendentale rispetto agli elementi concretamente incontrati nell’esperienza) che viene mostrato sempre più nel dettaglio nelle successive figure.

Muoviamo ora verso la specificazione di un aspetto importante di questo differire originario, di questa distanza-evento. Esso riguarda, come già accennato, l’evento come accadere di una differenza, di una novità, rispetto ad un tessuto di invarianza precedente.

Il tema della verità cruciale chiama dunque in causa quello del rapporto tra continuità e differenza.

1.2.2 Continuità e differenza

Dopo aver specificato il legame tra la figura guida della distanza-evento e il tema della ‘pratica’ come sua co-originaria declinazione, riprendiamo da una considerazione che aveva aperto la precedente sezione.

Nella prospettiva di Sini tra continuità e differenza, dicevamo, si colloca lo spazio dell’oscillazione della *soglia*, ossia, in questa accezione, dell’evento, dell’accadere della differenza tra il prima e il poi, la continuità e il differire. Nulla di “positivo” accadrebbe per Sini se non vi fosse una differenza, uno *stacco*, rispetto alla continuità, al *continuum* precedente.

Leggiamo un passo di Sini che ci consente di cogliere bene il carattere “differenziale” di ogni esperienza, gettando luce anche sulla nozione, in questo contesto analoga a quella di soglia, di ‘stacco’:

Formuliamo per ora la questione in generale. L’evento originativo di una pratica produce sempre uno *stacco* in quel tessuto di continuità che caratterizza l’innesto senza soluzione delle pratiche di vita. Per esempio si lavora, si mangia, si va a spasso, si va a dormire, ci si risveglia e insomma si vive nei molti modi connessi in cui accade questo fare che è il fare la propria vita. Ora, ogni pratica si alimenta della continuità con altre pratiche; essa si fonda sulla loro perdurante solidarietà [...] ma sempre a partire da quella soglia, cioè da quello stacco che le è proprio e che la identifica come quella particolare pratica che è (andare a dormire, non andare a spasso). [...] Dobbiamo allora immaginare un intreccio di pratiche (così è fatta ogni pratica concreta) che si presenta solidale sulla soglia dello stacco; il quale poi non è nient’altro che l’evento di quella occasione e di quella differenza che prende corpo nella retroflessione, o retrocessione, del significato e dei suoi oggetti. Questo è in sintesi lo stacco...³².

Il brano citato ci permette di entrare in contatto con uno dei passaggi fondamentali non solo del pensiero di Sini, ma di gran parte della filosofia contemporanea e non solo contemporanea. Ogni espe-

³² E3, p.41.

rienza che concretamente facciamo necessità di un orizzonte che ne prefiguri il senso, la “tonalità”, la “positività” del suo darsi, del suo accadere. In altre parole, tutto ciò che si dà a vedere in *presenza*, nella presenza del nostro esperire, *rimanda* ad un’*assenza*, custode anticipatrice del suo significato.

Questo aspetto, più volte ripreso lungo tutto il cammino di pensiero del nostro autore, rappresenta forse il massimo debito che Sini intrattiene nei confronti della fenomenologia, debito peraltro più volte manifestato e riconosciuto, come ad esempio nell’importante testo già citato, intitolato *Scrivere il fenomeno*. Lungo il corso di tale opera Sini delinea un interessante confronto tra Husserl e Heidegger dal punto di vista di cosa essi intendono per fenomenologia, per poi tracciare le sue personali considerazioni circa l’influenza della prospettiva fenomenologica nel suo pensiero, nonché la necessità di passare ad un punto di vista diverso, che in questo testo Sini chiama ‘*fenomenografia*’ (di qui il titolo: *Scrivere il fenomeno*); con questa espressione Sini vuole indicare un modo di porsi nei confronti dei nostri saperi altre volte denominato ‘etica della scrittura’, la cui trattazione è rimandata alla parte conclusiva del mio lavoro.

Ciò che ora ci interessa porre in evidenza è un aspetto del percorso fenomenologico, comune secondo Sini sia ad Husserl sia ad Heidegger, che rappresenta per il nostro autore la cifra distintiva di tutta la fenomenologia, il suo “segreto”, ciò che la caratterizza come esperienza di pensiero, rendendola al tempo stesso autenticamente filosofica. Nel passo già citato, tratto da un’intervista fatta a Sini e contenuta in un numero della rivista filosofica *Chora*³³, viene messo in risalto proprio tale aspetto, che consiste nel non ridurre il presente a semplice “dato”, come vorrebbe ad esempio la filosofia empirista, ma al contrario nel ricercare il senso del presente, la verità di ciò che si manifesta in ciò che *non* si manifesta, rimanendo assente.

Serviamoci di un esempio, usato dallo stesso Sini, per iniziare a familiarizzarci con il problema:

Pensiamo allora alla relazione tra il lampo e l’oscurità. Il senso comune dice: c’è l’oscurità; poi c’è il lampo che fende l’oscurità. Cioè li prende entrambi nella loro supposta semplice presenza e poi li giustappone, o li pone in successione. Ma noi dobbiamo chiedere: come mi è dato il buio? Come mi è data la luce? Dobbiamo cioè riportarci al carattere originariamente fenomenologico di questa esperienza. In questa collocazione e disposizione descrittiva l’incontro che per noi accade è allora un po’ diverso. Possiamo ad esempio esprimerlo così: il lampo è la luminosità del buio. In una situazione originaria, infatti, non è già stabilito, non è già “incontrato”, che il buio è oscuro e il lampo luminoso. Questi caratteri emergono infatti *in* quell’esperienza (sono caratteri *di* quell’esperienza) e non possono e non devono essere presupposti. E si tratta di caratteri che stanno in una relazione di reciprocità: è per il buio e in virtù del buio che il lampo è luminoso (non in sé). Se tutto fosse lampo e solo lampo che ne sapremmo noi del luminoso? Bisogna oltrepassare le sbrigative “solidificazioni” del senso comune. Ecco che allora vediamo esattamente questo. Che è il buio a rendere luminoso il lampo, o che dal buio il lampo ricava la sua luminosità³⁴.

³³ Cfr. NC, p. 55.

³⁴ SF, p. 145.

Il brano citato riporta dunque l'esempio del buio e del lampo, per mostrare come non possiamo ridurre ciò che appare, ciò che si manifesta alla nostra esperienza, in questo caso il lampo, ad un semplice "dato", il cui senso di verità, ma ancora prima il suo comparire come *emergenza*, il suo colpire l'attenzione, il balenare della sua luminosità, non sarebbe quello che è, non potrebbe assumere una qualsivoglia *tonalità*, una qualsiasi caratterizzazione positiva (come quella appunto di essere luminoso) se non per differenza da ciò che lo precede, che costituisce lo sfondo del suo apparire, l'orizzonte del suo manifestarsi. Nell'esempio mostrato è appunto in virtù del buio che il lampo è lampo, è grazie all'oscurità che fa da sfondo al suo apparire che il lampo può emergere come fenomeno luminoso («se tutto fosse lampo e solo lampo che ne sapremmo noi del luminoso?»). In questo caso dunque il buio rappresenta ciò che in precedenza avevamo tentato di indicare con i termini 'continuum', 'assenza' (più avanti Sini dirà che la presenza della luce reca in sé la non-presenza del buio, la sua assenza, che però, proprio per ciò viene in qualche modo resa presente, seppur nella forma dell'essere assente), 'orizzonte'.

L'esempio ha perciò il merito di mostrare, dal punto di vista di Sini, la natura differenziale di ogni nostro esperire, portando alla luce l'irriducibilità di ciò che appare, di ciò che si manifesta, al suo semplice mostrarsi in presenza, e ricercandone dunque il senso in un orizzonte precedente che ne prefiguri l'accadere. Ogni esperienza insomma, riprendendo il filo del nostro discorso principale, accade come differenza, ovvero come *distanza* rispetto ad un *continuum*, come differenza rispetto ad una continuità. Si potrebbero fare altri esempi, e lo stesso Sini lo fa nel testo sopra citato, come quello del silenzio nei confronti della parola, o del nero della lavagna nei confronti dell'incisione bianca del gesso (oggi sarebbe più comprensibile parlare del bianco della lavagna e dell'incisione nera del pennarello, ma si tratta ovviamente della stessa cosa); occorre però precisare che in tutti questi casi - e si tratta di una precisazione molto importante per capire la portata del problema in questione - non dobbiamo fermarci alla duplicità della relazione nella sua immediatezza. Non dobbiamo insomma pensare che il senso di ogni nostro esperire si radichi unicamente nello sfondo empiricamente rintracciabile e immediatamente presente, come appunto la lavagna, il buio o il silenzio degli esempi precedenti, ma allargare l'orizzonte (appunto), ovvero la continuità, il *continuum* alla globalità della nostra esperienza, del nostro stare al mondo, del nostro "commercio" con le cose del mondo.

A questo proposito vediamo ora brevemente come tale allargamento dell'orizzonte viene affrontato nel pensiero di Husserl e Heidegger, autori largamente esaminati da Sini nel testo citato *Scrivere il fenomeno*. Questa digressione ci consentirà di comprendere meglio in che modo Sini eredita le problematiche fenomenologiche dell'orizzonte rielaborandole in modo personale, permettendoci di cogliere come nella differenza dello stacco e dell'evento si nasconda una tappa fondamentale delle nostre figure della distanza.

In alcuni passaggi famosi Husserl, partendo da una situazione concreta e di certo a tutti comune come può essere quella del nostro trovarci all'interno di una stanza, dà un esempio di questo allargamento dell'orizzonte alla totalità del nostro esperire. Partendo dall'impressione di un oggetto, come ad esempio un tavolo, mostra, in un senso analogo a quello del gioco buio/luce, silenzio/parola visto in precedenza, come tutti gli altri oggetti della stanza, a cominciare da quelli più vicini, costituiscano lo sfondo, l'orizzonte, l'*orlo* potremmo anche dire del tavolo stesso. Ma la sua analisi non si ferma qui: non solo gli oggetti della stanza, ma anche quelli esperiti in precedenza, ad esempio prima di entrare nella stanza stessa, fanno da sfondo all'apparire della stanza così come appare, con i suoi oggetti disposti in un particolare modo. Ogni nostra esperienza insomma prepara, anticipa quella successiva, in un gioco di rimandi temporalmente infinito che chiama dunque in causa il senso complessivo del nostro stare al mondo, del nostro avere a che fare con esso³⁵. Anche in questa prospettiva di conseguenza l'empirismo del "puro dato" si rivela un'illusione, dal momento che ogni oggetto presente nell'esperienza rimanda direttamente all'orizzonte³⁶ che ne anticipa il significato. Tale orizzonte, per Husserl, può essere *categoriale* o *precategoriale*. Nel primo caso abbiamo a che fare con quello sfondo comune costituente il senso peculiare del *nostro* modo di incontrare gli oggetti dell'esperienza, nostro cioè, ad esempio, in quanto abitanti dell'Europa del ventesimo secolo, educati da una certa cultura, da particolari conoscenze scientifiche, diverse quelle delle popolazioni primitive, allevate da forme di conoscenza completamente diverse. Solo nel nostro mondo è possibile incontrare il sole come corpo celeste, centro del nostro sistema solare attorno a cui ruotano tutti gli altri pianeti; non ci è più possibile, ad esempio, incontrare il sole come il Dio *Rha* della religione egizia, con tutte le diverse implicazioni conoscitive, scientifiche, religiose, etiche che questa differente modalità di "rivelazione" del sole comporta.

La modalità di incontro con il sole è cambiata dal tempo degli antichi egizi ai giorni nostri molte altre volte. Il sole di Tolomeo non è certo il sole di Copernico e tutti sappiamo quante e quali profonde conseguenze *cosmologiche* siano legate a tali cambiamenti, i quali sottendono appunto una variazione dell'orizzonte categoriale, del mondo circostante, ovvero, direbbe Sini, delle pratiche di vita e di sapere, le

³⁵ Queste analisi husserliane hanno influenzato profondamente Heidegger e il suo modo di porsi nei confronti del problema della temporalità e dell'importanza che essa assume nel delineare il senso del nostro essere-nel-mondo, di avere a che fare con i fenomeni, con gli enti. Il movimento dell'avvenire, del rivenire, e del presentare, descritto in *Essere e Tempo* come caratteristica fondamentale della cura, cioè dell'essere dell'esser-ci, è infatti profondamente debitore proprio delle analisi di Husserl circa il movimento temporale del nostro esperire, scandito in quelle che Husserl chiama 'ritenzioni' e 'protezioni'. Su questi temi cfr. E. Husserl, *Per la fenomenologia della coscienza interna del tempo*, trad. it., Franco Angeli Editore, Milano 1981. Un'attenta analisi di queste tematiche husserliane è contenuta in E. Paci, *Tempo e verità nella fenomenologia di Husserl*, Laterza, Bari 1961.

³⁶ In questo senso Vitiello scrive che per Husserl «l'essente singolo [...] appare sempre in un orizzonte di senso» (FT, p. 42).

quali, nella progressiva modifica del loro intreccio e delle conseguenti configurazioni di senso, ci consentono via via di incontrare diverse *figure* del sole, così come della luna, della natura, dell'uomo. Tutte figure che, per poter essere esperite, richiedono che l'uomo disponga di parole, tecniche, strumenti, scritture, visioni di mondo, vale a dire di "categorie" appunto, grazie alle quali diventa per lui possibile trovarsi di fronte a immagini così diverse del mondo, le quali variano con il variare dell'orizzonte categoriale di riferimento.

Fin dalle origini del progetto fenomenologico però Husserl non rinuncia alla speranza di poter descrivere, accanto alle varie modalità di manifestazione dell'oggetto che dipendono appunto, direbbe Sini, dalla diverse pratiche all'interno delle quali ci troviamo, il senso di un originario incontro con il mondo non compromesso con successive stratificazioni di senso, che rappresenta l'elemento costante, comune alle varie pratiche e sotteso ad ognuna di esse.

Ritornando all'esempio precedente, si tratta per Husserl di mostrare che vi è lo *stesso sole*³⁷ alla base del sole di Copernico e di Tolomeo, del sole della religione egizia e di quello dei nostri giorni, del sole a cui ci esponiamo quando ci abbronziamo e del sole che guardiamo estasiati, contemplando, magari in dolce compagnia, lo spettacolo del tramonto. L'orizzonte che sta alla base della manifestazione di questo sole "originario" è ciò che Husserl indica con l'espressione 'pre-categoriale'. In tale espressione si nasconde forse tutto il senso profondo del progetto fenomenologico. L'obiettivo di Husserl è quello di riportare alla luce l'orizzonte sorgivo responsabile del senso di ogni nostra esperienza, nel quale si danno a vedere i *fenomeni* della fenomenologia, nella loro manifestazione originaria, a cui poi si aggiungono modalità categoriali di incontro che portano all'oblio di tale senso primario.

La visione pre-categoriale del sole a tutti comune non si domanda ancora se il sole esiste oppure no, se è un Dio, un corpo celeste, o chissà che altro; essa semplicemente "accade" nell'intenzionalità originaria del nostro esperire corporeo.

In Heidegger invece non troviamo questa differenza tra due orizzonti, proprio perché, a suo giudizio, l'orizzonte sorgivo e "pre-categoriale" risulta irrimediabilmente perduto. Per Heidegger ci troviamo sempre all'interno di una determinata epoca dell'essere che rende di principio impossibile il recupero dell'orizzonte originario. Per riprendere un'espressione utilizzata in precedenza, non è più possibile guardare il mondo "come se fosse la prima volta", perché non possiamo fare a meno di guardare il mondo con gli occhi del nostro tempo, della nostra epoca alla quale ci troviamo assegnati (*gettati* direbbe Heidegger). Il progetto fenomenologico, così come lo pensava Hus-

³⁷ Iniziamo a capire il perché di questo approfondimento su Husserl. Come si ricorderà abbiamo già incontrato in precedenza questa tematica, nell'esempio di Sini della penna, e abbiamo visto come anche il nostro affermare che si tratta dello *stesso oggetto*, della stessa penna nel caso dell'esempio precedente e dello stesso sole in questo caso, venga da Sini ricondotto ad una ulteriore pratica, rendendo problematica la ricerca di un terreno di rivelazione *originario* degli oggetti della nostra esperienza. Vedremo più avanti in che modo Sini si relaziona a tali problemi.

serl, è dunque destinato al fallimento, perché il senso dell'incontro originario col mondo è fatalmente smarrito, e a nulla servono riduzioni, sospensioni del giudizio, messe tra parentesi, dal momento che esse non ci permettono di fare a meno dei nostri pregiudizi, delle nostre categorie, di ciò che nel corso del tempo siamo diventati³⁸.

L'orizzonte dunque assume in Heidegger il carattere di ciò che fa da sfondo alla nostra comprensione interpretativa del mondo. Devo aver già compreso per poter comprendere, devo aver già interpretato per poter interpretare. Questi celebri capisaldi di tutto il pensiero ermeneutico novecentesco che trae ispirazione dalla filosofia heideggeriana, trovano in *Essere e Tempo* la loro originaria e principale formulazione³⁹.

La tematica heideggeriana dell'orizzonte come "precomprensione interpretativa" dei fenomeni viene ripresa da Sini nel già citato *Kinesis, saggio di interpretazione*. Nella seconda parte del testo, intitolata *Kinesis. Il movimento della differenza tra Evento e significato*, vengono trattate una serie di tematiche molto affini al percorso che stiamo svolgendo qui. In un passo dell'opera Sini introduce il concetto di 'mondo cosmo-storico', riconducendo il carattere di storicità di questo mondo alla tematica heideggeriana della gettatezza⁴⁰. Il mondo cosmo-storico rappresenta dunque quell'orizzonte di precomprensione che sorregge ogni nostra esperienza, orizzonte che esplica l'esigenza di "aver già interpretato" per poter interpretare.

Le riflessioni svolte da Husserl e Heidegger circa il tema che potremmo genericamente definire "orizzonte" sono dunque tenute ben presenti da Sini lungo il corso di tutto il suo cammino di pensiero, nonostante vengano però elaborate in un modo del tutto personale, che possiamo collocare al di là delle alternative e delle dicotomie precedenti. Questo paragrafo ci sta mostrando un'altra figura della *distanza* presente nel pensiero di Sini. Dopo aver visto l'essere "distanti una pratica dall'evento del mondo", l'accadere dell'esperienza nel differimento originario dell'*ergon*, della prassi (differimento che rappresenta, teniamolo sempre presente, una figura/declinazione della distanza-evento ad essa co-originaria) abbiamo tracciato un'ulteriore descrizione di come per Sini si configuri questa esperienza originariamente distanziata. Ogni incontro di mondo presuppone infatti il relazionarsi di una differenza rispetto ad una continuità. Senza tale "dialettica" nessuna esperienza sarebbe per Sini possibile, il che ricorda molto la situazione descritta da Hegel nella *Scienza della logica*: il puro essere equivale al puro nulla, e affinché vi sia una qualche possibile esperienza occorre la relazione tra due termini diversi, tra continuità e differenza, tra il nero della lavagna e il bianco del pennarello, tra il lampo e l'oscurità, il buio e la luce. Il relazionarsi reciproco dei due

³⁸ Tale differenza tra Husserl e Heidegger è sicuramente una delle più importanti e significative, molto evidenziata anche dagli interpreti. Cfr. ad esempio il già citato testo di Sini SF, ma anche un testo di Vincenzo Costa che si occupa del problema, ovvero V. Costa, *Il Cerchio e l'ellisse, Husserl e il darsi delle cose*, Rubettino, Catanzaro 2007.

³⁹ Cfr. ET p. 183.

⁴⁰ K, p. 169.

termini viene indicato da Sini con il termine *'evento'*, preso nel significato di 'soglia', ossia di movimento, di *kinesis*, di oscillazione. La distanza-evento, figura guida di tutto il capitolo, viene perciò declinata in questo paragrafo come l'accadere (evento) del *distanziarsi* di una differenza rispetto ad una continuità. L'evento del significato è perciò l'evento di una concreta prassi, la quale però, per poter accadere "come tale", necessita secondo Sini di incidere una differenza rispetto ad un precedente tessuto di continuità, come nell'esempio della traccia bianca del gesso sul nero della lavagna. La valenza squisitamente empirica dell'esempio non deve però trarre in inganno: è necessario infatti per Sini allargare l'orizzonte di continuità alla globalità del nostro esperire, del nostro stare al mondo, come nell'esempio husserliano del tavolo nella stanza. Per cercare di capire in che modo Sini intenda questo orizzonte "allargato" abbiamo fatto un breve *excursus* attraverso i concetti, proposti da Husserl, di 'categoriale' e 'pre-categoriale', mostrando in seguito la critica heideggeriana a tale suddivisione, fondata sulla convinzione che il fenomenologo non possa che restare nel circolo della precomprensione interpretante.

Dobbiamo compiere un passo ulteriore, cercando di capire meglio come Sini rielabora la tematica fenomenologica dell'orizzonte, arrivando a pensare diversamente il senso della *continuità*. Il percorso della prossima sezione (*L'intreccio di pratiche*) segue questo obiettivo attraverso una più approfondita analisi della tematica dell'orizzonte attraverso Husserl e Heidegger, volta a differenziare e a porre in risalto la particolare prospettiva di Sini circa l'argomento.

1.2.3 L'intreccio di pratiche

Ricapitoliamo alcuni concetti fondamentali incontrati sin qui: il tema fenomenologico, husserliano e heideggeriano, dell'"orizzonte" ha per Sini l'importante valenza di smontare qualsiasi forma di empirismo del *dato puro*. Non c'è mai tale supposto dato puro, non c'è mai un contatto diretto con gli oggetti dell'esperienza. C'è invece sempre un incontro mediato, preparato, anticipato da uno sfondo senza del quale nulla potrebbe emergere in primo piano, assumendo il suo peculiare significato. Qualcosa si dà a vedere in presenza solo grazie al fatto che qualcos'altro rimane celato, ritirandosi nell'assenza. Questo qualcos'altro che rimane celato, viene visto innanzitutto come orizzonte "empirico", in un qualche modo presente nello "schermo" dell'esperienza, senza però che possa essere oggetto di un'osservazione attenta e diretta, e rimanendo perciò "sfuocato". Se ad esempio soffermo l'attenzione su *questo* particolare oggetto della mia percezione (questo tavolo, questa sedia, questo computer etc.) tutto il resto, che pure rientra nella sfera degli oggetti che cadono nel panorama del mio campo visivo, rimane celato sullo sfondo e può essere visto solo "indirettamente", attraverso una visione che avviene, come si dice di solito, "con la coda dell'occhio". La visione, ci insegna Husserl, avviene perciò per sfondi e primi piani, e devo necessariamente collocare qualcosa nell'orizzonte dello sfuocato, della visione di

coda e di scorcio per poter soffermare la mia attenzione visiva su di un oggetto specifico.

Accanto a questo orizzonte che abbiamo convenzionalmente definito “empirico” ne abbiamo visto emergere un altro che potremmo per contrasto chiamare “trascendentale”. Anch’esso, in un modo più nascosto ma più decisivo, prepara e anticipa secondo Sini la mia attuale visione di mondo, come abbiamo visto nell’esempio husserliano del “regresso all’infinito” del mio percepire (dal tavolo agli oggetti della stanza, dagli oggetti della stanza all’esperienza precedente etc.). Tutta la nostra esperienza di mondo dunque, pur rimanendo celata nell’assenza, pur non cadendo direttamente nel punto di “messa a fuoco” dell’attenzione attuale, e nemmeno nel punto di “sfondo” empirico (come nell’esempio di tutto il resto della stanza rispetto all’oggetto su cui si sofferma la nostra attenzione), gioca un ruolo fondamentale nel preparare l’apprensione di ciò che assume solitamente il nome di ‘dato’. Alla luce di queste riflessioni possiamo renderci conto di come questo termine risulti un po’ superficiale se visto attraverso lo sguardo di un’attenta analisi filosofica. La globalità del nostro esperire è dunque chiamata sempre in causa ed è bene tenere presente che dicendo “nostro” non diciamo solamente l’esperienza appartenente al nostro vissuto personale, ma anche e soprattutto l’esperienza che ci appartiene, che abbiamo tutti in comune in quanto abitanti del ventesimo secolo e che perciò ci troviamo inseriti in quella che Peirce chiamerebbe ‘verità pubblica’, senza la quale ogni nostra conoscenza non potrebbe avvenire così come avviene e sarebbe di fatto impossibile.

Questo orizzonte trascendentale, questa globalità dell’esperienza personale e collettiva, presente e passata, privata e pubblica, viene distinto da Husserl in categoriale e precategoriale, distinzione che, per le ragioni che abbiamo visto, non viene raccolta da Heidegger, il quale si sofferma unicamente su quello che Sini ha definito “mondo cosmo-storico”, precomprensione di ogni nostro compreso, anticipazione interpretativa di ogni nostra verità.

Detto altrimenti, e attraverso una terminologia forse un po’ più superficiale, ma di certo più comune nel linguaggio filosofico tradizionale, stiamo parlando di due orizzonti: uno “culturale”, ovvero l’orizzonte che sottende il senso del *nostro* particolare modo di incontrare il mondo, così come del resto il senso di ogni possibile incontro col mondo, diverso a seconda del mutare delle epoche storiche; l’altro, l’orizzonte del precategoriale, orizzonte che potremmo definire, sempre semplificando, “percettivo”, dove con tale espressione non si intende alludere ad una qualche *teoria* della percezione (che appunto in quanto tale risulterebbe già compromessa con l’insieme di significati categoriali che la sorregge, agendo sotterraneamente alle sue spalle), ma si tenta invece di indicare un incontro che sia privo di qualsiasi pregiudizio dovuto allo sviluppo di teorie, concetti e sistemi ereditati nel corso degli anni, e che dunque restituisca l’esperienza del mondo colta dal lato del “puro darsi” dei suoi oggetti, ovvero guardata dal punto di vista di quel reciproco e originario costituirsi di soggetti e oggetti di cui abbiamo parlato in precedenza a proposito di Sini.

L'esempio citato della mano e del bastone può essere visto appunto come una descrizione *fenomenologica* del costituirsi del bastone come oggetto afferrato e della mano come protesi afferrante, entrambi guardati attraverso una prospettiva che sappia porsi nell'ottica più solidale possibile con la dimensione sorgiva e originaria all'interno della quale il fenomeno è accaduto. In tale prospettiva non è in gioco il significato che il bastone assume nelle varie culture, nelle varie epoche, ma prevale invece il tentativo di restituire il senso dell'incontro originario tra l'uomo e il bastone, che in quanto tale costituisce lo sfondo sempre presente in ogni successivo afferramento, dell'uomo di qualsiasi cultura o periodo storico. Lo stesso si potrebbe dire di qualsiasi tipo di esperienza o di incontro. Un altro esempio spesso usato da Sini è quello del bambino, impegnato a succhiare il latte del seno materno. Leggiamo un passo a proposito:

Il bambino infante, il lattante, succhia il seno che gli viene offerto. [...] Vediamo dunque come si delinea, sulla soglia di questo evento di suzione, il fenomeno del doppio, per esempio il doppio labbra/capezzolo o gola/latte. [...] I poli della suzione, dunque, si con-costituiscono: le labbra delimitano il capezzolo, lo contornano e lo "definiscono"; ma anche viceversa: è il capezzolo che delimita le labbra e che le fa comparire in presenza nella loro figura suggestiva. Oppure: è il latte, col suo liquido e scivolante tepore, che delinea i contorni della gola; ma è la gola che contiene il latte e lo oggettiva nella presenza⁴¹.

I due esempi che abbiamo chiamato in causa, quello della mano che afferra il bastone e quello del bambino che succhia il latte dal seno materno, contengono un elemento comune e a mio avviso non casuale. In entrambi i casi si tratta di soggetti impegnati in un processo di con-costituzione con gli oggetti del mondo "alle origini". I soggetti in questione sono un uomo primitivo e un bambino, il che dovrebbe suggerire a mio parere quanta influenza nel pensiero di Sini abbia avuto il motto husserliano citato di guardare il mondo "come se fosse la prima volta". Si tratta infatti di esempi che presentano situazioni il meno possibile compromesse con ulteriori stratificazioni di senso. Un bambino non ne sa nulla di teorie dell'alimentazione, di rapporto con la madre, di sopravvivenza, sicché il senso della sua esperienza è davvero molto vicino a ciò che Husserl indicava con il termine 'precategoriale', perché le "categorie" che egli mette in gioco, intendendo con questa espressione ogni teoria o spiegazione concettuale dell'esperienza indebitamente e successivamente giustapposta all'esperienza stessa, non ci sono del tutto.

Da questo punto di vista Sini appare dunque molto affascinato dal sogno husserliano di sollevare il mondo del precategoriale alla conoscenza e le numerose descrizioni di chiara ascendenza fenomenologica presente nei suoi lavori, di cui abbiamo analizzato due esempi significativi, ne sono a mio avviso una prova evidente.

Tuttavia occorre dire che Sini ha avuto al tempo stesso la capacità di tener conto delle perplessità avanzate da Heidegger circa tale

⁴¹ E2, p. 88.

affascinante progetto, domandandosi spesso quale sensato valore di verità sia possibile attribuire ad una disciplina che pretenda di essere “conoscenza” del “precategoriale”, disciplina “ossimorica” nella sua stessa formulazione, dal momento che se ne facciamo una “scienza”, ovvero un sapere, una traduzione in concetti e in definizioni “culturalmente” definiti, che ne è di quel “precategoriale” che starebbe appunto prima e al di là di tali formulazioni, che si rivelano di conseguenza costitutivamente inadeguate a definirlo?

Alla luce di queste riflessioni emergono dunque alcuni dubbi circa la possibilità di rievocare l’orizzonte trascendentale, visto nel suo aspetto precategoriale. Ma quale senso investono dunque le analisi “fenomenologiche” di Sini circa l’esperienza, analisi che Sini, nonostante le sue prese di consapevolezza critiche, non rinuncia a fare? E che ne è invece della possibilità di descrivere l’orizzonte trascendentale inteso dal lato categoriale dei significati, dei concetti, del “mondo cosmo-storico”? Con che legittimità, ad esempio, parliamo di orizzonti culturali del tutto diverso dai nostri? Come possiamo parlare del mondo caratteristico degli uomini dell’antica Grecia, o degli aborigeni dell’Australia centrale, senza farlo coi termini del *nostro* modo di pensare e di vedere il mondo, ovvero in termini che Sini chiamerebbe proprio per ciò *autobiografici*, ovvero inevitabilmente destinati a parlare più di *noi*, che di *loro*? In che modo possiamo rapportarci all’*altro* senza ridurlo allo *stesso*, alla *differenza* senza ridurla alla nostra *continuità*? Limitiamoci ora ad una considerazione che ha lo scopo di chiudere la nostra riflessione sulla distanza-evento come *differenza*, ovvero come *evento* della differenza e della distanza rispetto ad una continuità.

Il problema husserliano della differenza tra categoriale e precategoriale, aspetti diversi ma ugualmente importanti di un medesimo “orizzonte trascendentale”, viene in qualche modo “superato” da Sini attraverso il ricorso alla nozione di ‘pratica’ che abbiamo analizzato in precedenza. Esperienze di carattere sia precategoriale che categoriale, infatti, sono ugualmente rintracciabili in quell’onnipervasivo mondo della prassi che costituisce l’aspetto fondamentale della filosofia di Sini. Non viene di certo abbandonato il carattere, per così dire “gerarchico” del problema. Sini sarebbe a mio avviso del tutto d’accordo con Husserl nel sostenere che senza *agrimensura*, nessuna geometria, tanto per fare un esempio celebre. Certe pratiche precedono altre e le rendono possibili, peraltro non cessando mai di vivere in esse, riconfigurate alla luce di una nuova apertura di senso; tutto il percorso dei sei libri dell’*Enciclopedia filosofica* rappresenta proprio un tentativo di mostrare come dietro ogni scienza costituita, che scambia i suoi oggetti per “verità in sé”, si celino una catena sterminata e spesso dimenticata di innumerevoli pratiche intrecciate tra loro, senza le quali non sarebbe possibile per noi disporre degli oggetti che quotidianamente incontriamo nella nostra esperienza. Il problema dell’“orizzonte trascendentale”, così come l’abbiamo definito, viene dunque affrontato da Sini in altri termini. Il nostro autore, pur essendo stato molto influenzato dalle problematiche fenomenologiche circa la differenza tra “categoriale” e “precategoriale” e da tutte le discussioni da esse derivate, che hanno coinvolto in vario modo e secondo

diverse prospettive vari esponenti del pensiero fenomenologico successivo ad Husserl, mostra di collocarsi al di là di tale alternativa, attraverso l'invito, anch'esso di matrice husserliana, a volgere l'attenzione verso quelle "operazioni costitutive" che sempre sorreggono il nostro fare quotidiano. In Sini diventa più pregnante dunque il compito di interrogarsi circa l'orizzonte trascendentale visto come "intreccio di pratiche", nelle quali rientrano le più diverse operazioni, che possono essere operazioni sia "categoriali" (come abbiamo già anticipato, spesso Sini si sofferma ampiamente sul tema del tutto "categoriale" della scrittura alfabetica, vista come passaggio importante per la formazione di un soggetto critico, disinteressato, filosofico), sia "pre-categoriali" (gli esempi mano-bastone e madre-bambino); non è questo il problema principale. Diventa anzi perfino difficile stabilire un confine tra questi due ambiti, dal momento che, come abbiamo visto, ogni pratica si presenta sempre come un intreccio di pratiche che riconfigura a partire dalla sua particolare apertura di senso tutta la sterminata catena precedente, in un decorso di «impercettibili differenze»⁴² che solo alla lunga vengono notate come rilevanti. Solamente in seguito ad un lungo percorso, come leggiamo in un esempio spesso citato da Sini⁴³, possiamo attribuire il significato di "invenzione dell'alfabeto" ad un evento che, mentre accadeva, non veniva affatto descritto come tale da coloro che ne furono i protagonisti, i quali interpretavano ciò che stava accadendo alla luce di altre aperture di senso, completamente diverse dalle nostre. Allo stesso modo un evento, come quello della "parola", dell'"imparare a parlare" che siamo soliti attribuire alla sfera del "categoriale", assegnandolo ad un orizzonte tipicamente umano come può essere quello del linguaggio, nella sua dimensione sorgiva accadeva in assoluta continuità con gli innumerevoli sensi del fare caratteristici della sua apertura di senso, conservando molti tratti in comune con quel mondo "pre-categoriale" (sempre definito tale da noi) da cui pure iniziava a distanziarsi, mettendo in opera una serie di differenze inavvertibili al momento, ma di cui, alla lunga, una volta portato a termine l'intero percorso, ci saremo resi conto, scorgendone la traccia⁴⁴.

Leggiamo un brano di Sini che parla proprio dell'emergere della capacità di parlare:

Noi per esempio diciamo: "vedi, il bambino comincia a parlare". Così dicendo, stiamo propriamente parlando di noi, non di lui. Lui è nella differenza diveniente delle sue pratiche, tra le quali quei balbettii, quelle lallazioni, quei gridi di richiamo che, per una sorta di magia, fanno talora comparire la mamma: è *questa* "apertura", questa soglia, che lui sta cominciando a praticare, è questo atto magico (di cui non *sa* ovviamente nulla nel senso di ciò che ne stiamo dicendo) che accade. Gli adulti, col linguaggio del senso comune e a partire dalla loro differenza dicono: "Sta cominciando a

⁴² Sul tema dell'accadere delle impercettibili differenze cfr. E1, p. 36, 1.20.

⁴³ Su questo tema, più volte trattato, cfr. soprattutto E1, p. 33 e sgg.

⁴⁴ Lo stesso si può dire della nostra grafia, che muta impercettibilmente nel corso degli anni, ma ce ne accorgiamo solo dopo molto tempo. Cfr. E1, p.36, 1.20.

parlare” e alludono in modo motivato a un evento in cui “il parlare” però non c’è proprio⁴⁵.

Riassumendo possiamo dire che per Sini l’orizzonte trascendentale che sta alla base della nostra esperienza di mondo così come si presenta sulla soglia dell’ora/qui puntualmente presente, prima ancora di essere caratterizzato come categoriale o precategoriale, come naturale o culturale, viene identificato nell’intreccio di pratiche, ovvero nel decorso di impercettibili differenze ogni volta riconfigurate alla luce di sempre nuove aperture di senso, e proprio per questo mai del tutto “dimenticate” o abbandonate.

Svolgiamo alcune riflessioni a margine, riprendendo uno degli esempi utilizzati in precedenza: quando si profila per noi il fortunato caso di imbatterci in una stella alpina, sicuramente il senso prevalente da noi attribuito all’oggetto della nostra esperienza è quello di “fiore molto raro che sorge in cima alle più alte vette”. Tale significato però, che rappresenta appunto la principale apertura di senso, la prospettiva trascendentale che illumina il nostro incontro, non sorge certo dal nulla, ma conserva una catena di innumerevoli altri incontri, basati su di un’esperienza che potremmo definire “primitiva” dell’oggetto (vedo la stella alpina, mi dirigo verso di essa, la annuso nel tentativo di carpirne il profumo), incontri che talvolta assumono il carattere di pratiche per noi irrimediabilmente perdute, o completamente “ritrascritte” alla luce delle più diverse aperture di senso. Non siamo più in grado di avvicinarci a una stella alpina come farebbe un animale, mosso da interessi completamente diversi, orientato da scopi che per noi hanno perduto la loro pregnanza e la loro necessità (riconoscere se si tratta di un oggetto commestibile, verificarne la potenziale velenosità etc.); non siamo più nemmeno in grado di accostarci ad essa con l’innocente stupore tipico dei bambini, meravigliati dall’incanto di un’esperienza completamente nuova e stupefacente. E tuttavia conserviamo ancora molti aspetti e molti comportamenti di mondi per noi più o meno perduti. Li conserviamo perché siamo passati anche noi di lì, e succede non di rado, magari spinti da un sentimento improvviso di rottura della *routine* quotidiana, di scoprirci meravigliati per cose di fronte alle quali normalmente palesiamo la più ovvia indifferenza, come il rumore della pioggia, il soffio del vento, o il profumo di un fiore, o magari di trovarci addirittura inaspettatamente allertati di fronte a fenomeni che abbiamo da tempo imparato a dominare, come il rumore fragoroso del tuono, il balenare improvviso del lampo, il rincorrersi minaccioso di nubi scure all’orizzonte. Questi esempi mostrano come non abbiamo mai cessato di essere ciò che siamo stati.

Detto con le parole di Sini, questo significa che ogni pratica, come mostrato, è sempre un insieme sterminato di pratiche, che nel corso delle epoche si sono intrecciate, modificando via via il loro significato alla luce di “aperture di senso” sempre nuove, le quali appunto non sorgono dal nulla, ma rielaborano la catena di esperienze

⁴⁵ E1, pp. 37-38.

precedenti alla luce della loro novità, della loro emergenza di senso, della loro differenza.

Tali aperture, come anticipato, continuamente “accadono”, continuamente svolgono il loro incessante lavoro di “riconfigurazione” e costituiscono dunque quell’orizzonte onnipervasivo della prassi nel quale ci troviamo “già sempre” collocati e alla luce del quale diventa possibile per noi definire l’orizzonte stesso come “culturale”, piuttosto che “naturale”. Le stesse differenze all’origine di molte dia-tribe fenomenologiche vengono dunque ricondotte da Sini ad “effetti” delle pratiche nelle quali continuamente ci troviamo. È a tali pratiche, a tale intreccio di pratiche che dobbiamo dunque guardare, per cogliere l’autentico orizzonte che “supporta” ogni rivelazione di mondo che si dà a vedere nella “puntualità” dell’esperienza concreta.

Il *continuum* da cui siamo partiti per delineare quel “a partire da che” in base a cui ogni esperienza si colloca nella sua differenza e distanza rispetto ad esso, e che di volta in volta abbiamo tentato di definire come orizzonte, sfondo, precomprensione, mondo circostante, precategoriale, mondo cosmo-storico, intreccio di pratiche, assume ora il carattere di ‘*supporto*’, concetto approfondito nel sottoparagrafo seguente.

1.2.4 Il supporto

Anche tale nozione, come per noi l’orizzonte emerso in precedenza, riveste in Sini il doppio carattere, empirico e trascendentale. Supporto empirico è il supporto così come descritto dall’esperienza comune; il carrello serve da supporto per sostenere il televisore, il foglio bianco è il supporto su cui vengono incisi i tratti a matita del disegno, la stampella serve da supporto per camminare al ragazzo ingessato che si è rotto una gamba e così via. Supporto è dunque ciò che sorregge qualcosa, e senza il quale il qualcosa di cui è supporto non sarebbe possibile. Non potrebbe camminare il ragazzo col gesso senza stampella, il televisore non potrebbe stare in piedi senza carrello, senza foglio bianco non potrebbe essere dipinto alcunché. Il supporto trascendentale conserva le caratteristiche del supporto empirico, dal momento che anch’esso rappresenta la condizione senza la quale il “qualcosa” di cui esso è supporto non sussisterebbe, con la differenza che il supporto trascendentale non è immediatamente visibile, dal momento che coincide con quell’intreccio di pratiche più volte visto, che ha appunto la funzione di supportare ogni nostra possibile esperienza. Il supporto trascendentale, come dice Sini in un passaggio molto significativo, non è dunque mai afferrabile “come tale”, essendo sempre «laddove fa supporto»⁴⁶. Al pari dell’orizzonte, che si ritira nell’assenza per consentire alla presenza di emergere “in primo piano” anche il supporto, proprio in quanto tale, non “c’è” mai, non compare mai come oggetto

⁴⁶ Su questi temi cfr. C. Sini, *La materia delle cose*, Cuem, Milano 2004, p. 127 e sgg., d’ora in poi MC.

di esperienza, ma rimane celato sullo sfondo, come presupposto implicito di ogni figura.

Bisogna peraltro notare come anche il supporto empirico, per poter essere tale, ovvero per svolgere la funzione di supporto, deve farsi, in qualche modo, “trascendentale”; deve cioè eclissarsi sullo sfondo, ritirarsi nell’assenza, per lasciar spazio, in primo piano, all’emergere della cosa *di cui* è supporto. Anche il supporto empirico dunque, è “laddove fa supporto”, e per poter svolgere la sua funzione deve cessare di essere una mera “cosa empirica”, deve dimenticarsi temporaneamente della sua materialità, e farsi da parte.

Emblematico a tal proposito, è l’esempio fatto da Sini del foglio bianco:

Il foglio bianco, in quanto luogo di raffigurazione, deve proprio *annullarsi*. Deve ritirarsi e cancellarsi, per quanto possibile, dalla presenza. [...] il foglio scivola nel nulla dello sfondo. Sicché il foglio è un *supporto materiale che però non vale per la sua materialità*. Deve annullarsi per esibire la “raffigurabilità pura”. [...] Il foglio giace lì, come una cosa semplicemente presente, dotato, come ogni cosa, della sua “inerzia”, direbbe Sartre. Però nel contempo si raddoppia: vale come il doppio della sua superficie di raffigurazione. Esperienza tanto comune e tuttavia, o proprio per ciò, difficile da comprendere⁴⁷.

Il foglio in quanto supporto dunque, come dice Sini più avanti, «bisogna che si sottragga dalla sua cosalità, dalla sua materialità»⁴⁸; vediamo bene allora, in modo simile a quanto abbiamo già visto circa il problema dell’apertura di senso della pratica, che anche il supporto, così come la pratica, è al tempo stesso empirico e trascendentale.

Possiamo a questo punto distinguere tra due aspetti del *supporto trascendentale*: da un lato, come visto prima, abbiamo l’intreccio di pratiche come *reale supporto*⁴⁹ (chiamiamolo per comodità ST1), come condizione ultima e intrascendibile perché sia possibile ogni tipo di esperienza, ogni “cosa” direttamente incontrata e presente di fronte a noi, condizione che è appunto trascendentale poiché mai riducibile all’empirico, mai identificabile con esso, ma sempre invisibilmente all’opera per poter consentire all’empirico di manifestarsi, di porsi in presenza.

Dall’altro lato invece troviamo il supporto trascendentale proprio in quello che abbiamo chiamato, per differenziarlo dall’intreccio di pratiche, supporto empirico (indichiamo esso invece come ST2), il quale *si fa* trascendentale proprio mentre cessa di essere mera cosa, abbandona per quanto possibile la sua materialità, per emergere appunto come supporto: il foglio di carta, ad esempio, può essere supporto empirico di scrittura solo facendosi trascendentale, ovvero non dandosi a vedere del tutto, rimanendo in qualche modo celato per lasciare tutta la scena a quanto viene scritto su di esso. Miglior supporto

⁴⁷ C. Sini, *Teoria e pratica del foglio mondo*, Laterza 2007, p. 176, d’ora in avanti TP.

⁴⁸ TP, p. 178.

⁴⁹ Cfr. a questo proposito E3, p. 124 e sgg.

infatti è quello che mostra il meno possibile la propria presenza concreta, permettendo così di concentrare l'attenzione unicamente su ciò che viene scritto, o raffigurato, o inciso etc. sul supporto stesso: ci dimentichiamo quasi delle pagine di carta mentre leggiamo un libro, o mentre prendiamo appunti su un quaderno, e proprio la scelta del colore bianco comunemente diffusa per i fogli di carta rivela questa esigenza di far sì che il supporto venga notato il meno possibile. Tutti noi sappiamo benissimo quanto sia “ingombrante” un quaderno a righe, a quadretti, o peggio con le pagine colorate, perché in questi casi il supporto “si nota troppo”, e proprio perciò mostra di non essere un supporto ottimale.

ST2 è dunque il supporto empirico che per essere tale deve farsi trascendentale, ma lo può fare solamente avendo alle spalle un intreccio di pratiche, un ST1 che rende possibile il suo utilizzo in determinati contesti e usi fatti propri da una certa cultura. Il passaggio dal supporto empirico al ST2 è dunque realizzabile grazie alla presenza *incidente* continuamente operante di ST1: ritornando al nostro esempio, posso utilizzare un foglio di carta come supporto di scrittura – facendo così diventare propriamente foglio di carta un qualcosa che *di per sé* non lo è (ma “di per sé”, come sappiamo, non è nulla, in quanto non si danno mai oggetti di per sé, ma solo oggetti interni al divenire delle pratiche e dei loro mobili intrecci di senso) – solamente in quanto ho alle spalle una catena di pratiche sterminate e intrecciate tra di loro nel corso dei secoli che mi permettono di attribuire all'oggetto che ho di fronte il significato e la funzione di “foglio di carta per scrivere”.

Ricapitoliamo brevemente le ultime conclusioni raggiunte, riassumendole alla luce del percorso complessivo: la nostra distanza-guida, la distanza-evento, dopo essere apparsa come evento dei significati concretamente incontrati nella prassi, ha assunto ora anche la caratteristica di evento come accadere di una differenza rispetto ad una continuità. Tale continuità, in quest'ultima sezione, si è rivelata essere non solo la dimensione dello sfondo empiricamente presente (il nero della lavagna), ma anche e soprattutto quella dell'orizzonte trascendentale, dell'intreccio di pratiche che *supporta* lo stagliarsi della pratica attuale, nell'evento della sua incidente differenza. L'evento, nell'ottica di Sini, rappresenta dunque l'accadere del significato/prassi *in quanto* oscillazione tra una differenza e un *continuum*, tra il supporto/sfondo (trascendentale prima che empirico: l'intreccio di pratiche/ST1 che rende possibile il ritirarsi sullo sfondo del foglio di carta/ST2, il suo passare da supporto empirico a supporto trascendentale) e la figura supportata.

Essere nella prassi, possiamo ora dire, significa per Sini essere in quella distanza originaria e costitutiva che si declina innanzitutto come distanza dal *continuum* / orizzonte / supporto / intreccio di pratiche, tramite quell'oscillazione, altrettanto originaria, che abbiamo chiamato soglia / evento, la quale consente il “distanziarsi” di ciò che si configura a distanza dal *continuum*, essendo tale oscillazione null'altro che l'accadere della differenza, l'evento di questo specifico “significato” dell'esperienza che accade distanziandosi, prendendo

luogo nella distanza da quell'intreccio che pure continuamente, insistentemente, onnipervasivamente, lo sorregge.

Ogni esperienza rivela così di essere caratterizzata da un'oscillazione, un movimento, una *kinesis* che consente il “distanziarsi della distanza”, ovvero l'accadere della differenza, di questa differenza concretamente esperita nella prassi, prassi che, come abbiamo visto, si presenta “solidale” sulla soglia dell'intreccio di pratiche che la supportano, stagliandosi però al tempo stesso da esso ed emergendo nella sua particolare distanza.

Volgiamo ora l'attenzione proprio a tale *movimento* alla base di ogni azione; questa operazione ci permetterà di comprendere meglio la natura di questa *kinesis*, delineando così una nuova “figura” della distanza-evento, un ulteriore “distanziamento originario” caratteristico del nostro essere nella prassi.

1.3 CORPO

1.3.1 Il doppio

«In principio era l'azione».

Questo celebre motto di Goethe, ripreso anche da Husserl, evidente rovesciamento del principio biblico che pone il *Logos* all'origine dell'universo, rappresenta un'ottima sintesi dei temi affrontati fin qui. Originario, come abbiamo visto, è per Sini il movimento, la *kinesis*, l'oscillazione della soglia che pone le differenze, il che equivale a dire che nessuna esperienza concreta, nessun oggetto, significato, nessun "ritaglio di mondo" incontrato nelle nostre pratiche può essere considerato come una realtà "in sé", come un che di isolabile e considerabile come "principio". La filosofia delle origini, come tutti sanno, si è a lungo interrogata sul principio, sull'*archè*, configurandolo in maniera di volta in volta diversa, attribuendogli caratteristiche ora materiali, ora spirituali, ma in ogni caso sempre rivendicando la sua natura di "causa prima"⁵⁰ rispetto a cui ogni altra cosa è seconda, derivata, divenuta. Già Derrida aveva provveduto a smontare questo mito dell'origine pura, autosufficiente, e in grado di far derivare da sé ogni cosa. Alla luce di quanto abbiamo detto sin qui, possiamo dire che anche per Sini non può darsi tale "principio", dal momento che per sussistere deve essere posto in opera nella prassi, deve cioè essere il risultato (e non il principio) dell'oscillazione dell'evento, il prodotto di una *kinesis* del fare. Proprio tale *kinesis*, dunque, come rievocato nella proposizione goethiana che introduce questo paragrafo, è l'"origine".

Tale affermazione suona ovviamente paradossale: in che senso la *kinesis* può essere l'origine? Che cosa c'era "prima"? Essa ha in sé il principio del proprio movimento, oppure deve necessariamente esser stata mossa da qualcos'altro? Ma in che senso "essa", se, come è evidente, la *kinesis* non è una "cosa", bensì puro movimento? Come ha avuto origine dunque il "puro movimento? Queste domande rievocano la vertigine prodotta da ogni pensiero che tenti di porsi all'altezza di tali problematiche; qualcosa di simile capita quando ci si interroga sull'origine dell'universo: cosa c'era "prima" del Big Bang? Come pensare "l'inizio assoluto"?

I problemi della *kinesis* e del luogo instabile e difficile da afferrare della sua origine danno le vertigini. Ma cosa succede davvero, "all'origine"? In uno dei suoi ultimi lavori, Sini riprende la celebre frase citata qui all'inizio del paragrafo, modificandola. In principio non c'è l'azione, o meglio, non c'è solo e semplicemente l'azione; all'inizio,

⁵⁰ L'espressione aristotelica rivela quanta importanza abbia avuto proprio la lettura interpretativa di Aristotele nel descrivere la filosofia presocratica come una ricerca del "principio ultimo" di tutte le cose. Da più parti è ormai abbastanza condiviso il fatto che tale filosofia delle origini non sarebbe nata con uno spirito di ricerca così fortemente legato alla scoperta dell'"origine", intesa soprattutto in senso finale e causale. Questa visione della filosofia presocratica sarebbe insomma frutto di una lettura retrospettiva di Aristotele, condotta alla luce dei suoi temi e dei suoi interessi.

dice Sini, troviamo innanzitutto un *corpo in azione*⁵¹. L'azione cioè si trova sempre incarnata in un corpo, accade in esso. L'azione, come direbbe Sini, "transita" nel corpo.

Il corpo viene innanzitutto concepito da Sini, in molti luoghi della sua opera, come "doppio" del mondo⁵². Esso è fatto di mondo, è in tutto e per tutto null'altro che mondo, proviene dal mondo; questo significa che ogni volta che facciamo esperienza di qualche cosa, è sempre *il mondo che viene al mondo*:

Ciò che viene incontro è il mondo [...] il mondo non viene incontro a qualcos'altro dal mondo, il mondo viene incontro a se stesso. [...] Il senso comune (la "coscienza naturale") pensa l'incontro come lo "scontro" tra due "cose": una "si imbatte" nell'altra. Per esempio; qui ci sono "io" (il "soggetto") e fuori c'è il mondo (l'"oggetto") con tutte le sue cose. Ma fuori dell'io non c'è il mondo. L'"io" è una figura del mondo, è ancora mondo e è interamente "fatto di mondo". [...] Nell'incontro, dunque, il mondo viene incontro al mondo: il mondo *viene al mondo*⁵³.

Il corpo, dice Sini⁵⁴ riprendendo una celebre immagine deleuziana, è una *piega* del mondo. Il mondo viene al mondo/corpo, dunque, il quale al tempo stesso, bisogna dire, tiene il mondo *a distanza*. Ecco che ritroviamo il tema principale che guida la nostra riflessione; dire che il corpo tiene il mondo *a distanza* significa dire che il mondo è originariamente "configurato" a immagine e somiglianza del corpo, dei "grafemi" corporei che stanno alla base della nostra figura umana, così come di ogni vivente. Il corpo «disegna»⁵⁵ di continuo il mondo, che è perciò innanzitutto incontrato nella prospettiva aperta dalla morfologia che ci caratterizza; in un altro dei suoi ultimi libri⁵⁶ Sini richiama alcune importanti riflessioni di Giordano Bruno a proposito. Non vi è differenza, dice Bruno, tra gli esseri viventi per quanto riguarda la materia di cui sono composti, né per quanto riguarda il principio animatore, la scintilla vitale che consente l'animarsi della vita. Corpo e spirito, anima e materia, sono le stesse in tutto il creato; ciò che differenzia un vivente dall'altro è la sua figura, ovvero la sua configurazione, la sua conformazione corporea. In virtù della mano, continua Bruno, e della sua possibilità di indicare, si aprono per l'uomo scenari del tutto sconosciuti agli altri animali, come per esempio la capacità di associare il richiamo vocale all'atto dell'indicazione, origine prima, secondo il filosofo nolano, dello sviluppo della facoltà comunicativa del linguaggio. Il corpo, tornando alle nostre riflessioni, "traccia" il mondo a partire da sé. Ecco che si dischiudono prospettive di

⁵¹ Cfr. C. Sini, *L'uomo, la macchina, l'automa*, Bollati Boringhieri, Torino 2009, p. 42, d'ora in avanti UMA.

⁵² Cfr. ad esempio *ibidem*.

⁵³ E1, p. 58.

⁵⁴ UMA, p. 42.

⁵⁵ L'idea del corpo che "disegna" il mondo è ben espressa dal concetto, spesso utilizzato da Sini, e citato poco sopra, di *grafema*, termine che rimanda al verbo greco *grafo*, che significa appunto scrivere, disegnare, tracciare.

⁵⁶ C. Sini *Da parte a parte, Apologia del relativo*, Ets, Pisa 2008, p. 53 e sgg., d'ora in poi AR. Sul tema cfr. anche F. Papi, *Antropologia e civiltà nel pensiero di Giordano Bruno*, Liguori, Napoli 2006, cap. VI.

mondo completamente diverse a seconda di come il mondo stesso viene originariamente iscritto nella differenza corporea propria di ciascun essere vivente.

Tra queste prospettive di mondo disegnate dal corpo/mondo vi è innanzitutto il corpo stesso, il corpo che perciò, in quanto incontrato come oggetto di esperienza, viene ridotto, come direbbe Husserl a *Korper*, a “corpo cosa” (diverso dal *Leib*, “corpo vivente”). Il corpo, dice Sini, replica la duplicità originaria, essendo “piega di se stesso”, oltre che del mondo. Così come il corpo che incontra il mondo non è altro che mondo, è un *doppio* del mondo, anche il corpo-*Leib* che tiene si imbatte nel corpo-*Korper*, è “doppio di se stesso”, è corpo duplice, cosa e vivente, soggetto e oggetto, monade e figura.

Questi aspetti conferiscono alla filosofia di Sini il carattere di una “monadologia”, ovvero di un pensiero che pensa la totalità del mondo immediatamente declinata nella prospettiva che la pone, prospettiva che è innanzitutto quella della configurazione corporea come differenza originaria, che pone a distanza il mondo, oltre che se stessa come “corpo cosa”.

1.3.2 La monade

Il carattere monadologico del pensiero di Sini è riconosciuto in alcuni luoghi molto significativi della sua opera⁵⁷, nonché essere al centro di tutta la riflessione condotta nel già citato *Apologia del relativo*. Leggiamo qui un passo, tratto invece dal primo libro dell'*Enciclopedia*, che mi pare mostri bene il senso dell'essere originariamente *a distanza* in una prospettiva corporea, in una monade. Il passo è denso anche di ulteriori riferimenti a importanti questioni ricorrenti in tutto il nostro percorso:

La monade “sente” il mondo, “reagisce” al mondo, e in tal modo lo avverte come suo “di contro”; nel contempo (e per la medesima ragione), così “sente” sé. Abbiamo infatti osservato che il suo “di contro” è la sua stessa figura, la sua stessa configurazione “praticata”, il modo del suo praticar il mondo, cioè il modo in cui si raffigura il mondo; ovvero il mondo in cui *il mondo si raffigura*, o accade *in figura* (che altro mai potrebbe essere infatti?). [...] Il sole, per esempio, accade alla pianta, all'animale, all'uomo. Ma non è “il sole” ciò che essi incontrano: questo modo di dire e il supposto e rispettivo oggetto esistente in sé riflette il pensare del senso comune e ne è una figura derivata. Il senso comune, infatti, pensa che ci siano piante, animali e uomini, che se ne stanno separati in loro stessi entro uno spazio neutro (lo spazio *del* mondo); e poi che in questo spazio ci siano anche il sole, la luna e le stelle, oggetti a loro volta compiuti in loro stessi; e che infine capitino che essi si incontrino e si scontrino nello spazio vuoto del loro “gioco”. Per cominciare a smontare questa intellettualistica costruzione, proviamo invece a dire così: è il sole *della* pianta che accade alla pianta, il sole dell'animale all'animale e il sole dell'uomo all'uomo (dove ha poi anche luogo il sole del senso comune di cui si è detto sopra). *Questi “incontri”*

⁵⁷ E1, p. 93, nota 1.66, dove Sini parla, a proposito degli aspetti monadologici del suo pensiero, di “monadologia aperta”, riferendosi alla monade husserliana e fenomenologica nella sua differenza da quella leibniziana.

sono da pensarsi come eventi interni alla loro divenente natura. In altri termini; è l'Evento del sole della pianta che accade alla pianta, come occasione della sua figura⁵⁸.

Possiamo ora capire meglio quanto affermato in precedenza circa il carattere inevitabilmente autobiografico di ogni nostra descrizione di mondo. Il mondo che incontro è sempre il “mio” mondo, o meglio, è sempre il “nostro” mondo, il mondo proprio della monade che siamo, il mondo come figura della nostra prospettiva monadologica, la quale disegna e configura, e lo fa, come detto sopra, “sentendo” il mondo e “reagendo” ad esso, ovvero entrandovi in contatto, essendovi per altro, come Heidegger sapeva e come già abbiamo ricordato, da sempre immersa, situata, “gettata”.

Al tempo stesso la monade, «“sente” sé», ovvero, come detto prima, delinea se stessa per differenza dal mondo che incontra, essendone il rimbalzo, il ritorno⁵⁹, o, come dice Sini altrove, la «figura retroflessa»⁶⁰. Siamo in tutto e per tutto le cose che incontriamo e con le quali abbiamo a che fare; non abbiamo mani *per* afferrare, ma abbiamo mani *in quanto* afferriamo, ovvero in quanto ci costituiamo come soggetti provvisti della capacità di afferrare. Non ci sono mani che afferrano *prima* di aver afferrato, ma solo *dopo* e *per il fatto di aver afferrato*.

Facciamo a questo punto una considerazione a margine: parlare, come abbiamo fatto in precedenza relativamente al nostro corpo, di struttura, di configurazione, di conformazione, è impreciso e fuorviante, se ci atteniamo fedelmente al cammino sin qui percorso attraverso Sini. Del resto non potevamo che esprimerci così, per introdurci piano piano nella questione, ma ora vediamo bene che se il soggetto è il risultato dell'aver frequentato il mondo, è null'altro che il “ritorno” del mondo sul soggetto stesso, non possiamo affermare, con candore ed innocenza, che gli oggetti si modellano a partire da una presunta e presupposta struttura o configurazione corporea. Quale struttura infatti se il corpo non è mai “fatto” prima in un determinato modo, ma tutto ciò che possiamo dire di esso proviene dal suo commercio con il mondo? Quale conformazione se, ogni “forma” possibile viene dopo (si ricordi l'esempio delle labbra del bambino, in tutto e per tutto delimitate dal capezzolo che suggerono, contornate e definite da esso, il che vale ovviamente, viceversa, anche per il capezzolo rispetto alle labbra). Non solo dunque, come sostiene Sini, ogni nostra descrizione di mondo ha il carattere dell'autobiografia, e dell'antropomorfismo, ma, stando alla sua logica, anche, viceversa, ogni descrizione del soggetto è, per così dire, “alterobiografica” e “cosmomorfica”. Questi neologismi, per la verità un po' cacofonici, conducono di nuovo il pensiero di fronte alla vertigine dell'inizio, che

⁵⁸ E1, pp. 66-67.

⁵⁹ A questo proposito possono essere utili le parole, ricordate da Vitiello della *Fenomenologia* di Hegel: «l'autocoscienza è la riflessione dell'essere del mondo sensibile e percepito, ed è essenzialmente il ritorno dall'esser-altro» (VR, p. 20).

⁶⁰ Sul tema del soggetto come “rimbalzo” del mondo, cfr. soprattutto UMA p. 22 e sgg., e p. 53.

questa volta assume i caratteri di una “vertigine del limite”: anche in questo caso, come nel precedente tentativo di trovare l’inizio assoluto, originaria è la *kinesis*, il movimento che pone i due poli opposti l’uno per l’altro e che perciò sta al di là (o al di qua) dell’alternativa tra i due. Diventa perciò impossibile in quest’ottica parlare di “struttura corporea”, così come di “mondo in sé”; eppure, al tempo stesso, non possiamo fare a meno di farlo (Kant parlerebbe a proposito di una conaturata tendenza della ragione a sconfinare oltre i limiti posti dall’intelletto), pena il passare per negatori assoluti, e invero un po’ folli, della realtà e dei soggetti che la esperiscono.

Detto altrimenti: devo pur pensare che l’io e il mondo siano stati “qualcosa” anche prima del loro incontro! Il loro delimitarsi reciproco non può avere il carattere di una *creazione* reciproca, ma appunto di una delimitazione, di una configurazione, di un darsi rispettiva figura. Ma un conto è la figura, la forma, un conto è la *pura esistenza* (un conto è l’evento, altro il significato dicevamo a suo tempo). Bisognerà pur ammettere che i soggetti e gli oggetti esistano anche prima del loro incontro, che siano comunque “fatti” in un *certo* modo, prima e al di là di ogni eventuale aspetto che può assumere questo *certo* agli occhi della nostra descrizione, la quale viene inevitabilmente dopo lo “scambio” reciproco tra i due poli. Questa «estrema difesa»⁶¹ del senso comune di fronte al gioco paradossale della “decostruzione” filosofica però non regge; o perlomeno, regge, a mio parere, fino a un certo punto, che è quello per così dire dello “spirito” e non della “lettera”, di ciò cui tale posizione allude, e non di ciò che essa esplicitamente afferma.

Perfino il parlare di un mondo e di un io esistenti - puramente e semplicemente esistenti - prima del loro incontro è una descrizione delle cose che presuppone l’incontro stesso; per questo motivo è sicuramente “sensato” parlare di un soggetto e di un oggetto che, quanto meno, esistono l’uno indipendentemente dall’altro e sono “fatti” in un determinato modo (quale sarà il modo del loro esser fatti sarà l’incontro a dirlo, sicché ciò che noi sappiamo di questo immaginario “esser fatti” del soggetto e del mondo è sempre il risultato della loro interazione reciproca; questo significa che l’incontro non ci rivela come sarebbero fatte le cose “in sé”, ma casomai, per così dire, ci informa come “reagiscono” tra di loro); è sensato dicevamo, ma è pur sempre una “proiezione” della loro relazione, dove questo “della” va inteso come genitivo soggettivo. È la relazione reciproca tra i due poli che opera la proiezione, vale a dire: è a partire da essa che diventa possibile per noi parlare, in un modo sicuramente “ragionevole” e da tutti condiviso, di una ipotetica situazione precedente la relazione stessa. L’“in sé”, come direbbe Hegel, è una “figura” del per me, ma questo celebre detto allude al già visto carattere antropomorfo (per me) di ogni nostro incontro con il mondo (in sé). Le ultime riflessioni ci spingono oltre: non solo l’in sé è una figura del per me - non solo, viceversa, il “per me” è una figura dell’“in sé” (la descrizione del sog-

⁶¹ Espressione usata da Sini in AS, p. 254, in riferimento ad una “decostruzione” filosofica molto simile, riguardante l’esempio fatto in precedenza della stella alpina.

getto sconta il suo carattere “cosmomorfico”) – più radicalmente dobbiamo dire: la *pura esistenza* di soggetto e oggetto, di in sé e per me, è una figura dell’incontro, della relazione reciproca tra i due.

Per *pura esistenza* si intende il carattere che assumerebbero le cose qualora fossimo capaci di descriverle a partire da un punto di vista che sappia coglierle indipendentemente dal “nostro” incontro di mondo, dalla “piega” di mondo che noi stessi siamo. Ovunque non vi è che mondo, con le sue increspature, le sue pieghe, le sole a rendere possibile ogni raffigurazione del mondo stesso, che è perciò sempre prospettica: figura di mondo che si dà a vedere nella *distanza* di una monade che configura il mondo, essendone configurata.

Queste considerazioni del resto, seppur espresse in termini diverse, le avevamo già incontrate anche in Sini, attraverso l’analisi del reciproco delimitarsi di soggetto e oggetto, come nell’esempio dell’afferramento del bastone o del bambino impegnato a nutrirsi del latte materno. In questo caso già abbiamo visto all’opera il processo di costituzione reciproca dei poli che partecipano alla relazione, prendendo così entrambi luogo nella loro rispettiva figura. Tale figura rappresenta dunque un altro importante luogo di quella “distanza originaria” (la distanza-evento), proposta da Sini, che stiamo analizzando.

Riassumiamo in breve tutto il percorso: la distanza-evento a tema di questo capitolo ha assunto all’inizio il senso dell’essere “distanti una pratica dall’evento del mondo”, pratica che emerge “in primo piano” a partire dall’intreccio di pratiche che la *supportano* e che rimangono inavvertitamente sullo sfondo; ci troviamo dunque collocati nella distanza dell’ora/qui, nella distanza della differenza, nell’accadere della differenza e della distanza che si innesta come *emergenza*⁶² sul tessuto di continuità che opera oscuramente alle spalle di essa, essendo “intensivamente” presente e al tempo stesso incessantemente “messo a distanza” dal transito del fare, dall’oscillare della *kinesis*. Tale *kinesis*, tale “puro movimento” non è però mai astratto e universale, ma sempre incarnato in un concreto corpo in azione, corpo che proviene dal mondo, ma che insieme pone il mondo a distanza, configurandolo a partire dal suo “punto di fuga” monadico, ed essendone, per retroflessione, configurato. Corpo e mondo, soggetto e oggetto, prendono luogo, forma e figura nel gioco del loro reciproco configurarsi, tenendosi a distanza. L’uno è *per* l’altro, l’altro è *per* l’uno; ogni rappresentazione del mondo è autobiografica, ogni descrizione del soggetto è cosmomorfica, abbiamo poi aggiunto con una riflessione a margine. In questa duplicità risiede in ultimo il senso della *distanza* siniana corporea (prospettica e monadologica). Eppure, dobbiamo dire ora, i due poli, proprio nell’atto del loro delinearli a vicenda, nell’ottica di Sini *rimangono ciò che sono*. Il mondo, dipinto ad immagine e somiglianza del corpo, *rimane mondo*, nella sua distanza e differenza dal corpo; il corpo, delimitato dal rimbalzo su se stesso del suo operare tra le cose, *rimane corpo*, nella sua distanza e differenza dal mondo. Tornando ad un esempio fatto in precedenza e divenuto ormai fami-

⁶² Sul tema dell’Evento come differenza e come emergenza cfr. AS, p.35 e sgg.

liare, possiamo dire, seguendo le riflessioni di Sini in proposito⁶³, che la mano non viene totalmente assimilata al bastone afferrato, il bastone non viene totalmente assimilato alla mano che afferra, ma ognuno resta nella sua alterità, rendendosi così disponibile ad ulteriori afferramenti. La distanza resta insomma costitutiva e ineliminabile, proprio nel momento in cui soggetto ed oggetto vengono avvicinati nella dinamica del loro reciproco costituirsi.

Nessun incontro è in grado di eliminare del tutto lo iato che separa i due poli opposti, opposti, potremmo dire, proprio perché avvicinati e al tempo stesso così distanziati dalla pratica che li pone in opera. Prima di tale incontro sul piano della prassi i due poli della relazione, non essendo nemmeno entrati, appunto, in relazione tra loro, non sono affatto “separati” in senso proprio, dal momento che non hanno nulla in comune. Quando iniziano a costituirsi a vicenda (la mano rispetto al bastone ad esempio), accade un avvicinamento e insieme un distanziarsi, un configurarsi ognuno nella sua peculiarità, nel suo limite rispetto all’altro, nel suo essere l’altro non essendolo, avendolo dentro di sé nella figura del negativo⁶⁴. La distanza dunque, diventa una componente ineliminabile anche di ogni dinamica relazionale tra soggetto e oggetto. Ognuno dei due poli, per essere quello che è, deve mantenersi in questa oscillazione, in questa costitutiva tensione, che lo proietta verso l’altro allontanandolo. Il tentativo di colmare una volta per tutte la distanza, di eliminarla, di “far corpo” totalmente con l’oggetto, si rivela destinato all’insuccesso. Si potrebbe vedere, ma non abbiamo qui tempo di farlo, come proprio tale tentativo rappresenta uno dei principali motivi di infelicità e frustrazione nel corso della vita di tutti i giorni. Pensiamo a quante volte, in particolar modo nell’ambito delle relazioni affettive e sentimentali, ci è capitato inconsciamente di inseguire tale abolizione della distanza, rincorrendo il sogno di una impossibile “assimilazione” totale con la persona amata. Il bisogno degli innamorati di vedersi, stare vicini, ottenere continue rassicurazioni sulla “verità” e sulla “stabilità” del loro amore, non nasconde forse la consapevolezza di rimanere appunto ognuno a distanza insopprimibile dall’altro, distanza che nessuna parola, nessuna promessa, nessun contatto fisico, per quanto intimo e profondo, potrà mai colmare? In un passo del libro quarto dell’*Enciclopedia*, Sini riflette su questa incapacità di possesso “totale” dell’oggetto del desiderio, destinato strutturalmente e costitutivamente a rimanere a distanza. “Far corpo” con il mondo non è dunque possibile, pena la morte, l’eliminazione di ciò che noi stessi siamo; è possibile invece, ed è anzi necessario, essendo ciò che continuamente accade, porre il mondo a distanza, avvicinandoci ad esso, ma rimanendo confinati nella nostra differenza da esso, differenza che è in tutto e per tutto *per* il mondo e a partire dal mondo, ma che non può “inglo-

⁶³ Scrive Sini in E1, p. 53: «il bastone accade allora nella sua figura di “afferrabile” [...] Afferrare non è infatti assimilare il bastone alla mano. Afferrare è anche lasciarlo nella sua estranea inafferrabilità: porlo, *in quanto* afferrato, come inafferrabile».

⁶⁴ Questi temi rimandano, come è chiaro, alla logica disgiuntiva hegeliana, che molta influenza esercita sul pensiero di Sini. Per un trattamento approfondito di questi temi, qui solamente accennati, si veda TP, p. 116.

bare” il mondo in sé, bensì può solo averlo nell’oscillazione dell’“aver da colmare” la distanza che la separa da esso. Diciamolo meglio: la nostra differenza monadologica non può inglobare il mondo, non può assimilarlo, ma perché il mondo è per Sini “già sempre” assimilato e fatto proprio dal corpo, ma solo nella figura “distanziata” della monade. Pretendere di eliminare tale distanza è impossibile, perché è proprio essa ad aprire le porte di ogni esperienza di assimilazione/distanziamento del mondo. Senza tale distanza il mondo non sarebbe per noi più vicino, ma scomparirebbe del tutto. Possiamo avere il mondo solo distanziandoci da esso, e, come abbiamo detto, incamminandoci verso un percorso che ci spinge continuamente a ritornare verso il mondo, ad avvicinarci ad esso. Non ho mai afferrato il bastone “una volta per tutte”, ed è perciò possibile per me continuare ad afferrarlo in futuro, in modi sempre diversi⁶⁵. Non ho mai finito di amare in modo definitivo, completo ed esaustivo la persona che amo, e posso perciò, fortunatamente, ritornare a farlo tutti i giorni, “sempre di nuovo” (*immer wieder* come diceva Husserl).

Tale distanza, ben lungi dall’essere una povertà, rappresenta invece la nostra più grande ricchezza, essendo ciò che rende possibile il rinnovarsi quotidiano dell’esperienza in forme sempre nuove. Esperienza, oggetto, mondo, *a distanza*, dunque, ma in un modo nuovo, se abbiamo capito il senso delle ultime riflessioni. Non solo infatti, il mondo mi è dato in quella distanza rappresentata dal movimento di con-costituzione con esso, - il mondo *si fa* corpo, il corpo *si fa* mondo, per questo dunque il mondo è sempre *distante una figura di corpo* - ma il suo distanziarsi assume ora un significato diverso: il mondo è continuamente posto a distanza anche e soprattutto perché la figura di corpo, il disegno autobiografico che esso è, non è mai tracciato una volta per tutte, non assume mai un significato completo ed esaustivo. La persona amata non è mai del tutto posseduta, il bastone non è mai totalmente afferrato; queste esperienze non conducono ad un significato ultimo e risolutore, ma si articolano come un ritornare “sempre di nuovo” ad interrogare il senso di esse. La monade, come detto nel brano citato prima, “sente” il mondo, e in tal modo *reagisce* ad esso. Non avevamo dato sufficiente importanza a quel “reagisce”, ma ora possiamo intravederne la pregnanza: il significato attribuito dalla monade agli oggetti incontrati nel suo gioco di messa a distanza del mondo è sempre frutto di una reazione, ovvero di una *risposta*. La monade ha bisogno di reagire al mondo perché è il mondo stesso ad esigere tale reazione, ovvero a “chiamare” la monade ad una “corrisposta”; questo significa che il mondo si presenta in primo luogo come un qualcosa il cui senso non è definito, nemmeno in quella distanza prodotta dallo scambio di costituzione reciproca tra soggetto e oggetto, ma che si colloca altrove, nel luogo di risposta e reazione della

⁶⁵ Cfr. SU, pp. 203-204: «Si crea cioè quell’unità parziale, quel corrispondere senza mai identificarsi, senza mai raggiungersi e compenetrarsi totalmente, che è il carattere proprio di ogni relazione, cioè di ogni esperienza [...] Si ha così il prodursi di una corrispondenza infinita, cioè infinitamente riempibile e mai totalmente esauribile. Non si è mai finito di afferrare, il bastone non è mai afferrato adeguatamente una volta per tutte».

monade. Il significato del mondo, in altre parole, non è *nel* mondo (nemmeno in quel mondo inteso come figura distanziata del soggetto), ma lontano da esso, *distante*, potremmo dire, una risposta.

Il mondo, detto in parole più semplici, ha perciò il carattere del *segno*, la prossima figura/declinazione della distanza-evento del nostro percorso.

1.4 SEGNO

1.4.1 Il triangolo semiotico⁶⁶

Gli studi di Sini si sono soffermati a lungo sulla figura di Charles Sanders Peirce, padre del pragmatismo americano e autore di una serie di importanti e originali riflessioni sul problema del segno. L'approccio usato da Peirce nel trattare tale problema è del tutto diverso da quello della semiotica empirica comunemente diffusa. Tale scienza infatti, come spesso ricordato anche da Sini, si basa sulla distinzione tra “segno” e “realtà”: ci sono quelle “cose” che sono le cose reali, facenti parte della quotidiana esperienza che abbiamo del mondo, e poi, accanto ad esse, ci sono quelle altre “cose” che sono i segni, aventi la caratteristica di “stare per” (*supponit pro* come diceva la filosofia medievale) qualcos'altro. Tale distinzione risulta essere del tutto inadeguata a comprendere la natura del problema, dal momento che, secondo Peirce, *ogni* cosa è un segno, e in quanto tale *rimanda*, ossia *veicola* un significato, si fa portatrice di un senso che non si esaurisce nella “semplice presenza” del segno stesso. Questo porta a modificare radicalmente i concetti di “realtà” e di “verità”, rispetto alla tradizione metafisica, ma anche al pensare comune: se ogni cosa è segno, e se, come dice Peirce, ogni segno, in virtù della sua peculiare struttura di rinvio, si riferisce ad un *Oggetto*, e lo può fare solo grazie alla mediazione di un *Interpretante* che pone concretamente in atto la relazione tra i due termini, ovvero il rimando dell'uno verso l'altro, allora si capisce come sia insensato parlare di “realtà in sé” con la pretesa, così facendo, di entrare in contatto con una sorta di *primum extra interpretationem*. Tale supposto “dato” originario non c'è mai, dal momento che ogni cosa è Segno (o come dice Peirce *Representamen*) di un Oggetto per un Interpretante. Segno, Oggetto, Interpretante: questi tre termini costituiscono ciò che si è soliti indicare con l'espressione ‘*triangolo semiotico*’, e non possono essere pensati l'uno senza l'altro; ognuno dei tre vertici del triangolo trova negli altri il suo senso e la sua verità e perciò, “di per sé”, non è nulla. Non esiste dunque in alcun luogo nessuna realtà al di fuori del triangolo semiotico: come sottolinea Sini «realtà è appunto un segno con il suo significato. E così pure ogni “cosa” è un segno con il suo significato»⁶⁷, che in quanto tale, aggiungiamo, si rivolge ad un interpretante.

Dopo questa breve introduzione al carattere generale della semiotica di Peirce soffermiamoci su alcuni aspetti utili per il nostro lavoro, cercando di delineare le questioni che più hanno influenzato la

⁶⁶ Si rende a questo punto necessario un breve itinerario volto ad illustrare alcuni concetti fondamentali del pensiero di Peirce, concetti mostrati brevemente in questa sezione, ma largamente presenti in tutto il paragrafo, vista la profonda influenza esercitata su Sini dal filosofo americano. In particolare la rielaborazione da parte di Sini di alcuni passaggi chiave dell'opera peirciana costituisce una tappa fondamentale nel nostro itinerario attraverso le figure della distanza-evento prese in esame in questo capitolo.

⁶⁷ E3, p. 26.

riflessione di Sini, il quale ha fatto di Peirce un nodo importante per il suo cammino di pensiero. Possiamo riassumere tali questioni designando tre passaggi che si tratterà di chiarire sempre meglio:

1) Cosa si nasconde dietro a ciò che nel triangolo semiotico viene indicato con l'espressione 'Interpretante'? *Chi* propriamente interpreta e come fa a farlo? *Come* accade esattamente un' interpretazione e cosa si intende davvero con questo termine?

2) Che cosa intende Peirce quando parla di 'oggetto'? In che senso questo oggetto avrebbe poi a che fare con il "significato", intrattenendo con esso un legame strettissimo? Nell'ultima frase citata da Sini è infatti emerso che ogni cosa è un segno, con il *suo* (del segno) significato; questo termine però non compare nel triangolo semiotico, dove il segno è appunto segno di un oggetto. Secondo l'ultima indicazione di Sini però un segno è segno anche di un significato, il che conduce inevitabilmente a riflettere sul legame che intercorre tra oggetto e significato.

3) Come dobbiamo intendere davvero l'affermazione secondo la quale *ogni* cosa è un segno? Che significa, come spesso si dice, che *tutto* è segno? In che modo bisogna interpretare questo *tutto*? Come sottolinea Sini in *Passare il segno, semiotica, cosmologia e tecnica*⁶⁸, non si corre il rischio in questo modo di incappare in una sorta di "pansemioticismo" che ha tutta l'aria di essere una specie di idealismo un po' assurdo e vizioso, e che riduce tutti gli aspetti della realtà a segno, negandone le componenti, per così dire, "materiali" e "concrete"?

1.4.2 L'interpretante

Cerchiamo di rispondere innanzitutto alla prima domanda; essa verte sul *chi* e sul *come* dell'interpretazione. Per prima cosa è importante notare che parlando di 'Interpretante' Peirce non si riferisce al singolo pensiero di un singolo soggetto pensante che ha a che fare con la realtà (o meglio, interpretante è *anche* la persona che interpreta, ma solo in un secondo momento), ma, come dice lui, alla comunità di interpretanti globalmente presa, nella quale tutti ci troviamo, che rende possibile per noi interpretare così come interpretiamo i segni del nostro mondo. Il singolo interpretante, per poter interpretare, attinge così alla catena di interpretanti a cui appartiene, il che, come sottolinea Sini⁶⁹, ricorda molto la situazione descritta da Heidegger nel celebre *cerchio ermeneutico*: ogni interpretazione (*Auslegung*) esige una precomprensione (*Vor-verstehen*); per interpretare devo aver già interpretato, per comprendere devo aver già compreso, devo cioè collocarmi in quell'orizzonte di precomprensione comune e pubblico che rende possibile la mia singola interpretazione. Abbiamo già affrontato questi temi in precedenza parlando dell'orizzonte fenomenologico, e li ritro-

⁶⁸ C. Sini, *Passare il segno. Semiotica, cosmologia, tecnica*, Il Saggiatore, Milano 1981, p. 38, d'ora in avanti PS.

⁶⁹ C. Sini. *Il silenzio e la parola. Luoghi e confini del sapere per un uomo planetario*, Marietti, Genova 1995, p. 113; d'ora in avanti SP.

viamo ora in questo confronto tra semiotica ed ermeneutica, tra Heidegger e Peirce, che rappresenta uno dei contributi più originali di Sini alla riflessione filosofica contemporanea.

Questo pensiero porta alla conclusione che non è possibile pensare ad un vero e proprio “inizio” del processo interpretativo⁷⁰, cosa che comporta il celebre carattere infinito della *semiosi* di Peirce. Questo pensiero “abissale”, come direbbe Spinoza, costringe a scontrarsi con le più radicate convinzioni comuni. Scrive Sini: «Ma, si dirà, come negare un punto d’inizio? Il bambino parla, ma *prima* non parlava»⁷¹. Prima di tentare di risolvere questo problema cerchiamo di chiarire il secondo aspetto della domanda iniziale, che si chiedeva *come* accada l’interpretazione, che cosa significhi propriamente interpretare.

Abbiamo mostrato che per ‘Interpretante’ Peirce non intende innanzitutto *un* interpretante quanto piuttosto la comunità di interpretanti che rende possibile l’azione del singolo, dando però per scontato, sulla scorta del significato comune e diffuso delle parole, che l’interpretazione sia qualcosa di necessariamente inerente al linguaggio, al pensiero, alla parola. Abbiamo parlato di “singolo pensiero”, di “soggetto pensante”, ma ora dobbiamo rivedere queste nostre convinzioni: l’interpretante, come sottolinea Sini, «manifesta la sua presenza e la sua funzione nel triangolo semiotico sotto forma di *abito di risposta*»⁷².

⁷⁰ La critica che Sini rivolge ad Heidegger nel saggio *Semiotica ed Ermeneutica*, contenuto nel già citato SP, riguarda proprio tale tentativo di pensare un inizio dell’interpretazione, identificata nell’ «essere che dona (*Gibt*) la prospettiva e la pre-comprensione all’interpretante», facendo così derivare il fenomeno dell’interpretare «da una dimensione *extra interpretationem*, dall’oscurità (*lethe*) e dal mistero». Tale difetto della prospettiva heideggeriana dipenderebbe, secondo Sini, da una mancata comprensione della portata radicalmente semiotica del problema (conseguenza della approssimativa e incompleta nozione di ‘*seign*’ ereditata da Husserl e fatta propria anche da Heidegger), comprensione invece pienamente presente in Peirce, secondo il quale «il rimando, la risposta e l’interpretante con la sua prospettiva sono tutti fenomeni della relazione segnica». Questo conduce all’inevitabile “sprofondo” della relazione segnica, che assume perciò i caratteri di una *semiosi infinita*. Ma se da un lato, per quanto riguarda il problema dell’origine dell’interpretazione, Peirce non si sottrae alla radicalità di concepire l’aver già interpretato nei termini di un “pozzo senza fondo”, egli non fa altrettanto per quanto riguarda il “destino” del processo interpretativo. La ricerca di un “Interpretante Logico Finale” rappresenta da questo punto di vista, secondo Sini, una soluzione ancora «metafisica» del problema, dal momento che si cerca una verità ultima e risolutiva nella quale collimare ogni precedente anello della catena. Tale ipotesi, sostiene Sini, «contraddice l’insegnamento comune della semiotica e dell’ermeneutica: che solo a partire da una prospettiva si dà un mondo, un orizzonte di significati; oppure che ogni interpretante può essere tale (cioè può interpretare) solo in quanto incarna un particolare punto di vista». Circa questo problema ben più radicale è stato invece, a giudizio di Sini, il pensiero di Heidegger (in questo senso Heidegger e Peirce mostrano di essere per Sini due figure «complementari»); *non* però, sempre secondo Sini, quello di molti “ermeneuti” successivi, impegnati nella ricerca di una «fusione degli orizzonti» o di una «maggiore ampiezza di prospettiva», operazioni che rivelano ancora il sogno metafisico di un hegeliano “inveramento” delle figure particolari e prospettiche del sapere e dell’interpretazione in una verità ultima e superiore, la stessa, appunto, inseguita dall’interpretante logico finale di Peirce.

⁷¹ E3, p. 27.

⁷² *Ibidem*.

Interpretare significa dunque innanzitutto incarnare un abito di risposta, ovvero una reazione, o quella che più propriamente viene definita da Sini una *corrisposta* ad uno stimolo: «L'abito rispondendo *corrisponde*. Corrisponde cioè ad una *situazione* che gli si fa incontro come stimolo e *occasione*»⁷³. Il riferimento ai temi della situazione e dell'occasione è per Sini molto importante, al fine di evitare l'astrazione dell'abito dalla concreta *circostanza* in cui accade:

L'abito è operante in unità con la sua concreta circostanza. La parola *circum-stantia* allude appunto a quella “circolarità” che circonda i vertici del triangolo semiotico, facendo circolare e legando tra loro segno, oggetto e interpretante: da qualunque dei tre tu parta è indifferente, perché ognuno ti farà sempre tornare lì, alla *circumstantia*, a “ciò che sta in circolo”, cioè alla relazione segnica di fatto operante⁷⁴.

Se da un lato il tema della circostanza allude al rimandarsi reciproco dei tre elementi del triangolo semiotico, i quali appunto rinviano l'un l'altro “in circolo” (questo aspetto, si potrebbe notare, riguarda il *circum* della *circum-stantia*), dall'altro mostra il concreto accadere “in situazione” della circostanza stessa, ovvero, come scrive Sini, il fatto che «le circostanze non sono a loro volta situazioni generiche. Esse frequentano concrete pratiche di vita entro le quali si incontrano con abiti concreti»⁷⁵ (quest'altro aspetto è invece in un certo senso la *stantia* della *circum-stantia*, ovvero il suo concreto accadere e prender luogo). Ogni abito di risposta accade perciò nella *distanza* di un *circostanza*.

Ci siamo così riallacciati al filo conduttore delle nostre riflessioni sulla distanza-evento, interrotte laddove cercavamo di capire in che senso, nel pensiero di Sini, esiste una distanza ancor più originaria della “prospettiva monadica” che colloca il mondo a distanza di una figura di corpo. È stato necessario introdurre brevemente il pensiero di Peirce, per arrivare a comprendere la nozione di *segno* e di *interpretante* e chiarire l'attività di quest'ultimo come una *risposta/corrisposta* che proviene dal mondo, reagisce ai *segni* presenti nel mondo, o meglio, al mondo stesso che non è altro se non segno, insieme di segni, e in tal modo colloca il mondo a distanza di una risposta; l'essere “distante una risposta” come caratteristica del mondo è dunque quella distanza ancor più originaria dell'essere “distanza una monade” che cercavamo. Tale risposta/corrisposta ha un carattere “originario” rispetto ad ogni presenza, ad ogni “rivelazione di mondo”, come sottolineato da Sini in un passo del saggio *Col dovuto rimbalzo*:

L'evento originario è la risposta, sicché ogni presenza è un rispondere e un corrispondere. Ovvero: c'è una presenza perché c'è una risposta (un avvertire e un prender nota che de-signa e as-segna). Ma che significa “c'è una presenza”? Non si sta evidentemente dicendo che qualcosa è presente e allora qualcos'altro, a sua volta già presente, risponde e corrisponde. Questo modo di considerare la risposta non la pensa per nulla come un evento o-

⁷³ E3, p. 35.

⁷⁴ *Ibidem*.

⁷⁵ E3, p. 36.

riginario. È invece nella risposta, nel suo puro accadere, che qualcosa si pone in presenza⁷⁶.

La risposta è dunque “originaria”, nel senso che è l’attività di rispondere e corrispondere ad un uno stimolo, ad una concreta occasione di mondo, all’emergenza di un segno, che consente a qualcosa di porsi in presenza. Il soggetto interpretante allora, prima ancora che soggetto “pensante” o “parlante”, assume i contorni di un soggetto “rispondente”. Leggiamo un passo di Sini tratto dal già citato *L’origine del significato*:

La parola ‘soggetto’ corrisponde dunque all’incarnazione potenziale di un complesso insieme di abiti: insieme dinamico che di continuo si estende e si modifica in corrispondenza al mutare degli intrecci di pratiche nei quali siamo “presi”. Si potrebbe allora dire che ognuno di “noi” è una sorta di “interpretante generale” dai contorni molto sfumati e di gran lunga più estesi dell’area cosciente dell’io: intreccio indefinito di abiti, di possibilità di risposta; insieme potenziale e reale di “comportamenti”⁷⁷.

Queste considerazioni ci portano a dire, seguendo letteralmente e non più parafrasando un’espressione già citata di Sini, che ci troviamo *distanti un segno dall’evento del mondo*⁷⁸, dal momento che il carattere originario di ogni presenza è quello del segno, che come tale esige un movimento di risposta/corrisposta per poter essere, appunto, interpretato, ovvero messo in atto in un concreto abito rispondente. Tale movimento di risposta/corrisposta coincide dunque con quella *kinesis* originaria del corpo in azione incontrata in precedenza, *kinesis* che rivela il mondo attraverso l’azione configurante e “tracciante” della risposta. La risposta “disegna” il mondo conducendolo alla presenza, facendo apparire per la prima volta, come abbiamo letto da Sini, qualcosa sotto l’orizzonte dell’essere in presenza; ogni cosa dunque ha il carattere del segno dal momento che niente apparirebbe come contenuto di una qualsivoglia esperienza possibile, se non come risposta dell’interpretante ai segni del mondo i quali, *come tali*, non si danno mai a vedere (non posso mai portare un segno alla presenza, dal momento che il segno è l’evento della presenza, il suo accadere, l’accadere di una relazione che rende la presenza empiricamente possibile), ma *fanno vedere* l’esperienza, fanno accadere il mondo.

Ora è possibile collegare in un percorso unitario le varie figure della distanza-evento incontrate in precedenza, riassumendo la posizione di Sini a proposito: essere distanti una pratica dall’evento del mondo, significa per Sini essere immersi in una prassi di risposta/corrisposta, in un movimento che configura l’esperienza a partire da quella *kinesis* originaria del corpo in azione, la quale altro non è se non appunto l’incarnazione di un abito di risposta *occasionato* dai segni che il mondo ci offre, dai segni che *sono* tutto il mondo che c’è. Tale abito di risposta colloca il mondo alla distanza prospettica di una risposta interpretativa, che è radicata innanzitutto nei gesti primitivi con

⁷⁶ SP, p. 26.

⁷⁷ E3, p. 28.

⁷⁸ DS, p. 56.

i quali l'uomo ha iniziato a muoversi con circospezione e paura in una natura per lui ancora angusta e pericolosa: tendere la mano per afferrare il bastone, costruirsi capanne per ripararsi la notte, scheggiare pietre tra loro per accendere il fuoco. In tutte queste prassi è già all'opera un'interpretazione del mondo che ben poco, per non dire nulla, ha a che vedere con parole, pensieri, significati "mentali" etc. I segni concretamente interpretati sono di tutt'altra natura e generano perciò un altro tipo di risposte; in un passo del già citato libro terzo dell'*Enciclopedia Sini* scrive che «nel triangolo semiotico la parola 'segno' (di cui l'oggetto sarebbe il significato) non equivale affatto a "espressione verbale". Ovvero: 'segno' è più ampio di 'parola'; anzitutto questo è il punto»⁷⁹.

In tutto il percorso del libro *Distanza un segno*, Sini passa in rassegna le più diverse modalità di segni: segni possono essere le splendide raffigurazioni dipinte sui capitelli dei chiostrini catalani, che suscitano un certo abito di risposta interpretativo nel monaco intento nella sua passeggiata mattutina e completamente immerso nel suo universo simbolico, come segni possono essere i giocattoli di un bambino, catturato da tutt'altre modalità di incontro col mondo e impegnato a scoprire con estrema curiosità l'universo circostante attraverso metodi da noi abbandonati, ad esempio utilizzando la bocca come importante strumento di esplorazione e mordendo tutto quanto gli capita a tiro; segni possono essere inoltre tutto ciò che viene incontrato nell'esperienza di una persona sordomuta, la quale ha chiaramente a che fare con un orizzonte semiotico totalmente diverso dal nostro e mette perciò in atto altre interpretazioni, altri abiti di risposta, delineando così un mondo per noi osservabile solo "da fuori", attraversi i nostri strumenti di controllo e di studio, ma difficilmente esperibile in modo autentico, così come accadrebbe se fossimo davvero sordomuti. Questa girandola di considerazioni è servita come esempio della frase di Sini citata secondo la quale la parola *segno* nel triangolo semiotico non ha necessariamente a che fare con il linguaggio, sicché da un punto di vista della semiotica peirciana, e del suo particolare sviluppo nella filosofia di Sini, dire che il mondo è sempre il risultato di un'interpretazione non significa dire che siamo sempre in un orizzonte "categoriale" che ci impedisce di entrare in contatto con l'originaria realtà "pre-categoriale" delle cose. Il dibattito Husserl-Heidegger che abbiamo rianimato precedentemente viene ulteriormente ridimensionato alla luce del problema del segno: ogni cosa è interpretazione nel senso che ogni cosa è posta alla distanza di un segno, ovvero di un abito di risposta. Tale questione viene affrontata da Sini in modo più specifico nel libro secondo della sua enciclopedia, dove nel tentativo di mostrare l'impossibilità di risalire ad un supposto "fatto percettivo" originario, ad un ipotetico "punto zero" della visione nel quale il vedere possa essere concepito come "stato", scrive chiaramente che «la formazione di un abito (di risposta, n.d.r.) comporta l'interpretazione a tutti i suoi livelli, cioè senza mai potersi riferire a un *primum extra interpretationem*. [...] Non siamo mai di fronte a una "cosa" o a un "fatto"

⁷⁹ E3, p. 29.

in modo intuitivo, sicché l'originario non è mai un supposto "fatto percettivo"; originaria è proprio la risposta, cioè l'aver interpretato e compreso nel modo in cui è accaduto»⁸⁰.

L'originarietà della risposta, cioè dell'interpretazione, distrugge ulteriormente il mito del "puro fatto", del "puro evento" che accade come accade e che *poi* viene interpretato nei modi più diversi:

Non c'è da una parte l'evento del vedere, un evento originario supposto puro e semplice, e dall'altra il suo significato o i suoi significati. L'evento del vedere si dà sempre in un significato, cioè in un gesto o in un abito di risposta (verbale o preverbale), ovvero in una concreta pratica. L'evento, cioè, è sempre già preso, è sempre già accaduto con la sua interpretazione e fa corpo con essa.

Basta a dimostrarlo il fatto che "evento", "visione", "abito del vedere", come si osservava poc'anzi, sono già *significati*, significati dell'evento e non l'evento stesso preso in sé e per sé. Questo evento in sé e per sé non esiste da nessuna parte, non è incontrato o contenuto in alcuna esperienza, ma è a sua volta un significato e l'oggetto di una interpretazione dell'esperienza. Prenderlo invece "di per sé" è solo un superstizione, ed è appunto lì che va cercato e ricondotto⁸¹.

Quest'ultimo brano pone in risalto l'equivalenza già anticipata tra mettere in atto un gesto o abito di risposta ed essere in una concreta pratica; la distanza della prospettiva monadica che "configura" il mondo a partire da una prassi non è dunque per Sini una distanza diversa dalla distanza del soggetto rispondente (le figure/declinazioni della distanza-evento, come sappiamo, sono co-originarie tra loro), ma si specifica come distanza semiotica, è in tutto e per tutto la medesima distanza: la *kinesis* del corpo in azione situato in prassi determinate, caratterizzate innanzitutto da quelle gestualità originarie delineanti il mondo (afferrare, succhiare, parlare, tracciare etc.), si chiarisce definitivamente come abito di risposta, il che, come già anticipato, rende necessario riconsiderare sempre da capo (*immer wieder*)

⁸⁰ E2, p. 25.

⁸¹ E2, pp. 26-27. Questo riferimento all'impossibilità di un veder "puro e semplice", dal momento che l'originarietà della risposta e dell'interpretazione toglie spazio alla possibilità di pensare ad uno "stato percettivo" primario cui solo in secondo momento seguirebbe l'interpretazione è sicuramente una delle conclusioni più difficili e controintuitive del pensiero di Sini. Premesso che con il termine "percezione" non si spiega alcunché, dal momento che ciò che è all'opera è sempre una sinergia di pratiche, come detto più volte, ovvero un intreccio di risposte e corrisposte che solo dal nostro punto di vista intellettualisticamente atteggiato è possibile definire come "percezione", sono convinto che esista un "percepire" oltre l'interpretare, ma è bene intendersi coi termini: sono d'accordo nel dire che il *primum* è l'interpretazione, ovvero l'accadere di un abito di risposta, di una concreta pratica. Sono d'accordo nel dire che l'evento non si dà mai "come tale" ma sempre declinato in un abito di risposta, dandosi a vedere in esso. Il mio parlare di "percezione", con tutte le precauzioni del caso, non riguarda però la dimensione dell'evento, quanto quella del significato, della risposta, dell'interpretazione. Esiste cioè dal mio punto di vista una "risposta percettiva" che sorregge e rende possibile le complementari e inseparabili risposte interpretative e significative, ovvero i veri e propri abiti di risposta. Io posso, ad esempio, incarnare l'abito di risposta dell'uomo primitivo di fronte al sole, visto come una divinità, perché insieme sono "colpito" fisiologicamente e percettivamente (è chiaro, e non mi stancherò di ripeterlo per evitare di generare fraintendimenti, che queste espressioni sono riduttive e inadeguate, e non hanno senso se riportate alla lettera a quel tipo di esperienza, ma valgano per ciò cui esse "alludono", prima ancora che dicono) dal sole stesso. Entrambi questi aspetti sono già "risposte", ovvero declinazioni dell'evento in un significato, poli dell'oscillazione della soglia.

il senso delle nostre peculiari risposte e delle figure di mondo che ne derivano. Nuovi stimoli, nuovi segni, nuove *occasioni*, ci costringono tutti i giorni a rivedere le certezze acquisite, e a prolungare all'infinito il compito del nostro continuare a interpretare, rispondere e corrispondere all'evento del mondo, sempre a partire da quella *circum-stantia* che è al tempo stesso, come abbiamo commentato, la concreta occasione nella quale il mondo si dà a vedere in una prassi (*stantia*) e la relazione segnica triadica che viene conseguentemente attivata, dando così via al movimento "circolare" di interpretazione e di risposta (*circum*).

Sempre nel testo appena letto, apprendiamo non solo l'equivalenza tra pratica e abito di risposta, ma anche tra questi due e il *significato*. Il significato, potremmo dire, è il risultato, la messa in atto del processo di interpretazione, l'attivazione dell'abito di risposta; Peirce a tal proposito definiva il significato come "ciò che si è pronti a fare" per esso e in nome di esso⁸².

1.4.3 Oltre il segno

Siamo così condotti alla seconda delle tre domande iniziali: cosa intendiamo per significato? In che modo tale termine ha a che fare con l'oggetto del triangolo semiotico?

Sini sottolinea esplicitamente in un passo del secondo libro della sua enciclopedia l'equivalenza tra significato e oggetto, scrivendo che «l'oggetto non è poi altro che il significato del segno». L'oggetto/significato è dunque, si potrebbe dire, il risultato dell'attività interpretativa, ovvero dell'abito di risposta, e viene definito infatti da Peirce, come ricordato, "ciò che si è pronti a fare", vale a dire in che modo si è pronti a rispondere/corrispondere alla presenza del segno. Tutto questo, come mostra Sini in un altro passo del libro, rimanda direttamente al tema delle pratiche, visto come nodo per collegare significato e oggetto, i quali sono il medesimo nello stesso senso per cui "abito" e "pratica" sono il medesimo. L'abito di risposta "produce" cioè un significato in quanto esso è appunto una prassi, una concreta pratica che dà a vedere un oggetto, ovvero un significato, un abito di risposta concretamente "attivato":

Ora possiamo mettere a fuoco chiaramente quella ambiguità del triangolo semiotico dalla quale sono partite tutte queste considerazioni. Un vertice del triangolo mostrava infatti una doppia designazione: oggetto ovvero significato. Perché questo "ovvero", perché questa oscillazione? Oggetto o significato? In che senso tutti e due?

In realtà è solo facendo valere la concreta relazione alla pratica che si comprende la coincidenza di oggetto e significato. Infatti è la pratica che "definisce" l'oggetto nel suo peculiare significato (il che è vero anche per la pratica linguistica)⁸³.

⁸² Sul carattere logico/potenziale piuttosto che concreto/effettivo di questo "esser pronti a fare", si giocano le differenze tra il pragmatismo di Peirce e quello del suo allievo William James. Su tali questioni cfr. C. Sini, *Il pragmatismo americano*, Laterza, Bari 1972.

⁸³ E3, p. 39.

Nel nostro pensare comune siamo abituati a distinguere tra un oggetto e un significato, considerando il primo come realtà esistente “in sé” e il secondo come un qualcosa di attribuito successivamente dall’attività interpretativa umana. Attraverso questo breve scorcio nel pensiero delle pratiche e dell’abito di risposta abbiamo capito le ragioni per cui secondo Sini è possibile stabilire una coincidenza tra questi due aspetti, e vedremo in seguito sempre meglio quali tipi di risposte, di interpretazioni, di segni e di pratiche sono necessari per disporre nella nostra esperienza di un qualcosa come un “oggetto” appunto.

Ci resta da risolvere l’ultima delle tre domande che ci eravamo posti in precedenza, la quale mirava alla possibilità di trovare nel pensiero di Sini una dimensione che fosse in qualche modo *oltre* il segno, per evitare il rischio, in un certo senso “idealistico”, di ridurre *tutta* la realtà a segno, andando alla ricerca delle condizioni per così dire “materiali” del segno stesso. Affrontiamo la questione così come viene posta in due testi diversi, ovvero *Passare il segno* e *L’origine del significato*: nella prima parte del primo libro, intitolata *Semiotica*, viene presa in esame la nozione di segno in Peirce e vengono affrontati gli stessi argomenti che abbiamo qui brevemente riassunto, del triangolo semiotico, del segno, del suo oggetto, dell’interpretante e così via. All’interno del testo Sini richiama inoltre altre classificazioni interne alla semiotica di Peirce, inerenti le possibili diverse tipologie di segni, oggetti, interpretanti. Tra di esse ci interessa in particolar modo quella riguardante i diversi aspetti del segno stesso, ovvero *qualità materiale, pura applicazione dimostrativa e significato*, aspetti che consentono appunto di sfuggire al rischio di quello che lo stesso Sini definisce come un «assurdo pansemioticismo»⁸⁴, avente l’effetto di affermare, in ultimo, che «nulla è segno, che il segno non possiede alcuna specificità o peculiarità»⁸⁵.

Questi tre aspetti permettono di comprendere, come scrive Sini, «non solo ciò che è e ciò che fa il segno, ma anche *come è fatto*»⁸⁶. Il terzo di questi aspetti, ovvero il significato, riguarda, come già visto, l’attivazione di un abito di risposta: significato di un segno, come dice Peirce, è «ciò che siamo pronti a fare» per esso e in nome di esso».

Il significato dunque, come leggiamo direttamente da Peirce, citato nel libro di Sini, «è qualcosa che il segno è, non in se stesso, o in una reale relazione al suo oggetto, ma *per un pensiero*», mentre le prime due caratteristiche del segno «appartengono al segno indipendentemente dal suo indirizzarsi a un pensiero»⁸⁷. Sappiamo già che dietro al termine “pensiero” si nasconde per Peirce tutta l’attività interpretativa, vista come abito di risposta di fronte a quello che Sini chiamerebbe lo “stimolo” del mondo, ovvero il suo concreto darsi a vedere in *occasioni e circum-stantiae* particolari. Quello che ci interessa ora sottolineare è che i possibili rischi di pansemioticismo, di riduzione della re-

⁸⁴ PS, p. 38.

⁸⁵ *Ibidem*.

⁸⁶ PS, p. 39.

⁸⁷ *Ibidem*.

altà a segno, vengono per Sini evitati a patto di non risolvere l'intera funzione del segno nel suo significato, ovvero nel suo riferirsi ad un *pensiero*, cioè ad un abito di risposta. Il segno possiede anche delle caratteristiche che gli appartengono «indipendentemente dal suo indirizzarsi a un pensiero», e che dunque riguardano, in un certo senso che si tratterà sempre meglio di chiarire, la “realtà” o la “materialità” del segno. Con l'espressione ‘*Qualità materiale*’ Peirce vuole proprio indicare l'aspetto “concreto” del segno, ovvero, ad esempio, una certa qualità di colore, una certo profumo, sapore etc., mentre con ‘*Pura applicazione dimostrativa*’ si riferisce alla connessione *reale* o *fisica* che intercorre, ad esempio, «tra la posizione del galletto di latta sul tetto e la direzione del vento che esso sta ad indicare»⁸⁸.

Solo a partire da queste condizioni concrete il segno può *significare* qualcosa per un interpretante, ovvero essere portatore di un significato. Tutto questo sembra abbastanza evidente anche al pensiero comune e alla semiotica empirica ricordati all'inizio, i quali non a caso fanno appunto distinzione tra *cose* e *segni*; potremmo ora dire alla luce delle ultime riflessioni: è sbagliato sostenere, come fa una certa semiotica, che ci sono delle *cose* che non sarebbero segni, e poi delle altre *cose* che invece lo sono, ma è altrettanto sbagliato ignorare il fatto che ogni segno è innanzitutto una *cosa*, ovvero un che di dotato di determinate proprietà (*qualità materiale*) e di una certa consistenza fisica che lo collega direttamente alle cose che esso significa (*pura applicazione dimostrativa*).

Tuttavia nel momento in cui tentiamo di riferirci a questa dimensione “reale” o “materiale” del segno ci troviamo immediatamente “rimbalzati” dalla parte del significato. Cosa sono infatti *qualità materiale*, *pura applicazione dimostrativa*, se non appunto dei significati?

Essi alludono in un certo senso alla “realtà” del segno indipendentemente dal suo fungere da veicolo di significato, ma non è forse già il termine “realtà” un significato? Questo non ci deve indurre a ricascare in quell'assurdo pansemioticismo che tentavamo prima di fuggire. Sini a proposito scrive che «se è vero che “reale”, “realtà”, è un significato, non è poi vera, e neppure valida, l'asserzione che si potrebbe essere indotti erroneamente a trarre in termini di reciprocità, e che suonerebbe: il significato è tutta la realtà»⁸⁹.

Queste riflessioni piuttosto ci inducono a riflettere ulteriormente sul valore che per Sini possiamo attribuire ad ogni tentativo di parlare da un punto di vista semiotico della *realtà* del segno, nonché sul significato profondo della distinzione operata da Peirce tra qualità/fatti (come sintetizza Sini) e significato.

Leggiamo un passo molto interessante a proposito:

Il significato non è una qualità accanto ad altre qualità, o un fatto accanto a altri fatti, ma è una relazione tra qualità e fatti, e cioè il risultato di un'attività di interpretazione simbolica. Le Qualità materiali dei segni (della relazione segnica) sono solo potenzialmente dei significati. Analogamente, il fatto di una Pura applicazione dimostrativa (per es. il fatto per cui la

⁸⁸ *Ibidem*.

⁸⁹ *Ibidem*.

Qualità materiale di una certa esclamazione può indicare un pericolo, ovvero funzionare da “indice” nei confronti del pericolo) è solo *potenzialmente* [corsivo mio] un significato. Solo nel momento in cui la relazione tra qualità e fatti viene tradotta in una *risposta* [corsivo mio] effettiva, in una forma definita di comportamento, abbiamo il significato, e sia le Qualità materiali, sia le Pure applicazioni dimostrative, acquistano rilevanza segnica. Solo allora, da potenziali proprietà segniche esse diventano effettive *realtà* segniche. La parola “significato” altro non fa che designare tale avvenuto passaggio, e non una “cosa” diversa e ulteriore rispetto alle qualità e ai fatti. Il passaggio non è che l’animazione simbolica delle qualità nei fatti, ovvero la loro utilizzazione in un processo interpretativo⁹⁰.

Significato, qualità e fatti, non sono insomma “cose” diverse tra di loro; con il termine significato Sini vuole indicare unicamente «l’avvenuto passaggio» delle qualità e dei fatti in una “risposta interpretativa”, la quale, *solo allora*, fa emergere qualità e fatti, ovvero attribuisce loro “rilevanza segnica”. È indubbio, come dicevamo in precedenza, che la stella alpina è “qualcosa”, ovvero, direbbe Peirce, possiede determinate qualità materiali e connessioni fisiche con la realtà circostante, ma è altrettanto vero che tale “qualcosa” viene immediatamente “tradotto” nell’abito di una risposta interpretativa, sia essa quella di un animale, di un bambino, o di un essere umano adulto, vale a dire in un *significato*.

In precedenza avevamo definito l’essere “qualcosa” della stella alpina come l’evento di essa, evento che appunto altro non era se non il suo “precipitare” in un significato, ovvero in un abito di risposta, ovvero in una concreta pratica. Leggiamo ora un passo dove Sini stabilisce questa coincidenza tra la dimensione della Qualità e dei Fatti in Peirce e ciò che egli indica con il termine ‘evento’:

Unitamente all’insieme dell’universo ermeneutico, all’insieme dell’intera trama della semiosi infinita che costituisce il campo delle inferenze “razionali” o il campo dei “significati”, si pone per noi e in noi il campo di ciò che Peirce chiama, con un’approssimazione terminologica che non va mai dimenticata, *qualità* e *fatto*, e che io vorrei qui sintetizzare col termine *evento*. Ora, il significato e l’evento (del significato) sono due aspetti congruenti e tuttavia irriducibili: l’evento del significato non è esso stesso un significato, sebbene esso si manifesti solo nel significato e come significato; ma se qualcosa di esso si può dire, è che l’evento è proprio il radicalmente “altro” dal significato, pure essendone nel contempo la possibilità e la condizione prima e imprescindibile. Se noi siamo collocati dunque, senza residui, nella semiosi infinita, nell’universo del significato e delle interpretazioni “destinate”, siamo, proprio per questo, anche collocati nell’universo dell’evento; [...] Essere situati nell’evento non è però altra cosa dall’essere situati nel segno; l’evento è l’evento *del* segno (della relazione segnica), il quale contiene dentro di sé il suo proprio carattere evenemenziale (ciò che Peirce chiama qualità materiale e pura applicazione dimostrativa). La relazione segnica, cioè, significando il “significato”, “indica” e “manifesta” anche l’*altro* dal significato⁹¹.

⁹⁰ PS, p. 40.

⁹¹ C. Sini, *Eracle al bivio, semiotica e filosofia*, Bollati Boringhieri, Torino 2007, pp. 41-42.

Queste ultime considerazioni mostrano come la chiave per sfuggire a quell'assurdo pansemioticismo paventato in precedenza, consiste, ancora una volta, nella capacità di pensare insieme evento e significato (ritroviamo il tema-guida della distanza-evento, declinato nella figura del *segno*), e al tempo stesso di tenerli separati, ma non al livello di quella separatezza empirica spazio/temporale che pone *da una parte* l'evento e *dall'altra* il significato, ma di quella duplicità tra verticalità dell'evento e orizzontalità del significato che descrive il senso di ogni nostro esperire. Di sicuro le cose del mondo, pur in quanto inevitabilmente segni, sono comunque *qualcosa* al di là del loro essere segni, ma tale *qualcosa* si dà sempre e inevitabilmente a vedere come significato; si tratta di tenere uniti i due aspetti: significato dell'evento che è sempre evento di un significato.

Tutto il percorso svolto fin qui ha avuto il senso di mostrare in che modo per Sini ogni nostra esperienza si collochi in una intrascendibile *distanza originaria*, la cui descrizione ci ha portato a chiamare in causa i concetti di 'pratica', 'significato', 'segno', 'corpo', 'monade', 'kinesis', 'prospettiva', 'figura' etc., concetti collegati nel segno appunto di quella distanza "prima" su cui abbiamo posto l'attenzione, la distanza come *evento*. Tale distanza "originaria", in base alle ultime riflessioni, ha assunto il carattere delle distanza segnica, distanza dell'aver da interpretare e aver da corrispondere al mondo come segno, stimolo e occasione del suo significato.

L'evento del significato, secondo Sini, è dunque l'evento di una prassi "distanziata" rispetto alla catena di pratiche che la supporta e incarnata della *kinesis* del corpo in azione, il quale risponde/corrisponde all'evento del mondo in figura di segno. L'evento del significato è perciò l'evento del segno, l'accadere cioè di una risposta/corrisposta che colloca l'originaria emergenza del segno, potremmo dire, "a *distanza* di un significato".

Per evitare però di cadere nell'assurdo pansemioticismo che riduce *tutta* la realtà a segno, abbiamo distinto tre diversi aspetti del segno così come li classifica Peirce (qualità materiale, pura applicazione dimostrativa, significato), mostrando come Sini operi una sintesi concettuale dei primi due sotto la nozione, già più volte incontrata, di 'evento'. Questa precisazione ci ha consentito di comprendere il carattere semiotico e pragmatico al tempo stesso (segno come occasione di un'interpretazione che è sempre *abito di risposta*) di ogni riferimento precedente al tema dell'evento e del significato, della *kinesis* e della prassi, del corpo e del mondo. L'accostamento della tematica dell'evento ai problemi del segno, ha però in Sini un altro importante scopo, oltre a quello di individuare gli elementi, per dir così, "materiali" del segno stesso. 'Evento' infatti, come abbiamo visto, sono per Sini le caratteristiche "reali" del segno, ovvero le sue proprietà materiali, le sue qualità, e la connessione fisica che intercorre tra il segno e gli oggetti denotati; tali aspetti però, come sappiamo, vengono immediatamente tradotti in un significato. Il "rosso" della famosa bandierina dell'esempio peirciano è perciò già un significato, e il suo "evento", il suo accadere come stimolo e occasione, è immediatamente la sua "traduzione" in un abito di risposta. Non esistono perciò "qualità pu-

re” del segno che non siano inevitabilmente trasferite in un’interpretazione (nello stesso senso dicevamo prima, anche se analizzando la questione da un altro punto di vista, non esiste alcun “fatto percettivo”, o *primum extra interpretationem*) e l’evento del segno è sempre evento del significato del segno stesso.

Ora però dobbiamo vedere come per Sini parlare di evento del segno non ha solo lo scopo di alludere alle inafferrabili qualità prime, materiali e reali del segno stesso, ma anche quello di indicare l’accadere della relazione segnica, del triangolo semiotico nel suo complesso. Il rischio di “semioticizzare” tutta la realtà, infatti, non si riduce al pericolo già analizzato di considerare ogni *cosa* come segno, “idealizzandone” così le proprietà e ignorandole gli aspetti materiali e concreti, ma riguarda anche il rischio di “assolutizzare” lo stesso processo interpretativo, il rimando infinito, all’indietro e in avanti, della semiosi circolare e triadica (segno, oggetto, interpretante). I temi dell’aver già interpretato per poter interpretare, del regresso all’infinito della semiosi, sono per il soggetto che interpreta «condizioni indispensabili, ma *non* sufficienti, del suo attivo interpretare»⁹².

Secondo Sini infatti, «il semplice ricorso al rinvio infinito [...] non dà conto dell’*evento* dell’interpretazione, cioè della verticalità indeclinabile del suo accadere ogni volta che accade»⁹³. Si tratta, ancora una volta, di distinguere tra la dimensione verticale dell’evento e quella orizzontale del significato: la seconda riguarda il triangolo semiotico, visto per così dire dal lato dei suoi risultati, ovvero dell’abito interpretativo attivato e messo in opera; la prima invece riguarda, in un certo senso, sia la “possibilità” dell’interpretazione, sia il suo concreto accadere. Cerchiamo di capire meglio facendo un passo indietro; sempre ne *L’origine del significato*, Sini distingue tra due interpretanti, o, come scrive lui, tra due «*figure* dell’interpretante», vale a dire quella dell’«interpretante iscritto» e quella dell’«interpretante circoscritto»⁹⁴. A tale proposito mi sembra opportuno riportare quasi per intero l’omonimo paragrafo, intitolato appunto, *L’interpretante iscritto e circoscritto*, paragrafo un po’ lungo, ma sicuramente gravido di riferimenti importantissimi per il nostro percorso e utile sia a chiarire aspetti già trattati, sia a illuminare fondamentali snodi successivi:

Anzitutto descriviamo quell’interpretante che *si vede* e che non è difficile ravvisare. Questa è la figura dell’interpretante *in atto*: quell’abito incarnato e operante che concretamente interpreta i segni che incontra.

Per esempio tu stesso, lettore, che leggendo questi segni scritti ne intendi al volo il significato, cioè le parole e le frasi che essi significano. Ma poi c’è un’altra figura oltre la prima, che vi si cela e che l’accompagna come un’ombra, o come la sua ombra. Come qualificarla e così snidarla, rendendola palese? Proviamo a dire in questo modo: c’è l’interpretante in atto, ma assieme a questo e perché questo possa esserci, c’è la figura del suo stesso *evento*. È questo “evento” che si tratta ora di vedere.

Accade un’interpretazione, il che comporta l’attivazione di una relazione segnica, ovvero la circolarità operante di un triangolo semiotico.

⁹² E3, p. 31.

⁹³ E3, p. 33.

⁹⁴ E3, p. 31.

Sulla soglia di questo accadere si disegna la figura di un abito interpretativo, per esempio l'abito della lettura applicata a questi segni scritti. Questo abito, naturalmente, non compare qui per la prima volta. Voglio dire: non è la prima volta che accade che tu legga. Leggi avendo già letto innumerevoli altre volte in innumerevoli circostanze; leggi perché *sai* leggere. Interpreti, dicevamo prima, perché hai già interpretato.

Allora cominci a comprendere che l'abito di risposta (di risposta allo "scritto") che ora eserciti porta con sé un abito più antico e presupposto. Su questa soglia si ricomprendono tutte le soglie dell'aver letto, dell'aver esercitato la lettura, compresa quella prima soglia, quella soglia primordiale, prima dell'ordine, e in questo senso originaria, che è la soglia stessa dell'abito da "lettore", soglia della sua risposta costitutiva. Essa sta qua a rappresentare un accadere originario e originativo che si replica nella vivente interpretazione che ora accade.

In questo senso, la figura del lettore interpretante che ora accade porta con sé o ha in sé anche l'*evento* della figura stessa; evento che comprende, con questa figura in atto, operante nel suo "ora", tutte le figure in esso che lo hanno costituito e che lo replicano. Quindi le figure operanti del lettore portano in sé l'*evento* stesso che dall'inizio le origina, che di continuo vi accade e che anche *ora* accade, unitamente alla figura che concretamente interpreta nel modo in cui interpreta. [...] Ora vediamo la differenza che si è posta: differenza tra la figura dell'abito di risposta che coincide con l'interpretante concretamente messo in opera, e la figura generale dell'abito come evento originario della modalità presupposta a questo interpretare *ora*, per esempio in quanto appartenente in generale all'abito di risposta del "lettore", e in particolare alla vicenda del mio personale essere diventato lettore. [...]

È necessario dunque distinguere tra due figure dell'interpretante o, se si preferisce, tra due interpretanti. C'è un interpretante *iscritto* nel triangolo semiotico e c'è un interpretante *circoscritto* al medesimo. Questi due interpretanti, iscritto e circoscritto, potremmo graficamente distinguerli scrivendo diversamente la loro iniziale: interpretante (iscritto) e Interpretante (circoscritto)⁹⁵.

Sofferamoci su quest'ultimo passaggio. Sini ha operato una distinzione tra due tipi di interpretanti: da una lato l'interpretante iscritto, ovvero la figura dell'interpretante che noi tutti siamo, presi nella concretezza del nostro fare, dall'altro l'interpretante circoscritto, una figura invece più ampia, che ci sorregge e ci guida di continuo. Nel mio caso, ad esempio, essere l'interpretante iscritto significa interpretare *qui* e *ora* nel modo in cui lo sto facendo, ovvero impegnandomi nell'elaborazione della tesi di laurea magistrale, attività che comporta, al pari di ogni altra attività, la messa in opera di peculiari abiti di risposta interpretanti, in questo caso la lettura di testi e saggi filosofici, la scrittura di brani alternata alla continua documentazione per andare a rivedere passaggi non chiari, oppure semplicemente per ricercare frasi significative da inserire come citazioni nell'elaborato, e così via. Questo interpretante iscritto che io sono, esige però un interpretante circoscritto, ovvero esige la ripetizione di un abito interpretativo in un certo senso "originario", accaduto chissà come e chissà dove, che per la prima volta ha inaugurato una serie di risposte e corrisposte che ancora nutrono di senso le *mie* specifiche risposte e corrisposte, che a quelle continuano ad attingere. La stessa cosa si può dire dell'esempio,

⁹⁵ E3, pp. 32-34.

tratto dal testo di Sini, del *lettore*: ognuno di noi, mentre legge, in qualità dello specifico interpretante iscritto che tutti noi siamo mentre leggiamo, porta con sé la figura originaria di un interpretante circoscritto, ovvero di un ideale primo *lettore*, di cui replica in concreto le originarie e “primordiali” risposte. Non leggo *da zero*, ma leggo perché *so già leggere*; interpreto in quanto *ho già interpretato*, dicevamo in precedenza (il che viene ribadito anche nel testo citato, proprio in riferimento al ruolo dell’Interpretante con la I maiuscola) ovvero, possiamo dire adesso, in quanto incarno la figura di un interpretante circoscritto più ampia e più antica della mia iscritta figura di interpretante ora e qui, e ne replico di continuo gli abiti di risposta.

Sappiamo però che l’aver già interpretato che rende possibile la mia attuale interpretazione coincide per Sini con quanto in precedenza avevamo definito come l’intreccio di pratiche che *supporta* l’accadere di questa pratica, di questo concreto orizzonte di senso, di questa specifica attività interpretativa. Ciò che qui viene definito come interpretante circoscritto dunque, ben lungi dall’essere una figura statica, ed eterna - una sorta di *eidōs* platonico immutabile nel tempo - si trasforma continuamente, nell’incessante divenire delle pratiche, sempre intrecciate tra loro e accadenti in molteplici sinergie. Questo significa che ogni nuova interpretazione (l’interpretante iscritto) esige sì l’aver già interpretato (l’interpretante circoscritto) come sua condizione, ma produce anche uno scarto rispetto ad esso, un elemento di novità e di differenza. Infatti, come sottolinea Sini, «se tutto si risolvesse nell’aver già interpretato, non vi sarebbe nessuna differenza tra l’aver interpretato e questo “attuale” interpretare»⁹⁶. In altre parole, se l’interpretante circoscritto fosse quell’immutabile *eidōs* platonico che in realtà non è affatto, ogni successiva figura di interpretante iscritta ad esso ne sarebbe l’identica replica e non vi sarebbe appunto differenza tra le varie interpretazioni, ma solo un’infinita replica del medesimo abito interpretativo sempre identico a se stesso. Ciò che accade in ogni nuova interpretazione è perciò secondo Sini riassumibile nell’espressione, da lui spesso usata, «eccolo di nuovo», dove il “di nuovo” indica la continuità tra l’attuale interpretazione e l’aver già interpretato, mentre l’“eccolo” nomina la differenza, lo scarto, la novità⁹⁷, della prima rispetto alla seconda⁹⁸.

L’interpretante circoscritto perciò, nel suo svolgere il ruolo di condizione di possibilità dell’interpretante iscritto, non se ne sta in un

⁹⁶ E3, p. 34.

⁹⁷ Il tema dell’“eccolo di nuovo” è oggetto di varie e specifiche trattazioni lungo tutto il percorso dell’*Enciclopedia*. Si veda soprattutto C. Sini, *Le arti dinamiche, filosofia e pedagogia*, Jaka Book, Milano 2005, 6.193-6.194, d’ora in avanti E6.

⁹⁸ La compresenza di continuità e differenza in ogni nuova interpretazione è sottolineata indirettamente anche da Vitiello nell’introduzione di *Filosofia teoretica*, dove egli sottolinea il fatto che la necessità di un’introduzione nasce dall’ignoranza della materia. Essa perciò deve porsi come *novità* rispetto alle conoscenze precedenti («che senso avrebbe introdurre qualcuno a qualcosa cui egli è già introdotto?»), ma al tempo stesso affidarsi all’uso di concetti già noti, senza i quali non sarebbe affatto possibile spiegare alcunché: «non si può non muovere da un qualche concetto, per quanto generale e vago del tema, che si assume come noto, altrimenti non si sarebbe neppure donde e come cominciare» (FT, p. 3).

immaginario luogo ideale, originario, dove sarebbe accaduto “per la prima volta” e “una volta per tutte”. L’interpretante circoscritto, ovvero l’aver già interpretato, coincide come abbiamo visto con l’intreccio di pratiche, vale a dire con la catena delle interpretazioni che continuamente accadono e solo in tale intreccio trova il suo autentico luogo, la sua verità. Possiamo dunque affermare che ogni nuovo ipotetico interpretante iscritto, ovvero ogni singola interpretazione, ogni singolo anello della catena interpretativa, contribuisce ad arricchire la catena stessa, e cioè proprio l’interpretante circoscritto, che dunque altro non è se non l’insieme degli interpretanti iscritti, che fanno sinergia nel corso del tempo, *supportando* la mia, o di chiunque altro, attuale interpretazione, ovvero l’attuale interpretante iscritto. L’interpretante circoscritto coincide dunque pienamente con quanto avevamo in precedenza descritto attraverso molteplici espressioni, come ‘*continuum*’, ‘intreccio di pratiche’, ‘supporto’, ‘sfondo’, ‘orizzonte’, etc. e che ora, sulla base di quanto detto nel testo di Sini prima citato, possiamo senz’altro indicare con il termine *evento*.

Fino ad ora abbiamo usato questa espressione come sinonimo di *soglia*, termine attraverso il quale, come più volte visto, Sini intende alludere a quell’oscillazione che dà luogo a ciò che si staglia nell’orizzonte della presenza rispetto all’assenza che ne prepara il significato (si ricordi l’esempio del buio rispetto al lampo, o del nero della lavagna rispetto al gesso). Il termine dunque rimanda direttamente al “precipizio” costitutivo di ogni accadimento, di ogni esperienza che accade, irriducibile come tale al *puro dato* inseguito da ogni forma di empirismo, ma sempre configurato a partire da un orizzonte che ne anticipa il senso, e il cui “accadere”, il cui *evento* appunto, assume perciò l’aspetto di un’oscillazione tra assenza e presenza, tra continuità e differenza, tra sfondo e figura. La riflessione ora svolta sul tema dell’interpretante circoscritto mostra che per Sini anche l’orizzonte, lo sfondo, il *continuum*, assume il carattere dell’evento, dal momento che, potremmo osservare, non cessa mai di accadere. Nell’accadere dell’oscillazione tra sfondo e figura anche lo sfondo in un certo senso “accade”, ed è perciò evento, allo stesso modo in cui in ogni interpretante iscritto accade un interpretante circoscritto, e accade appunto perché non se ne resta nascosto all’interno di una regione iperuranica, ma è continuamente “messo in gioco” dalla figura dell’interpretante attuale. L’evento come soglia dunque, l’evento come oscillazione che dà luogo al significato, come *kinesis* interpretante del corpo in azione, non si colloca in un “altrove” rispetto all’intreccio di pratiche che lo supporta, ma ne è, per così dire, l’*emergenza*. Possiamo capire meglio ora in che senso dicevamo che per Sini il supporto, l’intreccio di pratiche è *incidentalmente* presente in ogni esperienza: il riferimento all’incidenza del supporto ne conferma il carattere eventuale, il suo continuo accadere in ogni esperienza, il suo essere cioè, come già detto, laddove fa supporto.

Seguendo le ultime riflessioni dunque, in base alle quali è stato possibile accostare la figura dell’interpretante circoscritto a quell’*aver già interpretato* che aveva assunto in precedenza per noi il significato di supporto/intreccio di pratiche, e ricordando il citato brano di Sini do-

ve l'interpretante circoscritto viene definito come l'*evento* dell'interpretante iscritto, possiamo sostenere che per Sini il termine '*evento*' rimanda sia al *continuum*, sia alla soglia, alla differenza. Comprendere il *continuum*/supporto/intreccio di pratiche come evento ci ha poi consentito di visualizzare meglio i suoi caratteri di *emergenza* e di *incidenza* accennati durante il percorso.

Dire che anche il *continuum* è evento, significa dire che esso *continuamente* accade, ha in tutto e per tutto il carattere dell'accadere. Tutto ciò comporta un altro importante aspetto: il *continuum* accade non solamente nel senso, già visto, del supportare l'emergenza attuale di senso facendo da sfondo al suo apparire, ma accade anche proprio e soprattutto perché la stessa emergenza attuale, la differenza interpretativa incarnata nel movimento di risposta/corrisposta del corpo in azione, "riconfigura" ciò che la precede a partire da sé, dal suo sguardo, dalla sua prospettiva. All'inizio del nostro percorso era stato detto che ogni pratica è l'accadere di un'apertura trascendentale di senso; comprendiamo ora come proprio tale apertura trascendentale sia quello *stacco*, anch'esso già incontrato, che non si limita a delinearci, a configurarsi, prendendo spazio, forma e figura a partire dal *continuum* che ne prepara l'avvento, ma "retroflette" su di esso la propria verità, il proprio abito di risposta. Solo ora il *continuum*, *propriamente*, appare come tale, in quanto appunto *continuum di e per una differenza*⁹⁹; il

⁹⁹ Il tema del reciproco rapporto tra continuità e differenza è oggetto di analisi del già citato *Continuità e variazione* (CV). Su tale questione cfr. anche il saggio di F. Leoni *L'"orbita" delle Variazioni Goldberg. L'altro e la questione musicale del riconoscimento*, contenuto nel libro di M. Carbone, *L'amore al tempo del nichilismo. Corso di Estetica contemporanea 2004-05*, Mimesis, Milano 2005. Il saggio di Leoni si occupa del rapporto tra tema e variazione nell'opera musicale, argomento che può essere visto come una declinazione del rapporto tra continuità (tema) e differenza (variazione), con l'importante precisazione che, assumendo il punto di vista del tema nell'ascolto di un'opera, non accedo mai alla continuità come tale, ma la rendo differenza, mutando la variazione in continuità: questo porta alla conclusione che la continuità "in sé" non è mai raggiungibile; non posso situarmi dal punto di vista di essa, e l'oscillazione, la dialettica tra le due parti è perciò sempre sbilanciata dalla parte della differenza.

Nel libro di Carbone invece, e in particolar modo nei saggi *Eros secondo Platone, Nietzsche secondo Deleuze e Tracce di non. Variazioni sul tema dello stile*, vengono affrontate tematiche affini con quelle del nostro percorso. In particolare viene posto l'accento sulla non immutabilità del modello platonico, modello che viene visto come continuamente mutato nel tempo, a seconda delle "variazioni" che di volta in volta lo modificano. Accade dunque al tema, al modello, all'*eidòs* la stessa cosa che accade al nostro interpretante circoscritto, ovvero di modificarsi di continuo a partire dalle sue "variazioni", ovvero dagli interpretanti iscritti che ne costituiscono il "corpo vivente". Tutto ciò comporta una soluzione originale all'antico problema platonico del rapporto tra copia e modello, universale e particolare. Rifiutare infatti l'immutabilità dell'*eidòs* non significa abbracciare la tesi "empirista" dei "figli della terra" secondo la quale il modello è dato dalla mera somma empirica dei casi particolari (vedo 1,2,3,4 cavalli e *dopo* astraggo l'idea di cavallo), ma significa, nella prospettiva che stiamo analizzando, delineare la figura di un modello in continuo divenire, che anticipa di volta in volta, ma in modo sempre diverso, l'esperienza che facciamo del mondo. Per interpretare devo aver già interpretato, ma ciò non significa che la mia anima abbia visto "il cavallo in sé" nel mondo delle idee prima di incarnarsi in questo corpo, e a partire da tale visione riconosca una volta per tutte ogni singolo cavallo empirico; significa che quando vedo un cavallo, anche per la prima

punto di vista attuale dunque, a partire dall'abito di risposta operato nel suo *stacco*, riconfigura sempre ciò che lo precede alla luce della sua apertura di senso. L'atto del retroflettere, come sottolinea Sini, è «un tratto costitutivo di *ogni* pratica. È proprio l'evento di questo retroflettere che fa tutt'uno con l'evento dell'Interpretante (cioè dell'interpretante circoscritto al triangolo semiotico). A questo evento diamo qui il nome di stacco»¹⁰⁰.

L'interpretante circoscritto, l'aver già interpretato, sono dunque *evento* dal momento che accadono, o in un certo senso, riaccadono nel momento della retroflessione dello stacco, assumendo un significato che *prima* non avevano (o lo avevano solo in un senso *destinato*, come scrive spesso Sini). Leggiamo un brano che esemplifica il movimento di retroflessione operato dallo stacco:

Anzitutto lo stacco non va pensato come un distacco, come potrebbe essere un mattone che si stacca da un muretto di mattoni. Si tratta piuttosto di qualcosa che si staglia (di uno "staglio": termine che sarebbe più appropriato di "stacco", se non fosse che la sua natura desueta gli conferisce un'aura indebitamente e fastidiosamente "esoterica"). Il punto essenziale è questo: che un elemento, un "oggetto", si rende visibile stagliandosi sulla soglia della pratica e della sua peculiare "situazione" o circostanza.

È questa peculiare situazione a innescare e a sorreggere l'evidenza dello stacco in questione; essa appunto fa la differenza, poiché quell'oggetto che ora si staglia non era visibile nella situazione di provenienza. In quella situazione precedente l'oggetto non vi appariva contenuto; esso non articolava la situazione a partire dalla sua "figura" (che infatti non c'era e non vi era contemplata). Quindi nella situazione precedente l'attuale stacco non accadeva una articolazione di oggetti e significati secondo la figura di quel significato che ora si staglia in base all'oggetto emergente. La situazione di provenienza dunque, raffrontata al significato che ora si definisce con lo stacco, ci appare "indefinita".

Torniamo all'esempio del mattone. Per comprenderne il senso dobbiamo immaginare di non sapere nulla di muretti fatti di mattoni e simili. Ciò che accade è che il mattone si pone al centro dell'attenzione stagliandosi nei confronti del muretto. Ecco allora che tale figura di mattone innesta la retroflessione, suggerendo e determinando la propria origine e provenienza a partire da sé: il mattone con la sua figura di mattone non è dunque che una parte "distaccatasi" da un muretto fatto di mattoni. I mattoni del muretto non li vediamo, coperti come sono dall'intonaco, ma *devono* esserci. La situazione di provenienza (una indefinita sagoma bianca *rispetto al mattone*) viene ora definita in base al mattone "accaduto" e alla sua figura emergente: un muretto di mattoni appunto. Ecco l'azione dello stacco¹⁰¹.

volta nel corso della mia vita, vedo comunque *qualcosa*, ovvero sono anticipato nella mia interpretazione da un "aver già interpretato" in un determinato modo, frutto delle mie esperienze precedenti, che però ora, in virtù di questa visione, si modifica, anticipando ogni esperienza successiva di altri cavalli, e così via per ogni nuova "replica", ogni nuova differenza, ogni nuovo "caso empirico". Nei libri di Kundera commentati da Carbone il modello di "donna ideale" viene continuamente modificato da ogni nuovo incontro amoroso, contribuendo a preparare l'incontro successivo con un'altra donna, incontro che sarà appunto condizionato dall'"idealità" costituita negli incontri precedenti, ma che farà la sua parte nel modificare (o nel rafforzare, nel caso l'incontro sia spiacevole, ma comunque questo implica un cambiamento) la figura ideale della donna, e con essa dell'amore.

¹⁰⁰ E3, p. 40.

¹⁰¹ E3, p. 36.

Ciò che dunque nell'esempio corrisponde al nostro "aver già interpretato", ovvero il muretto di mattoni nella situazione di partenza, visto come un che di bianco non ancora ben definito, viene re-interpretato dallo stagliarsi di un oggetto in presenza (il mattone) che fa apparire *solo ora* il muretto come muretto di mattoni, modificandone il suo carattere indefinito, carattere che pure aveva preparato e reso possibile l'emergenza del mattone *come tale*. Il *continuum* insomma, rende possibile la differenza¹⁰², ma anche viceversa; per questo motivo l'interpretazione attuale porta con sé una "novità", non risolvendosi nella replica dell'abito interpretativo originariamente ereditato. È "l'eccolo" insomma a porre il "di nuovo", a configurarlo come tale, ovvero è la differenza a ri-scrivere la continuità, facendola emergere così; con il movimento già più volte mostrato dello stacco, accade dunque l'emergere della continuità come continuità, del medesimo come medesimo, dell'"eccolo" come "eccolo", grazie all'operazione della differenza, della novità, del "di nuovo", e cioè appunto dello stacco:

Per comprendere questo essenziale passaggio bisogna anzitutto tener presente che l'ufficio generale dell'interpretazione esige l'aver già interpretato. Questo però, osservammo, non significa che in ogni evento dell'interpretazione, sulla soglia di ogni attivo e concreto interpretare, accada letteralmente "il medesimo": ciò equivarrebbe a dire che non accade nulla e che non vi è alcuna interpretazione. Bisogna pertanto correggere, o integrare, la prima formulazione (per interpretare bisogna aver interpretato) nel modo seguente: ciò che accade nell'interpretare è una retroflessione che ravvisa il medesimo (il medesimo oggetto) a partire da una differenza; questa è poi la condizione perché anche il medesimo si dia e si riconosca come tale ("eccolo di nuovo"). È questa differenza che chiamiamo "stacco"¹⁰³.

Non solo, dicevamo, il *continuum* rende possibile la differenza, l'orizzonte/sfondo la figura, ma anche viceversa, in una dialettica per la quale origine e originato si scambiano le parti¹⁰⁴; si tratta però evidentemente di un'"oscillazione sbilanciata" dalla parte della differenza, dello stacco, ovvero della soglia come unica effettiva esperienza "che c'è". Siamo insomma sempre, e non potrebbe essere altrimenti, nel punto di vista attuale di questa pratica che ora accade con la sua differenza, e con il suo movimento di riconfigurazione retroflettente (e al tempo stesso anteflettente, dal momento che questa interpretazione prepara nondimeno le successive, fungendo, come visto, da tassello del *continuum* interpretativo, da anello della catena di pratiche che si intrecciano e fanno supporto). Questo "attualismo inaggrabile"

¹⁰² Questo aspetto, come capiremo sempre meglio, riguarda, come direbbe Sini, «la faccia anteflessa della soglia», cfr. E1, p. 64. I temi proposti da Sini della retroflessione e anteflessione, hanno molto a che fare con i già citati movimenti di protezione e ritenzione in Husserl, cfr. nota 34, p. 23.

¹⁰³ E3, p. 40. Un altro luogo significativo dove Sini illustra il rapporto tra continuità e differenza nell'"eccolo di nuovo" è sicuramente E1, 1.62, p. 59.

¹⁰⁴ Su questi temi cfr. il paragrafo *Ritmo* nel capitolo *Etica della distanza*.

viene evidenziato da Sini attraverso i temi dell'*unicità dell'evento* e della *permanente impermanenza della soglia*.

L'evento/soglia è "attualmente" presente, e non potrebbe essere altrimenti; scrive Sini:

La soglia è sempre *in atto*. È "ora/qui", ma non rispetto a un "là" o a un "prima/poi", perché ogni "là", ogni "prima" e ogni "poi" sono proiezioni retroflesse e anteflesse della figura operante della soglia. Questa figura costituisce l'unità di misura a partire dalla quale si illuminano le distanze del "quando" e del "dove"¹⁰⁵.

Ciò che dunque propriamente "c'è" è solo la figura operante della soglia (ciò che Husserl forse chiamerebbe "presente vivente"), con le sue proiezioni retroflesse e anteflesse (il suo riconfigurare l'origine dandosi così un destino, ovvero una destinazione, dice altrove Sini¹⁰⁶); quel che "davvero" accade è dunque solo l'attuale oscillazione della *kinesis* interpretante, rispondente e corrispondente, a partire da cui ogni altro "luogo" del tempo e dello spazio, della vita e del sapere, viene ad assumere il senso che ha. Per questo motivo, tale evento è appunto unico e si colloca nell'unicità atemporale dell'"ora/qui" più volte richiamata:

L'"ora/qui", dunque, non è nel tempo, e nemmeno nello spazio. La metafisica parlava in proposito dell'istante (*exaiþnes*) e dell'intemporale. Tutto questo significa che non si deve pensare l'Evento come una successione di soglie, o come una successione di eventi. L'aver scoperto genealogicamente il gioco delle retroflessioni consente ora di vedere l'errore di queste immaginazioni del quando, del dove, del prima e del poi. Che cosa invece "positivamente" si veda, non lo si vede ancora chiaramente. È possibile solo accennarne qualche tratto.

L'Evento è l'inizio sempre iniziante. È sempre la prima e unica soglia che le ricomprende tutte in sé nel momento stesso in cui le distingue e le specifica a partire da sé. L'Evento è *unico*: "ogni volta" uno e sempre l'unico che c'è. L'Evento è l'accadere che sempre (cioè per sempre) accade. Esso semplicemente mostra e dice *che* accade (*che* "qualcosa" accade), poiché è quel varco del vuoto della soglia che consente la messa in opera del distanziarsi della distanza e che assegna la differenza della provenienza destinata. La soglia, essendo l'origine e l'inizio, non ha nulla fuori di sé. Essa non è che il vuoto del suo fendersi, rispetto al quale la provenienza e la destinazione sono a loro volta nel nulla¹⁰⁷.

Concentriamoci su quell'"«ogni volta»" posto da Sini tra virgolette e riferito all'accadere dell'evento. Le virgolette stanno a mio avviso ad indicare qualcosa che non si può propriamente dire, ma che in un certo senso si deve anche provare a dire. Cerchiamo di capire meglio. Tutti noi, nell'immaginare lo scorrere del tempo, ci raffiguriamo, come dice Sini nel testo, «una successione di eventi»: prima accade questo, poi quello, poi quell'altro ancora e così via. Tutto questo, nella nostra rappresentazione delle cose, avviene in un'ipotetica linea

¹⁰⁵ E1, p. 40.

¹⁰⁶ Cfr. l'esempio del profeta che ascolta la voce dell'origine e così la anteflette (E1, p. 65).

¹⁰⁷ E1, p.40.

orizzontale che rappresenta il tempo stesso, nella quale (o forse *sulla* quale) si collocano, uno dopo l'altro, gli eventi. Tutta questa raffigurazione però, che in un certo senso ed entro certi limiti è innegabilmente verosimile, accade *sempre qui*, ovvero a partire da quell'ora/qui che, tracciando la linea stessa del tempo dal punto di vista dalla sua differenza, non si colloca nel tempo, essendone appunto l'evento. In altre parole, possiamo dire che non esiste, di per sé, alcun *passato* (e dunque alcun *continuum*, supporto, intreccio di pratiche, sfondo, orizzonte e così via) se non nel presente, in questo presente-vivente, nell'ora/qui della soglia in atto che riconfigura ogni cosa a partire da sé, retroflettendo e anteflettendo i suoi significati. Ecco perché è improprio, e per questo messo da Sini tra virgolette, ma in un certo senso necessario, sostenere che "ogni volta" accade l'evento nella sua unicità! Tale "ogni volta" è infatti sempre "questa volta" a denotarlo, a circoscriverlo, a nominarlo, e non ci sono queste varie volte dell'ogni volta se non in *questa* volta della soglia ora e qui, nella sua figura accadente e interpretante. Ecco perché, come scrive Sini, i "prima" e i "poi", il passato e il futuro, sono «proiezioni retroflesse e anteflesse della figura operante della soglia», figura che costituisce appunto «l'unità di misura a partire alla quale si illuminano le distanza del "quando" e del "dove"». Sappiamo però che tale figura operante (e dunque interpretante, rispondente e corrispondente) della soglia non è da intendersi come un immobile *eidos* platonico, ma come un intreccio di pratiche in continuo divenire. Continuo? Divenire? Di nuovo ci dobbiamo mordere le labbra, poiché sappiamo che non esiste continuità se non per una differenza, per *questa* differenza che ora accade, così come non esiste divenire, ovvero successione di pratiche, di soglie e di eventi, se non a partire da quella soglia in atto che ora accade. Eppure questo "divenire" dobbiamo in qualche modo sforzarci di pensarlo per non

ricadere in un pensiero dell'immobilismo assoluto, dove appunto, come ricordato da Sini, non vi sarebbe differenza alcuna tra l'aver già interpretato e questo attuale interpretare, tra i "prima" e "poi" "figurati" dall'oscillazione della soglia e la soglia stessa. Dobbiamo insomma poter dire, come nel testo sopra, "ogni volta", pur consapevoli della paradossale unicità e indeclinabilità di questo "ogni". Per poter fare ciò Sini utilizza l'immagine della *permanente impermanenza*¹⁰⁸; si potrebbe spiegare la situazione in questo modo: ciò che accade, ciò che "sempre" e propriamente c'è, è l'accadere della figura operante della soglia, che perciò è *permanente*, ovvero, riprendendo un'espressione usata in precedenza, *onnipervasivamente* presente sempre e ovunque, in quanto è quel fare, quell'essere nell'*ergon*, quella *kinesis* nella quale siamo sempre presi nelle nostre quotidiane pratiche di vita e di sapere. Tale presenza permanente è però al tempo stesso anche *impermanente*, dal momento che si modifica di continuo; non è possibile infatti arrestare questa *kinesis*, ma occorre, per così dire, esporsi al suo inevitabile *transito*: la soglia infatti, scrive Sini, è una «deriva», un «precipizio», un «oltrepassamento ripetitivo»¹⁰⁹. In altre parole si po-

¹⁰⁸ Su questo tema, cfr. E3, pp. 100-104.

¹⁰⁹ E1, p. 41.

trebbe intendere tutto questo come una continua e incessante trasformazione delle figure del fare: mi trovo sempre proiettato in una nuova attività, in una nuova figura operante della soglia, non potendo mai “arrestare” quella “attuale” in una supposta immobilità. Nell’attività del pensiero, ad esempio, sono continuamente portato a pensare ad altro, anche e soprattutto quando tento di pensare allo stesso, quando tento di tener fermo un pensiero. Ciò che concretamente mi succede è di scoprirmi incessantemente “rimbalzato” in un pensiero successivo: penso al mio cane, ma non posso arrestare questa “immagine”, e devo per forza ritornare a pensarla, salvo interrompere questa attività e decidere di fare tutt’altro, il che non toglie, ma anzi conferma, l’inarrestabilità di tale *kinesis*. Ma di nuovo dobbiamo tornare a dire: non esistono per Sini da nessuna parte le *varie* figure operanti della soglia, i diversi momenti uno in successione all’altro (penso al mio cane, poi ritorno su questo pensiero, poi mi metto a fare tutt’altro e così via), se non alla luce retroflettente di *questa* figura operante ora e qui, che appunto «è sempre la prima e unica soglia che le ricomprende tutte in sé nel momento stesso in cui le distingue e le specifica a partire da sé»¹¹⁰.

Penso all’impermanenza della soglia, e mi trovo subito proiettato nella sua permanenza; penso a questa permanenza e non posso che descriverla come impermanente, salvo riconoscere che tale impermanenza è detta e nominata solo a partire da *questa* permanenza, prima e unica, che però ha il carattere dell’impermanenza e così via all’infinito¹¹¹.

Ricapitoliamo brevemente gli ultimi argomenti trattati: nella nostra analisi riguardante il tema del segno, dopo aver introdotto rapidamente il pensiero di Peirce, ci eravamo posti tre domande al fine di capire meglio l’influenza di questo pensatore sulla proposta teoretica di Sini, cercando in particolare risposte utili per il nostro cammino. Dopo aver risposto alle prime due, specificando meglio la natura

¹¹⁰ E1, p. 40.

¹¹¹ Forse non a caso Husserl, descrivendo il presente-vivente accennato in precedenza e qui accostato all’immagine della figura operante della soglia in atto, gli attribuisce il carattere di fluente-stante, vale a dire, potremmo tradurre, di impermanente-permanente. In un passo del suo *Filosofia teoretica* Vitiello presenta alcuni luoghi del pensiero filosofico occidentale che ricordano molto da vicino questa paradossale situazione nella quale, per dirla proprio con le parole di Vitiello, «l’infinità dell’essenza non impedisce affatto la riduzione del tempo a presente» (TM, p, 128). Con l’espressione «infinità dell’essenza» Vitiello richiama l’omonimo concetto hegeliano, dove l’essere infinito dell’essenza implica che essa «deve apparire» (*Ibidem*). Tutto ciò, scrive Vitiello, «significa, tra l’altro, anche questo: che non è già apparsa, che deve sempre di nuovo apparire. Il medesimo dirà Heidegger: *Herkunft bleibt stets Zukunft* (US, 96) – l’origine resta sempre futuro →» (*Ibidem*). Origine futura e riduzione del tempo presente dunque, secondo la lettura di Vitiello, fanno in Hegel e Heidegger tutt’uno. Allo stesso modo, aggiungiamo noi, in Sini permanenza dell’ora/qui della soglia (riduzione del tempo a presente) e impermanenza del suo continuo transito (origine sempre proiettata al futuro) convivono, in modo certo paradossale da pensare, ma convivono. Vitiello richiama poi, e questo riferimento è per noi forse ancor più interessante, il pensiero attraverso cui Gentile «afferma l’eternità dell’atto, l’eterno presente dell’atto in atto» (*Ibidem*), ovvero, potremmo dire, l’incidenza onnipervasiva dell’ora/qui della soglia.

dell'interpretante come abito di risposta/corrisposta alle occasioni che il mondo in quanto segno, o insieme di segni, presenta, e aver così chiarito la coincidenza tra oggetto e significato sulla scorta della natura fortemente pragmatista della semiotica di Peirce, ci siamo trovati di fronte all'ultima, e sicuramente più delicata, domanda: in che senso possiamo legittimamente affermare che *tutto* è segno, senza cadere nelle gabbie di un assurdo pansemioticismo? Esistono nel pensiero di Sini alcuni riferimenti che ci possano proiettare *oltre* la riduzione della realtà a segno, o meglio, che ci permettano di comprendere a fondo il senso di questa riduzione? Un primo indizio ci è arrivato dall'analisi che Sini svolge degli aspetti "materiali" del segno in Peirce, ovvero, detto rapidamente, qualità e fatti, unificati sotto la nozione di 'evento', e perciò inseparabili - come sappiamo e abbiamo visto in numerose occasioni - dal significato, dall'interpretazione, dalla *thirdness*. Qualità e fatti, possiamo ora dire, rappresentano l'*emergenza* che rende possibile il loro immediato precipizio nel mondo del significato, e scopo delle ultime pagine è stato quello di descrivere tale emergenza, tale evento nei termini di una *permanente impermanenza* che ci permette di tenere insieme continuità e differenza, sfondo e figura, presenza e assenza nel segno di un reciproco delimitarsi sempre però fatalmente proiettato dal lato della figura operante in atto della soglia. Il triangolo semiotico quindi, ovvero il circolo di segno, oggetto e interpretante, non si riduce a se stesso, non "ingloba" tutta la realtà, ma presuppone sempre l'orlo circoscritto del suo stesso accadere, il quale replica, nella sua differenza, la continuità delle sue precedenti figure, la catena dell'aver già interpretato, dell'Interpretante con la I maiuscola, il quale propriamente *non c'è mai stato*, ma accade ora, per differenza dall'emergenza attuale, dall'interpretante iscritto che sempre di nuovo lo pone, presupponendolo.

Prima di trarre le conclusioni di queste ultime osservazioni, facciamo un riassunto di tutto il percorso sviluppato nel presente capitolo.

1.4.4 Dalla distanza-evento alla distanza-significato

Il nostro intento è stato quello di illustrare la tematica, largamente presente nel pensiero di Sini, della differenza tra *evento* e *significato*. Tale differenza rappresenta per Sini la "distanza originaria" nella quale si colloca ogni possibile esperienza. Dopo aver indicato tale distanza con l'espressione 'distanza-evento', l'abbiamo investita del ruolo di immagine-guida di tutto il capitolo, articolato in base alla necessità di mostrare alcune sue possibili figure/declinazioni. Tali figure, tutte co-originarie tra di loro e rispetto alla distanza-evento, hanno tracciato un percorso che possiamo a questo punto riassumere così: l'evento del significato è per Sini l'evento di una concreta pratica. Tale pratica accade sempre prendendo luogo nell'oscillazione tra continuità e differenza, tra il supporto di pratiche incidentemente presente e l'ora/qui della pratica in atto nella sua emergenza di senso. Questa oscillazione, poi, non è altro che l'accadere dell'evento come *soglia*, come movi-

mento, descritta nello specifico come *kinesis* del corpo in azione (visto come una sorta di “luogo originario” in cui ogni pratica sempre accade), il quale traccia e disegna il mondo a partire da sé, essendone per differenza e rimbalzo configurato. Il movimento del corpo in azione, il suo tracciare e disegnare il mondo, ha assunto in seguito le caratteristiche dell'*interpretazione*, termine che però riveste, in senso peirciano, innanzitutto il significato di ‘assunzione di un abito di risposta/corrisposta’, occasionato dai segni offerti dal mondo, segni che *sono* in tutto e per tutto il mondo che concretamente “c’è”.

Abbiamo visto inoltre come l’accadere dell’attuale interpretazione richieda la presenza di una abito interpretativo già attivato. Per interpretare devo aver già interpretato, devo cioè incarnare la figura di «interpretante iscritto», iscritto in primo luogo nell’orizzonte di un «interpretante circoscritto», di cui eredito le abitudini, i comportamenti, gli abiti interpretativi. Eredito, ma non replico in maniera identica, altrimenti non vi sarebbe alcuna differenza tra l’aver già interpretato e l’attuale interpretare. L’interpretante circoscritto, ciò che dunque coincide con quanto in precedenza avevamo indicato con il termine ‘supporto’, inteso nel senso di ‘intreccio di pratiche’ (autentico *continuum* trascendentale che sorregge l’accadere della prassi), non solo “anteflette” il senso dell’esperienza attuale, ma viene da questa riconfigurato per retroflessione. L’elemento *trascendentale* della pratica, avevamo infatti detto all’inizio, ritrascrive ogni altra pratica collateralmente presente alla luce della sua apertura di senso. Tra continuità e differenza, tra interpretante circoscritto e interpretante iscritto, tra supporto e figura, tra l’intreccio di pratiche e l’ora/qui della prassi in atto, si stabilisce un’inarrestabile oscillazione, un non poter sostare su di un termine senza immediatamente “precipitare” nell’altro, situazione esemplificata da Sini attraverso la figura della *permanente impermanenza*. Figura che, occorre sottolineare, appartiene alla *kinesis* della soglia, all’evento come accadere del significato, della pratica, della “puntualità” del momento presente; evento la cui oscillazione dunque, nel suo “dar luogo” al significato (l’evento è sempre evento *del* significato), compie un ritorno sul passato, un contro-movimento che si rivolge a quel *continuum* / supporto / intreccio di pratiche / interpretante circoscritto che pure ne aveva preparato il senso, ne aveva preconfigurato l’accadere, ma che ora assume un nuovo significato a partire dall’azione retrograda del presente, dell’ora/qui della soglia in atto. In questo modo esso, potremmo dire, non cessa mai di accadere “sempre di nuovo”, a seconda di come viene retroflessivamente riconfigurato dalla *kinesis* dell’interpretante iscritto. Forse per questa ragione anch’esso, notavamo, viene talvolta indicato da Sini con il termine ‘evento’.

Si rende a questo punto necessario un breve riassunto delle varie espressioni incontrate finora, avente l’obiettivo di mostrare come ogni figura/declinazione della distanza-evento, essendo ad essa co-originaria, non faccia altro che specificare meglio la distanza tra *evento* e *significato*, non allontanandosi affatto dal suo luogo trascendentale. Tutti i nodi teoretici emersi lungo il percorso attraverso il pensiero di Sini, se riletti alla luce della distanza-evento, nostra distanza-guida dall’importante funzione riassuntiva (e *non* genetico/costitutiva)

delle altre figure/declinazioni, possono essere schematizzati nel modo seguente¹¹²:

→ *Il significato:*

- i soggetti/oggetti concretamente incontrati nelle varie pratiche (prima figura).
- la differenza “incisa” nella pratica presente, come ad esempio il bianco del gesso rispetto al nero della lavagna (seconda figura).
- il mondo tracciato dal corpo e il corpo delimitato dal mondo, nel duplice legame tra auto/altero-biografia e tra antropo/cosmofisimo (terza figura).
- l’oggetto/significato prodotto dall’abito di risposta dell’interpretante (quarta figura).

→ *L’evento come soglia:*

- l’apertura di senso trascendentale della pratica, nel suo accadere ora/qui (prima figura).
- L’oscillazione tra continuità e differenza (seconda figura).
- La *kinesis* del corpo in azione (terza figura).
- La risposta/corrisposta dell’interpretante iscritto (quarta figura).

→ *L’evento come continuum*¹¹³:

- Le pratiche collaterali concorrenti alla messa in opera della pratica principale e rilette alla luce della sua apertura di senso (prima figura).
- La continuità che precede la differenza, vista progressivamente come *continuum*, intreccio di pratiche, supporto (seconda figura).
- La *pura esistenza* di corpo e mondo, di soggetto e oggetto, in quanto figura retroflessa della loro relazione, del loro incontro (terza figura).
- L’interpretante circoscritto, sempre riconfigurato per retroflessione dall’interpretante iscritto (quarta figura).

Abbiamo poi fatti i conti, nella parte finale dell’ultimo paragrafo, con l’immagine siniana della *permanente impermanenza*. Tale immagine, potremmo ora dire, si riferisce tanto all’evento come *continuum* quanto all’evento come *soglia*, mostrando infatti l’inarrestabile dialettica tra continuità e differenza, tra permanenza e impermanenza. Tale dialettica però, attraverso l’analisi del tema dell’*unicità dell’evento*, è ap-

¹¹² Tra parentesi vengono indicate le figure/declinazioni, corrispondenti ai paragrafi del presente capitolo, nelle quali si trovano i termini citati.

¹¹³ Evento, come abbiamo osservato, è per Sini anche il *continuum*, dal momento che esso “non cessa mai di accadere” come figura retroflessa della differenza, del presente, dell’ora/qui della soglia in atto. Ben lungi dall’essere un’immagine immobile ed eterna, il *continuum* è perciò “fatto accadere” sempre di nuovo, poiché di volta in volta riplasmato alla luce della differenza. Il movimento della *retroflessione*, fondamentale per poter comprendere l’evento come *continuum* oltre che come soglia, è analizzato nella sezione *Ritmo* del terzo capitolo.

parsa inevitabilmente “sbilanciata” dalla parte della differenza, dell’ora/qui della soglia in atto, unico autentico luogo che concretamente “c’è”. Pur riconoscendo l’oscillazione tra i due termini, Sini evidenzia in più parti l’“inaggrabilità” dell’evento come soglia, nel suo incidente accadere.

Questa considerazione ci ha invitato a porre l’attenzione sul tema, detto con Bergson, dell’“azione retrograda del vero”.

Interpretare, per rimanere all’ultima figura/declinazione dell’evento come soglia, implica dunque per Sini retroflettere, ovvero riconfigurare la situazione di partenza, l’origine, a partire dal punto di arrivo, dal concreto operare della soglia in atto, ora e qui, unica e indeclinabile, eppure nel continuo transito della sua permanente permanenza.

Se ora applichiamo questa conclusione anche al cammino del presente capitolo, anche alle figure/declinazioni della distanza-evento emerse nei paragrafi trattati, tutte le riflessioni che abbiamo svolto fino a qui assumono un nuovo significato e vanno osservate da un’altra angolatura, che ci spinge a formulare i seguenti interrogativi: da quale distanza *propriamente* parliamo? Quale figura della soglia in atto stiamo attraversando per poter parlare di pratica, corpo, differenza, monade, evento, significato, interpretazione, permanenza e tutto il resto? A partire da quale prospettiva riconfigurante possiamo legittimamente parlare di monadi, occasioni, risposte e corrisposte, operazioni concrete e originarie, interpretazioni del mondo a partire dai suoi segni e così via? Attraverso la piena esplicazione del movimento di retroflessione insito in ogni interpretare tali domande diventano sempre più pregnanti e ci spingono a riconsiderare il senso che può assumere il tentativo di tracciare una “genealogia della distanza”. Genealogia implica infatti un lavoro di ricerca dell’origine e il nostro percorso in parte lo è stato, nella misura in cui ha avanzato la pretesa di illustrare come sia possibile per Sini intendere la “distanza originaria” del nostro esperire, la distanza-evento declinata in figure di volta in volta diverse. Figure tutte sicuramente efficaci anche nel descrivere la nostra esperienza di mondo (nostra innanzitutto in quanto propria di umani adulti, occidentali e abituati ad avere a che fare con testi di argomento filosofico), ma con l’inevitabile pretesa di estendersi verso una descrizione dell’esperienza globalmente presa, come potrebbe essere ad esempio quella di un bambino, di un animale, o di un uomo della preistoria. Non a caso esempi aventi come protagonisti proprio queste figure che si collocano al limite, se non del tutto al di là, di ciò che viene propriamente definito come “umano”, sono stati utilizzati più volte durante il nostro percorso, con l’implicita pretesa di parlare in un certo senso “con verità” anche della *loro* esperienza, dal momento che ci sembrava del tutto ovvio e naturale caratterizzare anch’essa, al pari di ogni esperienza possibile, nei termini di pratica, corpo, differenza, segno.

Sappiamo che tutto questo non è per Sini “pacificamente” possibile e proprio l’analisi della retroflessione ce lo ha reso evidente. Con che legittimità infatti parliamo di un’esperienza oltre-umana, o comunque al limite dell’umano, consapevoli che ogni possibile descri-

zione di essa trae la sua validità e il suo senso dalla retroflessione delle categorie da *noi* elaborate e indebitamente sovrapposte ad un mondo che non ne sapeva e non ne sa ancora adesso nulla di tutto ciò?

Con quale diritto parliamo di quanto precede il *nostro* stacco interpretativo, con parole, immagini e significati visibili e comprensibili appunto solo *per noi*, assegnando così ad esso una continuità e un senso visibili solo a partire dalla nostra differenza? In un passo del primo libro della sua enciclopedia Sini riflette sul fatto che dicendo «vedi, il bambino comincia a parlare», in realtà «stiamo propriamente parlando di noi, non di lui»¹¹⁴. Allo stesso modo dovremmo chiederci noi ora: di chi stiamo propriamente parlando quando diciamo ‘soglia’, ‘evento’, ‘pratica’, ‘monade’, ‘*kinesis*’, ‘corpo’? Quale *stacco* rende possibile riconfigurare l’esperienza in questi termini? In quale soglia in atto ci troviamo effettivamente collocati e che genere di pratiche, divenienti e divenute attraverso mobili intrecci e trasformazioni di senso, si sono avvicinate e sovrapposte per poter dire ciò che diciamo?

La situazione appare a prima vista paradossale: da un lato infatti abbiamo individuato nel pensiero di Sini il tema della distanza-evento, della distanza come differenza tra evento e significato, guidati dalla convinzione che dietro tale “dialettica” si nasconda la volontà di descrivere gli elementi costitutivo-trascendentali dell’esperienza *tout court*. Dall’altro il tema della retroflessione ci ha però costretto a mettere in dubbio tale pretesa di estensione ad ogni forma di esperienza, spingendoci a domandarci che senso abbia descrivere l’apertura di mondo tipica di un bambino o di un animale nei termini di ‘evento’, ‘pratica’ o quant’altro (essendo i soggetti in questione del tutto ignari di queste sottili differenze filosofiche e presi in ben altre impellenti necessità), termini in grado di descrivere, più o meno efficacemente, la *nostra* esperienza, non la loro.

La paradossalità starebbe dunque in ciò: parliamo di *evento* e *significato*, con la pretesa di fornire in questo modo una descrizione “esterna” e “oggettiva” dell’esperienza, senza renderci conto che solo a partire dall’evento del *nostro* significato (della nostra pratica, della nostra apertura di mondo, della nostra *kinesis* interpretante), nostro innanzitutto in quanto di *noi* umani adulti, è possibile disporre di concetti quali appunto ‘evento’ e ‘significato’, comprese ovviamente tutte le varie figure/declinazioni (in modo simile avevamo intravisto il problema nel primo paragrafo: anche la ‘pratica’, dicevamo, è, paradossalmente, l’oggetto interno ad un pratica).

Tutto questo ci spinge seriamente a mettere in discussione lo “statuto di verità” del nostro discorso, così come del pensiero di Sini da cui è tratto. Esso sembra infatti “franare” nell’abisso dell’autocontraddittorietà, dell’impossibilità di essere detto senza venir così negato. Il destino di Sini è dunque il medesimo del mentitore cretese, intrappolato nelle sue alternative senza uscita? L’ultimo capitolo del presente lavoro si occupa ampiamente di rispondere a simili domande, affrontando tutti i nodi paradossali emersi a questo punto e vedendo come essi si intreccino con alcune importanti questioni sol-

¹¹⁴ E1, p. 37.

levate da Vitiello. Il successivo capitolo, invece, si ferma un passo prima, nell'intenzione di comprendere a fondo tale passo. Esso infatti, raccogliendo l'obiezione di "limitatezza" rivolta al tema della distanza-evento (seguendo cioè fino in fondo le conseguenze nascoste nel fatto che l'ora/qui della soglia in atto retroflette sempre, per Sini, ciò che lo precede alla luce del suo evento di verità), si mette in cerca di quei "luoghi", di quelle "pratiche", di quei "significati", di quelle "aperture di mondo" che rendono per Sini possibile descrivere l'esperienza attraverso le figure/declinazioni viste sin qui. Non tutti infatti, come abbiamo osservato, possono descrivere l'esperienza nei termini di 'evento' e di 'significato', di 'kinesis' e di 'soglia', di 'supporto' e di 'pratica'. Non lo possono fare innanzitutto gli infanti o gli animali presi ad esempio in casi precedenti, ancora immersi in quella che, riprendendo un'espressione di Sini da lui spesso utilizzata in tal senso, potremmo chiamare 'vita eterna'. Essi, in primo luogo, non dispongono di un linguaggio per denotare la loro esperienza. Per questo il capitolo successivo si occupa di indagare in primo luogo l'uomo, animale parlante per eccellenza, attraverso un percorso che tenti di delineare alcune ideali figure esemplari dell'"umano", figure nelle quali accadono determinate "aperture di mondo" che rendono possibile descrivere l'esperienza nei termini utilizzati fino ad ora.

La figura-guida del percorso sarà ancora una volta quella della distanza. Non più questa volta della 'distanza-evento' (che pure va tenuta sempre presente), ma quella della 'distanza-significato'. Il presente lavoro perciò affronta ora un altro tema: dopo aver mostrato come sia possibile per Sini intendere l'esperienza come accadere della *distanza* tra evento e significato, esso si prefigge il compito di indagare quali significati, quali pratiche, quali aperture di mondo si rendano necessarie all'uomo per descrivere l'esperienza in questi termini. Per far ciò esso traccia questa volta un continuo confronto tra Sini e Vitiello, confronto che ha soprattutto il compito di evidenziare un aspetto importante: le varie pratiche prese in esame, oltre a dimostrare come solo a partire da esse sia possibile descrivere l'esperienza come quella *distanza originaria* tra evento e significato, danno luogo ad un'esperienza anch'essa *distanziata*. Non si tratta più, questa volta, della distanza tra evento e significato¹¹⁵, ma della *distanza* in quanto caratteristica specifica del *significato* proprio di tali pratiche. Possiamo perciò anticipare che gli oggetti incontrati in tali pratiche, le differenze incise in esse, il mondo tracciato/disegnato dai grafemi corporei dei loro soggetti, il *significato* in quanto risultato della risposta/corrisposta dei loro interpretanti iscritti, si manifestino a distanza; non più però soltanto rispetto all'evento, ma rispetto, potremmo dire, al soggetto umano che fa esperienza di tutto ciò, soggetto che dunque sperimenta, nel rapportarsi ai suoi oggetti e significati, il senso di un'incolmabile distanza sconosciuta ai viventi che ancora abitano l'orizzonte della *vita eterna* accennato in precedenza.

¹¹⁵ Nonostante tale distanza, è bene tenerlo presente, continui ad essere presente anche nel capitolo successivo, silenziosamente operante in ogni livello della distanza-significato descritto.

Cosa questo significhi è compito del prossimo capitolo mostrarlo, attraverso l'articolazione di diversi livelli di questa distanza-significato.

Vedremo in particolare modo come proprio questo far esperienza, all'interno delle pratiche analizzate, di oggetti e significati in vario senso "distanziati" rispetto al suo punto di osservazione, consenta all'essere umano di disporre di alcune peculiari capacità che lo rendono in grado di descrivere l'esperienza, tra gli altri mille possibili modi, anche nei termini siniani mostrati nella varie figure/declinazioni di questo capitolo.

2. TOPOLOGIA DELLA DISTANZA

2.1 VITA ETERNA

Teniamo ferma la conclusione cui siamo giunti al termine del precedente capitolo: non è possibile individuare alcuna distanza-evento senza la frequentazione, da parte dell'uomo, di pratiche particolari che consentano di descrivere l'esperienza nei termini precedentemente mostrati, estendendo, per retroflessione, i contenuti di verità raggiunti in tali pratiche anche a livelli di esperienza che nulla sanno di soglie, eventi, etc. Le varie figure della distanza-evento prese in esame nel primo capitolo hanno infatti la pretesa, come abbiamo visto attraverso numerosi esempi, di collocarsi (pur con la consapevole problematicità, ben evidente a Sini, che questo comporta) nel punto di vista di esperienze animali, infantili, preverbal, tutte situate al limite dell'umano e perciò ignare della sua soglia e dei suoi effetti di verità. Non possiamo perciò evitare di domandarci, ancora una volta, "a partire da che" tutto il percorso finora svolto è stato possibile. A partire da che è sensato e legittimo parlare di "evento", o di "significato", piuttosto che di "segno", di "pratica", di "*kinesis*"? Se l'allargamento di questi concetti, categorie, figure, a strati di esperienza inconsapevoli di essi risulta quantomeno problematico, cosa consente però a Sini, e a noi, di utilizzare tali espressioni, condividendo con il lettore la certezza di avere a che fare con "realità" esperibili e comunicabili (anche se forse non di primo acchito)? Per quale motivo estendere la descrizione siniana della distanza-evento ad ogni livello di esperienza rappresenta (come riconosciuto, con la paradossalità che tale riconoscimento comporta, anche da Sini) una *retroflessione indebita*, mentre se consideriamo il nostro universo *umano* tale descrizione ci appare sicuramente più congrua ed adeguata? Quale esperienza accade all'uomo così da renderlo capace, tra le altre innumerevoli cose, di descrivere l'esperienza come differenza originaria tra evento e significato? Il presente capitolo ha l'obiettivo di rispondere a queste domande attraverso un percorso comune a Sini e a Vitiello. Se dunque il primo capitolo aveva dimostrato come per Sini ogni esperienza accada *a distanza* tra evento e significato, distruggendo così l'empirismo del puro dato e aprendo la via per una proposta filosofica all'incrocio tra pragmatismo, monadologia, prospettivismo e semiotica, il presente capitolo si propone di compiere un passo ulteriore.

Dalla distanza-evento in quanto caratteristica strutturale, secondo Sini, di *ogni* (con tutto il carico di idealità e di retroflessione presente, come sappiamo, in questo "*ogni*") esperienza, passiamo ora ad analizzare la distanza-significato, intesa come l'approfondimento di alcuni livelli dell'esperienza umana all'interno dei quali gli oggetti effettivamente esperiti, gli "enti" e i "significati" concretamente incontrati si collocano "a distanza" rispetto all'uomo stesso, rendendo così possibile descrivere l'esperienza anche (tra i tanti possibili modi) come distanza-evento, come differenza tra evento e significato.

Prima di entrare nel vivo della questione, facciamo una breve premessa metodologica: il nostro tentativo è quello, come abbiamo detto, di mostrare alcuni livelli dell'esperienza umana, alcune pratiche frequentate dall'uomo all'interno delle quali egli sperimenta il distan-

ziamento dell'oggetto esperito, fattore sconosciuto all'abitante della "vita eterna". Tale distanziamento dell'oggetto, riguardante, ricordiamolo sempre, non (o meglio, non solo) il distanziarsi dell'evento rispetto al significato, ma del significato rispetto al soggetto umano esperente (per questa ragione siamo infatti passati dalla distanza-evento alla distanza-significato), rappresenta, a giudizio di Vitiello e Sini, una caratteristica fondamentale di ogni tipo di esperienza umana. Se dunque i vari livelli presi in esame descrivono diverse "figure" della distanza-significato, figure appartenenti a diverse "tappe" dell'ideale storia dell'uomo ricostruita attraverso i testi dei nostri autori, il distanziamento rispetto all'oggetto, l'accadere della distanza-significato rappresenta però un'esperienza che accomuna tutti i livelli, essendo ciò che distingue l'uomo in quanto tale, nella sua differenza dall'animale, da colui che ancora abita il regno della *vita eterna*.

Il cammino seguito si propone perciò innanzitutto di mostrare il perché (o meglio, l'"a partire da che", da quale esperienza originaria) Sini e Vitiello identifichino in questo "distanziamento" la caratteristica peculiare dell'uomo.

Per questa ragione, prima di esaminare i vari livelli della distanza-significato, occorre mostrare quel *salto*, quella *frattura*, quell'esperienza primordiale che ha reso l'uomo tale, provocando il suo allontanamento dalla vita eterna, la sua uscita, direbbe il mito biblico, dal paradiso terrestre. L'analisi di tale frattura, largamente esaminata da Sini e da Vitiello, ci conduce direttamente *in media res*, ovvero nel primo livello della distanza-significato. Il distanziamento dell'oggetto, infatti, rappresenta a giudizio dei nostri autori l'esperienza fondamentale dell'essere umano, sicché parlare del suo evento originario, del suo distanziamento dalla vita eterna, significa inevitabilmente entrare già nel primo livello del percorso.

Un'altra precisazione importante: mentre le varie figure/declinazioni della distanza-evento sono tutte co-originarie tra loro e rispetto alla figura-guida, lo stesso non vale per i livelli della distanza-significato. Essi infatti sono *livelli*, piuttosto che figure/declinazioni, e sono perciò collocati, per così dire, ad altezze differenti. Il percorso è progressivo e mostra perciò il susseguirsi di livelli ogni volta successivi. Il denominatore comune, come sappiamo, è il distanziamento dell'oggetto rispetto al soggetto esperente (caratteristica essenziale della distanza-significato). Ogni livello perciò, oltre a collocarsi "temporalmente" dopo il livello precedente (ogni livello presenta un tipo di esperienza umana successiva alla precedente nel tempo), raffigura oggetti sempre più "distanziati", sempre più, potremmo dire riprendendo la metafora biblica, "lontani dal paradiso". Il percorso progressivo obbliga perciò a partire "dall'inizio", da quella linea di confine che separa l'uomo dall'animale, dal tentativo di cercare, in Sini e Vitiello, la risposta alla domanda: che è "uomo"?

2.1.1 L'impossibile ragione

Delinare le caratteristiche specifiche che distinguono l'essere umano nella sua peculiarità rispetto agli altri viventi e tracciare poi un percorso che attraversi l'intera storia dell'umanità alla ricerca di aspetti significativi, punti in comuni, variazioni, sembra essere a prima vista un'impresa disperata. Numerose discipline, come nel caso precedente riguardante il tentativo di descrivere le caratteristiche strutturali di ogni esperienza, avrebbero moltissimo da dire a proposito di ciò che contraddistingue l'uomo in quanto tale, ognuna a partire dal proprio punto di vista, e dobbiamo certo riconoscere che interrogandole otterremmo sicuramente risultati interessanti, ricchi di indicazioni utilissime per un cammino filosofico e non solo.

Tutte queste discipline, come in molte occasioni ricordato anche da Sini, procedono spesso a partire da una nozione empirica e precostituita dell'essere umano, il che è sicuramente comprensibile, visti gli obiettivi particolari, di certo utilissimi, che tali scienze si prefiggono. Antropologia, sociologia, psicologia (e altre ancora) non si pongono, il più delle volte, in maniera autentica e consapevole il problema del *trascendentale*, vale a dire, come già visto più volte in precedenza, il problema di capire *a partire da che* è possibile, innanzitutto *per loro stesse*, disporre di una certa nozione di uomo o di essere umano, il più delle volte ap problematicamente assunta come *universale*.

Le scienze particolari lavorano perlopiù disponendo di *concetti* già dati, tratti dall'esperienza quotidiana, dal senso comune, dai libri e non si chiedono conto di questi stessi concetti, non ne interrogano il senso, l'origine, la possibilità.

Ogni scienza, ogni disciplina si muove all'interno di procedure ben definite, del tutto coerenti ed efficaci se giudicate internamente ai loro criteri e ai loro obiettivi di ricerca, senza farsi troppe domande di carattere "genealogico". Questo vale naturalmente sia per le discipline umanistiche che per quelle scientifiche, ma non può valere anche per la filosofia, se davvero essa vuole continuare ad essere tale.

Il tentativo di comprendere filosoficamente il problema dell'umano non può prescindere da una messa in questione della stessa nozione di *uomo*, questo perché il problema del trascendentale, la necessità di volgere lo sguardo a quel *a partire da che* richiamato in precedenza, è un compito imprescindibile per la filosofia, perlomeno nel senso in cui essa viene intesa dai nostri autori.

Prima di precipitarsi affannosamente in cerca di una definizione, la filosofia deve compiere dunque quel "passo indietro" più volte richiamato da Husserl, domandandosi appunto *a partire da che* è possibile per noi parlare dell'uomo, avere una qualche esperienza dell'umano. Con il termine "uomo" infatti siamo soliti indicare umanità appartenenti a gruppi lontanissimi nel tempo e nello spazio, che talmente poco hanno in comune tra loro da sembrare a prima vista impossibile stabilire un criterio che le accomuni sotto un unico genere definitorio. La definizione aristotelica di uomo come "animale razionale" però sembra essere ad un primo sguardo difficilmente contestabile e in grado di accomunare "umanità" tra le più diverse. I nostri au-

tori, però, non privilegiano questa strada (anzi, spesso la mettono apertamente in questione). Prima di occuparci direttamente di essi, facciamo una breve parentesi, cercando di capire perché, da un punto di vista filosofico, tale definizione risulta difficile da difendere.

Possiamo infatti parlare di “ragione” per definire il comportamento dei primi uomini di *Neanderthal*, o quello dell’*homo erectus*, impegnato faticosamente a modificare la propria postura e il proprio modo di stare al mondo? Possiamo sensatamente definire i loro comportamenti come “razionali”? E ancora: è la stessa “ragione” quella che guida il comportamento di un uomo adulto, abitante dell’Europa nel ventunesimo secolo, e quella che invece orienta l’azione di un alchimista del medioevo, o di un soldato cristiano che si appresta a partire per le crociate, o ancora di un adepto al culto di Dioniso dell’antica Grecia dei riti pagani, o infine di un terrorista islamico dei giorni nostri, pronto a farsi saltare in aria sacrificando così la sua stessa vita in nome di Allah e della “guerra santa”?¹ Eppure tutti questi personaggi appena citati, secondo la definizione aristotelica, meritano allo stesso modo, in quanto uomini, di essere considerati dotati per natura della medesima *ragione*, ma stanno davvero così le cose? Occorre però stare attenti anche a non incappare nel rischio opposto: fiduciosi nel concetto di ragione che ci è stato consegnato dalla nostra tradizione di pensiero e non senza una buona dose di intolleranza e senso di superiorità, possiamo essere facilmente tentati di difenderci dietro il nostro rassicurante scudo occidentale, bollando senza pensarci troppo come “irrazionali” i comportamenti citati in precedenza. Di fronte al rischio di veder scomparire, vista la molteplicità di comportamenti e tradizioni diversissimi tra loro nelle varie culture, l’idea di una *ragione universale* uguale per tutti gli esseri umani, di fronte cioè all’eventualità di ammettere che la *ragione* non è *una*, ma sono *molte*, non corriamo forse il rischio di negare razionalità ad ogni comportamento umano che non rispecchi il criterio di ragione a cui siamo da moltissimo tempo abituati? Non dobbiamo piuttosto rivedere il *nostro* concetto di *ragione* e la nostra pretesa ad esso legata di estendere tale concetto ad ogni forma di umanità? Osserviamo una cosa interessante: abbiamo appena richiamato la possibilità di non estendere a *tutta* l’umanità l’idea di *razionalità* che ci caratterizza come uomini occidentali, europei, moderni; così facendo però già abbiamo involontariamente e implicitamente ammesso che *umanità* e *ragione* non coincidono, soprattutto se con il termine ragione intendiamo appunto una *certa* forma particolare di ragione, diffusa presso la nostra cultura, volta ad indicare un modo lucido, consapevole e disincantato di rapportarsi con il mondo. Questa non coincidenza ci porta a riflettere sul fatto che il concetto di *uomo* è più ampio del concetto di *ragione* (se per ragione si intende appunto il nostro specifico concetto di razionalità che

¹ La consapevolezza della molteplicità delle parole, dei pensieri e dei comportamenti umani è riconosciuta da Sini come «la grande intuizione di Vico: che gli uomini non parlarono e non pensarono sempre nello stesso modo, che non c’è né presumibilmente ci sarà mai un’unica “mente” e un’unica “coscienza umana” fissata per sempre» (ES, p. 26).

ha alimentato la definizione aristotelica) e che sono esistite, ed esistono ancora, forme di umanità di fronte alle quali esiteremmo molto ad utilizzare, nel nostro significato, l'aggettivo *razionale*, ma che non avremmo dubbi nel considerare appunto come *umane*. Non tutti gli uomini, in altre parole, mostrano a prima vista di esibire comportamenti che rientrano nel nostro concetto di razionalità; in virtù di questo, ha ancora senso parlare di *ragione* per definire tali comportamenti? L'obiezione che avevamo cacciato dalla porta, tacciandola di intolleranza e pretesa di imporre una superiorità culturale, non rischia di rientrare dalla finestra, libera da ogni intento egemonico, ma sinceramente votata a chiedersi il senso di ogni possibile *ragione* oltre la *nostra* ragione, domandandosi innanzitutto se già parlare di *ragione* in riferimento alle altre culture (o, potremmo dire, alle culture *altre*) sia sensato, "ragionevole"?

Questo breve *excursus* ha avuto lo scopo di mostrare come parlare di *ragione* per definire la caratteristica essenziale dell'essere umano può rivelarsi filosoficamente poco fruttuoso. Forse per questo motivo, sicuramente anche per mille altri, il tentativo, da parte di Vitiello e Sini, di cogliere le caratteristiche dell'umano in quanto tale, segue altre strade. Tali strade ci conducono verso il tentativo di spiegare la peculiarità dell'esperienza umana tentando di assumere un punto di vista il più possibile "originario"; un punto di vista cioè che ci collochi, per quanto può, alle radici dell'umano, per scorgere il senso di quella *frattura* che ha separato l'uomo dalla sua provenienza, dalla sua origine, situandolo nell'orizzonte di una *distanza* che ancora caratterizza il suo (quindi il nostro) modo di stare nel mondo, quello che Heidegger chiamerebbe il suo *esser-ci*. Tale operazione assume dunque, come nel capitolo precedente, i tratti di una *genealogia*, vale a dire di un pensiero che sappia farsi carico del problema dell'origine, nel tentativo di spiegare, per usare una nota formula di Nietzsche, «come si diventa ciò che si è»². Lo sguardo genealogico, come abbiamo visto nel primo capitolo e come riprenderemo alla fine, rappresenta uno dei tratti peculiari della riflessione filosofica di Sini e tramite esso ci apriremo la via per tracciare un'ideale genealogia dell'uomo, procedendo poi a tracciare alcune tappe, o livelli, inerenti alla sua storia. Tappe, beninteso, del tutto ideali, al pari della storia che rappresentano; tappe che vanno dunque viste non più che come "figure" dell'umano, più volte chiamate in causa e riprese dai nostri due autori, come momenti particolari di una storia "romanzata" e non certo reale, per usare un'espressione molto amata dalla critica hegeliana. Al termine di tale percorso, dopo aver delineato vari possibili *livelli* di questa ideale storia dell'uomo, cercheremo di mostrare come, nella prospettiva di Vitiello, proprio il tentativo di tracciare una *storia* dell'umano (l'idea cioè di considerare i livelli della distanza-significato come temporalmente

² Tale formula viene ripresa da F. Leoni in un saggio intitolato appunto «Genealogia e contenuto nel libro», in *Filosofia teoretica. Un'introduzione* (a cura di R. Ronchi), Utet, Torino 2009. Nel saggio citato si fa riferimento all'opera di Foucault come la maggiore erede contemporanea del problema genealogico nietzschiano. Cfr. a proposito M. Foucault, *Nietzsche, la genealogia, la storia*, in *Il discorso, la storia, la verità. Interventi 1969-1984*, Einaudi, Torino 2001.

successivi), per quanto ideale, simbolica e romanzata, possa essere messo in questione, giungendo così a tracciare i confini di quella *topologia* che dà il titolo a questo capitolo e che rappresenta certo il contributo più originale offerto da Vitiello alla riflessione filosofica contemporanea. Tali ideali luoghi della storia dell'uomo, non va dimenticato, rappresentano nel nostro percorso i diversi livelli della distanza-significato. Questi livelli si occupano di indagare l'esperienza umana in quanto strutturalmente distanziata, caratterizzata cioè dalla manifestazione di oggetti (ovvero di enti, di contenuti, di significati) che si collocano a distanza non solo, come ogni cosa, rispetto al loro evento di senso, ma soprattutto rispetto al soggetto che fa esperienza di essi. L'uomo stesso vive dunque, nelle pratiche prese in esame, nei vari livelli della distanza-significato, il senso di un mondo collocato in un'incolmabile distanza, sconosciuta al vivente ancora immerso in quella che abbiamo indicato con l'espressione 'vita eterna'. Il percorso successivo chiarisce meglio il senso di questo concetto, nonché, come abbiamo anticipato, il suo riferirsi ad un'apertura di mondo priva, da un certo punto di vista, di distanza, di quella distanza-significato che invece caratterizza i vari livelli dell'esperienza umana analizzati. Torniamo dunque ad interrogare Sini e Vitiello, tentando di dare una prima risposta alla domanda iniziale sulla peculiarità dell'esperienza umana.

2.1.2 Il sapere della morte

Entrambi gli autori, riprendendo le riflessioni di filosofi come Hegel e Heidegger, sono d'accordo nell'individuare nella *morte* un momento fondamentale nella differenziazione dell'uomo dall'animale. Non tanto però la morte in sé, quanto piuttosto il *sapere delle morte* è alla radice dell'uomo. Come scrive Sini, ricordando Hegel, «solo l'uomo muore, l'animale finisce»³: l'animale non muore perché non ha la morte davanti a sé, perché non sa di dover morire, non ha di fronte la morte come possibilità estrema, come la «possibilità dell'impossibilità di ogni possibilità», direbbe Heidegger, ovvero come l'eventualità (e anzi la necessità) che ogni cosa finisca, che la vita cessi di scorrere. In altre parole possiamo dire che noi umani moriamo solo perché sappiamo di morire, ovvero perché abbiamo consapevolezza del nostro dover morire; senza tale consapevolezza non ci sarebbe propriamente "morte", ma solo "fine".

La morte infatti, e anche in questo caso la riflessione di Heidegger rappresenta una guida preziosa, conserva il suo carattere di possibilità estrema, di possibilità propriamente mai "attuata". Non è possibile individuare un momento in cui "c'è" la morte, in cui possiamo fare esperienza concreta ed effettiva della nostra morte, dal momento che, come bene aveva compreso Epicuro, laddove "c'è" la morte non ci sono più io, non ci siamo più noi. La morte è dunque

³ Cfr. C. Sini, *Gli abiti, le pratiche, i saperi*, Jaka Book, Milano 1996, p. 41, d'ora in avanti APS.

una *possibilità* destinata a rimanere per sempre tale. Ecco allora che la precisazione iniziale, ovvero che non è tanto la *morte* quanto piuttosto il *sapere della morte* che distingue l'uomo dall'animale, richiede ora di essere rivista e osservata con maggiore radicalità. La *morte* e il *sapere della morte* coincidono, non essendoci, a nessun livello di esperienza e per nessuna forma di vita, alcuna "morte" se non sotto l'aspetto della "possibilità estrema" sperimentata appunto dall'uomo che *sa* di dover morire, e solo per questo, in senso proprio, *muore*.

Sia Vitiello che Sini affrontano la radicalità di questo pensiero e ne fanno un punto cardine della loro riflessione sull'umano. Leggiamo una considerazione di Sini in proposito:

Ma qual è allora il sapere primordiale del linguaggio, quel sapere che è di tutti, che li costituisce come tutti e che perciò tutti sanno? Cos'è insomma che, in quanto parlanti, tutti sappiamo?

Il sapere che tutti ci accomuna, ovvero il sapere antropologico per eccellenza, è che dobbiamo morire.[...] L'animale non muore, finisce, diceva Hegel. Solo l'uomo è l'essere che può morire, ribadisce Heidegger. Il sapere intersoggettivo è la visione e la comprensione della morte, sicché il sapere della morte è l'altra faccia del sapere dell'intersoggettività. Proprio la morte è allora l'oggetto del concetto, come Hegel aveva intuito, l'oggetto della *vox pubblica*; poiché si muore agli altri, come diceva Gentile, e non è affatto vero che la morte sia il "più proprio". Più propria è la vita; ma la vita che si sa come vita si rende e si apre nel contempo alla morte, come sapere di tutti che mi rimbalza addosso tramite la parola. Sicché è giusto dire che proprio il linguaggio porta la morte nel sé, cioè dà origine alla "morte in sé". La quale, diceva Epicuro, non è un *fatto* di cui si possa fare esperienza. Infatti è un significato, e anzi *il* significato per eccellenza: il significato della partecipazione alla comunità intersoggettiva.

Il linguaggio dice ciò che vale per tutti. Questo è poi il *nome*, che mi battezza per la comunità e mi assegna un più di valore rispetto a quell'insieme di rimbalzi che chiamiamo corpo. Questo più di valore che abbiamo nella comunità è appunto ciò che la tradizione chiama "anima": in più "abbiamo" l'anima, cioè quel nome che resta per tutti nel momento in cui di noi non restano che "i resti". Ed è così che fu possibile, per l'uomo, scorgere ciò che l'animale non scorge: il cadavere, la visione del "morto" (ma nessuno può vedere il morto, provarne quello stupore che l'animale non prova, se non "sa": se non sa il nome che vale per tutti e che trascende i "resti" in quanto appartiene alla comunità dei tutti)⁴.

Il passo appena letto, oltre a contenere molti riferimenti agli autori che già abbiamo citato nell'introdurre la tematica della morte, come Hegel, Heidegger, Epicuro, ci consente di articolare la questione in due passaggi fondamentali, rintracciabili nei nostri autori:

- 1) Il rapporto della morte con la *parola*.
- 2) Il rapporto della morte con l'*intersoggettività*.

All'interno di questi due grandi temi, come vedremo, se ne nasconde un terzo, altrettanto importante ed ugualmente legato ad entrambi, e cioè il rapporto della morte con il *dolore*, il quale può essere articolato nelle figure dell'*angoscia*, del *senso di colpa* e della *sofferenza*.

All'inizio del brano apprendiamo la funzione fondamentale svolta secondo Sini dal linguaggio, a cui viene attribuita la responsabi-

⁴ APS, pp. 41-42.

lità di portare quel sapere della morte che distingue l'uomo dall'animale, rappresentando appunto il «sapere antropologico per eccellenza». Sarebbe evidente a prima vista che, potendo disporre della parola, l'uomo può «dire» la morte, può assegnarle un nome, e in questo modo acquisirne un sapere. Non vi sarebbe insomma nulla di eccezionale in tutto ciò, accadendo per il sapere della morte ciò che accade per ogni altro sapere di ogni altra esperienza o fatto della vita: l'esser dotato di un linguaggio per nominare sentimenti come dolore, gioia, sconforto, allegria, o più semplicemente per dare un nome agli oggetti incontrati di continuo nella vita quotidiana, conferisce all'uomo un *sapere* di queste esperienze. Il mondo, come dice Sini altrove⁵ e come ripete spesso, cessa di essere meramente *agito* per diventare *saputo*; in questo modo emergono propriamente quelle «cose» nominate dal linguaggio, e-vocate (chiamate *fuori*) dalla *vita eterna*⁶ senza nome da cui esse (e noi con loro) provengono. C'è sicuramente del vero in tutto questo, e anzi si tratta di un tema molto importante che avremo modo di approfondire in seguito, ma per quanto riguarda il «sapere antropologico per eccellenza» la situazione è un po' più complessa. La morte infatti, come abbiamo visto grazie a Epicuro, ricordato anche da Sini, non è un «fatto» della vita nel quale possiamo imbatteci accanto a tanti altri e successivamente nominare. Come ci accade propriamente di «vedere» la morte dei nostri simili, di poter cioè affermare che la persona morta «non c'è più»? «Dove» mai sarebbe andata? Per quale motivo attribuiamo a tale fondamentale esperienza il carattere di una *fine*? Nell'ultima parte del passo che abbiamo letto, notiamo che Sini stabilisce una corrispondenza tra il *nome* (quel nome che «mi battezza per la comunità» assegnandomi quel «più di valore» che la tradizione chiama «anima») e la visione del morto, del cadavere (visione sconvolgente che permette all'uomo di «scorgere ciò che l'animale non scorge»). Procediamo con calma: il nome mi chiama, mi *evoca*, e lo fa per *tutti*, per quella *comunità* alla quale vengo assegnato *dalla* nome e *per* il nome, diventando solo ora, in senso proprio, *me stesso*. In questo modo, come ricorda altrove Sini⁷, non coincido più con quell'insieme di impulsi, bisogni, pulsioni, gemiti e lamenti a cui Sini

⁵ Sulla differenza tra «agito» e «saputo», cfr. E3, p. 99, nonché MC, pp. 60-61, dove la distanza tra agire e sapere viene presentata, attraverso l'esempio del bastoncino e dello scimpanzé, tra *essere nel progetto* e *avere il progetto*.

⁶ Il tema della *vita eterna* è al centro di tutta la riflessione condotta da Sini nella sua *Enciclopedia Filosofica*. Come possiamo leggere nell'introduzione ad ognuno dei sei libri scritta sul retro di ciascuno di essi «nel cammino dell'enciclopedia si compie l'esperienza di un transito dalle figure dileguanti; ma nel transito brilla l'incidente luce della verità e prende corpo l'esercizio memoriale della vita eterna». L'esercizio memoriale della vita eterna è il ricordo dell'origine, vale a dire la memoria dell'evento ancestrale che ha *gettato* l'uomo nel mondo; di tale evento, di tale *frattura* ci occuperemo nelle pagine seguenti.

⁷ La differenza tra l'«Io» in quanto e-vocato dal linguaggio e perciò inserito nel mondo pubblico dell'educazione comunitaria, ed un «Io» che ancora non è propriamente tale, ma solo un coacervo di impulsi e bisogni primordiali appartenenti a quella che Sini chiama *vita vivente*, nonché il rapporto problematico tra queste due dimensioni, è affrontato da Sini in E6, p. 131. Tale passaggio verrà ripreso per altri scopi anche più avanti.

attribuisce il nome di *vita vivente* (oppure, come abbiamo già visto, di *vita eterna*). A partire dalla nominazione comunitaria inizio a disporre di quel «di più» che rappresenta il mio “valore sociale”, ciò attraverso cui vengo *riconosciuto*, e perciò *accolto*⁸ all’interno della mia comunità. Possiamo osservare, seguendo queste riflessioni di Sini, che il battesimo rappresenta ancora oggi, per la religione cristiana, un momento fondamentale, recando traccia di questa esperienza originaria. A partire dall’evento della nominazione *io* (quell’*io* che prima non c’era, ma che emerge solo col nome assegnatomi dalla comunità: vediamo come l’*io* sia fin dall’inizio per Sini un *io per gli altri*) sono ‘Luca’, e posso rispondere quando vengo chiamato, o anche non farlo, come spesso capita, magari quando la fretta induce a non voler essere importunati da persone non troppo simpatiche, mostrando però così la medesima *risposta*, seppur in forma negativa, e cioè attraverso la sottrazione alla chiamata. Il nome consente inoltre di nominare ‘Luca’ anche quando Luca non c’è; continuamente parliamo di persone che conosciamo quando queste non sono fisicamente presenti di fronte a noi, magari, in maniera un po’ ipocrita, approfittandone per dire cose che non diremmo se i diretti interessati fossero presenti. Il nome consente perciò di *nominare l’assente*, di parlare di ‘Luca’ in assenza di Luca. Questo però è possibile perché il nome crea la condizione di nominare un’assenza più profonda e originaria dell’assenza fisica che ci permette di parlare male del caratteraccio permaloso di Luca quando questi si è assentato un attimo per andare in bagno. La parola infatti nomina l’assente per eccellenza, quell’assente che è tale *innanzitutto* quando è presente fisicamente di fronte ai nostri occhi. Scrive Sini: «il punto essenziale è che la cosa della parola è assente anche quando la cosa stessa è presente. La presenza in questa stanza di un cavallo non renderebbe meno assente l’oggetto della parola “cavallo”»⁹. Solo in virtù di questa “assenza in presenza” è dunque possibile poi, in un secondo momento, nominare l’assente in senso empirico, colui che non è qui. Cerchiamo di capire meglio perché:

Possiamo dire allora che la parola è caratterizzata da due tratti fondamentali:

1. la parola fa presente l’assente.
2. la parola rende assente il presente.

La parola dice il significato. Dice per esempio “la rosa”. Ma “la rosa” non c’è mai, anche quando una rosa è qui presente. L’ultrasensibile del concetto, si potrebbe dire, è ciò che per sua natura è assente, e che proprio la parola rende a suo modo presente. Lo rende presente, badate, *lasciandolo nel contempo assente*, perché la parola ha implicita in sé la natura del *segno*, cioè della presenza di una indicazione *per* qualcosa che non c’è.

⁸ Il tema dell’accoglimento è visto, insieme alla collaborazione sovraindividuale e alla differenza degli appartenenti alla vita eterna, come un momento dell’*Appartenenza*, a sua volta associata al *Riconoscimento* e al *Confronto* (e alle rispettive articolazioni interne ad essi) nel costituire tre componenti di una possibile genealogia dell’individuo. Cfr. a proposito C. Sini, *Del viver bene. Filosofia ed Economia*, Cuem, Milano 2005, pp. 47-117, d’ora in avanti VB.

⁹ SP, p. 21.

La parola è “vicaria” della “cosa”, che fa appunto accadere come cosa; come cosa che non c’è e che non può mai esserci nel momento in cui è “introdotta” dal nome¹⁰.

La parola dunque, secondo Sini, «fa presente l’assente», il che non significa in primo luogo che consente di parlare di chi, o di cosa, non è presente in questo momento, rendendolo così in qualche modo presente, perché presente nei nostri discorsi, presente indirettamente in quanto evocato dalla parola. La parola fa presente l’assente innanzitutto perché porta l’assente alla presenza, fa “vedere” qualcosa che prima della parola non è possibile in alcun modo vedere, e cioè l’assente per eccellenza, il significato. Quando dico “rosa” non dico mai, già lo sappiamo, *questa* rosa, non dico il *questo*, l’ora, il *qui* dell’esperienza sensibile, ma dico un universale, un concetto, che come tale “non c’è” mai, è l’assente per definizione. *Questa* particolare rosa, con la sua forma, la sua dimensione, il suo colore, il suo profumo, non può essere nominata come tale dalla parola, non può essere colta nella sua particolarità, nemmeno dicendo ‘*questa* rosa *qui*’. Per tale ragione, come scrive Sini, la parola, contemporaneamente e in modo complementare, «rende assente il presente», dal momento che annulla l’inafferrabile differenza particolare dell’esperienza sensibile *presente* per elevarla all’universalità strutturalmente *assente* del concetto.

Iniziamo ad intravedere il primo livello della distanza-significato. Esso è il livello della *parola*, strumento che differenzia l’uomo da qualsiasi altro animale, consentendo un’esperienza prima sconosciuta. Grazie alla parola infatti, sottolinea Sini, il presente si fa assente, l’assente si fa presente. L’oggetto nominato, in altre parole, l’oggetto cioè *interno* alla pratica della nominazione, all’evento del dire, del parlare, si colloca a distanza, rimanendo però del tutto in prossimità del soggetto.

La distanza dell’oggetto nominato dalla parola è infatti per Sini quella dell’“assenza presente (o della presenza assente)”: ho qui davanti *questa* rosa, ovvero non ce l’ho affatto, avendo di fronte non la particolarità di *questa* rosa *qui*, ma la sua elevazione ad universalità linguistica (‘questo’, l’universale ‘questo’). L’oggetto incontrato nella pratica di parola diventa perciò “strutturalmente” assente, vale a dire, alla luce del nostro percorso, strutturalmente “distante” dal soggetto che lo esperisce, il quale non potrà mai cogliere, attraverso nessuna parola, la particolarità di *questa* rosa, con il suo inconfondibile profumo. La rosa è per lui “distante una parola”, rinviata sempre un passo oltre ogni disperato tentativo di afferramento (‘questa’, ‘ora’, ‘qui’, ‘proprio questa qui’ etc., tutte “figure” dell’universalità linguistica).

Dopo questa breve, ma importante, precisazione, torniamo al discorso precedente, chiedendoci: da cosa deriva questa assenza strutturale del concetto e del linguaggio? Sini ne riscontra l’origine nel carattere costitutivamente povero, disponibile, e generico del gesto vocale¹¹: la voce manca, per così dire, di un suo proprio oggetto specifi-

¹⁰ C. Sini, *La virtù politica. Filosofia e antropologia*, Jaca Book, Milano 2004, p. 210, d’ora in avanti E4.

¹¹ SP, p. 20.

co; mentre grafemi come il tatto, l'olfatto e l'udito dispongono di oggettualità particolari ed esclusive, non barattabili con altre (non posso, ad esempio, ascoltare un colore, o vedere un suono¹²), il gesto vocale possiede un carattere di estensione tale da racchiudere in sé ogni possibile esperienza. "Tutto" può essere potenzialmente detto dal linguaggio¹³, affermato dalla parola, *tradotto* nel gesto linguistico e inglobato in esso, con il risultato che, così facendo, ogni esperienza viene "trascesa" nel linguaggio, abbandonando la sua particolarità sensibile per essere trasferita nell'«oltre generalizzato»¹⁴ del concetto linguistico (cioè nella distanza, primo livello della distanza-significato, in cui ogni esperienza umana viene "trasferita" grazie alla parola). La parola infatti, non avendo un suo oggetto specifico, è dotata di una natura "ultra-sensibile" sconosciuta agli altri gesti; la parola, scrive Sini, «trascende l'esperienza e ogni esperienza»¹⁵ (è appunto strutturalmente *distante*) e proprio in questo modo può racchiudere in sé ogni possibile evento, differendo «per principio e per sempre»¹⁶ da esso¹⁷, collocandosi in

¹² In realtà l'idea che ogni senso proceda ognuno per conto suo è frutto, secondo Sini, di un'astrazione successiva che rimuove il senso dell'originaria esperienza cinestetica del vivente. Cfr. soprattutto DS, pp. 48-55, dove Sini, riportando alcune sorprendenti ricerche condotte sul mondo dell'infanzia da studiosi come Stern, Lewkowicz e Turkewitz e rielaborandole secondo un percorso proprio, mostra «lo schema dinamico-temporale di esperienze globali e cinestetiche» (DS, p. 55), in polemica con una visione associazionistica e schematica dell'esperienza infantile, come ad esempio quella di Piaget (cfr. DS, p. 48), ma al tempo stesso distanza dalla classica alternativa opposta che ricade nell'innatismo (cfr. DS, p. 53).

In riferimento però alla differenza della parola rispetto ad ogni altro incontro di mondo, Sini considera i vari gesti, i vari grafemi corporei nella loro separatezza e specificità, per sottolineare la genericità e l'universalità del gesto vocale.

¹³ Altrove Sini definisce questo aspetto il carattere *pervasivo* della parola, capace di riassumere in sé, traducendole, tutte le altre pratiche, passando così dalla verità del *saper fare* a quella del *saper dire* (che è sempre un fare, seppur di natura particolare). Cfr. E1, p. 55.

¹⁴ SP, p. 54.

¹⁵ *Ibidem*.

¹⁶ *Ibidem*.

¹⁷ Questa esposizione, necessaria alla comprensione del carattere povero, disponibile ed estensivo della parola, sottende però un possibile pericoloso fraintendimento. Dire infatti che la parola differisce da ogni esperienza, non implica affermare che vi sia da un lato il mondo dell'esperienza sensibile e dall'altro quello della sua "traduzione" nella parola. 'Mondo' ed 'esperienza sensibile' infatti sono già parole, già significati che pertanto appartengono alla parola, e *non* al mondo. In un passo molto importante Sini ricorda questo carattere "invadente" e "cannibale" della parola: «La parola, dobbiamo dire, non ha fuori di sé il mondo, nominabile o innominabile che sia. Tutto ciò che immaginiamo "fuori" dalla parola, "altro" da essa, è in realtà nominato *nella* parola e *dalla* parola. È la parola che dice: "Il mondo (o la cosa) fuori di me"» (E1, p. 48). Quest'ultima considerazione non deve però indurci a pensare, all'estremo opposto, che *tutto* sia parola e che non vi sia altra *realtà* al di fuori di quella detta dal linguaggio, misteriosamente dotato del poter di fare essere le cose dicendole. Siamo di fronte, come si sarà capito, al nodo già affrontato nel primo capitolo parlando di Peirce e della necessità di individuare una dimensione che si sottragga al possibile "pansemioticismo" del segno. Tale punto conduceva ad un'ulteriore riflessione sulla differenza tra Evento e significato, per la quale rimandiamo direttamente al testo.

quell'«oltre generalizzato», in quell'«altrove», in quell'«assente/nulla» che spesso la tradizione ha chiamato «voce della coscienza» o «Dio»¹⁸.

All'interno della dimensione di «ulteriorità» aperta da tale altrove, si colloca anche il polo soggettivo del gesto vocale, emerso come *rimbalzo* del e dal gesto stesso. Come già sappiamo ogni gesto, ogni *kinesis* del corpo vivente in azione, produce per Sini al tempo stesso soggetti e oggetti *interni* alla prassi inaugurata dal gesto stesso, ovvero poli soggettivi e oggettivi che si con-costituiscono nel loro reciproco rimbalzo, delineando i loro rispettivi confini. Abbiamo inoltre già visto che il «polo soggettivo» si costituisce in un certo senso dopo, dal momento che assume i tratti di una risposta/corrisposta ad un segno, evento, occasione di mondo che *emerge*, che cade nella luce della presenza. Tracciando il mondo, la monade traccia al tempo stesso sé, descrive i contorni della propria figura, la quale assume ora una certa immagine e conformazione. Lo stesso accade per il gesto vocale: anche per esso il «polo soggettivo» è un rimbalzo di mondo, è il risultato della povertà e disponibilità dell'oggetto situato nel nulla della sua assenza ed è perciò ugualmente *assente*, affetto dalla medesima assenza del concetto linguistico.

L'assente che la parola nomina è, come abbiamo visto, l'*universale*, il *significato*, ciò che mi differenzia da quella *vita vivente* che pure sono e continuo ad essere anche dopo la nominazione, dopo l'accoglienza comunitaria basata sul riconoscimento nominale. Siamo di fronte a quel «di più» citato in precedenza, quel di più che non coincide con il mio corpo, le mie braccia, le mie gambe (che sono, come ogni parte di me, particolarità *sensibili* della *vita vivente* che vengono sollevati alla universalità del *concetto* per il solo fatto di nominarle, di dire 'corpo', 'braccia', 'gambe'), e a cui la tradizione ha attribuito il nome di *anima*. L'anima è costitutivamente assente¹⁹, in quanto polo soggettivo dell'assente per eccellenza, il concetto. L'anima è dunque secondo Sini nome, nient'altro che nome. Le origini della natura spirituale ed incorporea dell'uomo, spesso posta in risalto da molte religioni e filosofie, vanno dunque ricercate nel linguaggio, nella capacità della parola di nominare l'assente, di produrre quel «di più» che non si identifica immediatamente con la mia presenza fisica, con la vita vivente del mio corpo in azione. L'accostamento dell'anima (o, sarebbe meglio dire, di ciò che noi, allevati dalla tradizione di pensiero platonica e cristiana, abbiamo imparato con il tempo a chiamare anima e ad identificare con essa) alla voce, alla parola, al nome, è aspetto caratteristico di molte culture antiche, che reca traccia di questa originaria esperienza che pone l'uomo di fronte a quel «di più» che non si riduce alla sua presenza fisica, ma che rende possibile appunto invocare l'assente per eccellenza, quell'assente che è tale proprio quando è presente, quell'assente, come avevamo letto in precedenza, che «resta per tutti nel momento in cui non restano che i «resti»». Quest'ultima frase riveste un'importanza decisiva nella comprensione di tutto il percorso nome-sapere della morte così come viene affrontato da Sini. Il nome

¹⁸ SP, p. 54.

¹⁹ Cfr. SP, p. 21.

è ciò che “resta” anche quando non c’è che il cadavere di fronte ai nostri occhi (quando cioè «non restano che “i resti”»). Il nome continua a poter essere invocato anche di fronte al corpo ormai (ma solo ora) privo di vita, il che, tradotto in base alle riflessioni precedenti, significa, come risulterà senz’altro chiaro, che l’anima continua a vivere anche dopo la morte del corpo. Morte che si rende appunto visibile solo grazie all’esperienza della differenza, possibile grazie alla parola, tra cadavere e nome:

Il primo “resto” è determinato dalla *visione della morte*. Il resto è il cadavere, l’inerte, colui che non ha più “arte”, “né arte né parte”, cioè colui che non “danza”, che non incarna più la danza della vita. Il vivente viene ridotto a mera “cosa”. In altri termini, ciò che resta a differenza e per differenza della parola e del nome e che costituisce l’*avere* familiare dei parenti ancora in vita: i “loro” morti, bisognosi di cure e di memoria²⁰.

Il sapere della morte dunque non è da Sini genericamente ricondotto alla parola, alla possibilità di nominare la morte come un’esperienza accanto alle altre, quanto all’emergere della differenza, possibile solamente grazie alla parola, tra il cadavere e il nome. Solo in questo modo il cadavere diventa mero “resto” *inerte*, ovvero «senza arte né parte», senza la capacità di incarnare «la danza della vita». Il cadavere assume l’aspetto di «mera cosa» e, per differenza da esso, la parola, il nome, che può continuare ad essere evocato nelle preghiere e nel ricordo dei familiari, rappresenta “l’anima” della persona morta, la sua immortale natura “spirituale”. È il delinearsi di questa differenza reciproca tra cadavere e nome, tra corpo e anima, l’uno necessariamente *per* l’altro a partire dall’evento della parola, a rendere l’uomo consapevole del suo destino mortale.

L’uomo, attraverso la parola, dona dunque la morte a sé e a suoi simili ed è per questo il *colpevole* per eccellenza, colui che è attraversato da un costitutivo senso di colpa che lo distanzia dall’animale, proiettandolo nel suo stato di angoscia, sentimento antropologico fondamentale che reca traccia dell’originario destino di morte che accompagna l’uomo, il quale sa di dover morire “per colpa sua”, per aver portato la morte nel mondo tramite il linguaggio e il sapere mortifero da esso derivato. Proprio il sapere diventa dunque il *peccato originale*: nella Bibbia l’albero del peccato è appunto l’albero della conoscenza, del bene e del male, della vita e della morte, conoscenza sconosciuta all’animale ignaro di parola, e perciò *immortale* («solo l’uomo muore, l’animale finisce») abitante del paradiso terrestre, dove appunto la vita è *eterna* e non ci sono morte, sofferenza, dolore.

Attraverso questa lettura del mito religioso, la *vita eterna* del paradiso terrestre coincide dunque per Sini con la *natura*, con quella natura che però emerge come tale solo dopo averla varcata, solo dopo aver varcato la soglia dell’umanità consapevole di sé tramite la parola e la differenziazione tra cadavere e nome da essa prodotta, operazione quest’ultima che conduce l’uomo di fronte al suo destino mortale, spalancando per lui l’abisso dell’angoscia e del senso di colpa. Il sape-

²⁰ UMA, p. 67.

re di morire è all'origine di quella *malattia* che caratterizza l'uomo distinguendolo dagli altri essere viventi i quali, come emerge bene ad esempio nella riflessione leopardiana sul gregge alla sera ricordata da Nietzsche²¹, vivono nell'innocenza del loro "non sapere" e perciò non conoscono quel sentimento di angoscia, sofferenza e senso di colpa derivante dall'aver portato la morte nel mondo. Tale sentimento, nel suo rapporto fondamentale con la morte, è al centro di molte riflessioni di Vitiello. Leggiamo alcuni passaggi:

La prima considerazione da fare riguarda il rapporto tra la nascita dell'autocoscienza e l'angoscia. Sono entrambe esperienze estreme, entrambe mettono la vita di fronte alla morte, *faccia a faccia* con essa. La vita immediata del vivente, o la vita pur essa immediata, ma per altra immediatezza, dell'esserci perduto nelle cure e nella pratiche della vita quotidiana, nell'anonimia del Si. Entrambe sono esperienze di separazione e solitudine, e insieme, e paradossalmente, esperienze di vita universale. Tutto inclina a pensare, pertanto, che l'angoscia è la *memoria*, e la *ripetizione* a livello suo proprio, quello della storia, dell'evento originario dell'autocoscienza. Ma se questo è vero, allora, anche l'*epochè* fenomenologica è legata a quell'evento originario, *ripetuto* in un atto consapevole e soggettivo. Di qui il suo carattere *eversivo*, più volte richiamato. La fenomenologia, in quanto autentica filosofia, *ripete* un gesto antico: il *salto* dalla natura alla storia²².

Il passo è tratto da *Filosofia Teoretica*, testo nel quale Vitiello offre ai lettori una panoramica delle più importanti tematiche filosofiche, rilette alla luce della sua prospettiva e ordinate secondo quattro diversi percorsi tematici. Il brano citato si trova nel terzo di questi percorsi, intitolato *Fenomenologia/Ermeneutica*, percorso che si chiede conto, in un senso molto vicino alle problematiche da noi affrontate nel primo capitolo della tesi, della possibilità da parte della filosofia di parlare dell'esperienza in modo *puro* e *genuino*, con tutti i problemi che, come abbiamo visto, questo ambizioso intento comporta. Un momento fondamentale della riflessione filosofica e fenomenologica²³ in particolare è rappresentato da quel *sapere della morte* che stiamo indagando; notiamo subito che nel brano appena letto, attraverso una terminologia che riprende volontariamente il lessico dell'autore (Heidegger) a tema di queste pagine, Vitiello evidenzia due aspetti rilevanti scaturiti dal trovarsi *faccia a faccia* con la morte, vale a dire l'*autocoscienza* e l'*angoscia*. Si tratta delle stesse tematiche già viste in Sini: il soggetto, leggevamo in Sini, attraverso il sapere della morte, si scopre propria-

²¹ Cfr. la nota 3 a p. 17 della tesi.

²² FT, p. 175.

²³ Anche Vitiello, al pari di Sini, utilizza in questo testo e più in generale durante tutto il corso della sua opera, il termine *fenomenologia* in senso abbastanza ampio, riferendosi agli eredi della scuola husserliana, compresi quelli geniali, ma forse "eretici" come Heidegger, che secondo molti fenomenologi non rientrerebbe a pieno titolo nella categoria. A tal proposito Sini preferisce sottolineare gli elementi di continuità, pur riconoscendo le sostanziali ed innegabili differenze (cfr. ad esempio le considerazioni che si possono leggere nel saggio *Heidegger e il cammino verso il linguaggio*, contenuto nel libro *Eredità di Heidegger*, AA.VV., a cura di M.L. Martini, Transeuropa, Bologna 1998). Il termine fenomenologia viene poi utilizzato con disinvoltura da entrambi gli autori anche per indicare la *Fenomenologia dello Spirito* di Hegel, autore molto importante nella formazione filosofica di entrambi.

mente tale, acquista, per differenza dalla visione del cadavere, la consapevolezza di quel “resto” che rimane disponibile anche quando «non restano che “i resti”». Sorge in questo modo una prima autocoscienza (l’autocoscienza di cui parla Vitiello nel passo citato, a partire però da un percorso differente da quello di Sini, legato all’evento del nome) da parte del soggetto, che si scopre per Sini altro dal cadavere, mera cosa tra le cose, abbandonando così la dimensione irriflessa della natura, di quella che Vitiello chiama «vita immediata del vivente», per entrare nel mondo dello “Spirito”, e cioè del linguaggio, del sapere, della conoscenza, della “cultura”. Attraverso questo passaggio, direbbe Heidegger, di fronte all’uomo si dispiegano le tre *estasi* temporali del passato, del presente, e del futuro: grazie all’*essere per la morte*, *fine* ultimo e intrascendibile dell’esserci, il soggetto esce dall’atemporalità della *vita eterna* per accedere alla dimensione del tempo e della storia²⁴.

Il rapporto tra morte e tempo, in riferimento indiretto anche alla riflessione di Heidegger, viene evidenziato chiaramente da Vitiello:

Il carattere *iniziale* della morte è qui: nel dare inizio all’autocoscienza, all’orizzonte totale dell’autocoscienza nel quale il flusso senza tempo, perché caotico e indistinto, della vita pura si ordina secondo le scansioni del passato, del presente e del futuro. La separazione dalla vita è la nascita del mondo e del tempo. Prima della autocoscienza, prima della morte, non v’è tempo, né mondo; non vi può essere tempo, né mondo, nell’immediatezza dei rapporti vitali. Perché ci siano tempo e mondo è necessario il presente che non passa dell’autocoscienza: è necessaria la *visione* della totalità delle scansioni del tempo che strutturano l’essere del mondo²⁵.

Proprio tale passaggio, tale “salto” dalla natura alla storia, dal flusso caotico e indistinto della vita pura alla dimensione della temporalità è messo in risalto da Vitiello quale gesto originario che la fenomenologia, *in quanto autentica filosofia*, ripete. La fenomenologia è filosofia *autentica* dal momento che getta lo sguardo all’evento traumatico, alla *frattura* che separa l’uomo dalla sua origine, dalla natura, per mezzo della presa di consapevolezza della propria mortalità. La filosofia non cessa mai, secondo Vitiello, di pensare questo nodo fondamentale, *replicandone* di continuo il gesto. Entrare nel regno dell’autocoscienza e del sapere, dello spirito e della storia, significa al tempo stesso farsi carico dell’*angoscia* che tutto questo comporta. L’angoscia, come sappiamo, è legata per Sini al senso di colpa originato dall’aver portato la morte nel mondo, ed è un sentimento che accompagna l’uomo durante tutta la sua esistenza. Riprendendo la riflessione heideggeriana a proposito, Vitiello vede nella morte *il sapere* fondamentale dell’essere umano, il peso più grande che abita i meandri nascosti della sua coscienza, per far fronte al quale il soggetto sceglie la via dello *stordimento* nel *divertissement* della prassi quotidiana: «Il *Besorgen* – la prassi – è la risposta dell’esserci all’appello dell’angoscia. L’esserci si immerge nel mondo, vi si stordisce, per far fronte

²⁴ Cfr. VB, p. 54, dove Sini, riprendendo le parole di Anassimandro, accosta il sapere della morte alla «caduta nella legge del tempo».

²⁵ VR, p. 11.

all'angoscia – obliandola. La prassi come *divertissement*²⁶. Di fronte all'angoscia il soggetto sceglie la via della fuga nel mondo, nel “prendersi cura” (*besorgen*) delle faccende appartenenti alle più diverse pratiche che lo circondano e lo occupano quotidianamente, allontanandolo dal segreto di morte celato nel profondo della sua coscienza. In queste considerazioni heideggeriane proposte da Vitiello, vediamo bene come l'esserci entri nella dimensione anonima dei *Si (Man)*, della quale sottolineiamo la figura emblematica della *chiacchiera*: l'esserci parla sempre d'*altro*, parla di tutto, e parla di ciò di cui tutti parlano, pur di non parlare del suo originario e angosciante sapere, ovvero che tutti dobbiamo morire.

L'angoscia dunque resta, pervade di continuo la vita dell'uomo, bisognoso di trasfigurarla in altro, di stordirsi nell'anonima dimensione della prassi per non trovarsi di fronte al *ricordo* della sua origine. L'angoscia viene infatti definita da Vitiello come la *memoria* che il soggetto conserva, *ripetendolo* sul piano della storia, dell'evento traumatico dell'autocoscienza. Evento che, potremmo dire, in quanto sapere della morte che ne inaugura la storia, è *al di là* dell'uomo, essendone appunto l'evento, la soglia inaugurale. Per questo, scrive Vitiello, l'angoscia che l'uomo porta con sé rappresenta la “memoria ripetuta” di tale evento sul piano della storia, vale a dire sul piano già dispiegato del soggetto autocosciente e del suo lungo cammino. L'angoscia costitutiva dell'essere umano, e il continuo tentativo di “narcotizzarla” nel distraente mondo della prassi giornaliera, accomuna per Sini tutti noi, essendo tale angoscia dovuta, dal suo punto di vista, al destino di morte di cui, in quanto umani, siamo diventati consapevoli, differenziandoci in questo modo dall'animale. Vitiello, a proposito, scrive che lo stordimento nella prassi come medicina contro l'angoscia è un'esperienza al tempo stesso di «vita universale» e di «separazione e solitudine».

Per quanto riguarda quest'ultimo aspetto, possiamo a mio parere sottolineare che l'esperienza dell'uomo è di solitudine *in quanto* di separazione. L'essere umano, avvertendo il suo stato particolare di “decadimento” rispetto alla natura originaria da cui si è separato (pensiamo al mito della cacciata dal paradiso terrestre nella Bibbia, oppure alla concezione regressiva della storia dell'uomo descritta ne *Le opere e i giorni* di Esiodo, dall'Età dell'Oro all'Età del Ferro) avverte il suo sentimento di solitudine e di abbandono, la sua separazione, la *frattura originaria* che l'ha gettato nell'abisso del mondo, del tempo e della storia. Proprio il tema dell'abbandono viene ripreso altrove da Vitiello citando il celebre passo del Vangelo di Marco, divenuto spesso per noi un episodio che ha perduto la portata tragica del suo significato originario, venendo il più delle volte interpretato semplicemente come un momento di “debolezza” di Gesù:

E all'ora nona, a gran voce: «*Heloi, Heloi, lema sabacthani?*» (Mc., 15,34). Il grido dell'ora nona è la voce più vera del *Figlio dell'uomo*, la voce della soli-

²⁶ TM, p. 76.

tudine estrema, del deserto del mondo, da sempre sospeso sull'abisso dell'abbandono del Padre²⁷.

Solitudine e abbandono esprimono dunque la voce più vera e autentica del Figlio dell'uomo, che vive l'angoscia dell'abbandono dal Padre. Confrontato con le precedenti riflessioni di Sini, tutto questo può significare: l'uomo, che si è scoperto mortale attraverso l'uscita dalla *vita eterna*, attraverso il peccato originale, la parola, il sapere della morte, la conoscenza, vive questa condizione con un senso di profonda solitudine e di estremo distacco.

La *frattura* tra Natura e Spirito, tra *vita eterna* e innocenza perduta, tra immortalità del paradiso terrestre e caducità dell'esistenza terrena, tra Dio e Uomo, necessita per la religione cristiana di essere ricomposta. Questo il senso della venuta sulla terra del Figlio di Dio, giunto per redimere l'umanità dal peccato originale e ricomporre una volta per tutte la frattura; ma è davvero questo il senso del cristianesimo? La venuta di Cristo trova il suo significato più profondo unicamente in questo suo compito di *redenzione*? Uno degli elementi più importanti della riflessione di Vitiello è rappresentato proprio dalla concezione di un possibile cristianesimo diverso da quello paolino, quest'ultimo profondamente influenzato da concetti e categorie della filosofia greca importati appunto dall'apostolo Paolo; il cristianesimo che Vitiello intende ripensare è un cristianesimo *senza redenzione*, che non pretenda di ricomporre la frattura, di superare la scissione, ma che sappia sostare su di essa, incarnando un'etica gravida di compassione per il tragico destino dell'uomo, un'etica priva della volontà di risolvere gli opposti in una "sintesi" finale (ancora cristiano-paolina è infatti secondo Vitiello, la filosofia di Hegel), ma capace appunto di guardare agli opposti nel loro contrapporsi senza risolversi l'uno nell'altro. Tale cristianesimo senza redenzione trova appunto nel grido dell'ora nona citato in precedenza una delle sue massime espressioni, la voce del Figlio che non pretende di ricomporre la frattura ma che guarda ad essa, riconoscendone, carico di dolore e sofferenza, la tragica realtà.

Solitudine e separazione, distacco e abbandono, rappresentano però al tempo stesso, come abbiamo letto nel testo, un momento di «vita universale». Il soggetto umano, solo e separato, direbbe Sini, dalla vita eterna, cacciato dal paradiso terrestre, si scopre però vicino agli altri esseri umani, di cui condivide il medesimo destino. In questo modo il suo stato è elevato a condizione di «vita universale», di vita intersoggettivamente condivisa. Come sottolinea però Vitiello nel testo, il momento della vita universale, paradossalmente coincidente con il momento di estrema solitudine e abbandono, riguarda più l'aspetto dello stordimento nella quotidianità anonima del *Si* che quello originario della *frattura*, della presa coscienza da parte dell'uomo del suo destino mortale. Tutto questo è coerente con i presupposti heideggeriani dai quali Vitiello era partito, dal momento che Heidegger contrappone esplicitamente il carattere pubblico, e impersonale del

²⁷ FT, p. 267.

Man all'aspetto invece privato e "proprio" della morte. Su questo aspetto però si gioca un'importante differenza rispetto al pensiero di Sini, il quale critica proprio tale contrapposizione tra l'inautenticità del «si dice», della chiacchiera, all'autenticità della morte come «fatto più proprio»:

Va rifiutata quella posizione che dice (heideggerianamente): la morte è il fatto più proprio; essa è mia e solo mia, e in tal modo è un'esperienza autentica che si contrappone all'inautentico "si dice" della voce e della chiacchiera quotidiana. Ci sono qui intuizioni e notazioni fenomenologiche profonde, ma alla base non vi è la comprensione che io posso trovare il sapere della morte come costitutivo del mio più proprio solo perché io sono innanzitutto costituito dal sapere pubblico che è fondamentalmente sapere di morte, rimbalzo intersoggettivo del nome, provenienza dell'"altro generalizzato"²⁸.

Le parole che abbiamo appena letto, ricche anche di alcuni punti per ora non chiari, che si tratterà via via di esporre in modo più analitico (il riferimento al «rimbalzo intersoggettivo del nome» e il grande tema dell'«altro generalizzato»), ci conducono direttamente al secondo dei due punti iniziali riguardanti il tema della morte, vale a dire quello riguardante il rapporto della morte con l'intersoggettività, legame che viene esplicitamente affermato da Sini in altri passaggi tratti dal libro citato in precedenza:

Ciò che tutti sappiamo in comune, quel sapere che appunto ci accomuna rendendoci "tutti", è che si deve morire. Questo è ciò che tutti gli uomini sanno, sotto ogni latitudine, in ogni civiltà e cultura, per qualsiasi condizione sociale e personale. [...] il sapere della morte è l'altra faccia del sapere dell'intersoggettività [...] non vi è intersoggettività senza questo sapere, poiché si è uomo e si partecipa dell'intersoggettività pubblica solo perché si sa di morire²⁹.

Tra intersoggettività e morte intercorre dunque per Sini un legame profondo, ed è solo in virtù di questo sapere, del sapere della morte, che l'uomo partecipa dell'intersoggettività pubblica, condividendo con gli altri suoi simili la *colpa* che lo contraddistingue; tale colpa è rappresentata da quel terribile segreto, da quell'angosciante consapevolezza che fa di lui il *peccatore* per eccellenza, colui che ha portato la morte nel mondo, che ha dato la morte a sé e ai suoi simili, e con essi anche a tutti i viventi, entrando così nel regno del *bene* e del *male*, regno dal quale rimane invece escluso l'animale (il quale, come sapeva bene Nietzsche, rimane *al di là* dell'alternativa tra i due). Tale consapevolezza è raggiunta dall'uomo attraverso la *parola*, differenziata dal cadavere nel nome, ed è condivisa da tutti gli uomini sempre grazie a questo potentissimo strumento, artificio stupefacente che rende capaci di comunicare tra noi ad un livello di raffinatezza totalmente sconosciuto all'animale; attraverso la parola accediamo alla possibilità di elevare la solitudine della nostra separazione a "vita universale" intersog-

²⁸ SP, p. 57.

²⁹ SP, pp. 55-56.

gettivamente condivisa: non esiste angoscia del singolo, ma della collettività; non c'è dolore solipsistico, ma comune.

Sapere della morte, parola e intersoggettività, sono dunque per Vitiello e Sini esperienze strettamente legate l'una con l'altra, seppur secondo angolature differenti. Il legame tra parola e sapere della morte, infatti, è emerso come nodo rilevato da Sini, anche se, come anticipato in una nota, vedremo in seguito in che modo il tema della parola sia presente in Vitiello in un senso molto simile. Anche tra morte e intersoggettività abbiamo mostrato prospettive differenti, essendo tale legame evidente in Sini, ma presente più ambiguamente in Vitiello, il quale, muovendo da presupposti heideggeriani, accosta il momento della «vita universale» a quello dell'«estrema solitudine».

Ma ora dobbiamo scendere più nel profondo.

2.1.3 Parola e Intersoggettività

Facciamo un breve riassunto delle ultime tematiche emerse. Stiamo cercando di vedere in che cosa consista, nella prospettiva filosofica di Sini e Vitiello, la peculiarità dell'esperienza umana rispetto all'esperienza del vivente ancora immerso nella *vita eterna*. L'esperienza dell'uomo, abbiamo anticipato, si differenzia da quella del vivente in generale essendo attraversata da una costitutiva distanza, la distanza-significato del nostro percorso, distanza che caratterizza l'oggetto di ogni esperienza *tipicamente* umana, collocato nel regno di un *oltre*, di un'assenza strutturale.

Il nostro cammino alle radici dell'umano, dopo aver abbandonato il problematico concetto di ragione (rivelatosi, come direbbe Nietzsche, troppo “divenuto”) ha intrapreso la strada di un nuovo itinerario genealogico, simile a quello condotto nel primo capitolo, che ci ha permesso di collocarci sulla soglia “originaria” dell'umano, alla ricerca di un'esperienza primordiale in grado di differenziare l'uomo dall'animale. Pur con tutte le problematiche “evoluzionistiche” inevitabilmente eluse³⁰, abbiamo individuato nel *sapere della morte* l'esperienza primordiale comunemente trattata da Sini e da Vitiello, esperienza che consente all'uomo di compiere quel *salto* dalla natura alla storia, di ascendenza hegeliana, ricordato da Vitiello e da lui considerato l'essenza di ogni autentico percorso fenomenologico. Entrambi gli autori riconoscono il fatto che a seguito della presa di consapevolezza del suo destino mortale, l'uomo si trovi di fronte a sentimenti prima sconosciuti, come l'angoscia (ripresa, attraverso Heideg-

³⁰ Tutto quanto abbiamo detto sin qui presuppone infatti che vi sia una sorta di esperienza umana “originaria” che distanzerebbe l'uomo dall'animale, consentendogli di varcare la soglia dell'umanità, abbandonando così il regno dell'*Eden*, del paradiso terrestre. Educati da anni di pensiero evoluzionistico non possiamo però più serenamente accettare tutto questo e dobbiamo necessariamente pensare che la comparsa dell'uomo non sia avvenuta da un giorno all'altro, ma sia il frutto di un lungo e faticoso cammino attraverso molteplici figure al limite tra l'umano e lo scimmiesco. Dobbiamo perciò a mio parere sforzarci di immaginare la nostra genealogia dell'umano ricavata dai testi di Sini e Vitiello come la descrizione di un evento enormemente dilazionato nel tempo, di certo sconvolgente e carico di colpa e angoscia, ma traumatico (cfr. il “salto” di cui parla Vitiello in FT, p. 186) solo in senso logico-contenutistico e non in senso cronologico.

ger, da Vitiello) di sapersi strutturalmente finito (accompagnata dal continuo desiderio di obliare questo sapere nello stordimento del *divertissement* quotidiano) e il senso di colpa (che abbiamo visto in Sini) per aver dato la morte a sé e ai suoi simili.

La duplicità di angoscia e senso di colpa che caratterizza per Vitiello e Sini il sentimento fondamentale provato dall'uomo che si è scoperto mortale, può essere visto come un aspetto importante del primo livello della distanza-significato che stiamo cercando di delineare. Caratteristica fondamentale di tale livello è la pratica di *parola*, così come è stata vista in Sini, pratica che rende possibile per l'essere umano un'esperienza strutturalmente *distanziata*; distanziata innanzitutto in quanto produttrice dell'assenza costitutiva del concetto (la parola rende assente il presente e presenta l'assente), in secondo luogo in riferimento alle conseguenze inaugurate da tale pratica. Tra di esse la prima e più importante, rivelatrice del *salto* che separa l'uomo dall'animale, è la visione della morte, produttrice di quel duplice aspetto di angoscia e senso di colpa che abbiamo visto rispettivamente in Vitiello e Sini. La distanza della parola dunque, il primo livello della distanza-significato caratterizzato dalla collocazione degli "oggetti" nell'assenza strutturale dell'universalità linguistica, apre alla possibilità di differenziare il cadavere dal nome. L'essere umano è così gettato nel gorgo della sua *distanza* mortale, del suo sentirsi a distanza, e cioè *separato*, dalla vita eterna da cui proviene, portatore di un originario senso di angoscia e di colpa dovuto alla consapevolezza di essere lui stesso l'artefice di questo distanziamento, di questa "cacciata" dal paradiso terrestre.

Il primo livello della distanza-significato, il livello della *parola*, mostra dunque di rendere l'esperienza del soggetto umano *distanziata* rispetto all'oggetto in un duplice senso: in primo luogo infatti il mondo è per tale soggetto collocato nell'assenza del concetto linguistico, assenza che si fa presente, rendendo così assente (e cioè distante) il presente (*questa* rosa) dell'esperienza (ed è quanto abbiamo visto attraverso Sini). In secondo luogo il mondo è avvertito dall'essere umano (consapevole, grazie all'aver visto la differenza tra il cadavere e il nome, di dover morire) come estraneo, come ciò da cui egli si è separato, facendosi carico del peso di colpa e di angoscia che tale separazione comporta (in questi termini abbiamo tradotto il grido di abbandono dell'ora nona riportato da Vitiello). Tra l'uomo e la natura, in altre parole, si è posta una *frattura*, un *salto*, che ha collocato l'uomo a *distanza* rispetto alla sua origine animale.

In Vitiello, sempre attraverso Heidegger, abbiamo visto come questo passaggio, questo *salto*, corrisponda al passaggio nella dimensione del *tempo*, dispiegato nelle tre estasi temporali del passato, del presente e del futuro. Tale passaggio, sempre in Vitiello, è emerso appunto come un'esperienza di estremo isolamento e abbandono, assumendo i tratti dell'heideggeriano fatto "più proprio" e del grido disperato rivolto dal figlio al padre nella solitudine dell'ora nona («*Heloi, Heloi, lema sabacthani?*»). Al contrario, in Sini, abbiamo visto come l'esperienza della morte sia un fatto "pubblico" e non "privato", poiché condiviso con la comunità dei mortali attraverso il *nome*, nella sua

differenza dal cadavere e nella sua valenza comunicativa e intersoggettiva.

Questa stupefacente possibilità aperta dalla parola, nel suo legame con la portata intersoggettiva del sapere della morte, non è però ancora stata chiarita fino in fondo. Abbiamo intravisto il legame che intercorre tra morte, intersoggettività, parola, solitudine, vita universale, ma non abbiamo ancora compreso come sia effettivamente possibile questo legame, come l'esperienza della morte possa davvero elevarsi, attraverso la parola, ad intersoggettività condivisa e comunitaria; dobbiamo inoltre ancora comprendere una prassi che abbiamo dato intuitivamente per scontata, basandoci sull'esperienza quotidiana alla quale siamo da tempo abituati, senza però interrogare tale esperienza dal punto di vista del suo sorgere, dal lato del suo "farsi" originario, per mostrare come la prassi in questione possa effettivamente nascere. Tale prassi, cui dobbiamo appunto ancora comprendere il senso, la dinamica, la *kinesis*, è proprio la pratica di parola, e la possibilità, ad essa connessa, di condividere con "i tutti" il nostro sapere. Che cosa rende possibile tale condivisione? Cosa fa della parola lo strumento intersoggettivo per eccellenza? Ancor prima che chiarire il legame tra morte e intersoggettività, dobbiamo dunque chiederci: quale legame tra *parola* e intersoggettività, essendo l'apertura intersoggettiva del "sapere di morte" fondata proprio sulla parola?

È necessaria a questo punto una breve premessa: il tema dell'intersoggettività è di per sé vastissimo, e ampiamente trattato dai nostri autori, a partire anche da percorsi e prospettive di ricerca diverse dalla nostra e richiederebbe una trattazione particolare a approfondita, talmente vasta da poter costituire di per sé un interessante e autonomo argomento di ricerca. Quel che a noi interessa evidenziare è il rapporto tra l'intersoggettività e la morte e, di conseguenza, tra l'intersoggettività e la parola. Un importante terreno di confronto per entrambi è rappresentato a mio avviso dal pensiero di Heidegger, che cercherò ora di richiamare brevemente, per poi mettere in risalto la posizione diversa assunta dai nostri autori a proposito e trarre così indicazioni utili per il nostro cammino. Il percorso seguente avrà poi l'obiettivo di mostrare come anche nel pensiero di Vitiello, e non solamente in quello di Sini, si aprano degli spazi di legame tra morte, parola e comunità umana.

Sia Vitiello che Sini partono da una visione dell'intersoggettività diversa da quella del filosofo tedesco, il quale, nelle pagine famose di *Essere e Tempo* inerenti all'argomento, considera il rapporto tra l'esserci e gli altri soggetti come qualcosa di "dato", come una struttura fondamentale del suo modo di essere nel mondo, vale a dire, in termini heideggeriani, come un *esistenziale*, indicato dall'autore con il termine *con-esserci*. Tale struttura, tale "situazione originaria" del soggetto non viene dimostrata ma, per così dire, solamente "mostrata", descritta, esibita, senza che vengano fornite alcune ragioni del perché l'esserci si trovi in questa condizione. Sini e Vitiello, affrontando percorsi molto diversi tra loro, tentano invece la via di una "genealogia" dell'intersoggettività. Il percorso di Sini muove da una critica che si estende tanto ad Heidegger, quanto ad Husserl:

Bisogna dunque [...] veder sorgere pragmaticamente ciò che chiamiamo soggetto e poi intersoggettività. Questa è la via che *non* è stata seguita da Husserl nella quinta delle *Meditazioni cartesiane*, così come *non* è stata affatto avvertita come necessaria in *Essere e Tempo* di Heidegger, dove la distinzione tra l'esserci e l'ente difforme dall'esserci è posta, o per dir meglio presupposta, in maniera problematica. Non è dunque l'ego nella sua egoità che deve essere assunto a tema, per ritrovare poi al suo interno altri ego così come il prestigiatore estrae dal cilindro il coniglio che prima non c'era; né l'intersoggettività va assunta come un con-esserci già ovviamente dato il cui senso d'essere è distinto da quello dell'ente difforme dall'esserci per decreto del fato o perché all'essere così piace misteriosamente di donarsi. Ciò che va tematizzato è il gesto vocale nel suo puro evento, nel suo semplice accadere: è questo gesto che determina l'io e gli altri io, il sé e l'intersoggettiva connessione dei sé. Il tema è dunque: la con-costituzione io-altri io³¹.

Quel che si tratta di vedere dunque, secondo Sini, è la connessione reciproca di io e altri, di soggettività e inter-soggettività. Sono da rifiutare quelle posizioni che partono da uno dei due poli, assunto a problematicamente come ovvio, per poi tentare faticosamente di “dedurre” l'altro. Il tema, come leggiamo alla fine della citazione, è la «con-costituzione» tra i due, ovvero il loro delinearci reciproco, l'uno per l'altro, a partire dalla peculiare natura del gesto vocale. È nella voce che Sini, rifacendosi ad un percorso già inaugurato da autori quali G.H Mead, Derrida e Merlau-Ponty, e rielaborandolo alla luce della sua prospettiva filosofica, ravvisa un momento fondamentale nel sorgere di questo rapporto io-altri. Vediamo come Sini affronta il tema della peculiarità del gesto vocale, diverso da altri gesti, da altri *grafemi corporei* (quali il vedere, il toccare etc.), e per questo strutturalmente adatto a produrre fenomeni come il sé e l'intersoggettività:

Il guardarsi e il toccarsi reciproco ha una natura, per dir così, “privata”, che concerne in modo esclusivo i due poli della relazione. Il gesto vocale è invece, di principio, pubblico, aperto a “tutti”; esso è essenzialmente universale, oggettivo, anonimo. [...] Questo è il principio stesso dell'intersoggettività. La voce ci oggettiva tutti insieme, in una contemporaneità che nessun altro gesto possiede. Il gesto vocale arriva a tutti, è per tutti, è oggetto di tutti. Più esattamente bisogna anzi dire: è il gesto vocale che pone nella presenza il “tutti”, un Sé generalizzato, come diceva Mead, per il quale io divengo appunto un “io”, un partecipe dell'intersoggettività comune, cioè di una comune ed eguale possibilità di risposta³².

Per sua essenza il gesto vocale è un grafema che si solleva al di sopra degli emittenti e rimbalza in essi, ma non solo in essi: il gesto vocale crea fenomeni “per tutti”, per un “sé” universale. In tale grafema accade così una dislocazione infinitamente possibile di poli autoriflessivi. Questo è finalmente il principio stesso dell'intersoggettività, che ora sta dispiegato davanti a noi, come conseguenza e prodotto della natura stessa del gesto vocale³³.

³¹ SP, p. 42.

³² SP, pp. 19-20.

³³ SP, p. 45.

La voce risuona dunque “per tutti”, dal momento che quando parlo “chiamo” inevitabilmente all’ascolto tutti i presenti, i riceventi del gesto vocale. Essa non ha perciò la natura “esclusiva” di altri gesti, come il toccare o il vedere: per quest’ultimo caso Sini ricorda la “violazione d’intimità” che ognuno di noi prova ogni volta che si sente fissato dritto negli occhi, appunto perché il “guardarsi” è un gesto che pone in una relazione privilegiata e particolare due persone tra di loro, separandole dalle altre, al punto da poter suscitare la reazione dell’amante geloso, subito pronto ad accusare «Vi stavate guardando!»³⁴.

Allo stesso modo, e forse in modo più netto, il toccare: attraverso il tatto entriamo infatti in un rapporto ancora più esclusivo, che può diventare indissolubile. Tramite il contatto fisico reciproco siamo soliti manifestare le nostre emozioni più profonde ed instaurare una modalità di relazione con l’altra persona che ci avvicina ad essa come nessun’altra, al punto di spingerci a volte a voler diventare una cosa sola, eliminando, come abbiamo descritto in precedenza attraverso le riflessioni sul corpo, ogni *distanza*.

La voce, al contrario, si rivolge per sua natura a “tutti”; per questo come ricorda Sini³⁵, quando siamo in pubblico ci capita spesso di fare i conti con la natura costitutivamente “ingombrante”, invasiva e onnipervasiva del gesto vocale: quando parlo lo faccio, in virtù della struttura stessa della voce, all’intera comunità degli ascoltatori e necessito perciò di abbassare il tono se voglio parlare faccia a faccia con una persona, magari di problemi importanti che voglio condividere solamente con lei, o addirittura ricerco un luogo isolato, al riparo da orecchi indiscreti.

Al contrario, parlando posso ostentare un timbro squillante e un tono accattivante perché, spinto da un narcisistico desiderio di autocompiacimento, voglio rendere partecipe il resto della carrozza della mia bravura nel suonare il sassofono o nel conquistare le ragazze. Anche in questo caso, seppur per ragioni opposte, il gesto vocale testimonia il suo carattere pubblico, il suo rivolgersi inevitabilmente a tutti i presenti, i quali possono facilmente allontanarsi da ciò che non vogliono vedere (volgendo lo sguardo altrove) e ancor più facilmente da ciò che non vogliono toccare (come è evidente), ma trovano serie difficoltà, ad esempio, nel difendersi da quel fastidioso rumore di fondo che accompagna il loro viaggio in treno ogni mattina.

Accanto al carattere pubblico del gesto vocale, al suo rivolgersi all’intera comunità degli ascoltatori, Sini descrive un’altra caratteristica fondamentale, vale a dire la capacità della voce di rendere l’emittente del gesto anche ricevente:

Il gesto corporeo e mimico è visto solo dall’altro, mai da colui che lo attua. Col gesto vocale, invece, in quanto esso risuona nell’esterno e dall’esterno, l’emittente è reso oggetto non diversamente dal ricettore. Io mi sento parlare (gridare) così come mi sente l’altro. A partire da questo fatto, e con

³⁴ SP, p. 44.

³⁵ *Ibidem*.

mirabili analisi empiriche, Mead ha potuto ricostruire a suo modo il sorgere dell'autocoscienza (del Sé generalizzato), del rapporto io-altri, e infine della parola significativa e del linguaggio³⁶.

Diversamente dallo sguardo (non mi “vedo vedere”³⁷) e dal tatto (anche se in misura minore, dal momento che, come abbiamo visto, mentre tocco “mi sento toccare”³⁸), attraverso la voce mi sento parlare, sono emittente e ricevente al tempo stesso. Anzi si può dire, scrive Sini³⁹, che sono *prima* ricevente e solo in un secondo momento divento emittente in senso proprio. La voce infatti risuona all'inizio “da fuori” anche per me, ancora inconsapevolmente emittente di essa; il bambino strilla perché ha fame, ma, come scrive Sini, al suo livello di esperienza accade più che altro un «si strilla» (come abbiamo visto nella nota precedente) che solo più avanti potrà assumere i caratteri di un «io strillo».

Tale passaggio, tale “salto” fondamentale che rappresenta il salto dalla coscienza all'autocoscienza, dalla *vita vivente* alla vita consapevole di sé, è possibile solamente grazie ad un lungo cammino di risposte e corrisposte, di desideri esauditi e talvolta disattesi, che conducono passo passo l'infante nel regno del sapere di sé. Non abbiamo tempo di approfondire questo viaggio attraverso la presa di consapevolezza del soggetto, limitandoci perciò a sottolineare un fatto a prima vista curioso, ma che testimonia come l'autocoscienza non sia qualcosa di “dato”, ma sia appunto frutto di un cammino tortuoso, frutto di molteplici risposte e di altrettanti rimbalzi: spesso i bambini, nell'udire la parole proferite dai genitori in occasione dei suoi lamenti, si abitua a ripeterle, avendo imparato ad associarle alla soddisfazione dell'impulso o del desiderio.

Se ogni volta che Emilio ha fame sente ripetere dai genitori “Emilio ha fame, è ora della pappa”, un poco alla volta sarà lui a ripetere, con grande stupore di mamma e papà, le magiche parole (“Emilio ha fame, è ora della pappa”), di fronte alle quali i genitori rimarranno basiti, magari sinceramente ammirati al cospetto di tale ingegnoso espediente. Ben lungi però dal voler esprimere “in terza persona” i propri desideri, con risultati per la verità un po' comici, il bambino si limita a ripetere la formula che è diventato avvezzo ad associare alla soddisfazione di un bisogno primario. Per lui non c'è alcuna

³⁶ SP, p. 14.

³⁷ Cfr. E2, p. 21: «Vedo che sono vedente. Propriamente non lo vedo, lo so: so che sono vedente».

³⁸ Analisi più approfondite delle peculiarità di ogni gesto corporeo, e dei loro specifici rimbalzi, si possono trovare in SP, pp. 32-38.

³⁹ Sono *prima* ricevente, nel senso che nel fenomeno della voce, come scrive Sini, «non c'è un soggetto del gesto già costituito», ma, come nell'esempio del bambino che strilla, «c'è solo una sorgente di voce, un “si strilla”, un grido come insorgenza spontanea», rispetto alla quale il “soggetto” (che non è ancora tale), l'emittente (che diventerà propriamente tale solo a partire dal rimbalzo su di sé della voce: «questo gesto vocale determina però un rimbalzo per il quale la sorgente che lo ha emesso anche la ode [...] È così che si determina il Sé come risultato, sebbene questo risultato sia il medesimo dell'origine del gesto») è innanzitutto ricevente, ascoltatore anch'esso, come gli altri, di questo suono. Per tutti i passaggi citati, cfr. SP, p. 18.

“terza persona”, proprio perché non c’è nemmeno una “prima”, ovvero un sé, un *io*, un soggetto, che diventerà tale solo attraverso un lungo cammino di risposte inaugurate proprio da quel “Emilio ha fame”; che lo condurranno un po’ alla volta a riconoscersi lui stesso come Emilio, l’insaziabile bambino sempre desideroso di riempire il proprio stomaco.

Torniamo al nostro percorso. La voce, abbiamo detto, si rivolge per Sini al tempo stesso a “tutti” (in maniera più invadente di qualsiasi altro gesto) e all’“io” che parla, chiamando gli *altri* (i tutti) all’ascolto. Ma ora, seguendo le riflessioni di Sini, dobbiamo più radicalmente dire: solo in virtù della voce accadono *i tutti* a cui la voce si rivolge, e al tempo stesso, per rimbalzo, *L’Io* che emette tale richiamo. *L’Io*, come sappiamo, è l’effetto di un rimbalzo, di un ritorno sul soggetto dell’azione; il soggetto è concepito da Sini, peircianamente, come un insieme di abiti di risposta, ossia appunto di “reazioni” all’emergenza segnica del mondo. Chiediamoci a questo punto: Quale tipo di “ritorno”, quale tipo di “rimbalzo” accade al soggetto parlante? Questa domanda ci consente di porre un’importante differenza tra *voce significativa* e *voce-stimolo* (o *voce-richiamo*).

Quest’ultima ha in comune con la prima il carattere pubblico e “sociale”, il suo risuonare “da fuori”, il suo accomunare gli inconsapevoli ascoltatori in una «distanza comunitaria»⁴⁰ sconosciuta agli altri grafemi; tuttavia, scrive Sini, «*il punto di rimbalzo della voce richiamo è ancora nel corpo*»⁴¹. Si tratta di un’osservazione decisiva, in base alla quale comprendiamo che l’unico scopo della voce-richiamo, della voce-stimolo, è suscitare un’immediata risposta da parte dell’ascoltatore, favorendo così «l’atteggiarsi reciproco dei corpi in azione»⁴². La voce richiamo ha cioè un valore, direbbe Peirce, puramente indexicale, ed è paragonabile in questo ad un rumore, ad uno schiocco delle dita, o a qualsiasi altro gesto atto a suscitare l’attenzione o a produrre una determinata reazione.

La voce richiamo è l’“Ehilà” esclamato con tono squillante affinché il mio amico Giacomo, incontrato casualmente per strada, si giri. Il punto di rimbalzo dello stimolo vocale è appunto nel corpo, vale a dire nell’immediata reazione di Giacomo che si gira all’ascolto di esso. Il “risultato”, l’effetto, l’“abito di risposta” del *segno* vocale richiamante è unicamente nell’azione corporea del voltarsi nella mia direzione. La voce significativa, invece, ha il suo punto di rimbalzo fuori del corpo e questo perché, non essendo un semplice stimolo per una risposta, si rivolge anche all’emittente, oltre che al ricevente (ora sì che l’emittente e il ricevente diventano la stessa cosa, in un senso molto più profondo e articolato di prima). Dicendo “Girati”⁴³ anziché “Ehilà”, produco una forma di risposta diversa e più interiorizzata nell’ascoltatore, il quale, anziché girarsi immediatamente come nel ca-

⁴⁰ E2, p. 101.

⁴¹ E2, p. 102.

⁴² *Ibidem*.

⁴³ *Ibidem*.

so del semplice stimolo vocale, separa, per così dire, il momento della *comprensione* dal momento dell'*azione*.

Il soggetto, in altre parole, si gira perché ha *compreso* il significato dell'espressione, perché ha potuto dire innanzitutto a se stesso di girarsi, per poi mettere in atto l'azione. Scrive Sini: «Con la *vox significativa* l'agito è anche saputo»⁴⁴, il che vuol dire che c'è un passaggio dall'azione puramente agita del girarsi, sollecitata da un richiamo vocale (Ehilà) al sapere di girarsi, all'aver compreso il significato universale del concetto (Girati!). Il suo punto di rimbalzo è dunque *fuori* del corpo, perché accade nell'oltre generalizzato del linguaggio che lei stessa inaugura; all'interno di tale oltre viene costituendosi il "soggetto" come risposta allo stimolo della voce significativa, il soggetto che *comprende* il significato dell'espressione, oltre che ad *agirne* il senso, e perciò si colloca in un *altrove* rispetto al luogo della risposta corporea puramente agita, quell'*altrove* che è appunto il "per tutti" del concetto, del significato, del *saputo*. Per questo quando esclamo "Girati!" rivolgo il comando anche a me stesso: «grazie alla voce significativa dire all'altro e dire a se stesso sono il medesimo»⁴⁵, ma questo, secondo Sini, non perché io mi imponga una qualche singolare e curiosa forma di autodisciplina esplicita, ma «nel senso che non posso *dire* all'altro se non dico a me stesso, e non posso *dire* a me stesso senza dire all'altro»⁴⁶, dal momento che io e l'altro siamo il medesimo, siamo entrambi figure di quell'«altro generalizzato»⁴⁷, sollevato all'universalità intersoggettiva e concettuale del significato linguistico. Chi risponde al richiamo della *vox significativa*, in altre parole, è sempre l'"io", quell'io che sono sia "io", sia l'"altro", essendo entrambi figure della stessa soggettività universale, entrambi chiamati a quella *risposta comune* possibile grazie alla parola che «dice esattamente a me ciò che dice all'altro»⁴⁸, rendendoci partecipi del medesimo sapere. Questo sapere, come abbiamo già detto, esplose in un "là fuori" rispetto al quale, per rimbalzo e retroflessione, giunge a costituirsi quel "qui dentro" come polo soggettivo della risposta. Tale luogo, tale interiorità però, essendo il rimbalzato di quell'"oltre generalizzato" che risuona "là fuori" e "per tutti" nel regno astratto e ultrasensibile del concetto, conserva, pur collocandosi nel "qui dentro" della risposta soggettiva, i caratteri di astrattezza e inafferrabilità dell'oggetto cui si riferisce (non potrebbe essere altrimenti). Abbiamo così chiarito ulteriormente l'origine della natura ultrasensibile dell'"anima" dal punto di vista di Sini il quale, riferendosi alla differenza tra voce-stimolo e voce significativa afferma: «Sicché posso dire che lo stimolo che me la fa girare [nell'esempio usato nel passo citato, Sini sta parlando della testa, n.d.r.] è nel mondo (più esattamente, nel corpo mondo), mentre il "sapere" di doverla girare è "fuori del mondo" e in questo senso è nell'"anima", cioè nella voce significativa "interiorizzata"»⁴⁹. L'anima è

⁴⁴ E2, p. 103.

⁴⁵ E2, p. 102.

⁴⁶ *Ibidem*.

⁴⁷ E2, p. 103.

⁴⁸ *Ibidem*.

⁴⁹ E2, p. 105.

dunque quella voce interiore che coincide col *nome* visto in precedenza, quel nome/voce significativa che si colloca sul piano ultrasensibile del concetto, come “altro generalizzato”, come interiorizzazione della risposta. Il *luogo* dell’anima, così come quello della parola, del concetto inteso come oggetto/significato colto dall’anima (Girati!) è dunque un puro *altrove*, una «trascendenza assoluta» nella quale «l’*assolutamente fuori*» e «l’*assolutamente dentro*» si incontrano e fanno tutt’uno⁵⁰ e per differenza dal quale emerge il corpo come mera cosa, come *esteriorità* rispetto all’*interiorità* trascendente (assolutamente dentro coincidente con l’altrove) dell’anima. Rispetto a questa interiorità trascendente, io stesso posso riferirmi a *distanza*, in quanto essa ha carattere universale e intersoggettivo, è un *altro generalizzato* che in quanto tale non mi appartiene, ma mi sovrasta, provenendo dalla dimensione impersonale e pubblica del “per noi” alla quale anche “io” (quell’io privato, crogiolo di impulsi e desideri che precede l’e-ducazione) vengo sollevato, non sentendomi però mai totalmente identificato con essa. Posso perciò, come diceva Platone, ricordato da Sini⁵¹, iniziare a mettere in atto quel «parlare silenzioso dell’anima a se stessa», quello sdoppiamento prodotto dalla presenza in me di un *Io* che avverto come un *altro*, come la voce di un *Noi* che mi indica il comportamento da seguire (la cristiana voce della coscienza), mai totalmente coincidente con quell’*Io* pre-verbale abitante della vita vivente e anonima che pure continua a soggiornare in me, spingendomi spesso altrove da dove questa “coscienza” vorrebbe.

Ripercorriamo brevemente l’ultima parte del nostro percorso: attraverso l’incontro con il tema della *vox significativa* abbiamo chiarito meglio e più a fondo il carattere pubblico attribuito da Sini alla parola, la sua capacità di porsi a fondamento dell’intersoggettività linguistica, aprendo alla costituzione reciproca di un “significato” come polo oggettivo (la parola *rosa*, l’esclamazione “Girati!”), situato *assolutamente fuori*, e di una “coscienza” come polo soggettivo, situato *assolutamente dentro*, entrambi collocati sul piano di quella costitutiva *assenza*, di quell’*altrove* o *oltre generalizzato* che è il regno ultrasensibile del concetto. Questo regno rappresenta il “per noi” nel quale è possibile condividere quel pubblico sapere che è il sapere della morte, anch’esso coltivato e reso possibile dalla natura costitutivamente assente della voce (vedo il cadavere per differenza dal nome). Tale sapere incarna, come visto all’inizio, “ciò che tutti sappiamo”, e attraverso questo breve *excursus* nella natura del gesto vocale, abbiamo meglio chiarito *come* sia possibile per noi questo sapere, giungendo ad una dimostrazione, attraverso gli argomenti di Sini, della co-originarietà di io e noi, di soggettività e intersoggettività. *Io* sono tale solo per gli *altri* e viceversa, essendo entrambi accomunati e contemporaneamente “posti” da quell’*altro generalizzato* frutto della natura significativa della *vox* divenuta per questo (per la sua natura significativa e in quanto tale “oggettivante” e “accomunante” gli ascoltatori) *pubblica*.

⁵⁰ *Ibidem*.

⁵¹ *Ibidem*.

Attraverso la voce vengo perciò per Sini sollevato nel regno dell'intersoggettività pubblica e comune, nel regno dei *tutti*, divenuti tali in quanto accomunati dal gesto vocale, comunemente e contemporaneamente e-vocati (cioè tirati fuori dal silenzio della loro vita senza nome) dalla parola:

La voce ci oggettiva tutti insieme, in una contemporaneità che nessun altro gesto possiede. Il gesto vocale arriva a tutti, è per tutti, è oggetto di tutti. Più esattamente bisogna anzi dire: è il gesto vocale che pone nella presenza il "tutti", un Sé generalizzato, come diceva Mead, per il quale io divengo appunto un "io", un partecipe dell'intersoggettività comune, cioè di una comune ed eguale possibilità di risposta⁵².

Riprendendo un celebre motto, che tanto ci ha emozionati da bambini, possiamo dunque affermare che siamo "tutti per uno, e uno per tutti" grazie al fondamentale ruolo unificante/differenziante svolto dalla parola. È dunque solo in virtù dell'esperienza comunitaria della voce, resa possibile dalla particolare conformazione del gesto vocale stesso, che il soggetto si trova collocato "insieme" ad altri soggetti, in quella forma di rapporto comunitario definito da Heidegger *con-esserci*. Il gesto vocale ci accomuna, ci avvicina in quell'orizzonte pubblico, intersoggettivo e ultrasensibile della parola, del linguaggio e del concetto, quell'orizzonte in vista del quale emergono al tempo stesso l'"io" e il "tutti", legati da un inseparabile rapporto, e al quale la tradizione filosofica ha spesso dato il nome di *intersoggettività*.

Abbiamo dunque visto il sorgere dell'intersoggettività dal punto di vista del pensiero di Sini, che collega in un nesso inscindibile voce, sapere della morte, relazione io-tutti, elevazione dell'uomo all'orizzonte ultrasensibile del concetto.

Vediamo ora lo stesso tema così come viene affrontato in due luoghi significativi della riflessione di Vitiello⁵³. Diciamo innanzitutto che anche per Vitiello, così come per Sini, si tratta di mostrare l'impossibilità di separare l'"io" dagli "altri", o dai "tutti". Diversamente da ogni pensiero che tenti di fare dell'uno il fondamento dell'altro, occorre per Vitiello comprendere l'inevitabile relazione che intercorre tra i due aspetti, relazione che è innanzitutto di carattere genetico-costitutiva. *Io e altri* sorgono *insieme*, nella relazione che li accomuna, separandoli. Non ha senso, leggevamo in Sini, partire, come fa Husserl, da un ego *puro*, un ego considerato nella sua *egoità*, per poi ricavare, come fa il prestigiatore estraendo un coniglio dal cilindro, gli altri; allo stesso modo non bisogna incappare nell'errore opposto, vale a dire quello di dare per scontato, come fa Heidegger, l'esistenza di un *con-esserci* come struttura fondamentale dell'essere-nel-mondo assunta aprioristicamente e aproblematicamente come valida ed evidente, senza mostrare "genealogicamente" quali condizioni rendano possibile tale situazione. Il primo dei due luoghi di Vitiello che affrontiamo nel nostro percorso è rappresentato da Hegel, di cui Vitiello riporta un

⁵² SP, p. 20.

⁵³ Questi due luoghi, affini al nostro percorso, riprendono riflessioni fenomenologiche già presenti in autori come Hegel, Heidegger, Ricoeur.

celebre passo della *Fenomenologia*: «L'autocoscienza è *in e per sé*, se in quanto essa è *in sé* e *per sé* per un altro; ossia essa è solo come un riconosciuto».⁵⁴

Leggiamo come Vitiello commenta questo importantissimo passaggio hegeliano:

L'autocoscienza di cui parla qui Hegel non è l'autocoscienza sensibile che appartiene a ogni vivente, al vivente come tale, per il quale sentire è anzitutto sentir-si, e cioè sentir-sé senziente altro; questa autocoscienza non implica partecipazione alcuna di altre autocoscienze. L'autocoscienza per la quale è essenziale il "riconoscimento" è l'autocoscienza trascendentale, è l'io in quanto orizzonte di manifestazione degli oggetti come tali. Se non è condiviso da altri, ossia: *riconosciuto*, non è, non può essere, "orizzonte". Talché si è "io", "soggetti" *trascendentali* solo nel "Noi", nell'"intersoggettività". In una relazione, cioè, reciproca, perché, se io, come autocoscienza trascendentale, sono tale se e in quanto riconosciuto da altra autocoscienza trascendentale, anche questa è tale se e in quanto riconosciuta da me⁵⁵.

Iniziamo col commentare una precisazione importante: «l'autocoscienza di cui parla qui Hegel non è l'autocoscienza sensibile che appartiene a ogni vivente, al vivente come tale». Ciò che è a tema, in altre parole, non è il semplice *sentir-si* tipico di ogni forma di vita; ricordiamoci delle analisi siniane sui grafemi coroporei e sul "prospettivismo monadologico" illustrate nel primo capitolo: «la monade "sente" il mondo, "reagisce" al mondo, e in tal modo lo avverte come suo "di contro"; nel contempo (e per la medesima ragione) così "sente" sé». La monade sente il mondo, e in questo modo si sente, sente sé, traccia i confini del proprio corpo, delineati a partire dall'incontro col mondo, anch'esso configurato a immagine e somiglianza del corpo stesso. L'antropomorfismo implica un "cosmomorfismo", dicevamo, l'autobiografia un'"alterografia"; soggetto e mondo si disegnano a vicenda i loro rispettivi confini. L'autocoscienza sente sé sentendo altro, ricorda Vitiello, ma non è appunto di questa forma di autocoscienza sensibile, propria di ogni vita vivente (di ogni monade), che dobbiamo qui occuparci, ma di quell'autocoscienza *trascendentale* che sola è tale in virtù del suo strutturale rapporto con le altre autocoscienze.

Per tale autocoscienza, scrive Vitiello, essenziale è il «riconoscimento», il che significa: senza essere riconosciuto da un *altro*, l'*io* non può emergere come tale, e ciò vale naturalmente anche per l'*altro*, che necessità del mio riconoscimento per diventare quell'*io* che lui è, quella figura di soggetto/autocoscienza che si ritrova ad incarnare. Abbiamo a prima vista l'impressione di trovarci di fronte ad un punto fondamentale per risolvere il problema dal quale siamo partiti, ovvero mostrare il sorgere concreto ed effettivo dell'intersoggettività, senza dare per scontato alcunché in partenza, senza partire da assunzioni dogmatiche e indimostrate: il *riconoscimento reciproco*⁵⁶ sembra la chiave

⁵⁴ FT, p. 170.

⁵⁵ *Ibidem*.

⁵⁶ Ricordiamo come anche Sini attribuisca al riconoscimento un ruolo fondamentale nella costituzione della soggettività. Cfr. nota 8 di questo capitolo.

per comprendere a fondo il nostro dilemma, riconducendo l'intersoggettività all'origine del suo sorgere. Ci può dunque essere un soggetto solo in quanto *ricosciuto* da un altro soggetto, di qui la peculiarità dell'autocoscienza trascendentale rispetto a quella sensibile, la spiegazione effettiva per non presupporre acriticamente come valido il *con-esserci*, ma mostrarne l'effettiva necessità.

Dopo averci illuso che si tratti semplicemente di questo, ribadendo con decisione il legame inscindibile io-altri («si è *Io* solo nel *Noi*») sotto il denominatore comune dell'intersoggettività, Vitiello aggiunge però una precisazione spiazzante, ma decisiva:

Pertanto non dal riconoscimento sorge l'autocoscienza. Questa è presupposta al riconoscimento, anche se soltanto nel reciproco riconoscersi le autocoscienze sono autocoscienze. Insomma il rapporto tra autocoscienze e riconoscimento è rapporto tra termini co-attuali. Ma allora come sorge l'autocoscienza, l'*autocoscienza trascendentale*?⁵⁷.

Riconoscimento e autocoscienza non sono legati tra loro, secondo Vitiello, da un rapporto causa-effetto. Tra i due termini vi è un rapporto di contemporaneità, i due termini, scrive Vitiello, sono «co-attuali». Vitiello arriva addirittura a dire, in un modo che sembrerebbe negare l'ultima precisazione temporale, che l'autocoscienza è «presupposta al riconoscimento», per poi subito precisare però che «soltanto nel reciproco riconoscersi le autocoscienze sono autocoscienze». In altre parole, si potrebbe dire che in un senso «empirico», all'interno dell'effettiva esperienza spazio-temporale, ogni autocoscienza sorge solamente nel reciproco riconoscimento con un'altra autocoscienza e che non è possibile immaginarsi alcun altro tipo di esperienza concreta che conduca alla formazione del sé. In un senso però, per dir così, *trascendentale*, non possiamo considerare il riconoscimento come *causa* dell'autocoscienza, dal momento che, come scrive Vitiello, essa è in un qualche modo presupposta al riconoscimento stesso. Questa precisazione non deve però condurci a pensare all'esistenza di un *Io solipsistico*, un *Io* separato dal mondo e dagli altri soggetti, chiuso nella sua egoità trascendentale, già pienamente compiuto e sviluppato *prima* del suo incontro con gli altri; al contrario ci deve spingere a vedere un'esperienza ancora più originaria e fondativa del riconoscimento, esperienza che rende possibile spiegare il reciproco riconoscersi delle autocoscienze tra di loro. Autocoscienza e riconoscimento vengono dunque messe sullo stesso piano, sono *co-attuali* come scrive Vitiello, ma proprio perciò richiedono un passaggio ulteriore che le preceda, aprendo l'orizzonte della loro possibile esistenza reciproca. Dobbiamo insomma rintracciare un evento ancor più fondativo e originario che ci spieghi come sia possibile il rapportarsi delle autocoscienze *trascendentali* tra di loro, ciò per cui appunto tali autocoscienze non sono situate al livello di auto-affezione sensibile della vita vivente (*senso* il mondo, e quindi *senso* me), ma si trovano collocate su di un piano superiore, il piano del loro possibile riconoscimento reciproco. Dobbiamo, in altre parole, rispondere alla domanda che chiudeva il pas-

⁵⁷ FT, p. 170.

saggio citato di Vitiello: «come sorge l'autocoscienza, l'autocoscienza *trascendentale*?».

La risposta però, se ripercorriamo il percorso svolto fin qui da Sini, risulta più che evidente: è il *sapere della morte* l'esperienza antropologica fondamentale che separa l'uomo dall'animale, l'autocoscienza sensibile da quella trascendentale, la vita vivente dalla vita saputa e riconosciuta, rendendo così possibile quella co-attualità di autocoscienza e riconoscimento descritta poco fa. Abbiamo letto in Sini che «il sapere della morte è l'altra faccia del sapere dell'intersoggettività» e che «non vi è intersoggettività senza questo sapere, poiché si è uomo e si partecipa dell'intersoggettività pubblica solo perché si sa di morire»; il sapere della morte è dunque l'evento traumatico originario che apre all'universalità intersoggettiva della comunità umana, che mostra perciò di avere un'origine profondamente *pativa*, radicata nell'angoscia che accompagna tale esperienza originaria e che ci costituisce propriamente come uomini. Il *pathos* dell'intersoggettività è un tema ripreso da Vitiello attraverso il pensiero di Ricoeur, ed è il secondo aspetto del tema del rapporto io-altri che ci interessa sottolineare nel nostro autore. Commentando le analisi di Ricoeur, Vitiello scrive:

Portando il discordo sul terreno dell'universale esperienza del dolore, Ricoeur guadagna di colpo il *luogo* originario dell'incontro con l'*alter*. Il dolore – o meglio: la *soufferance* – definisce anzitutto quella zona mediana dell'esistenza tra *physis* e *psyché*, *passività* e *attività*, ove ha propriamente luogo l'esperienza della finitezza [...] Il “sé” della *soufferance* non è il mero vivente, che solo *sente sé*; è bensì il “sé universale”, il sé cosciente del *suo* orizzonte totale di senso, “suo” perché di tutti e di ciascuno. Il legame del dolore è questa partecipazione all'orizzonte comune. La radice dell'intersoggettività è dunque *pativa*⁵⁸.

La *soufferance* di cui parla Ricoeur, che permette al sé affetto da essa di saltare dal piano della vita vivente che *sente sé* (che è “soggettività” o “autocoscienza” ma solo nel senso dell'auto-affezione sensibile) a quello del «sé universale» perché «di tutti e di ciascuno», è, come abbiamo già visto in entrambi gli autori, il *pathos* legato all'angoscia e alla colpa provate dall'uomo per aver varcato la soglia della sua mortalità, per aver visto la morte negli occhi. Tale *soufferance*, beninteso, può anche essere, come Vitiello riconosce a Ricoeur poco più avanti⁵⁹, legata ad una dimensione comune e domestica. L'evento traumatico primordiale viene declinato nelle più diverse modalità di dolore e sofferenza che caratterizzano la vita quotidiana dell'essere umano (già Heidegger, ad esempio, parlava della *paura* come “scadimento” dell'angoscia al livello dell'inautenticità del *Man*), tutte però riconducibile a quello stato di angoscia originario che solo l'uomo possiede, perché ha visto la morte.

Sia in Sini che in Vitiello, dunque, in base alle ultime considerazioni svolte, abbiamo visto emergere una possibile genealogia dell'intersoggettività che si collochi al di là dell'alternativa tra un soli-

⁵⁸ FT, p. 207.

⁵⁹ FT, p. 208.

psismo di partenza da cui far derivare difficoltosamente gli altri soggetti e una presenza del con-esserci assunta aproblematicamente come ovvia e originaria. Necessario nel rapporto io-altri, come mostrato da Vitiello attraverso un'originale ripresa di alcune tematiche hegeliane, è infatti il *ricoscimento* reciproco delle autocoscienze, in virtù del quale emerge l'io *per* l'altro e l'altro *per* l'io.

Tale riconoscimento però, senza il cui accadere empirico è impossibile immaginare un mutuo riconoscersi dei soggetti, presuppone una precedente apertura di senso trascendentale, rappresentata, come abbiamo visto precedentemente in Sini, da quel *sapere della morte* possibile grazie alla natura costitutivamente pubblica, invasiva e intersoggettiva del gesto vocale. I soggetti, le autocoscienze, possono dunque entrare nella dialettica del riconoscimento perché dispongono già di un terreno comune a partire da cui mettere in atto il riconoscimento, vale a dire quello della *parola* portatrice del sapere comunitario per eccellenza, il sapere della morte che costituisce, potremmo ora dire, l'evento verticale dei "tutti" che apre al loro reciproco riconoscersi orizzontale.

2.1.4 La distanza umana

Facciamo a questo punto un breve riassunto del percorso svolto fin qui. Il cammino che stiamo seguendo ci deve portare a rintracciare nel pensiero dei nostri autori la presenza di alcune "figure dell'umano" prese come momenti esemplari per mostrare la *distanza* che caratterizza l'esperienza dell'uomo, la sua particolare modalità di stare al mondo.

L'esperienza in generale, come abbiamo visto nel primo capitolo, l'esperienza cioè "idealmente" valida per qualsiasi essere vivente, e non solo vivente, accade per Sini a distanza, una distanza declinabile in diversi momenti, tutti co-originari tra loro, vale a dire *pratica, corpo, evento, segno*, tutte figure della stessa distanza-evento, della distanza tra evento e significato. Questi momenti si rimandano l'un l'altro e diventa pressoché impossibile spiegare in modo esauriente ognuno di essi senza chiamare in causa tutti gli altri. Alla fine del primo capitolo è sorta però l'esigenza di mostrare come tutte queste figure della distanza-evento dipendano, in un certo modo, da una forma di distanza a noi più vicina, e cioè la distanza che abbiamo chiamato "umana" (la distanza-significato, la distanza tra soggetto e oggetto sconosciuta al vivente della vita eterna), la distanza della *nostra* monade di uomini "razionali" e "intelligenti", distanza che esige peraltro una messa in questione proprio della nostra presunta ragione, del nostro *Logos* e della sua pretesa universalità; distanza che affonda le radici in rivelazioni di mondo più arcaiche e originarie, eppure allo stesso modo (e anzi in senso "genetico" forse ancor di più) *umane* del nostro tutto sommato ristretto, e limitato nel tempo e nello spazio, concetto di ragione. Nietzsche, nell'omonimo e celebre passo di *Umano troppo uma-*

no, parlava a proposito di «difetto ereditario dei filosofi»⁶⁰ per indicare quella che lui riteneva la «mancanza di senso storico»⁶¹ tipica di molti sapienti: abbagliati dall'immagine corrente dell'essere umano, essi ne fanno una «*aeterna veritas*»⁶², una verità universale; incapaci di guardare alla mille diverse forme di uomo esistite in precedenza, essi credono che l'uomo, così come sono abituati a vederlo nel contesto del loro tempo e della loro cultura, coincida con "l'uomo in sé", dotato per *natura*, di ragione, animale razionale concepito a immagine e somiglianza di Dio, signore della terra, collocata al centro dell'universo.

Attraverso l'analisi del sapere della morte come momento fondamentale del sorgere della prima forma di *distanza umana*, abbiamo visto come Sini e Vitiello si distaccano da quell'immagine ideale e astratta dell'uomo che tanto peso e tanta influenza ha avuto sulla nostra cultura. Abbiamo iniziato a guardare l'uomo, direbbe sempre Nietzsche, come un *divenuto*, come il risultato di alcune esperienze che ne hanno modificato notevolmente il comportamento, fino a portarlo a quel *salto* fondamentale, a quella *frattura originaria* che lo ha condotto fuori dall'anonimia della *vita eterna* per collocarlo nell'universo della morte, dell'intersoggettività, del sapere. Abbiamo poi cercato di comprendere più a fondo in che modo, secondo Sini, attraverso il *nome*, e cioè attraverso la *parola*, si siano messi in moto i passaggi evocati qui sopra, strettamente collegati tra loro e impensabili separatamente. L'uomo sa di dover morire, giunge a consapevolezza del proprio destino mortale grazie alla capacità di vedere la differenza tra cadavere e nome, aperta per lui da quella stessa parola che rende possibile la condivisione intersoggettiva di questo straordinario, primordiale e angosciante sapere. La parola (e cioè la *voce* già divenuta *significativa*) ha natura essenzialmente *pubblica*, risuona "da fuori" e "per tutti", creando per la prima volta "i tutti" e, per differenza, l'"Io", quell'io che però è tale solo *per tutti*, ed è già, fin da subito e in modo radicale, un *Noi*. L'"Io" nominato attraverso la parola è, in altri termini, l'io della cultura e dell'educazione⁶³, nel senso letterale dell'*e-ducere*, del "tirare fuori" dal crogiolo di impulsi della fremente⁶⁴ vita vivente senza nome, un "soggetto" che è quel che è solo in virtù delle "risposte intersoggettive" che lo configurano come tale, *riconosendolo*, e per le quali dovrà abbandonare molti degli impulsi e dei comportamenti precedenti, dovrà appunto, come si dice, essere *educato*. Dovrà in altre parole imparare a comportarsi, nel senso letterale del «sapersi portare con», ovvero «tenersi insieme nell'intersoggettività», saper stare con gli altri, imparando a corrispondere alle attese dello «sguardo pubblico del soggetto universale»⁶⁵.

La radice dell'intersoggettività, come abbiamo visto, è perciò, nei nostri autori, di natura *pativa*, legata alla condivisione del *pathos* dell'angoscia originaria, esperienza che ci unifica come *comunità umana*

⁶⁰ F. Nietzsche, *Umano troppo umano*, trad. it, Adelphi, Milano 2002, p. 16.

⁶¹ *Ibidem*.

⁶² *Ibidem*.

⁶³ Ovvero l'"Io pubblico", diverso dall'"io privato" di cui parla Sini in SP, p. 60.

⁶⁴ Cfr. E6, p. 70.

⁶⁵ SP, p. 54.

perché capace di seppellire il cadavere, di ricordare i morti nelle preghiere, di celebrare il culto degli antenati invocando la loro protezione.

La prima forma di *distanza* umana, rispetto ad ogni altra forma di vita, è perciò nell'ottica di Vitiello e Sini il sapere della morte, ignoto all'animale, all'animale che non muore, ma solo finisce. La distanza della morte è la distanza del nome, come abbiamo visto, e cioè la distanza della *voce*, della *parola*, del *linguaggio*. Il mondo, di fronte all'uomo, si trova dunque innanzitutto *distante una parola*; quando dico "bosco" o "fontana", diceva Heidegger, dico già parole, dico già un'esperienza tradotta in un significato linguistico, perciò incontro anche e soprattutto il 'bosco' quando entro in un bosco e la 'fontana' quando mi disseto in una fontana. Il linguaggio, spesso ricorda Sini, non è un *vetro terso* che ci consegna la "vera" immagine del mondo, rispecchiando in modo neutro e distaccato la realtà, ma influisce profondamente sull'esperienza che noi abbiamo del mondo stesso, modificandola. In base al percorso affrontato nel primo capitolo, sappiamo già che per Sini nessuna cosa ha la caratteristica di questo immaginario vetro terso, dal momento che non esiste un'esperienza in sé vera, reale, oggettiva e universale del mondo. Incontriamo sempre prospettive di mondo, ritagli di mondo configurati a immagine e somiglianza dei *supporti* che continuamente ci sorreggono, plasmando l'immagine della realtà, o meglio e più semplicemente, plasmando la realtà, non essendoci per Sini altra realtà al di fuori, oltre, prima o al di là delle sue immagini. Dire "immagini" della realtà può infatti essere fuorviante, così come parlare di prospettiva, di monade etc., perché può dare l'illusione che esista un mondo *vero*, fatalmente irraggiungibile dalle limitate facoltà conoscitive dell'uomo, le quali si devono accontentare di conoscerlo attraverso le sue immagini, le sue prospettive. Il mondo però, come sappiamo, non è altro dal suo accadere in prospettiva (è l'evento di un significato), dal suo costituirsi come figura di una monade, delineando, per rimbalzo, i contorni della monade stessa.

Abbiamo iniziato a vedere come attraverso la parola una nuova prospettiva di mondo si configuri, secondo Sini, di fronte ai nostri occhi; la parola modifica l'esperienza, il 'bosco' diventa altro dal bosco incontrato dai suoi numerosi abitanti animali in cerca di cibo. Solo ora il bosco diventa propriamente il 'bosco'. Siamo di fronte alla prima, grande, trasformazione inaugurata dalla parola, che fa misteriosamente apparire "cose" dove prima non c'erano. Questo straordinario potere della parola induce l'uomo a "credere" nell'esistenza di quelle "cose" che le parole nominano:

Proprio parlando l'essere umano è immemore di praticare il mondo tramite la pratica di parola, poiché proprio tale pratica, nella universale traduzione dei segni del linguaggio di tutti gli oggetti esperibili e di tutte le altre pratiche di mondo che la caratterizza, gli si sottrae, facendo ambiguamente uno con le cose.

L'effetto di questo oblio si traduce in ciò: che la pratica di parola riflette insensibilmente indietro di suoi oggetti o significati linguistici, illudendoci che essi designino direttamente delle supposte "cose reali", essenti

nel modo stesso in cui le diciamo. È così che dietro la parola ‘mare’ *ovviamente* per noi c’è “il mare”, dietro la parola ‘casa’, la “casa” e così via⁶⁶.

Quello che Sini critica in questo passo, è la convinzione, radicata nel senso comune, che dietro alle parole ci siano le “cose” che le parole nominano; detto così sembra a prima vista assurdo: forse che dietro la parola ‘mare’ non c’è effettivamente il mare, con le onde, le navi, i pesci e tutto il resto? Quello che noi possiamo vedere di fronte ai nostri occhi, quando siamo comodamente sdraiati sulla spiaggia a prendere il sole, è a tutti gli effetti “il mare”, ed esso se ne starebbe lì, tale e quale, anche indipendentemente dalla parola che lo nomina, senza bisogno alcuno di essa per poter esistere come ‘mare’. Il mondo, così ragioniamo comunemente tutti noi, esiste *prima* e *oltre* la parola che lo dice, e non è certo la parola ad avere il “potere” di farlo emergere. Pensiamo alla vastissima storia del pianeta terra, così come a tutti noi è capitato che ci venisse raccontata da qualche documentario scientifico: vulcani, terremoti, maree, dinosauri, glaciazioni, sono tutte “cose” esistite ben prima che l’uomo facesse la sua comparsa sulla terra, e con esso la parola in grado di nominare queste e altre innumerevoli esperienze, senza avere bisogno della parola per poter essere, come scrive Sini, «cose reali» accanto a tante altre.

Tutto questo, stiamo dicendo, ci sembra a prima vista evidente, così come ci sembra altrettanto insensata l’obiezione di Sini che vuole dimostrare l’inesistenza di “cose” dietro alle parole. Ad uno sguardo filosoficamente e genealogicamente più attento però, questa nostra radicata convinzione inizia per Sini a scricchiolare. Affrontiamo ora tale argomento attraverso un percorso che ci condurrà ad approfondire la prima figura della *distanza* umana, la distanza, come abbiamo visto, del sapere, del linguaggio, della parola, mostrando quali conseguenze si dischiudano di fronte agli occhi dell’uomo *parlante* e perciò *sapiente* del suo (e degli *altri*) destino mortale.

Tale percorso è articolato nei seguenti passaggi:

- 1) Il potere creativo della parola.
- 2) La differenza tra essere e avere.
- 3) La differenza tra impulso e desiderio.
- 4) L’esperienza del sacro.

⁶⁶ E3, p. 34.

2.2 MYTHOS

2.2.1 Il potere creativo della parola

Iniziamo dal primo dei quattro passaggi, riprendendo il discorso dove l'avevamo interrotto. Un esempio utile per comprendere la non coincidenza siniana tra il 'mare' come parola, e la "cosa" mare di cui facciamo esperienza oltre e al di là del linguaggio, è sicuramente l'immagine del *vetro terso* richiamata in precedenza: il linguaggio non è una soglia trasparente che ci consente di vedere il mondo così com'è "in verità", ma modifica profondamente l'esperienza che quotidianamente facciamo. L'incontro col mondo tipico di un animale, ad esempio, ma anche di un bambino piccolo, di un *infante* appunto, di colui che non è ancora dotato di parola, non è caratterizzato affatto dall'esperienza di "cose". Per quest'ultimo non c'è affatto "la pappa", "la mamma", così come per l'animale non c'è "la preda" o "la tana"; entrambi sperimentano un'apertura di mondo caratterizzata da tutt'altre verità, costituita da diversi contenuti, nella quale qualcosa come un "oggetto" (nel senso che noi, "animali parlanti", siamo abituati ad attribuire a tale nozione) non si presenta. Interpretanti incarnati dei *loro* segni, essi hanno a che fare con significati completamente diversi, con abiti di risposta per noi perduti, o difficilmente riattivabili, che poco o nulla hanno in comune con i *nostri*. Esclusi dal mondo del linguaggio, essi non sono ancora entrati nel regno di quell'"oltre generalizzato" di cui parlavamo in precedenza, ovvero nella dimensione dell'assenza linguistica, dell'assenza che rende assente *innanzitutto* il presente, elevandolo all'universalità ultrasensibile del concetto. Proprio tale universalità costituisce il primo passaggio affinché qualcosa, e cioè un'esperienza che inizi ad avere i caratteri di una *cosa*, si stagli di fronte a noi⁶⁷. Solo grazie alla parola 'mare' possiamo dunque per Sini esperire "il mare", e questo non significa che la parola sia dotata del magico potere di far apparire la realtà che essa designa⁶⁸, ma che solo in virtù della parola l'esperienza assume il tratto "oggettivato"⁶⁹ che siamo soliti attribuirle quando nomiamo "cose" e siamo così convinti di avere a che fare con "realtà in sé" già costituite anche prima della pratica linguistica. La parola dunque ci inganna, in un certo modo, dal momento che ci induce a pensare che esistano "cose" al di là delle parole, ma il fatto che non sia così non significa: "la parola *crea* il mondo", quanto piuttosto: "la parola *plasma* l'esperienza che facciamo del mondo a sua immagine, attraverso la sua funzione universalizzante e oggettivante". Vediamo come Sini descrive questo "inganno", questo "abbaglio" prodotto dalle parole:

Il fatto è che il soggetto, abbagliato dal riflesso dello specchio della parola, crede nelle immagini verbali che gliene derivano. Crede *istintivamente* nella e-

⁶⁷ Cfr. E2, p. 111: «D'altra parte è proprio con l'evento dello specchio della parola che emergono *le cose* ("cosa" è a sua volta un significato)».

⁶⁸ Cfr. AS, p. 252: «Il fatto che io dica *ecco una rosa* non la fa apparire di fronte a me».

⁶⁹ Sulla funzione oggettivante del linguaggio cfr. AS, p. 247.

sistenza “assoluta” delle cose significate dalle parole. Vale a dire, prende le cose come “assolute”, cioè “sciolte” dallo specchio delle parole, in virtù del quale le cose appunto emergono e sussistono come *cose*⁷⁰.

In base a queste considerazioni di fronte alla domanda che chiedeva cosa ci fosse dietro alle parole, possiamo ora rispondere che per Sini non ci sono affatto le “cose” (che emergono come tali solo in virtù dello specchio della parola), ma, come scrive Sini, «l’intera catena e vicenda delle pratiche di vita e di sapere umane»⁷¹. Nel testo da cui è tratta questa citazione Sini parla già di “pratiche *umane*” perché sta mostrando genealogicamente il modificarsi delle parole nel corso del tempo, il loro intrecciarsi con innumerevoli e sempre diverse pratiche di vita e di sapere, così da modificare il significato di ciò che sarebbe, ad esempio, ‘natura’. Ben lungi dall’essere «una cosa che sta lì di fronte immobile, in attesa di venire scoperta e definita»⁷², l’oggetto “natura” è in cammino con le pratiche di vita e di sapere che ne modificano via via il senso.

Questa modifica del senso però vale, ed assume anzi il suo aspetto più originario e radicale, proprio nel momento, per così dire, del passaggio dal silenzio alla parola, dell’emergere della voce (e poi voce significativa, cioè parola) nell’orizzonte dell’esperienza. Scrive Sini:

La voce, però, non si limita ad ordinare l’udibile che proviene. Unico fra tutti i gesti possibili, essa produce fenomeni che non esistevano; il fa *venire al mondo*. Non è che, vedendo, la vista possa far apparire immagini; essa non può produrre *ex novo* alcun visibile nel mondo; la voce, invece, produce fenomeni che stanno nel mondo per tutti⁷³.

Seguendo queste riflessioni di Sini non stupisce dunque che molte popolazioni primitive abbiano attribuito (e in molti luoghi della terra continuano a farlo) alla parola il magico potere di far apparire le cose. Affermando che la parola non crea *ex novo* la realtà, ma la modifica attraverso la sua funzione oggettivante, le avevamo negato tale magico potere, ma dobbiamo ora riconsiderare attentamente la questione; non si tratta certo di ammettere che se dico «ecco una rosa» la rosa appare, ma in un certo modo anche sì!

L’esperienza delle umanità primordiali di fronte all’evoluzione del gesto vocale fu tale da indurli a tutti gli effetti a vedere “cose” che prima non c’erano («la voce produce fenomeni che non esistevano; li fa *venire al mondo*»), cose che poterono apparire ai loro occhi in tutto e per tutto “create” dalla parola. Sul potere creativo della parola riflette anche Vitiello, richiamando spesso l’incipit del Vangelo di Giovanni⁷⁴, il quale pone la parola, il *Logos*, il Verbo come principio creatore del mondo. La parola è dunque la “frattura originaria”; attraverso la parola l’unità indivisa della vita eterna si frantuma nella molteplicità delle

⁷⁰ E2, p. 112.

⁷¹ VB, p. 57.

⁷² *Ibidem*.

⁷³ SP, p. 17.

⁷⁴ Cfr. ad esempio TM, p. 141.

cose incontrate ora nell'esperienza. La parola dunque «fa dell'Uno molti»⁷⁵, come scrive Vitiello richiamando il celebre passaggio plotiniano⁷⁶, ovvero fa apparire nell'orizzonte dell'esperienza quei “molti” che prima non c'erano, essendo un tutt'uno con il circolo anonimo della vita vivente. Gli oggetti incontrati dal vivente che non ha ancora varcato la soglia della parola non sono infatti in nessun senso “oggetti”, ossia entità che possano emergere come *separate* dalle pratiche di vita, direbbe Sini, nelle quali sono inserite. Le cose fanno tutt'uno (l'Uno di Vitiello, l'Uno che la parola rende Molti) con la vita, non sono *altro* dalla vita, da quella stessa vita che il vivente è.

2.2.2 La differenza tra essere e avere

Il medesimo passaggio dal silenzio alla parola può essere visto, nella riflessione di Sini, anche come passaggio dall'*essere* all'*avere*. Il vivente ancora ignaro di parola è la sua vita, il suo corpo, gli oggetti che usa e che manipola, la terra che calpesta, l'animale che uccide, ma non *ha* tutte queste cose, perché non le incontra nella *distanza* della parola. La parola, attraverso la sua capacità di nominare l'assente, di portare alla presenza fenomeni che non esistevano, di far apparire *cose* che prima non c'erano, opera una «trasfigurazione ed esibizione dall'essere nell'avere»⁷⁷, facendo sì che tutto ciò che il vivente è venga «“esposto”»⁷⁸ nell'avere, ovvero in quella «differenza segnata e assegnata rispetto alla vita eterna»⁷⁹ possibile grazie alla parola.

Senza un linguaggio per indicare il corpo, il vivente è il suo corpo, ma ancora propriamente non *ha* un corpo, dal momento che non ne fa esperienza in quella *distanza* del nome che sola gli renderebbe possibile *averlo*, ma ne è del tutto identificato, fa tutt'Uno con esso e con la vita eterna cui appartiene. Ritorniamo a Vitiello: il rapporto del vivente col mondo circostante, come sottolinea Vitiello attraverso le parole di Heidegger, è dunque un «comportarsi (*Sichbenehmen*) con» e non un «rapportarsi a (*Sichverhalten zu*)»⁸⁰; il «rapportarsi a» implica infatti una tensione, una *distanza*, un altro da raggiungere, un qualcosa posto nell'orizzonte di una separatezza che il rapportarsi deve colmare (mi rapporto *a*, essendo il termine di quell'*a* distante da me), mentre il «comportarsi con» rivela una compresenza e una vicinanza tra il soggetto e l'oggetto con cui il soggetto “si comporta”. La vicinanza è anzi tale da non permettere alcuna possibilità che il rapporto, o meglio, il “com-porto” tra soggetto e oggetto vada diversamente da come effettivamente va. La relazione tra i due poli all'interno della dinamica a-

⁷⁵ TM, p. 165.

⁷⁶ Riferendosi a tale passaggio, Vitiello ha in realtà in mente la funzione separatoria del *Logos*, del giudizio. L'unità che lega parola, *Logos*, e giudizio, nonché le loro differenze reciproche, soprattutto in riferimento al passaggio verso la *scrittura*, sono al centro di tutto il secondo capitolo della tesi.

⁷⁷ VB, p. 57.

⁷⁸ *Ibidem*.

⁷⁹ VB, p. 59.

⁸⁰ TM, p. 109.

nonima della prassi, all'interno della vita eterna dell'animale privo di linguaggio e di sapere, procede sotto il segno della necessità dell'istinto; per l'uomo che invece ha varcato la soglia della parola si apre la distanza del rapportarsi *a*, quella distanza che inaugura la possibilità di non venire corrisposta. L'uomo in questo modo si differenzia dall'animale attraverso quella che Vitiello, rifacendosi ad Heidegger, chiama la *possibilità*, il *Vermogen*⁸¹, l'ingresso nel «rapportarsi a» e il conseguente abbandono del «comportarsi con», ovvero, potremmo dire attraverso un'espressione più classica e comune, la *libertà*. Libertà che, sottolinea Vitiello⁸², viene spesso concepita in ambito religioso come allontanamento da Dio, come facoltà di compiere il male, di allontanarsi dalla Luce per volgersi verso la Tenebra⁸³.

Tutto questo significa, alla luce di quanto detto fino ad ora, che il male dell'uomo consiste nel suo aver abbandonato l'Eden del «comportarsi con», il paradiso terrestre della coincidenza tra soggetto e oggetto, tra azione e sua immediata realizzazione, per entrare nel regno del «rapportarsi a», e quindi della *possibilità* di agire in un modo piuttosto che nell'altro, *Vermogen* innanzitutto aperto dalla possibilità più propria e radicale, quella della morte, portata nel mondo attraverso il peccato originale della parola e del sapere.

2.2.3 La differenza tra impulso e desiderio

Questa non coincidenza tra soggetto e oggetto, tra essere e avere, tra necessità e libertà, apre ad un'altra frattura che separa ulteriormente l'uomo dalla sua origine animale, ovvero quella tra *impulso* e *desiderio*. Questo particolare tema ci fornisce l'occasione di affrontare un argomento decisivo per tutto il nostro percorso.

Il primo capitolo della tesi ha cercato di mostrare in che modo l'esperienza del vivente in generale accada a distanza tra evento e significato; questa distanza ha assunto figure di volta in volta diverse, per culminare nella distanza segnica, ovvero nella distanza dell'aver da corrispondere, dell'aver da incarnare abiti di risposta determinati e costituenti le corrispettive immagini di soggetti e oggetti con le quali abbiamo a che fare, presi nella *kinesis* delle prassi quotidiane. L'intenzione però di descrivere l'esperienza *in generale*, l'esperienza idealmente valida per qualsiasi essere vivente, ci aveva indotto ad escludere dalla trattazione delle nostre figure la distanza tipicamente umana del linguaggio e della parola, sconosciuta a tutte le altre forme di vita, e di cui appunto ci stiamo occupando in queste pagine. Il mondo dell'esperienza preverbale, il mondo cioè degli animali e in parte anche dei bambini, accade dunque a distanza, nella distanza dell'aver da corrispondere all'occasione dell'evento, occasione che si presenta innanzitutto nella forma del *bisogno*.

⁸¹ TM, p. 113.

⁸² TM, pp. 84-85.

⁸³ Cfr. *Ibidem*.

Il vivente è costitutivamente attraversato da impulsi che necessita di soddisfare, pena la morte; emblematico è il caso del cibo, ripreso da Sini attraverso l'esempio, più volte richiamato, del latte materno⁸⁴. I primi e più importanti *segni* cui bisogna corrispondere, l'originaria forma di distanza che necessita assolutamente di essere colmata è dunque la distanza dell'impulso e del bisogno, del cibo e del sesso, del sonno e della sete, la distanza che allontana il vivente da tutto ciò che per lui è indispensabile ai fini della sopravvivenza, sua e della sua specie, e che dunque cercherà in ogni modo di raggiungere. Possiamo ora affermare che il vivente ignaro di parola riesce ancora, in un qualche modo, a *colmare* questa distanza. Un punto su cui ci eravamo soffermati nella prima parte di questo scritto, riguardava, come si ricorderà, l'impossibilità di colmare una volta per tutte la distanza: il bastone, dicevamo, resta costitutivamente inafferrabile *proprio* quando viene afferrato e *perché* viene afferrato.

Non posso assimilarmi totalmente al bastone, diventare una sola cosa con esso, ma devo necessariamente sperimentare il rimbalzo su di me dell'afferramento, il poter tornare ad afferrare *sempre di nuovo* l'oggetto, proprio perché il bastone non si lascia mai catturare del tutto. Lo stesso vale per qualsiasi afferramento, o tentativo di assimilazione dell'oggetto di ogni prassi, strutturalmente destinato a rimanere nella sua alterità, rendendo così possibile la replica infinita del circolo del fare. Tutto questo resta in sostanza vero, ma dopo aver appreso la funzione oggettivante ed "esponente" del linguaggio (la parola "esponente" l'esperienza vissuta nella distanza dell'*avere*), possiamo dire che per il vivente nulla *resta*⁸⁵ nella sua esperienza oltre e al di là del circolo "impulso-soddisfazione". Dopo aver corrisposto al richiamo/stimolo dei suoi bisogni vitali e non, nulla rimane per lui come *oggetto* di esperienza esistente *fuori* dalla dinamica concreta delle sue azioni. In un passo del libro *La materia delle cose*⁸⁶ Sini racconta il caso dello scimpanzé, il quale utilizza in un modo certo molto "intelligente" un bastone per afferrare una banana posta sulla cima della sua gabbia, ma al termine dell'azione, dopo aver corrisposto all'emergenza segnicamente emersa nella sua esperienza, abbandona il bastone e se ne disinteressa. Non lo conserva, consapevole che gli potrebbe essere utile in un'occasione successiva, ma torna a giocare più avanti, mosso da altre esigenze, da altri stimoli/richiami.

Questo perché il bastone per lui non è uno *strumento*, ma solo un prolungamento della sua azione (un «protendersi», un'«osmosi»⁸⁷); non è un qualcosa che *resta*, che assume stabilità, oggettività. Tutto questo perché, come dovremmo ormai aver capito alla luce del nostro percorso, per lui non c'è affatto "il bastone" come oggetto universale che si staglia al di là dell'esperienza nella dimensione di quell'oltre linguistico generalizzato aperta dalla parola. Il bastone è solo l'oggetto (ma nemmeno quello, come sappiamo) interno alle più diverse prati-

⁸⁴ Cfr. ad esempio E2, p. 88.

⁸⁵ Il tema del *resto* è affrontato da Sini in VB, pp. 64-69.

⁸⁶ Cfr. MC, p. 113.

⁸⁷ MC, p. 114.

che; può essere ora compagno di giochi e trastulli, ora un efficace prolungamento della mano, ma non può mai assumere per lo scimpanzé le sembianze dell'oggetto universale 'bastone', collocato nel mondo ultrasensibile (il mondo delle idee, avrebbe detto Platone) dell'assenza linguistica. Ecco perché, dicevamo, in un certo modo il vivente colma la distanza con il polo oggettivo della prassi; non perché egli venga assimilato totalmente all'oggetto, ma perché per lui nulla *resta* una volta corrisposta l'occasione del bisogno, non essendoci propriamente "oggetti" separati e separabili dall'esperienza concreta, poiché manca la funzione obiettivante ed "esponente" della parola.

Vediamo ora, attraverso le tematiche heideggeriane già introdotte in precedenza, come Vitiello affronta la questione:

Questo comportamento (il *comportarsi con* dell'animale cui ci riferivamo in precedenza, n.d.r.) è dettato dall'impulso (*Trieb*), che è il modo di accesso all'altro proprio dell'animale. Ma cos'è l'altro cui esso accede? La risposta esige un lungo giro.

L'impulso non è un semplice uscir da sé. Nell'impulso l'animale come si porta fuori, come va incontro all'altro, così resta in sé, presso di sé. Questo star presso di sé non è però, precisa Heidegger, un atto riflessivo, perché non v'è qualcosa come un ipesità – un *esser-Sé* contrapposto ad altro. Anzi il carattere fondamentale del comportamento animale sta nel *Be-seitigen*, nel togliere l'altro cui si relaziona. L'esempio classico è quello del mangiare⁸⁸.

L'esempio del mangiare è un caso limite, dal momento che il cibo viene davvero in un qualche modo "eliminato", poiché totalmente assimilato al vivente. In questo caso possiamo dire che la distanza è effettivamente abolita, anche nel primo senso che avevamo rifiutato rifacendoci all'esempio del bastone costitutivamente inafferrabile. La distanza tra "il soggetto mangiante" e "l'oggetto mangiato" è tolta del tutto, dal momento che un termine viene completamente risolto nell'altro, *diviene* in tutto e per tutto parte dell'altro. L'esempio però, riferito alla vita animale, alla vita vivente ignara di parola, vale anche per il suo riferirsi "simbolicamente" ad ogni tipologia di relazione soggetto-oggetto. L'animale infatti toglie l'altro cui si relaziona, elimina l'oggetto del suo comportarsi con, nel senso che non gli consente di *restare* al di là del circolo impulso-soddisfazione, di stagliarsi nell'esperienza come "significato universale" oltre la dinamica del relazionarsi reciproco dei due poli. Per questo Vitiello può scrivere più avanti, riprendendo questa volta Hegel, che «l'oggetto chimico [...] è insieme uno dei termini della relazione e la totalità della relazione»⁸⁹; è uno dei due termini della relazione, vale a dire è il "polo oggettuale" della prassi del vivente (il bastone da afferrare, il capezzolo da suggerire) e non il vivente stesso, il "polo soggettivo" (lo scimpanzé, il bam-

⁸⁸ TM, p, 110.

⁸⁹ TM, p. 110. Poche righe sopra Vitiello precisa il significato hegeliano del termine "chimico", più vasto di quello attuale, e riferito ad ogni «rapporto vitale originario», compreso quello sessuale. Cfr. *ibidem*. Potremmo perciò definire l'oggetto chimico come il polo oggettuale della prassi animale, del vivente preso nell'aver da corrispondere al bisogni primordiali.

bino), ma al tempo stesso è la tutta la relazione, dal momento che nell'unità, nell'Uno dell'esperienza non ancora divisa dal linguaggio (Fece dell'Uno Molti) non è ancora possibile distinguere il soggetto dall'oggetto, poiché nulla si staglia come elemento separato, ma tutto accade nell'unità dinamica della *kinesis* vitale. Non vi è dunque, propriamente, alcuna *alterità* nella relazione animale, e cioè non vi è un *altro* che *resta* al di là dell'azione; per questo il vivente *toglie* l'altro, perché tale altro non giunge mai a collocarsi nella *stabile* alterità dell'universalità linguistica e concettuale:

Nel flusso della vita animale l'*altro* che è di volta in volta *di contro*, *gegen*, non è mai *stabile*, non giunge mai ad uno *stato*, non diviene mai *Gegen-Stand*. Ciò che di volta in volta il comportamento animale in-contra è un'articolata molteplicità di *Entbemmungen*, di elementi liberatori di impulsi, al punto che la sua cerchia vitale è da definirsi *Entbemmungsring*. Ma se ciò che libera, che scarica la tensione dell'impulso non è niente che di fronte all'animale *stia*, allora neppure si può costituire qualcosa come un'ipseità, un Sé stabile.

Con ciò non solo si è risposto alla domanda sull'"altro" cui l'animale accede, ma si è insieme chiarito in che senso l'animale manca di mondo. Manca di mondo perché è privo di oggetti, di *Gegen-stände*. La via animale è solo estetica, *chimica*. È priva di ciò che dà stabilità, *stato*, a quanto di volta in volta viene in-*contro*: è priva del *concetto*⁹⁰.

Ciò che l'animale incontra di volta in volta, sottolinea Vitiello, è «un'articolata molteplicità di elementi liberatori di impulsi»; l'azione, in altre parole, si esaurisce con la "liberazione" dell'impulso, ovvero con la sua soddisfazione, dopodiché nulla resta come *di contro* (*Gegen-Stand*) all'esperienza del vivente. Per questo, come dicevamo prima, vi è nell'animale una distanza minore, tale da poter dire che non vi è affatto, accadendo solo nella corrisposta della *kinesis*, del presentarsi dell'oggetto *a distanza* di un bisogno da soddisfare. Colmato questa distanza, esaurito questo bisogno, l'animale torna nell'unità della vita eterna cui appartiene, fino al ripresentarsi di nuove distanze da colmare, di nuovi impulsi da acquietare e così via. Nell'esperienza umana invece le cose emergono sempre come oggetti, come *Gegen-stände* che si collocano nella distanza universalmente presente dell'esser di contro, collocati nell'assenza dell'oltre generalizzato prodotto dal linguaggio. Per questo, ed arriviamo così a chiarire il tema da cui eravamo partiti in questa sezione, può emergere per l'uomo la differenza tra impulso e desiderio. Non c'è propriamente desiderio per l'animale che vive nell'immediata soddisfazione dei suoi impulsi vitali, ma può esserci solamente per l'uomo che ha collocato nell'oltre dell'assenza linguistica i poli oggettuali del suo "tendere verso", e questo è tanto più evidente quando l'impulso/desiderio non viene soddisfatto. Prendiamo ad esempio il caso di un cane che desideri giocare con il proprio padrone: la volontà di giocare è scatenata dalla presenza di un compagno di giochi (il padrone), magari se questi è provvisto di qualche irresistibile attrattiva (una palla, una scarpa, un bastone); il cane insiste per giocare, spesso anche tenacemente e rumorosamente, fino a che sussiste per lui l'occasione di soddisfare il desiderio (il padrone indu-

⁹⁰ TM, p. 111.

gia sull'uscio di casa, o in ogni caso continua a mostrarsi ben visibile al cane, sempre in compagnia dei giocattoli che tanto stimolano la curiosità del cucciolo). Il cane persiste nel suo obiettivo, dal momento che si mantiene una flebile speranza di raggiungerlo, anche se la situazione indurrebbe ad essere pessimisti (il padrone si è messo palesemente a fare altro), fino a che desiste definitivamente, costretto ad arrendersi all'evidenza (il padrone si è allontanato, portando con sé i giocattoli). Dopodiché per il cane non si apre alcuno spazio per il desiderio, dal momento che tutti gli oggetti prima presenti di fronte ai suoi occhi e in grado di provocare in lui eccitazione ed interesse, sono ora spariti nel nulla, e non vi è per lui alcuna dimensione in cui essi *restano*. Il cane non può maturare alcun "desiderio di giocare", non può pensare "magari domani mi andrà meglio e andrò a fare una bella passeggiata", perché gli oggetti che tanto hanno attratto la sua attenzione a tutti gli effetti *non ci sono*, non hanno realtà alcuna al di fuori della loro presenza immediata, non possono sedimentarsi nella memoria, ed essere così raggiunti attraverso il ricordo desiderante ("come mi sarebbe piaciuto giocare oggi, quanto vorrei farlo domani"). Naturalmente tutto ciò non è del tutto vero, e sicuramente anche per il cane accadono sensazioni lontanamente associabili a fenomeni come ricordi, sogni, desideri etc., di cui non è certo nostro obiettivo occuparci in questa sede, ma sicuramente non al livello estremamente amplificato ed enormemente "esposto" raggiunto attraverso il gesto vocale significativo. La parola, tagliando, come vuole Sini, gli oggetti al di là dell'esperienza immediata e collocandoli nell'oltre generalizzato del concetto, li rende idealmente ritrovabili in ogni momento della nostra vita, e inaugura così lo spazio del loro possibile *desiderio* da parte dell'uomo. Possono in questo modo sorgere e maturare sentimenti come *felicità* e *infelicità*, non ancora pienamente possibili per quei viventi di fronte ai quali non si apre alcuno "spazio di riflessione" tra l'impulso e la sua eventuale mancata soddisfazione, tra la scintilla che fa scattare la necessità di una risposta/corrisposta e lo spegnersi di questa scintilla nel nulla.

Sono infelice, si sente spesso ripetere, perché non ho "ciò che voglio"; ma questa *cosa* che io voglio non c'è affatto per il vivente ignaro di parola, perché o la cosa viene ottenuta, l'impulso soddisfatto, l'azione portata a buon fine, o in caso contrario nessuna *cosa* resta di fronte al vivente tale da poter essere oggetti di un desiderio, generando così l'infelicità del suo mancato raggiungimento.

L'essere umano invece, facendo degli oggetti del suo desiderio una *meta* da raggiungere, un obiettivo da realizzare, una speranza da inseguire, entra nel mondo del desiderio vero e proprio; egli abbandona la vicinanza del "comportarsi con" per raggiungere la distanza del "rapportarsi a", non fa più tutt'uno con il suo mondo circostante, con le sue pratiche, con il suo stesso corpo, tutte cose *agite* nell'immediatezza dell'azione, ma inizia ad *avere* queste cose nella distanza oggettiva dei *Gegen-stände*, distanza che lo getta nell'abisso della non-coincidenza con se stesso. L'esserci, direbbe Heidegger, entra nella dimensione della *trascendenza*, ossia dell'ek-sistere, della progettualità, della continua protensione verso ciò che non è ma potrebbe

essere, verso ciò che non ha, ma potrebbe avere. Si apre così una frattura profonda e decisiva tra l'azione immediata dei propri impulsi da parte del vivente, e la *possibilità* di quell'animale parlante che è l'uomo di trascendere tali impulsi. Inizia lo iato tra impulso e desiderio, tra istinto e ragione, tra libertà e necessità, come anticipato in precedenza.

L'esserci, continuando i riferimenti heideggeriani, è strutturalmente *onto-logico* ovvero proteso alla comprensione del proprio essere e di quello degli altri enti; non è immerso nell'innocenza dell'animale che fa tutt'uno col suo mondo, ma *ha* il mondo *a distanza*, come possibile oggetto di interrogazione razionale. In altre parole, è la *vita* nella sua totalità, quella vita prima meramente *agita*, che si presenta ora, a partire dalla funzione separatrice della parola e del sapere di morte che ne deriva, come totalità presente di fronte agli occhi del vivente. L'eco hegeliana di queste riflessioni fa da sfondo ad un passo di Vitiello sull'argomento:

Il terreno d'origine è la Vita. E la Vita nella sua immediatezza è insieme una e molteplice, differenza e negazione delle differenze. Nel vivente questo rapporto di unità-molteplicità, differenza e sua negazione, si esprime nella forma del bisogno o dell'appetito e nella sua soddisfazione. La Vita, l'universale Vita, è la materia del vivente, o suo nutrimento. Ma la Vita è sempre, nella sua universalità, particolare e determinata. Ciò che per l'un vivente è "materia", è, considerata per sé e non per altro, pur essa "forma", e forma determinata e singola, epperò un vivente. Nel processo della Vita universale un vivente appetisce altro e l'assimila. Nega l'altro cibandosene. La Vita universale è questo perenne conflitto di vita contro vita, di vite che lottano tutte contro la morte, per soddisfare il proprio appetito, per non soccombere alla soddisfazione dell'appetito dell'altro vivente.

Ora in questa lotta *accade* un evento affatto nuovo: nell'autocoscienza vivente, nella mera autocoscienza sensibile, il rapporto vitale bisogno-soddisfazione s'interrompe. La morte, innanzi a cui la lotta per la vita porta il vivente, recide i legami vitali, *flette* l'autocoscienza sensibile su se stessa: il vivente è ora faccia a faccia con il suo puro esserci, indeterminato, con la pura vita, con il puro flusso del vivere. È in questo *riflessione vitale* che nel vivente, nel singolo vivente, la Vita giunge a *vedere* se stessa nella sua totalità, nel suo puro fluire e nell'ordine ch'è suo, di là dai singoli appetiti, e impulsi e bisogni, al di là delle singole determinate soddisfazioni. Questa riflessione *vitale* segna la nascita dell'autocoscienza universale – che non è altra dalla Vita, ma la Vita stessa, però *ri-flessa*, resasi trasparente a se medesima. La Vita che vede la Vita nel vivente. E cioè: da una prospettiva particolare. Questo significa: l'orizzonte è sempre lo stesso, ma diversa è la prospettiva. Tutti i viventi, tutti quelli che si sono elevati all'autocoscienza universale, *vedono* il medesimo orizzonte, ma ciascuno dalla sua propria prospettiva. L'orizzonte per questo è detto trascendentale, perché legato alla trascendenza non degli oggetti che non sono altrove che in esso, ma degli altri soggetti, delle altre coscienze trascendentali⁹¹.

Il passaggio è denso di molti riferimenti, a temi che abbiamo già trattato, ad altri che dobbiamo ancora approfondire, ad altri ancora che esulano dal nostro percorso. Possiamo ad esempio paragonare la Vita qui incontrata con il mondo della prima parte della tesi: il soggetto è per Sini mondo, è in tutto e per tutto fatto di mondo, ma tiene il mondo a distanza della sua prospettiva monadologica, nella quale

⁹¹ FT, p. 172.

però non appare altro che *il mondo*, ovvero *tutto* il mondo nella particolarità di una prospettiva. Allo stesso modo qui la Vita è universale e particolare, ossia “incarnata” nel singolo vivente che giunge a vedere, attraverso il salto nell’autocoscienza, la Vita nella sua totalità, nel suo puro fluire; la Vita è affermata nella sua universalità proprio quando viene tenuta a distanza da una singola prospettiva sulla vita, che però è anch’essa vita. Comprendiamo sempre meglio la peculiare *distanza* che caratterizza l’autocoscienza, l’uomo, il parlante: solo a questo punto emerge davvero *La Vita* (o *Il mondo*) come totalità universale dispiegata di fronte ai suoi occhi, mentre in precedenza, in quella messa a distanza del mondo e della vita tipica della monade ancora inconsapevole di sé, non vi era alcuna “distanza generalizzata”, alcun *Gegenstand*, ma solo la distanza parziale da riempire nella tensione del circolo bisogno-soddisfazione. Il circolo però, nel momento in cui il vivente diventa cosciente di sé (e cioè nel momento in cui passiamo dall’impulso al desiderio, dall’essere all’avere, dall’innocenza animale del paradiso terrestre alla caduta umana nel regno della colpa e del sapere di morte) si interrompe, come leggiamo nel testo. Di fronte alla morte emerge per differenza la Vita nella sua totalità, nel suo puro fluire.

Le riflessioni di questa ultima sezione ci hanno condotto di fronte ad un passaggio importante. Per comprenderlo meglio, teniamo fermo l’obiettivo del presente capitolo, vale a dire quello di delineare alcuni livelli della distanza-significato, alcune pratiche tipicamente umane alla luce delle quali diventa possibile parlare delle figure della distanza-evento emerse nel primo capitolo. Il tema della retroflessione, dell’effetto retrogrado del vero, ci ha infatti spinto ad chiederci *a partire da che* diventa possibile parlare di *evento*, *significato*, *segno* etc.

Il nostro percorso attraverso i vari livelli della distanza-significato è stato fin da subito guidato da una consapevolezza inizialmente assunta come “ovvia”, con l’obiettivo di mostrarne la necessità lungo il corso dei vari paragrafi. Stiamo parlando del fatto che l’esperienza umana accada, a giudizio di Vitiello e Sini, strutturalmente a distanza. Non più questa volta, come nel caso dell’esperienza in generale descritta nel primo capitolo, solo a distanza tra evento e significato (la distanza-evento), ma anche a distanza tra soggetto e oggetto (la distanza-significato). In altre parole, per l’uomo, per il “polo soggettivo” uomo, l’oggetto, il “polo oggettivo” dell’esperienza *tipicamente* umana, si colloca costitutivamente a distanza rispetto a sé. Il presente capitolo vuole mostrare diversi possibili *livelli* di questa distanza (che rappresenta dunque, al pari della distanza-evento nel caso precedente, la figura-guida di tutto il percorso), utilizzando un approccio genealogico che consenta di confrontarsi direttamente con il primo di questi livelli, a cui l’uomo accede a partire da quel *salto/frattura* che lo separa dal mondo animale di provenienza.

Possiamo ora dire che questo primo livello, in base al cammino svolto fin qui, è il livello della pratica di *parola*, con tutte le esperienze e le “aperture di mondo” ad essa collegate (sapere della morte, intersoggettività, angoscia, senso di colpa, desiderio etc.). Solo a parti-

re da essa infatti emergono, come abbiamo visto in Sini, “cose in sé”, oggetti che *restano* nell’esperienza al di là del circolo impulso-soddisfazione, collocandosi nell’oltre generalizzato del significato linguistico. Attraverso essa, abbiamo letto in Vitiello, l’indiviso viene diviso, l’Uno viene reso Molti, quei molti che assumono il tratto dei *Gegen-stände*, degli oggetti a cui il soggetto si rapporta (e non più, o non solo, con cui si com-porta). Il circolo bisogno-soddisfazione viene interrotto e la Vita emerge di fronte all’autocoscienza nella sua totalità, non più solamente come polo “titanico” immediatamente negato e assimilato dal vivente.

Oggetti che *restano* nell’*oltre* generalizzato, *Gegen-stände* (di-contro), vita affermata nella sua universalità, cose con cui il soggetto inizia a *rapportarsi a*: sono tutti modi per dire che il polo oggettuale dell’esperienza umana, osservata genealogicamente nel suo momento sorgivo, si colloca a *distanza* rispetto al soggetto, una distanza sconosciuta la vivente, a colui che ancora si colloca nell’orizzonte della vita eterna, poiché strutturalmente *incolmabile*. Come abbiamo osservato attraverso l’esempio dello scimpanzé (così come nei numerosi esempi del primo capitolo), anche nell’esperienza del vivente infatti l’oggetto è posto a distanza dal soggetto, è collocato distante la *kinesis* di una risposta/corrisposta, di un’interpretazione, di una configurazione monadica. Una volta portata a termine tale *kinesis* però (una volta cioè chiuso il circolo bisogno-soddisfazione) nessun “oggetto”, propriamente, *resta* nell’esperienza del vivente. La distanza, perciò, una volta soddisfatto l’impulso, viene colmata, riaprendosi solamente in *occasione* di un nuovo bisogno/impulso. Diversamente, per l’uomo, grazie al magico potere della parola di far comparire cose che prima non c’erano, emergono “oggetti” che *restano* al di là della chiusura del circolo, collocati nell’orizzonte di un *oltre* strutturalmente *assente* (la parola fa presente l’assente) e perciò di principio impossibile da colmare. La parola, detto altrimenti, apre un circolo destinato a non potersi chiudere, dal momento che il *suo* oggetto (l’oggetto della pratica di parola) è l’assente per definizione, ciò che è collocato in un *oltre* mai pienamente raggiungibile e a cui il soggetto non potrà mai corrispondere “una volta per tutte”. Tutto ciò, come abbiamo visto, è in un certo modo valido anche per la *kinesis* del vivente, che impedisce di far totalmente corpo con l’oggetto della pratica, continuamente “rinviato” ad ulteriori incontri (come nel caso del bastone, “sempre di nuovo” da afferrare). In tal caso però, la distanza viene comunque “provvisoriamente” colmata nell’atto di saturazione del bisogno, togliendo la *tensione-verso* che distanzia il vivente dall’oggetto e assimilando il secondo al primo. Al contrario l’introduzione dell’assente per definizione, dell’oggetto nominato dalla pratica di parola, non implica solo la presenza di una distanza incolmabile poiché destinata continuamente a riaprirsi, in occasione del sorgere di un nuovo bisogno, ma produce una distanza tra soggetto e oggetto che non può essere nemmeno provvisoriamente colmata nell’atto stesso della *kinesis*. Mentre la risposta/corrisposta di una pratica preverbale viene “esaurita” nella chiusura del circolo bisogno-soddisfazione (mangio la mela, afferro il bastone, colgo la rosa), la risposta/corrisposta a cui viene chiamato il

soggetto parlante è di principio inesauribile, essendo l'oggetto del parlare, il polo oggettivo del suo *tendere-verso* strutturalmente assente, costitutivamente presente solo in quanto trasferito nell'oltre irraggiungibile del concetto. Possiamo forse comprendere, seguendo il filo di queste riflessioni, il perché molte volte, nel corso di tanti dibattiti televisivi o più semplicemente durante molte discussioni della vita quotidiana, si ha l'impressione di non aver mai detto "l'ultima parola". La *kinesis* del parlare, infatti, non si chiude mai (il suo oggetto non è mai raggiunto, la distanza non è mai colmata); ogni parola esige la risposta/corrisposta di un'ulteriore parola in un rimando infinito che può essere interrotto solamente interrompendo la discussione, non senza un certo senso di fastidio e di "incompletezza".

Abbiamo così mostrato in che senso la distanza tra soggetto e oggetto prodotta dalla pratica di parola è di principio incolmabile. Tale distanza, come già anticipato, rappresenta il primo livello della distanza-significato preso in esame. Alla luce delle ultime riflessioni possiamo dire che il mondo del vivente in grado di "colmare" la distanza chiudendo il circolo bisogno-soddisfazione rappresenta invece, per così dire, il "livello zero" della distanza-significato. Il polo-oggetto della sua *kinesis*, infatti, è distante unicamente lo spazio di una risposta/corrisposta che toglie la *tensione-verso* mettendo a tacere l'impulso, saturando il bisogno. La distanza tra soggetto e oggetto in questo modo è (temporalmente) colmata, nulla restando *oltre* la chiusura del circolo. Diversamente la distanza tra soggetto e oggetto prodotta dalla pratica di parola è di principio impossibile da colmare, divenendo l'oggetto *Gegen-Stand*, "cosa" posta di fronte al soggetto, collocata nell'oltre generalizzato della risposta linguistica e strutturalmente assente *proprio* laddove è presente.

Attraverso le analisi di Vitiello questo *Gegen-Stand* ha assunto innanzitutto i caratteri della Vita, emersa di fronte al soggetto/autocoscienza nella sua totalità e non più solo come ciò che esige di essere assimilato e perciò negato.

Riprendiamo il nostro percorso da qui, per delineare l'ultimo aspetto inerente l'esperienza dell'uomo parlante "alle origini".

2.2.4 L'esperienza del sacro

Siamo arrivati ad una svolta decisiva del nostro recente percorso. Dopo aver descritto, attraverso un continuo confronto con i nostri autori, il legame tra parola, sapere della morte e intersoggettività, e dopo aver approfondito la funzione astraente e oggettivante del linguaggio, il magico potere della parola, attraverso il passaggio dall'essere all'avere e dall'impulso al desiderio, vediamo ora come il primo e più importante "oggetto", l'originaria e stupefacente esperienza che si delinea di fronte agli occhi dell'uomo giunto a consapevolezza del proprio destino mortale sia per Vitiello (che in questo riprende Hegel) *la Vita*. La vita nella sua totalità, nel suo puro fluire, si presenta dunque dinnanzi all'uomo, il quale è egli stesso vita, ma vita divenuta cosciente di sé. Momento fondamentale dell'esperienza della vita è il sapere

della morte, come sappiamo, o, come scrive altrove Sini, l'esser iscritto dell'uomo nella «consapevolezza-terrore della morte»⁹², fatto attraverso il quale «l'essere umano comprende il dono della fecondità della vita e lo vive come “dono” sacro».⁹³

Al termine di un lungo percorso costellato di figure come morte, sapere, intersoggettività, avere, colpa, desiderio, tutte intrecciate da un sottile filo che le lega, il filo invisibile della parola e del concetto, vediamo ora che l'esperienza originaria e fondamentale dell'uomo sollevato all'universalità dell'autocoscienza, dell'umanità dei primordi che abbandona l'Eden dell'innocenza animale è l'esperienza del *sacro*.

Come descrive Sini nel passaggio appena letto e nella sua continuazione, la fecondità della vita viene percepita come un dono sacro e il Dio stesso è alle origini concepito come il principio generatore della vita, incarnato in ogni possibile fonte di sopravvivenza (la Madre Terra che dona i suoi frutti, oppure gli animali). Per questo ogni sottrazione di questi doni necessaria per la sopravvivenza viene avvertita dagli uomini come un “furto”. Tutto nel mondo sacrale delle origini è un dono del Dio-principio generatore della vita, perciò ogni gesto di appropriazione a cui non segua una restituzione per eliminare la “colpa” del crimine è concepito come un atto inaccettabile e mostruoso (come un portare la morte senza espiare la colpa di questo terribile gesto). Ad ogni *sacrilegio* (appropriazione indebita del dono sacro della vita), deve seguire un *sacrificio* (un “fare il sacro” come sottolinea Sini), il che dimostra come questi estremi apparentemente opposti siano in realtà accomunati da un nesso profondo: c'è sacrificio solo per riparare al danno rappresentato dal gesto sacrilego, e placare così l'ira del Dio. Questo spiega, secondo Sini, la natura “comunitaria” di momenti come la caccia e il pasto:

L'azione comunitaria della caccia, il senso di colpa per l'uccisione perpetrata, accompagnata dal timore superstizioso del ritorno vendicativo dell'anima dell'animale-dio ucciso, tutta questa azione altamente drammatica, pericolosa e misteriosa, emozionante e angosciante, attraente e repulsiva, si conclude e si libera nella istituzione del pasto-sacrificio comunitario, a celebrazione della vittoria ottenuta. Come sappiamo, esso identifica i membri del gruppo, li affratella come “consanguinei”, e su questa base ribadisce e approfondisce le arcaiche gerarchie e precedenze rispetto al cibo⁹⁴.

L'uomo dunque, come conseguenza del sapere della morte introdotto dalla parola, non solo si rende responsabile di “portare la morte a sé e ai suoi simili”, ma anche ad ogni creatura vivente, di cui solo ora vive l'esperienza dell'uccisione, dell'appropriazione indebita e sacrilega di un dono del Dio responsabile della fecondità della terra e della vita. Per questo è chiamato ogni volta ad espiare questa colpa offrendo il pasto in sacrificio al Dio; egli condivide questo destino di debito, colpa ed espiatione con i membri del suo gruppo, nei momen-

⁹² VB, p. 61.

⁹³ *Ibidem*.

⁹⁴ VB, p. 67.

ti sacri della caccia (sacrilegio) e del pasto (sacrificio). Trae le sue origini in queste pratiche l'usanza di mangiare in comune, ancora diffusissima ai giorni nostri; ancora oggi, spesso, avvertiamo una sorta di imbarazzo e di fastidio nel mangiare da soli, soprattutto se in pubblico e osservati da altri, quasi fosse rimasta in noi l'arcaica memoria del gesto sacrilego che stiamo compiendo.

Più avanti⁹⁵ Sini collega alla tematica del sacrificio l'usanza di riservare ogni "primizia" agli Dei: il caso più diffuso è sicuramente quello del raccolto dei campi, ma Sini ricorda situazioni ben più brutali ai nostri occhi, come il sacrificio del figlio Isacco richiesto da Dio ad Abramo, oppure lo *jus primae noctis* concepito come l'offerta della primizia-vergine fanciulla al signore-dio feudale, o ancora la vergine offerta al Dio babilonese Marduk e condotta per lo scopo nella stanza solitaria in cima alla torre⁹⁶ (di cui la Vergine Maria, scelta per dare alla luce, attraverso l'intercessione dello Spirito Santo, il figlio di Dio, rappresenta una raffinata sublimazione⁹⁷). Un altro elemento introdotto da Sini, utile per mostrare il carattere sacrale dell'esperienza originaria, è costituito dal linguaggio. Già abbiamo visto in precedenza l'attribuzione alla parola del magico potere di creare le cose, tipica di molte culture arcaiche; vediamo ora come, a giudizio di Sini, le parole stesse divengano "nomi di Dei":

Le parole stesse, poi, i nomi, questi segni dell'assente per definizione, questi sigilli dell'immemorabile (della vita eterna perduta), una volta interiorizzati si traducono facilmente in "fantasmi", in "immagini", cioè in allucinazioni di potenze soprannaturali temute, sperate, invocate: il riferimento all'esperienza del sacro e al nome degli Dei, esperienza che si arricchisce di continuo di valori e di significati simbolici, rafforza e complica la cultura del gruppo⁹⁸.

Non solo dunque la fecondità della vita nel suo complesso viene avvertita come un dono divino, ma anche le cose stesse, tutte le realtà nominate e invocate dal magico potere della parola si trasformano, una volta interiorizzate, in nomi di immagini, di fantasmi. Siamo all'origine del politeismo tipico di tutte le culture antiche, quel politeismo in base al quale, come scriveva Nietzsche, le parole sono nomi di Dei di cui abbiamo dimenticato l'origine divina, e sono perciò paragonabili a monete che hanno perso il loro splendore originario e le cui immagini rappresentate sono ora irriconoscibili e sbiadite.

Un altro importante tema inerente alla questione del sacro è sicuramente quello, strettamente collegato ai precedenti ed evidente soprattutto in Sini, della *ierofania*, della "manifestazione del sacro" che caratterizza ogni aspetto della vita quotidiana delle popolazioni primi-

⁹⁵ VB, p. 73.

⁹⁶ Cfr. E6, p. 34.

⁹⁷ La figura della Vergine Maria come sublimazione successiva di figure arcaiche è illustrata da Sini in E4, p. 204. In riferimento invece al rapporto che lega Maria ad Eva, rappresentato dall'inversione di EVA nel saluto AVE (Ave Maria) sia veda C. Sini, *Raccontare il mondo. Filosofia e cosmologia*, Jaka Book, Milano 2004, p. 148, d'ora in avanti E5 e E6 p. 90.

⁹⁸ VB, p. 66.

tive: quella del sacro, del divino, è un'esperienza effettivamente *vissuta*, "empiricamente" presente e constatabile per queste popolazioni nella loro vita di tutti i giorni. Non si tratta, in altre parole, di un'esperienza di carattere "religioso" che richiederebbe una "fede" nell'esistenza del Dio, qualche "dogma" che si tratterebbe di accettare, o dei "misteri" cui bisognerebbe ciecamente credere. Il divino è effettivamente presente ed esperibile per tutti, dal momento che ogni cosa viene incontrata e avvertita come sacra. Non esistono dunque né "spirito critico" né "scetticismo", ma questo non perché siano tutti ciecamente dogmatici e superstiziosi, ma perché la presenza del sacro e del divino è un'*evidenza* che nessuno si sognerebbe di mettere in discussione, così come oggi nessuno contesterebbe l'esistenza delle verità scoperte e descritte dalla scienza⁹⁹.

L'esperienza del sacro, dunque, rappresenta un elemento fondamentale dell'umanità primordiale. Tale umanità, attraverso la parola, ha visto la morte, collocando gli oggetti nell'oltre di una distanza incolmabile che è all'origine del loro destino mortale. Il senso di colpa e di angoscia che accompagna l'uomo, colui che si avverte come responsabile di questo gesto sacrilego, va di pari passo con l'esperienza della sacralità del mondo circostante, da cui l'uomo si è "peccaminosamente" distaccato (è stato cacciato dal paradiso terrestre), sacralità continuamente "violata" in ogni gesto di appropriazione, cioè, potremmo dire, in ogni pratica.

Ogni circolo impulso-soddisfazione, come quelli descritti negli esempi precedenti, cessa di essere meramente *agito* per diventare *saputo*. Tutto quanto l'animale fa con beata inconsapevolezza e senza avvertire minimamente nulla di "strano" o di "proibito" viene invece sentito dall'uomo (il peccatore per eccellenza, colui che ha condotto se stesso, i suoi simili e la natura circostante nel destino di morte causato dalla parola e dal sapere mortifero ad essa collegato) come una sottrazione dei sacri doni vitali.

Ogni cosa viene esperita come una "proprietà" del Dio sacrilegamente trafugata (portata alla morte attraverso la parola), che necessita perciò di una restituzione attraverso il sacrificio.

Viene a questo punto spontaneo domandarsi: come è possibile per la storia dell'umanità giungere ad un'esperienza del mondo di carattere logico-razionale? Come accade che il divino un poco alla volta abbandoni l'evidenza dell'esperienza quotidiana per collocarsi nel regno dei cieli, nell'iperuranio, o in chissà quali altri luoghi in ogni caso incarnazione di un *oltre* che richiede *fede* e non semplicemente constatazione dell'empiricamente presente, per potere essere visto e per poterne fare esperienza? In che modo le parole cessano di essere "nomi di Dei" per indicare mere "cose", meri "oggetti"? La risposta che i nostri autori danno a queste domande ci introdurrà nel secondo dei nostri livelli della distanza umana, della distanza-significato.

Il primo livello, come abbiamo ampiamente visto, riguarda la distanza tra soggetto e oggetto prodotta dalla pratica di parola, caratteristica di tutte le culture umane primordiali e capace di innescare fe-

⁹⁹ Cfr. C. Sini, *Filosofia e scrittura*, Laterza, Roma 1994, p. 34, d'ora in avanti FS.

nomeni strettamente connessi quali il sapere della morte, l'intersoggettività, l'angoscia, il senso di colpa, l'esperienza del sacro. Questo circolo di eventi fondamentali e vicendevolmente intrecciati ci conduce verso una conclusione in un certo senso riassuntiva di tutto il senso del primo livello della distanza-significato fin'ora preso in esame: se da un lato la pratica di parola produce quella distanza incolmabile che rende l'oggetto del parlare strutturalmente assente, collocato nell'oltre generalizzato, a distanza di un'impossibile esaustiva risposta/corrisposta da parte del soggetto parlante, dall'altro lato, aprendo contemporaneamente all'esperienza sacrale dell'umanità delle origini, fa sì che il soggetto rimanga, per così dire, "in prossimità" degli oggetti nominati (i quali, ricordiamo, portano il nome di Dei), legato ad essi dal problematico rapporto tra sacrilegio e sacrificio. L'uomo, in altre parole, "abita" in prossimità degli Dei, essendo ogni cosa una *ierofania*, una rivelazione sacrale, una manifestazione del divino. La sua situazione, potremmo dire, ricorda molto quella della *quadratura* heideggeriana, figura che mostra il reciproco rimando tra terra e cielo, tra divini e mortali. Il primo livello della distanza-significato, di conseguenza, preso nel suo momento sorgivo, in prossimità con la frattura, con il salto che caratterizza l'umanità originaria, fa sì che il soggetto, distanziato dall'oggetto a partire dalla nominazione, aneli a ricomporre questa distanza (espiando la colpa per il suo sacrilegio).

Il percorso successivo, tentando di rispondere alla domanda che si poneva il problema di capire come si passa da questa umanità mitico-sacrale all'umanità logico-razionale che ancora caratterizza in larga parte l'epoca a noi contemporanea, ci condurrà dunque verso un nuovo livello della distanza-significato. L'elemento guida, come sappiamo, resta sempre il medesimo (la distanza del soggetto dall'oggetto). Cambia invece, attraverso i vari livelli, il "senso" di questo distanziamento (quale genere di distanza rispetto all'oggetto viene effettivamente esperita dal soggetto), che in questo primo livello ha assunto un duplice significato così definitivamente riassumibile: da un lato abbiamo visto la *distanza incolmabile* in quanto caratteristica strutturale dell'oggetto-assente prodotto dal linguaggio; dall'altro abbiamo visto quella che potremmo chiamare la *distanza sacrale*, diretta conseguenza del circolo di fenomeni prodotti dal sapere mortifero introdotto dalla parola nelle umanità primitive (sapere della morte, senso di colpa, angoscia, intersoggettività, *ierofania*), distanza che, paradossalmente, anela a ricomporre, attraverso il duplice nesso sacrilegio-sacrificio, la *distanza incolmabile*, pur avendo in comune con essa la medesima causa (la pratica di parola).

Il cammino successivo mostra come il secondo livello della distanza-significato preso in esame modifichi fortemente sia il senso della *distanza incolmabile*, sia quello della *distanza sacrale*, visti come aspetti collegati della pratica di parola, primo livello della distanza-significato analizzato. Prima di fare i conti con queste modifiche, torniamo ad interrogare i nostri autori, cercando una risposta alla domanda che si poneva il problema di capire in che modo e perché l'umanità perda progressivamente l'esperienza del sacro.

2.3 LOGOS

2.3.1 Il mondo dell'oralità

Per rispondere alla domanda precedente riguardante il modo in cui i nostri autori affrontano il passaggio da una visione mitico-sacrale del mondo ad una logico-razionale, nonché per introdurre il percorso che verrà svolto in questa sezione, ho deciso di riportare un'ulteriore domanda (spesso i filosofi hanno questo orribile vizio di rispondere alle domande con altre domande...) presente in un saggio di Enrico Redaelli, intitolato *Dal mythos al logos*¹⁰⁰. La domanda recita: «Qual è il legame tra un mutamento avvenuto sul piano della forma (il passaggio dalla parola orale alla sua trascrizione alfabetica) e quello a cui vanno incontro i contenuti (dalla narrazione mitologica al sapere logico-razionale)?»¹⁰¹.

Da tale domanda apprendiamo innanzitutto che accanto ad un mutamento di carattere contenutistico (dal *mythos* al *logos*) è presente un mutamento di carattere formale (dall'oralità alla scrittura alfabetica). Uno degli obiettivi del nostro successivo cammino sarà di chiarire quale legame sussiste tra questi due tipi di mutamenti, per poi descrivere in modo più approfondito il secondo livello della distanza umana, che possiamo finalmente definire, come cercavamo inutilmente di fare, catturati in mille paradossi, *razionale*. Il presente paragrafo infatti, intitolato *logos*, giunge a delineare una figura della distanza umana molto importante riscontrabile nei nostri autori. Tale distanza infatti rivela come le caratteristiche anticipate nei paragrafi precedenti attraverso l'analisi del legame tra sapere della morte, parola, e intersoggettività, vengano ulteriormente amplificate. Il *logos* in esame è quello della razionalità occidentale e filosofica, produttrice di un ulteriore livello della distanza tra i poli soggettivi e oggettivi della nostra esperienza, e responsabile di "effetti di verità" che contribuiscono a modificare profondamente l'esperienza dell'uomo e il suo modo di stare nel mondo. Sia Sini che Vitiello individuano infatti nel *logos* occidentale, nato attraverso lo sviluppo del pensiero filosofico greco, una tappa decisiva, utile, ai fini del nostro cammino, per comprendere sempre meglio la *distanza* umana nella quale siamo collocati, e a partire dalla quale è divenuto per noi possibile descrivere con ragionevole sensatezza la nostra esperienza attraverso alcuni caratteri che accomunano il pensiero greco delle origini, i saperi filosofici e scientifici nati sotto il segno della sua rivoluzione concettuale, nonché il sapere comune del parlare quotidiano.

Iniziamo prendendo le mosse dal passaggio che vede come protagonisti la parola orale e la sua trascrizione alfabetica, facendo riferimento al testo *Filosofia e scrittura*, nel quale Sini, nel paragrafo dedi-

¹⁰⁰ Cfr. E. Redaelli, *Dal mythos al logos*, in *Dialeghesthai. Rivista telematica di filosofia*, anno 11 (2009); indirizzo web <http://mondodomani.org/dialeghestai/er01.htm#rif1>, consultato il 6/3/2010 alle 13.46: d'ora in avanti ML.

¹⁰¹ ML.

cato appunto all'*oralità*, riflette innanzitutto sulla «*collocazione* (corsivo mio) del fruitore della parola discorsiva»¹⁰². Chiedersi conto della collocazione del fruitore significa domandarsi in che luogo egli si trova rispetto alla parola ascoltata; non “luogo” però in senso fisico-materiale, ma luogo, potremmo dire, nel senso di *prassi*, di situazione. In che modo, potremmo in altre parole chiederci, venivano recepiti i discorsi nel mondo dell'*oralità*? Quale rapporto intercorreva tra l'emissione e la ricezione della parola? Che “atteggiamento” doveva tenere l'ascoltatore per assimilare il detto e farlo proprio, traducendolo così in un “sapere”? Per comprendere la collocazione dell'ascoltatore nel mondo dell'*oralità* primaria¹⁰³, ovvero nel mondo di quell'*oralità* ancora ignara di scrittura e perciò in alcun modo toccata e modificata da essa, Sini richiama innanzitutto alcune caratteristiche in un certo senso universali e strutturali dell'*oralità*, e delle pratiche dell'udito e dell'ascolto ad essa connesse, valide di conseguenza anche per quelle forme di “*oralità* secondaria” che quotidianamente viviamo. Leggiamo un passo che ci illustra un aspetto fondamentale della pratica dell'ascolto:

Colui che ascolta, affinché la sua pratica di ascolto abbia successo, deve tendenzialmente immedesimarsi con colui che racconta. La sua collocazione non è immediatamente “critica”, ma anzi partecipativa. Noi siamo soggetti in varia misura “critici”, “distanziati”, in quanto educati (come mostreremo) dalla pratica della scrittura alfabetica; e tuttavia anche noi, quando ascoltiamo, siamo sollecitati a immedesimarci. È forse quello che in questo momento vi sta capitando¹⁰⁴. Forse non siete affatto d'accordo con me, ma di questo poi; per ora dovere sforzarvi di immedesimarvi col fluire del mio discorso: unica condizione per “vedere” a vostra volta le cose che rapidamente dico e a cui alludo; e, ancor prima, per poter udire distintamente una voce che subito si disperde nello spazio e che in ogni momento è travisata da altri rumori ed è ingoiata dal silenzio. Ciò esige, da parte vostra, un ascolto “patico”, passionale, “passivo” (ricettivo) e, correlativamente, da parte mia, la messa in opera di tutti gli artifici della espressione retorica, dal tono della voce all'accompagnamento mimico del corpo, alla costruzione sintattica della frase e così via¹⁰⁵.

Condizione prima dell'ascolto è dunque la partecipazione, l'immedesimazione dell'uditore con ciò che viene detto (e, come vedremo più avanti, in un certo modo anche con *chi* emette la parola), l'esatto contrario di quella *distanza critica* che, come viene qui anticipato, rappresenta la conseguenza più importante prodotta dalla pratica alfabetica. Abbiamo dunque già delineato il nesso che intercorre per Sini tra il passaggio dall'*oralità* alla scrittura alfabetica e quello dal *mythos* al *logos*; denominatore comune è quella *distanza critica* prodotta dalla scrittura alfabetica, che si tratterà via via di chiarire sempre me-

¹⁰² FS, p. 28.

¹⁰³ Cfr. FS, p. 28.

¹⁰⁴ Il testo da cui è tratto il brano, *Filosofia e scrittura*, è il riassunto di un ciclo di incontri tenuti da Sini a Napoli nel febbraio 1992. In alcuni passaggi, come in questo caso, si nota la trascrizione di un discorso evidentemente rivolto ad un pubblico di ascoltatori ancor prima che di lettori.

¹⁰⁵ FS, p. 29.

glio. Il fruitore della parola orale, dicevamo, è immerso in modo patico-partecipativo nel discorso che ascolta; ne vive il *pathos*, vale a dire tutti quegli elementi retorici richiamati da Sini, caratteristici di ogni parola discorsiva (tono della voce, mimica del corpo, costruzione della frase e così via) e ne *partecipa* il contenuto, il che significa che lo accoglie come vero, senza interrogarsi su di esso. Questo avviene per una condizione “strutturale” dell’ascolto, che non consente di “fissare” ciò che viene detto in modo da potervi riflettere criticamente, ma richiede che l’ascoltatore “faccia corpo” con il fluire incessante della parola parlata, che subito si perde nello spazio e non *resta* di fronte a noi per poter essere oggetto di una domanda. Tutto questo, possiamo notare, ci accade continuamente, nel momento in cui rivestiamo i panni dell’uditore di discorsi; pensiamo ad esempio al caso delle lezioni universitarie, magari del nostro professore preferito, durante le quali ci sembra di trovarci in tutto e per tutto d’accordo con quanto viene detto, stupiti di come concetti e problematiche filosofiche risultino chiari e limpidi come mai prima. Dopodiché, riprendendo le stesse tematiche a casa, attraverso la rilettura degli appunti e l’approfondimento testuale, se conduciamo la nostra indagine con spirito attento e severo, nuovi problemi emergono, di cui durante l’incanto retorico dell’ascolto non scorgevamo l’esistenza, e tutto sembra più oscuro e bisognoso di nuovi chiarimenti. Si potrebbe obiettare che non è una buona abitudine quella di ascoltare facendosi catturare dalla retorica dei discorsi, lasciandosi passivamente influenzare da tutto quanto viene detto, ed è un’obiezione sicuramente valida, a patto però di tenere ben presente che la possibilità di esercitare un “ascolto critico” è aperta per Sini da quell’evoluzione di pensiero, di parola, di mentalità e di cultura inaugurata dalla scrittura alfabetica e che dobbiamo ancora vedere nel dettaglio. Solo all’interno di un’“oralità secondaria”, già abitata e influenzata dalla scrittura, è possibile sviluppare uno spirito critico rivolto anche al flusso retorico dei discorsi.

Il carattere patico-partecipativo dell’ascolto nel mondo dell’oralità è anche presupposto della natura *creativa* e *riproduttiva* della memoria: senza uno scritto che ne permetta la conservazione, ogni tradizione e conoscenza vive nel racconto e nella trasmissione orali, le quali però, per poter funzionare in assenza di un modello base a cui riferirsi, necessitano di *immedesimarsi* nel *pathos* del sapere da trasmettere. Si tratta di una regola universalmente valida ancora oggi, confermata dalla maggior facilità con la quale ricordiamo eventi e situazioni che ci hanno emozionato, nel bene e nel male, tendendo a scordarci di quelli noiosi o privi di significato. Nel momento però in cui dobbiamo raccontare ad altri tali eventi, proprio perché spinti dall’esigenza di far rivivere innanzitutto lo “spirito” prima che la “lettera” di quanto successo, tendiamo a ricostruire le vicende in modo del tutto arbitrario e personale, magari enfatizzando quel particolare commento o quella particolare reazione di stupore da parte del nostro amico («Hai preso trenta e lode? Ma che bravo, complimenti!! Sono davvero contento per te!!»); con buona probabilità l’amico in questione ha commentato l’esito dell’esame con molto meno slancio).

Ben lungi dal rappresentare un “errore”, questo aspetto della memoria orale è l’unico modo per noi possibile di rievocare, a noi e agli altri, il *pathos* vissuto nella situazione da ricordare; così le barzellette, trasmesse di bocca in bocca, di risata in risata, subiscono modifiche anche sorprendenti, come spesso ci capita di constatare tra amici («da sapevo anch’io, ma era diversa!»), proprio perché ognuno di noi, ogni anello della catena di trasmissione della barzelletta, contribuisce alla trasformazione raccontandola *a modo suo*, e cioè presentandone una versione dove il tono di voce, la caratterizzazione dei personaggi, l’accento e l’enfasi utilizzati nel pronunciare le battute più divertenti e così via, sono del tutto personali. Lo stesso accade per la trasmissione degli antichi poemi omerici, per i quali vale la regola riportata da Sini per il mito: «non si può fissare senza ucciderlo»¹⁰⁶. Non esiste una “versione ufficiale” dell’*Iliade* o dell’*Odissea* (così come non esiste un “modello originale” delle barzellette che sentiamo raccontare sempre uguali, ma sempre diverse), e la trascrizione di questi poemi avvenuta in Grecia ai tempi di Pisistrato rappresenta, sottolinea Sini, «la fine della genuina pratica epica»¹⁰⁷, ovvero la fissazione in un’“opera” eterna ed invariabile nel tempo di una prassi che invece viveva del suo continuo gioco di ripetizione e innovazione. È importante infatti sottolineare che la incessante modifica del sapere prodotta dalla trasmissione orale non è affatto voluta dai trasmettitori, dagli aedi, dai rapsodi, o dai barzellettieri, i quali al contrario si sforzano di essere il più possibile “fedeli” nel riportare quanto hanno sentito, ma è una conseguenza del carattere produttivo di una memoria che, come detto, non avendo alcun testo scritto cui riferirsi, necessita, per essere efficiente, di quell’immedesimazione patico-partecipativa che, alla lunga, produce sostanziali modifiche nel corpo del racconto. Questo tipo di memoria è dunque solo involontariamente creativa, cioè lo è nell’intenzione di essere il più fedele possibile. Le civiltà orali infatti, prive della possibilità di conservare usi, costumi e saperi nello scritto, sono costrette alla ripetizione comunitaria del passato; in assenza di scrittura, la fedeltà alla tradizione è dunque l’unico modo affinché essa non si estingua:

Gli uomini della memoria orale [...] hanno sì una memoria (involontariamente) creativa, ma non hanno spazio per la creazione consapevole di enunciati originali. E in questo senso non sono, o non appaiono a noi, come soggetti e individui. La memoria orale e la sua creatività sono fenomeni collettivi, il cui tratto costante è la fedeltà alla tradizione (che pure rinnovano). Un uomo della memoria orale non è un uomo che “ha le sue idee”, come noi diciamo. Questa, che è vissuta da noi prevalentemente come una virtù (in fatto di politica, di morale e persino di religione spesso molti di noi si fanno un vanto e un punto d’onore di avere le proprie idee), in una società orale non è invece una capacità immaginabile e neppure augurabile o ben vista ». La trasformazione del messaggio dipende più dalla trasmissione di bocca in bocca, per il tramite incerto dell’orecchio (del “sentito dire”), che non da una volontà consapevolmente trasformatrice¹⁰⁸.

¹⁰⁶ FS, p. 31.

¹⁰⁷ FS, p. 31.

¹⁰⁸ FS, pp. 33-34.

In una società priva di scrittura, la fedeltà alla tradizione è garanzia di sopravvivenza del sapere. Intravediamo qui una possibile spiegazione del carattere in senso lato “dogmatico” (l’assenza, come scrive Sini, di soggetti dotati di un pensiero autonomo indipendente dalla tradizione) proprio di molte culture antiche, abitatrici di un universo di senso mitico-sacrale. La fede nella parola del Dio, o nel sapere dei sacerdoti; l’assimilazione di comportamenti rituali collettivamente ripetuti, l’usanza di scandire il tempo attraverso l’esercizio di riti comunitari e tramite la rievocazione di miti fondatori della comunità; tutta questa esigenza di “ripetizione”¹⁰⁹ affonda le sue radici nella necessità di conservare nella memoria ciò che altrimenti andrebbe inevitabilmente perduto. Per questo, come abbiamo letto, in una civiltà orale non c’è spazio per il dubbio, per la critica, per lo sviluppo dell’originalità o del libero pensiero; memoria e ripetizione sono sinonimo di conservazione e sopravvivenza.

Il *ritmo* della vita e del sapere viene dunque scandito attraverso la ripetizione, facilitata anche da alcuni artifici:

Entro la tradizione orale la trasmissione dell’*ethos* e dei saperi, la loro conservazione attraverso le generazioni, esige un uso peculiare della memoria, le cui caratteristiche sono ad esempio la ripetizione, la recitazione ritualizzata, il ritmo e l’intonazione musicale (la poesia), l’azione mimica o danza, il parallelismo semantico, la paratassi, il carattere dinamico ed emozionale dei contenuti ecc.¹¹⁰.

Senza entrare in dettagli particolari riguardanti l’analisi di tutte le tecniche citate, basti ricordare l’utilizzo nell’epica omerica di epiteti («Achille piè veloce»), formule fisse («Narrami o musa»), situazioni e schemi narrativi ricorrenti (l’assemblea degli eroi, la partenza per la guerra, il banchetto nuziale), volti a facilitare il ricordo di sterminati racconti, leggende, miti. Un altro aspetto importante della poesia omerica analizzato da Sini è quello di essere sempre «recitazione ritualizzata», ovvero “ritmica”, accompagnata dalla musica e dalla danza¹¹¹; anche in questo caso risulta ancora comprensibile per noi e per le no-

¹⁰⁹ Tutto il sesto libro dell’Enciclopedia di Sini, *Le arti dinamiche, filosofia e pedagogia*, affronta il tema del nesso tra *mito e rito*, accomunati dal *ritmo*, ovvero dalla *ripetizione* che avvalorata e conferisce senso all’azione, illustrata nella *kinesis* delle originarie arti dinamiche, *danza, musica e poesia*.

¹¹⁰ ES, p. 29.

¹¹¹ Come sottolinea Sini in E6, p 21, «nel senso antico e originario danza, musica e poesia hanno una medesima funzione e sono propriamente il medesimo». La distinzione tra queste “discipline” è frutto di una separazione successiva, che rompe l’unità delle *arti dinamiche*, vissute in origine come un’esperienza collettiva, volta a rievocare e a celebrare l’appartenenza dell’individuo e della comunità all’ordine cosmologico-sacrale della città e dell’universo. Questi temi sono ampiamente sviluppati da Sini lungo il testo citato, nonché essere anticipati nei due precedenti libri dell’Enciclopedia, ovvero *La virtù politica, filosofia e antropologia*, e *Raccontare il mondo, filosofia e cosmologia*, i quali, letti l’uno alla luce dell’altro, mostrano il legame sacrale tra il microcosmo della città e il macrocosmo dell’universo, fondamentale esperienza delle umanità dei primordi. Il senso sacro e profondo di questa esperienza, nonché, più in generale, l’appartenenza dell’uomo all’orizzonte sacrale del suo “essere nel mondo”, vengono celebrati ed evocati nelle arti dinamiche.

stre pratiche il perché di tutto questo: la maggior parte di noi infatti ricorda senza alcun problema tutti i testi delle sue canzoni preferite, parola per parola, senza sbagliarne nemmeno una, grazie all'ausilio del ritmo musicale e delle tecniche utilizzate per rendere le canzoni "orecchiabili", e cioè facilmente ricordabili (la struttura strofa-ritornello, le rime, le assonanze e così via, che ricordano, per la funzione svolta, le situazioni fisse dell'epica antica prima ricordate), e magari fatica oltremisura a mandare a memoria tre nozioni in croce di biologia molecolare. In questo caso, oltre all'importantissima funzione già ricordata svolta dall'immedesimazione patico-partecipativa, anche la ritmicità della musica svolge un ruolo fondamentale. Più in generale diciamo ora che non solamente la parola poetica, la parola degli aedi e dei rapodi, ma ogni parola della civiltà orale è un "canto", una voce carica del magico potere, descritto in precedenza, di far apparire le cose, un suono che rievoca l'appartenenza sacrale dell'uomo all'universo.

Ogni parola, dicevamo prima, è il nome di una divinità, e viene pronunciata da un'umanità la cui esperienza gravida di rivelazioni sacre (ogni cosa è una *ierofania* come abbiamo appreso) riecheggia anche e soprattutto nel linguaggio, nella parola delle origini, prima responsabile, in base al percorso che abbiamo ricostruito, dell'apparizione del divino nell'orizzonte dell'esperienza, solo ora, propriamente umana¹¹².

La parola nasce dunque per Sini dal legame concreto ed effettivo con l'esperienza originaria che inizia progressivamente ad evocare e a significare, ed è perciò una parola che "imita" la vita, il mondo, le cose. Nel *Cratilo*¹¹³, luogo emblematico in tal senso e ripreso sia da Sini che da Vitiello, Platone mette in scena il dibattito tra Cratilo ed Ermogene, il primo sostenitore della tesi della "naturalità" dei nomi, ovvero dell'esatta corrispondenza naturale tra nome e cosa, mentre il secondo del carattere "convenzionale" delle parole, che non intrattengono alcun legame necessario, naturale ed essenziale con la cosa che nominano: dico, ad esempio, 'temporale', ma non vi è alcuna necessità di usare questa parola piuttosto che un'altra; è solo *per convenzione* che abbiamo imparato ad accordarci, di modo che quanto nominiamo la parola 'temporale' facciamo riferimento al fenomeno atmosferico, ma potremmo utilizzare qualsiasi altra parola ('albero', 'cavallo', 'mare') a patto di intendersi, di essere tutti consapevoli che a questa parola corrisponda questo particolare oggetto o fenomeno.

¹¹² Dio e Uomo sorgono infatti insieme, l'uno per l'altro, come aveva compreso Heidegger, attraverso i rimandi descritti nella figura della *quadratura*, del *Geviert*. Anche Nietzsche mostra di avere consapevolezza del problema, dal momento che, alla *morte di Dio*, associa la venuta del *Superuomo*, per la verità sempre "profetizzata" e mai attuata, ma in ogni caso rivelatrice dell'impossibilità, una volta morto Dio, di incarnare un'ancora "metafisica" figura dell'umanità.

¹¹³ La tematica presente nel *Cratilo* platonico, che verrà brevemente illustrata di seguito, riguardante il rapporto tra "parole" e "cose", viene ripresa sia da Sini che da Vitiello. Per quanto riguarda Vitiello, Cfr. FT, pp. 29-35, mentre per quanto riguarda Sini cfr. soprattutto C. Sini, *Idoli della conoscenza*, Raffaello Cortina Editore, Milano 2000, pp. 77-120; d'ora in avanti IC.

Non ci interessa qui approfondire lo sviluppo del dialogo e analizzare la particolare posizione di Socrate circa l'argomento, posizione che si colloca in un qualche modo oltre le due richiamate, ma riflettere sull'inconsistenza della posizione di Ermogene, se riferita al linguaggio delle origini. Come accade infatti, potremmo chiederci, che l'uomo "inizi" a parlare? Per potersi accordare tra loro sul significato convenzionale della parole da utilizzare, gli uomini dovrebbero infatti già disporre di quel linguaggio che invece deve ancora sorgere. Dovrebbero poter dirsi qualcosa come: «che nome diamo a questo splendido animale, per me "aquila" sarebbe perfetto, senti che suono maestoso, rispecchia perfettamente il suo portamento imperiale, che ne dici?», ma, com'è evidente, non possono farlo e questo ipotetico dialogo non può mai aver avuto luogo.

La parola originaria dunque deve necessariamente "imitare" la cosa rappresentata per poter sorgere; deve cioè avere un qualche elemento in comune che la leghi "naturalmente", e cioè iconicamente (questo il senso profondo della "naturalità" del legame parola-cosa che possiamo riscontrare in Ermogene) con la cosa nominata, che condivide con l'esperienza evocata il *pathos* del suo sorgere, del suo cadere nella luce della presenza. La parola, per dirla altrimenti, è solo un "aspetto" come tale non separato (ma separabile da noi in modo astratto e solo in un secondo momento) dall'unità dinamico-emozionale dell'esperienza, che comprende la postura del corpo, la percezione dell'emozione di spavento, paura, gioia, o terrore, e che non ha in alcun modo un'intenzione originariamente "significativa" (mi metto d'accordo con gli altri membri del mio gruppo per trovare nomi comuni alle cose), ma, casomai, espressiva.

Il suo carattere significativo emerge più tardi, in virtù più del carattere strutturalmente intersoggettivo e pubblico della voce precedentemente analizzato, che di un'effettiva "intenzione" comunicativa. La parola, sottolinea Vitiello, è originariamente unità di *voce e gesto*: «l'originaria *phonè* è il grido del guerriero che accompagna il lancio della pietra o del giavelotto»¹¹⁴, ed è perciò una parola espressiva, evocativa, musicale. Queste tematiche si ricollegano direttamente alle precedenti riflessioni siniane nelle quali veniva descritto che la parola "imita" il mondo, perché essa innanzitutto è il mondo, è la cosa significata, cosa che Platone, ricorda Vitiello¹¹⁵, indica con il termine *pragma*. Differentemente da *to on*, *to pragma* indica infatti la cosa in quanto *agita*, vissuta, esperita; non la cosa in quanto "oggetto" separato dal soggetto, ma la cosa in quanto *azione*, in quanto *gesto* direttamente vissuto nella «co-appartenenza di uomo e mondo»¹¹⁶.

La parola è dunque per Vitiello l'unità primordiale di voce e gesto (*phonè kai schéma*¹¹⁷), ed è perciò "musicale" ben prima di divenire poesia, non essendo l'asettico segno di un significato (la parola 'casa' per indicare "la casa", pronunciata con neutralità e indifferenza),

¹¹⁴ FT, p. 32.

¹¹⁵ FT, p. 31.

¹¹⁶ *Ibidem*.

¹¹⁷ FT, p. 32.

ma la voce patica ed emotiva del guerriero in battaglia, che lancia la pietra o il giavellotto, accompagnando l'espressione vocale con la mimica del corpo. Le riflessioni di Vitiello circa il tema dell'unità primordiale di voce e gesto continuano ponendo il problema della rottura di questa unità¹¹⁸ nel corso del tempo, rottura che porta all'emergere della separazione tra nome e cosa. Si tratta del motivo per cui Socrate, pur criticando la posizione convenzionalista di Ermogene, mostra di essere in disaccordo anche col "naturalista" Cratilo, apparentemente sostenitore, attraverso la convinzione nell'inseparabilità di nome e cosa, di una posizione del tutto uguale alla sua. Cratilo infatti, scrive Vitiello, «non opera quella distinzione senza di cui il dialogo platonico che prende nome da lui riesce incomprendibile nella sua interezza. Quella distinzione tra la lingua dei "mutoli", la lingua dei "geroglifici" e delle "voci monosillabiche", e la lingua "volgare", che segna due età del mondo – come Vico, acuto lettore dell'opera platonica, comprese e descrisse»¹¹⁹. Cratilo non distingue, in altre parole, tra linguaggio naturale, rappresentativo, e linguaggio convenzionale, privo di alcun legame iconico con la cosa significata. Questa distinzione, come comprese bene Vico, ricordato da Vitiello, scandisce due età del mondo, due figure completamente diverse della *distanza* umana. Dobbiamo perciò abbandonare il mondo dell'oralità e fare un passo ulteriore.

2.3.2 Il mondo della scrittura

Abbiamo ritrovato, attraverso la descrizione di un suo particolare ma importante aspetto (la differenza tra naturalità e convenzionalità del linguaggio), il tema principale del paragrafo, ovvero il passaggio dal *mythos* al *logos*, strettamente legato al passaggio dall'oralità alla scrittura alfabetica. Per chiarire finalmente il nesso che intercorre tra questi due passaggi, l'uno di carattere formale, l'altro di carattere contenutistico, e specificare inoltre in che modo la questione della differenza tra un linguaggio iconico-naturale ed uno segnico-convenzionale si intersechi strettamente in questo duplice passaggio, rappresentandone anzi un aspetto molto importante, partiamo dalla stessa domanda che ci eravamo posti in riferimento all'uomo dell'oralità, di cui abbiamo riasuntivamente indicato alcuni tratti peculiari, e chiediamoci: qual è la *collocazione* del fruitore dello scritto? Leggiamo come risponde Sini:

Questi [il lettore, n.d.r.] non sta, di fronte al messaggio, nella stessa posizione del fruitore del messaggio orale. Addestrato alla lettura sin da bambino, così che essa divenga per lui un abito assolutamente automatico, un riflesso spontaneo, il lettore non aderisce in alcun modo allo scritto (quanto meno non *deve* farlo); non lo contempla e non lo decifra. Si può dire che il corpo scritto neppure lo vede, non si sofferma a guardarlo, ma lo trapassa istantaneamente. Tutto questo non è frutto di una sua decisione, di una sua scelta intenzionale: [...] è frutto invece della pratica di scrittura stessa

¹¹⁸ Cfr. FT, pp. 32-35.

¹¹⁹ FT, p. 33.

che lo ha addestrato alla massima schematizzazione, economicità e automaticità dei mezzi proprio a questo scopo. È l'alfabeto stesso, per la natura strutturale della sua pratica, che si cancella, si fa trasparente, si fa dimenticare sfumando nell'assenza ultrasensibile. La scrittura alfabetica funziona come un vetro il più possibile terso¹²⁰.

E ancora:

A questa funzione della trasparenza la pratica alfabetica della lettura ne accompagna un'altra essenzialissima per definire la collocazione del lettore. Essa è quella «separatezza discorsiva», di cui parlava Creuzer citando Plotino, che rende il lettore freddo, distaccato, apatico, in una parola: razionale¹²¹.

La scrittura alfabetica produce soggetti razionali; è questa la conclusione a cui giunge Sini, ricavata dei due passaggi appena letti. Attraverso la capacità di fungere da vetro terso, da soglia trasparente, essa conduce il lettore a non aderirvi, a trapassarla, a non sostare su di essa nell'incanto del *pathos* partecipativo caratteristico del fruitore della parola orale.

Cerchiamo di capire, attraverso l'analisi di alcune sue condizioni strutturali, come questo sia possibile. Iniziamo col dire che la scrittura alfabetica possiede due aspetti che contribuiscono a rimuovere il *pathos* dell'esperienza partecipativa tipica della cultura orale, *pathos* che ancora sopravvive nelle scritture precedenti quella alfabetica, come ad esempio i geroglifici egiziani, le scritture sillabiche, o i sistemi consonantici (fenicio, ebraico, arabo) i quali, come sottolinea Redaelli¹²², sono dei veri e propri sillabari. Possiamo riassumere questi due aspetti indicandoli come *rimozione dell'iconicità e idealizzazione delle lettere*. Con l'alfabeto, scrive Sini, «la scrittura abbandona ogni compromissione e intenzione di raffigurazione iconica»¹²³.

Un interessante studio condotto da Alfred Kallir, riportato da Sini in un paragrafo del libro *Idoli della conoscenza*¹²⁴, mostra come originariamente i segni dell'alfabeto greco fossero più che altro *disegni*, ovvero raffigurazioni iconiche, come ad esempio la A, simbolo di una testa di bue rovesciata. Con il passare del tempo le lettere dell'alfabeto perdono questa funzione iconico-rappresentativa per assumere un significato puramente astratto e convenzionale, volto a *classificare* i suoni della voce, costituendo un ideale “spartito atomico” composto da venti o poco più elementi fondamentali i quali, combinati insieme in mille modi possibili, possono riprodurre ogni parola, ogni discorso. La perdita dell'iconicità della scrittura è un passaggio molto importante, poiché contribuisce in modo decisivo a rendere lo scritto un “vetro terso”, come dicevamo in precedenza, ovvero un qualcosa che, scrive Sini, «non deve interferire, non deve “far corpo”, non deve dar fasti-

¹²⁰ FS, p. 42.

¹²¹ FS, p. 44.

¹²² Cfr. ML.

¹²³ E6, p. 148.

¹²⁴ Cfr. IC, pp. 135-180.

dio alla lettura, ma deve anzi annullarsi in suo favore»¹²⁵. Il lettore che ha di fronte a sé disegni, e non meri segni convenzionali, è più portato a “sostare” su di essi, a rimanere catturato nella contemplazione iconica, nelle decifrazione dell’immagine raffigurata, come accade quando si trova di fronte ad un geroglifico.

Decifrazione e contemplazione, come abbiamo letto in Sini, sono invece elementi non richiesti dalla scrittura alfabetica, proprio perché il carattere delle lettere (il fatto di scrivere ‘a’, piuttosto che ‘g’) è del tutto indifferente alla comprensione del *significato* dello scritto. Anzi, possiamo certo dire, evidenzia Sini¹²⁶, che *solo ora* comprare propriamente il significato di una parola, nettamente distinto dal segno indifferente, dall’insieme di lettere convenzionale spogliato di ogni carattere iconico. Il lettore alfabetico può fare esperienza de “la casa”, come significato universale, come oggetto in sé, come *eidōs*, essenza, forma, dal momento che, leggendo la parola ‘casa’, è immediatamente portato a saltare la materialità (che solo ora appare come *mera* materialità indifferente al significato) dello scritto, le lettere c-a-s-a, del tutto prive di alcun legame con la *nozione* della casa al punto che, come leggiamo nelle pagine iniziali di *Etica della scrittura*¹²⁷, potrei aver scritto di fronte ‘*maison*’ o ‘*housse*’ e sarebbe la stessa cosa, per dirigersi subito verso il *concetto*, il *significato universale*.

La ‘casa’ del lettore alfabetico, in altre parole, non è mai *questa* casa, la casa dipinta e raffigurata dalla scrittura iconica (naturalmente le cose sono molto più complicate e variano da scrittura a scrittura, ognuna dotata della sua particolare tecnica di rappresentazione della realtà, ma l’esempio valga come comprensione generale, sufficiente per i nostri scopi, della differenza in questione), dal momento che “non c’è” la casa concreta, allusa dall’iconicità della scrittura e del linguaggio pre-alfabetici, essendo i caratteri che compongono la parola c-a-s-a dei segni astratti, convenzionali e indifferenti. La ‘casa’ che il lettore alfabetico ha di fronte è dunque “la casa”, l’universale, il concetto.

La scomparsa dell’iconicità dei *disegni* divenuti *segni* convenzionali permette al lettore alfabetico di «distinguere i contenuti dallo strumento di enunciazione, cioè da quella scrittura alfabetica che gli diviene un puro mezzo tecnico in sé “trasparente”, indifferente a ciò che trascrive»¹²⁸. Questo fatto, continua Sini, «favorisce il distacco critico dell’uomo dell’alfabeto dai contenuti della tradizione»¹²⁹. La possibilità per il lettore di distinguere la forma dal contenuto e la retrocessione della forma nell’indifferenza della convenzionalità segnica, gli consente dunque di concentrarsi solo sul contenuto, staccandosi da tutti quegli elementi legati alla sua trasmissione che nella cultura mitico-sacrale originaria, fondata sulla trasmissione della parola orale, rivestivano invece un’importanza decisiva (il contesto patico-

¹²⁵ FS, p. 43.

¹²⁶ Cfr. ES, pp. 55-57, pp. 86-87 e pp. 101-102.

¹²⁷ Cfr. ES, p. 5.

¹²⁸ E6, p. 149.

¹²⁹ *Ibidem*.

partecipativo, il sacerdote che pronunciava proprio quella frase in quell'occasione, il rito memoriale che svolgeva la funzione di ripetizione della tradizione, etc.).

Un altro importante aspetto dell'alfabeto, come anticipato, è l'*idealizzazione* della lettera; essa, scrive Sini, non solo «ha perso e dimenticato ogni riferimento pittografico»¹³⁰, e cioè, come abbiamo compreso, ha cessato di essere *disegno* per diventare *segno*, «ma ha anche lasciato cadere ogni rapporto con la sensualità del suono vocale»¹³¹. Le lettere dell'alfabeto non inseguono la riproduzione dei suoni della lingua parlata, come facevano ad esempio i sistemi sillabici, ma si limitano a creare un «*sistema* atomico»¹³², un insieme cioè di atomi, di elementi base combinabili all'infinito.

Il rapporto iconico-rappresentativo con la realtà è dunque eliminato da parte dell'alfabeto sia dal punto di vista grafico (le parole sono un insieme di *segni* astratti senza nessun rapporto iconico con la realtà designata), sia da un punto di vista acustico (viene meno il legame con la sensualità del suono vocale): i suoni scritti dai greci inventori dell'alfabeto, sono infatti «“letteralmente” impronunciabili e immaginari»¹³³, sono «suoni ideali, che di per sé non suonano, ma sono appunto “con-sonanti”»¹³⁴, bisognosi di altri elementi per poter risuonare, per poter suonare-con essi.

Questi altri elementi sono ovviamente le vocali, concepiti come «suoni di appoggio e di risoluzione dei primi»¹³⁵. Se proviamo a pronunciare una consonante, ci rendiamo conto che già utilizziamo delle vocali per farlo, ad esempio dicendo «bi», vale a dire 'b' + 'i'. Sforzandoci ulteriormente di prescindere dalla vocale, possiamo casomai pronunciare la 'b' con in coda un suono misto tra 'o' ed 'e', simile alla 'o' tedesca pronunciata con la dieresi, grafema che indica, non a caso, l'antica presenza di un'altra vocale successivamente perduta ma conservata nella pronuncia.

Insomma sempre di vocali abbiamo bisogno, a riprova del fatto che le consonanti, come dice la parola stessa, non “suonano mai da sole”. Esse sono dunque suoni afoni¹³⁶ (dei suoni/non-suoni, suoni paradossali e inesistenti), o al limite «*hemiphona* (pronunciati a metà, come “sss”)»¹³⁷.

Questa duplice rimozione della “sensualità” iconica e acustica del linguaggio attribuita alla scrittura alfabetica produce dunque quel passaggio, sottolineato da Vico, dalla lingua “geroglifica” alla lingua “volgare”, dalla naturalità alla convenzionalità, segnando così la fine di una età del mondo e l'inizio di un'altra.

Tutte le scritture prealfabetiche condividono infatti, alcune più, altre meno, il carattere patico, estetico e raffigurativo del linguaggio.

¹³⁰ FS, p. 38.

¹³¹ *Ibidem*.

¹³² FS, p. 39.

¹³³ FS, p. 38.

¹³⁴ *Ibidem*.

¹³⁵ *Ibidem*.

¹³⁶ ES, p. 35.

¹³⁷ *Ibidem*.

gio gestuale originario, della parola come *pragma*, come carne del mondo, avrebbe detto Merleau Ponty.

La scrittura alfabetica, come leggiamo in questo passaggio di Sini riassuntivo di tutte le questioni fin'ora emerse, cancella per sempre il *pathos* delle altre scritture e del linguaggio primordiale:

L'atto alfabetico opera dunque la trascrizione della voce patica dell'oralità. Tale trascrizione è, "letteralmente", una spoliazione del *corpo* della parola, della sua contestualità dinamica e del suo intreccio di sensi. La trascrizione alfabetica cancella il *soma*, il corpo risonante intriso di passionalità dinamica e legato a contesti pratici di mondo. Così facendo, linearizza e puntualizza la parola, cioè la scompone in puri atomi in cui la voce patica è costretta ad accomodarsi. Ma per farlo deve appunto spogliarsi, togliersi il vestito (*en-deixis*) e ogni senso (*dièxodos*) della sua gestualità risonante.

Questo è il primo movimento dell'atto, che ci pone di fronte ad un residuo, Esso non è nient'altro che la parola scorporata, cioè la voce *pu-ra*, priva di sonorità (*àneu phonè*, dice Platone). Il secondo movimento consiste nel reincorporare questa voce pura, cioè nel restituirle un corpo. Bisogna però vedere questi due movimenti come un unico movimento. L'atto che toglie il corpo è ancora lo stesso che glielo assegna. [...] È perché scrivo concretamente questa 'A' che prescindendo dal suo suono (isolato come tale da questo atto di rescissione stesso). Prescindere (dal corpo sonoro) e attribuirle (un corpo artificiale) sono il medesimo gesto¹³⁸.

La scrittura alfabetica consente dunque per Sini di prescindere dal *soma* della parola, dalla sua corporeità vivente, e nel momento stesso in cui toglie il corpo sonoro, assegna, con lo stesso movimento, un corpo artificiale, asettico, un mezzo indifferente e trasparente rispetto alla trasmissione del significato concettuale.

La via per il raggiungimento dell'universalità astratta del concetto, fenomeno che ha portato, secondo Sini, straordinarie conseguenze in tutta la cultura e i saperi occidentali, è dunque aperta.

Ci resta da vedere un altro importante aspetto della scrittura in generale, non solamente di quella alfabetica, che ha contribuito in modo significativo a quel processo di rimozione del *pathos* della parola sacrale delle origini che stiamo analizzando. Tale aspetto, insieme a quelli appena descritti di convenzionalità a-iconica e di idealizzazione del corpo sonoro, ci consentirà di capire sempre meglio perché dal punto di vista di Sini con la scrittura, e in particolare con la scrittura alfabetica, accade in modo più netto e decisivo quel passaggio verso l'"oltre generalizzato", verso l'*assenza* del concetto, verso la *distanza* ultrasensibile del significato che avevamo in un primo momento attribuito alla natura "performativa" e intersoggettiva del gesto vocale.

Prima di fare i conti con quest'ultimo aspetto, però, sorge la necessità di una considerazione retrospettiva. L'ultima riflessione svolta induce infatti a pensare che quanto precedentemente affermato circa le proprietà della parola divenga improvvisamente falso. Ciò che prima sembrava una conseguenza della parola, viene ora attribuito alle tecniche dell'alfabeto, ma in realtà le cose non sono così semplici. Tutto quanto abbiamo detto circa le conseguenze della voce significativa,

¹³⁸ FS, pp. 62-63.

infatti, non cessa di essere vero, ma si trova, per così dire, enormemente amplificato grazie alla scrittura.

Nelle pagine dedicate al mondo dell'oralità abbiamo infatti appreso come la parola sacrale delle origini, la parola intrisa di *pathos* e partecipazione, la parola che fa tutt'uno con la cosa nell'unità voce-gesto (*phonè kai schéma*), la parola che dice *to pragma* e non *to on*, non sia ancora pienamente distinta dal mondo e dall'esperienza che tale parola nomina. Certo una prima forma di *distanza* è già accaduta: la parola ha infatti e-ducato l'uomo, l'ha tirato fuori dalla vita eterna animale attraverso il sapere-terrore della morte, ha collocato gli oggetti dell'esperienza nell'oltre generalizzato del concetto linguistico attraverso il suo magico potere, facendo così apparire fenomeni del tutto nuovi, mai esistiti prima in alcun modo, ma non ha ancora prodotto quel livello di *distanza* e di separazione tra soggetto e oggetto, tra uomo e mondo, possibile solamente prima con la scrittura, e poi in particolare con la scrittura alfabetica.

La parola originaria, direbbe Vitiello, ha diviso l'indiviso, ha fatto dell'Uno molti, ma in virtù del suo corpo sonoro, dello stretto legame intrattenuto con il mondo nell'unità voce-gesto del *pragma*, ha fatto sì, per così dire, che l'uomo rimanesse in prossimità di quei molti, continuasse ad abitare presso di essi¹³⁹ nella globalità di un'esperienza che non conosce ancora le nostre scissioni e dicotomie (la *distanza incolmabile*, abbiamo detto, si accompagna strettamente alla *distanza sacrale*, nel segno della parola primordiale). Non c'è ancora, ad esempio, piena separazione tra segno e significato, così come non c'è ancora una vera e propria distinzione tra il soggetto portatore di un sapere e il contenuto del sapere trasmesso; la parola e la cosa nominata sono strette nell'unità *naturale* difesa da Cratilo, unità che i due aspetti precedentemente citati (idealizzazione e convenzionalità) contribuiscono a rompere.

Ora, il tema della parola orale ci consente di capire meglio il nesso tra l'incolmabile distanza aperta dalla parola (la "presentificazione" dell'assente) e il legame di "prossimità" col mondo intrattenuto dalle civiltà primitive, rappresentato dalla duplice relazione sacrilegio-sacrificio, con tutte le implicazioni connesse (sapere della morte, angoscia, senso di colpa, etc.). I due aspetti infatti potrebbero a prima vista sembrare in contrasto. Da un lato abbiamo la produzione di una distanza tra soggetto e oggetto prima sconosciuta (la distanza incolmabile dell'assenza linguistica), dall'altro tale distanza non impedisce, ma al contrario rafforza, lo stretto legame tra l'uomo e l'ambiente circostante, esperito come una diretta manifestazione del divino. Entrambi questi aspetti, che abbiamo indicativamente riassunto con le espressioni *distanza incolmabile* e *distanza sacrale*, pur facendosi portatori di istanze all'apparenza divergenti, per non dire opposte, sono però originati, come sappiamo, dallo stesso artificio "tecnico", vale a dire quello della pratica di parola.

¹³⁹ In ciò che Heidegger indicherebbe, come già ricordavamo, con il rapportarsi reciproco di cielo-terra-divini-mortali nella Quadratura.

L'aver chiarito tale parola nei termini di una parola *orale* che si rivolge ad una comunità di ascoltatori immersi nel *pathos* partecipativo dell'ascolto, ci consente di guardare meno problematicamente alla relazione tra i due aspetti indicati in precedenza. Il carattere patico, iconico, sensuale e "rappresentativo" della parola orale fa sì che non accada ancora una vera e propria separazione tra uomo e mondo, tra soggetto e oggetto, poli che sono certo maggiormente contrapposti di quanto non siano nel circolo vitale impulso-soddisfazione, ma che sono al tempo stesso fusi insieme nella dinamicità di *to pragma*, dell'azione che la parola orale imita e raffigura.

Diversamente accade con la scrittura, come abbiamo iniziato a vedere, strumento che inizia a rompere l'unità di *to pragma*, la prossimità di soggetto e oggetto avvicinati nell'incanto partecipativo della parola orale, nel *ritmo* sacrale del mondo delle origini, conducendo l'umanità verso una nuova tappa del suo percorso, verso un nuovo livello della distanza, come vedremo meglio più avanti.

Dopo questa precisazione, veniamo ora finalmente al terzo aspetto, per così dire, "tecnico", appartenente alla scrittura in generale e non solo a quella, con il quale iniziamo a misurarci attraverso una frase di Sini che ben riassume il suo effetto principale: «L'*ultrasensibile* del significato "prende corpo"»¹⁴⁰. L'assenza ultrasensibile del concetto, l'oltre generalizzato del significato prodotto dall'universalità intersoggettiva e comunitaria del gesto vocale, diviene, attraverso la scrittura, presente in carne e ossa:

Osserviamo bene come ciò accade. Il doppio della parola ("Girati!", "la rosa" ecc.) dà luogo, come sappiamo, a un oggetto invisibile, in quanto la pratica della voce significativa nomina la risposta generalizzata di tutti e per tutti; essa induce l'abito universale, ossia ciò che ognuno è "pronto a fare".

I parlanti frequentano così, senza propriamente saperlo, oggetti concettuali in quanto li nominano per quel doppio di tutti i doppi che è l'"altro generalizzato". L'interiorizzazione di questa voce che parla per tutti, costituendoli, dà luogo a quella che Platone chiamerà "visione ultrasensibile"; ciò che vedo (questa rosa) è trasferito in un dire che nomina appunto oggetti invisibili (*la rosa*), corrispondenti alla visione soprasensibile della "mente" o dell'anima.

Ora, è proprio questo oggetto invisibile, prodotto dalla voce significativa fondante la comunità dei parlanti nelle loro risposte generalizzate, è proprio questo significato "detto" o alluso nel detto che, nella scrittura, viene materializzato: esso è visibile *in re*, cioè in una "cosa" indipendente e separata¹⁴¹.

Comprendiamo bene attraverso queste parole come tutta una serie di fenomeni precedentemente descritti e ricondotti alla voce significativa, e qui brevemente allusi e richiamati (l'altro generalizzato, la visione ultrasensibile, la corrispondenza tra mente e anima come rimbalzi soggettivi dell'assenza "spirituale" del concetto) divengano *visibili*, presenti *in re* attraverso la scrittura. Nel testo appena letto troviamo inoltre la tematica del *doppio*, che è al centro di tutto il libro da cui è tratto; l'«altro generalizzato» introdotto dalla parola viene de-

¹⁴⁰ E2, p. 136.

¹⁴¹ *Ibidem*.

scritto come il «doppio di tutti i doppi», in quanto, potremmo aggiungere, doppio originario. In base al percorso che abbiamo già compiuto la questione dovrebbe essere abbastanza chiara: non vi è per i nostri autori propriamente “doppio”, ovvero *distanza*, separazione (direbbe Sini), divisione dell’indiviso, scissione dei molti dall’Uno (direbbe Vitiello) nell’esperienza pre-umana di quello che abbiamo definito il *livello zero della distanza*, vita vivente nella quale ogni distanza è immediatamente colmata nella chiusura del circolo bisogno/impulso – soddisfazione.

Il doppio vero e proprio, ovvero l’esperienza di una *distanza* tra soggetto e oggetto che *resta* tale anche dopo la dialettica “titanica” della vita, è introdotta dalla parola, ma, apprendiamo ora, resa effettivamente visibile e presente di fronte agli occhi solo grazie alla scrittura. Non sfugga quel «senza saperlo» utilizzato da Sini nel teso appena letto per descrivere il rapporto tra i parlanti e gli «oggetti concettuali» da essi frequentati; l’espressione indica infatti che i parlanti *agiscono* i significati senza *saperli* come tali¹⁴², *sapere* che diventa possibile solamente attraverso l’iscrizione di questi significati su un supporto di scrittura. La scrittura è dunque *doppio* perché consente un’effettiva e *visibile* separazione tra la parola e la cosa, tra il segno e il significato, *iscrivendo* la parola e *materializzandola* su di un supporto concreto; l’unità di voce e gesto, di *phonè kai schema* descritta da Vitiello si rompe perché ora la parola in un certo senso perde quel suo peculiare carattere di invisibilità (si ricordino le riflessioni sulla povertà e genericità del gesto vocale) che pure aveva dato inizio a tutto il processo (la parola rende assente il presente e presente l’assente, ricordava Sini), rendendosi visibile come corpo scritto:

Il doppio della parola è per sua natura (come abbiamo visto a suo tempo) “ideale” e cioè invisibile. Questo tratto affetta ogni parola, in quanto necessita a dire l’universale o il generale, ovvero ciò che vale per tutti. Anche se dico «questa rosa» di fatto nomino (come si sa) due universali, poiché anche il “questo” è paradigma e categoria generale di ogni “questo”.

Ma nello scambio della scrittura il supporto assorbe l’invisibilità del concetto o significato e sprofonda così in una invisibilità che mostra in qualche modo e per converso la visibilità di quell’invisibile, materializzandolo col suo corpo evanescente¹⁴³.

Ritroviamo qui il tema già affrontato da Sini del retrocedere sullo sfondo del supporto, del suo essere “laddove fa supporto”, assentandosi così dal primo piano della presenza visibile e celandosi nell’invisibilità dell’orizzonte. Il supporto sprofonda nell’invisibile proprio *in quanto* rende possibile l’esibizione del visibile; il cancellarsi del supporto e l’emergere della figura, della “traccia” (come nel caso, ricordato da Sini, dell’orma dell’animale vista dal cacciatore¹⁴⁴) *iscritta* sul supporto sono infatti il medesimo gesto. Retrocedendo sullo sfondo, il supporto, nella sua *materialità*, tende a diventare indifferente; ciò che conta nella scrittura è il significato che viene trasmesso attra-

¹⁴² Cfr. E2, p. 136.

¹⁴³ E2, p. 138.

¹⁴⁴ E2, p. 133 e p. 138.

verso l'incisione di segni scritti, non il supporto su cui avvengono queste incisioni.

Come nel caso precedente delle lettere alfabetiche che diventano “insignificanti” poiché convenzionali, spogliate del loro carattere di rappresentazione iconica della realtà, e quindi mezzo indifferente utile unicamente alla trasmissione di un significato che nella sua *forma universale* rimane tale oltre e indipendentemente dai segni scritti che lo veicolano (posso scrivere ‘house’, ‘maison’, ma sempre “la casa” intendo), anche qui assistiamo al retrocedere nel mondo dell’insignificanza materiale da parte di un *mezzo* di trasmissione del concetto, ovvero del supporto di scrittura, di ogni scrittura, non solamente di quella alfabetica¹⁴⁵. L’emergere dell’universalità del significato, nonché della sua “separatezza” rispetto al segno che lo veicola, è dunque già in cammino nella scrittura in quanto replica del mondo in miniatura, che stabilisce una differenza sostanziale tra il mondo tracciato, scritto, disegnato, raffigurato, e il mondo che starebbe *oltre e al di là* di tale processo di duplicazione e significazione. Processo che, come abbiamo visto, affonda le sue radici nella struttura intersoggettiva della *vox significativa* per poi trovare pieno compimento nell’idealità e nella convenzionalità dei segni alfabetici.

Possiamo dire, a questo punto, che la *distanza incolmabile* aperta della parola si specifica e si rafforza ulteriormente grazie alla scrittura, assumendo i tratti di quella che potremmo chiamare *distanza universale*, vale a dire la distanza del significato non più semplicemente “agito” nell’unità dinamica dell’azione, ma “saputo” nella raffigurazione “esposta” dello scritto. Tale raffigurazione inaugura il passaggio dalla particolarità della situazione concretamente vissuta all’universalità del contenuto dello scritto, inciso su di un manufatto che “reifica” il significato, rendendolo, appunto, universalmente osservabile da chiunque (e non più solo “particolarmente” agibile nell’occasione concreta dell’esperienza). Il processo di rimozione dell’iconicità e della sensualità operato dalla scrittura alfabetica consente poi, come abbiamo visto, di compiere un passo ulteriore verso l’universale, verso la *distanza uni-*

¹⁴⁵ Nel testo cui stiamo facendo riferimento in queste pagine, e cioè *La mente e il corpo, filosofia e psicologia*, Sini precisa come lo stesso fenomeno di retrocessione nell’insignificanza del supporto materiale accade anche alla voce quando diviene *vox significativa*. In quel momento infatti, poiché la voce assume il compito di trasmettere un significato, la sua «sonorità» diventa indifferente e viene, come scrive Sini, «smaterializzata». Cfr. E2, p. 137. Naturalmente sappiamo, in base alle riflessioni che stiamo conducendo, che questo non è del tutto vero; o meglio, non è vero se preso in modo assoluto, vale a dire prescindendo dal fatto che il passaggio dalla voce stimolo/richiamo alla voce significativa è solo una tappa del percorso di “raddoppiamento”, di separazione tra segno e significato che trova il suo culmine, perlomeno per quanto abbiamo visto e per come abbiamo impostato il problema fino ad ora, nella scrittura alfabetica. L’annullamento della sonorità della voce significativa è perciò rilevante, se paragonato alla maggior *patività*, sensualità e corporeità della voce richiamo, ma le cose cambiano se guardiamo il tutto dal punto di vista del lettore alfabetico, il quale ha comunque di fronte, avendo a che fare con la voce veicolatrice di significato, con un fenomeno ancora carico (beninteso, solo ai suoi occhi e alla luce del suo successivo processo di “spoliazione”) di elementi pativi, sonori, iconici, rappresentativi, che il suo gesto di astrazione e idealizzazione provvederà ulteriormente a rimuovere.

versale caratteristica del fruitore dello scrittura in generale, ma soprattutto, in modo molto più netto e decisivo, del fruitore dell'alfabeto. Il passaggio però, ed è quello che stiamo cercando di osservare, accade già con la scrittura in quanto tale.

Il supporto di scrittura, sia esso lo schermo di un computer, un foglio di carta, un vaso, la parete di una caverna, è dunque quel *doppio* che rende possibile la materializzazione *in re* del significato, l'esibizione visibile del concetto. Attraverso la scrittura, scrive Sini, «una *cosa* del mondo, una sua parte, viene sottratta al mondo, nonché al suo uso entro precedenti pratiche di vita, per diventare una *replica* del mondo: *mondo raffigurato*, ovvero *mondo raddoppiato in miniatura*»¹⁴⁶.

È bene a questo punto fare una precisazione, che avremo modo sicuramente di riprendere: abbiamo fino ad ora evidenziato nel pensiero siniano la presenza di due fenomeni di retrocessione sullo sfondo di elementi che assumono l'aspetto di materialità insignificante e convenzionale, indipendente dall'universalità ultrasensibile del significato che tale materialità (il supporto di scrittura prima e l'astrattezza dei caratteri alfabetici poi) permette di trasmettere. Le lettere dell'alfabeto, e ancor prima i supporti su cui vengono iscritti, assumono la funzione, come abbiamo letto direttamente dalle parole di Sini, di *vetro terso*: il loro compito è tanto meglio svolto quanto più non sono di ostacolo all'afferramento del contenuto trascritto.

In questo senso, nel primo capitolo della tesi, ricordavamo la preferenza che ogni scrittore generalmente ha per i fogli bianchi, che sono appunto massimamente invisibili e indifferenti, favorendo così il loro retrocedere sullo sfondo per far emergere ciò che viene scritto su di essi. Allo stesso modo i caratteri alfabetici, privati di ogni sensualità raffigurativa, divenuti meri segni convenzionali su cui il lettore non è più costretto a sostare per contemplarli o decifrarli, acquisiscono quella trasparenza che permette loro di non essere affatto notati, di divenire mezzi invisibili e indifferenti. Tutto ciò però contrasta con un'importante considerazione che a un certo punto avevamo svolto parlando del linguaggio in Sini: come si ricorderà, era stato detto che la parola, ben lungi dal rappresentare un vetro trasparente che consente di afferrare la realtà come essa sarebbe "in sé", modifica profondamente l'esperienza che facciamo di essa, come del resto fa ogni pratica, ogni "situazione", ogni *kinesis* del corpo in azione che sempre siamo, all'interno della quale non c'è mai "il mondo" ma sempre una *figura* di mondo, una prospettiva monadica del mondo.

Questa precisazione resta valida anche ora, *proprio quando* affermiamo il carattere di trasparenza e insignificanza del supporto materiale di scrittura e dei segni convenzionali dell'alfabeto. Siamo di fronte ad uno dei nodi più paradossali e difficili del pensiero di Sini, che avremo sicuramente modo di riprendere nell'ultimo capitolo della tesi, dedicato ai diversi possibili modi, da parte dei nostri autori, di *abitare* questi paradossi. Evidenziamone però fin da ora il significato: la parola non è un vetro terso, dicevamo, e dunque, seguendo il medesimo ragionamento, nemmeno la scrittura alfabetica e i suoi supporti

¹⁴⁶ E2, p. 135.

lo sono. Come è possibile dunque che tutti questi elementi, gli ultimi due in particolare, siano trasparenti e però anche no, o, per meglio dire, *non siano trasparenti essendolo?*

Proprio in quest'ultima frase risiede non tanto la soluzione, quanto la possibilità di "visualizzazione" del nodo in questione: parola e scrittura, come ogni prassi, modificano la realtà circostante, producono corrispondenti figure di soggetti e oggetti, *plasmato* il mondo a loro immagine, riconfigurano la realtà dal loro punto di vista; salvo che la loro peculiarità, la loro differenza consiste proprio nel dare al loro fruitore l'illusione di non fare tutto ciò che abbiamo appena elencato, ma di essere appunto vetri tersi e trasparenti capaci di consegnare l'immagine universalmente vera del mondo circostante. Come abbiamo già detto, questo è per Sini tanto più vero quanto più passiamo dalla sacralità della parola originaria all'astrazione della scrittura alfabetica; il magico potere attribuito alla parola da parte delle antiche popolazioni ad esempio, può diventare a tal proposito un caso interessante: attribuendo alla parola tale magico potere infatti, i popoli primitivi dimostravano a loro modo di avere consapevolezza della non trasparenza della parola rispetto all'esperienza. Essi avvertivano concretamente quali straordinari fenomeni mai prima esperiti cadesse sotto i loro occhi; erano dunque inconsciamente inconsapevoli della "non neutralità" della parola rispetto al mondo, dell'azione "antropomorfica" svolta da essa, del suo potere di far apparire *cose* che prima non c'erano.

Allevati da millenni di parole, dette e scritte, noi siamo al contrario incapaci di scorgere tale potere di trasformazione della realtà da parte del linguaggio prima, e della scrittura poi: totalmente presi nell'incanto della pratica metafisica, linguistica e scritturale, crediamo di avere quotidianamente a che fare con le "realtà in sé" nominate dal linguaggio ("la casa", "il cavallo", "la giustizia"), ignari che tali realtà, tali concetti universali, siano il prodotto della nostra pratica, di cui non vediamo la presenza e l'azione. Non dobbiamo però, secondo Sini, farcene una colpa: l'annullamento del supporto di scrittura, e la retrocessione nell'insignificanza materiale dei segni alfabetici, sono condizioni strutturali di tali mezzi, che portano i loro fruitori a concepirli come quei vetri tersi che in realtà non sono (eppure anche sono, dal momento che il loro non essere vetri tersi, il loro modificare l'esperienza della realtà, si manifesta proprio assumendo un aspetto trasparente e insignificante, e dando così l'illusione che esista "la realtà", *prima e oltre* ogni possibile "iscrizione" pratica, monadologica, prospettica etc.). La possibilità, aperta dalla filosofia contemporanea e pienamente accolta dal pensiero di Vitiello e Sini, di cogliere questo carattere contraddittorio della verità metafisica, del suo "non essere vetro terso essendolo", viene ben espressa da Sini con queste parole:

Ed ecco che allora ci balza agli occhi il paradosso e l'inganno ella filosofia. E con essi l'enigma della nostra società planetaria in cammino, incentrata sulla insensatezza di pensare, e di non poter altrimenti pensare, la sua verità scritta se non come verità universale di tutti. Paradosso incredibilmente ambiguo e intrecciato: noi pensiamo come universalmente vero ciò che è il

prodotto veritativo della nostra particolare pratica di scrittura, la quale però è produttrice proprio dell'universale e della verità universale¹⁴⁷.

Quest'ultima citazione ci permette di comprendere quale altissima posta in gioco si nasconda dietro il paradosso citato: se quel lungo cammino brevemente richiamato e culminante nella scrittura alfabetica ha come risultato quello di retrocedere nell'insignificanza e indifferenza del supporto materiale il *mezzo* di trasmissione e comunicazione dei contenuti; se la conseguenza di tutto il percorso è di produrre la differenza tra segno e significato, tra mezzo e fine, tra forma (indifferente e trasparente) e contenuto, vediamo bene allora qual è la particolarità di tutta la nostra cultura, che dalla scrittura alfabetica inventata dai greci trae le sue origini. Essa è, come ampiamente anticipato e alluso nella girandola di considerazioni precedenti, l'*universale*, la produzione di quella *distanza universale* rispetto all'oggetto che caratterizza l'uomo occidentale. Abbandoniamo per ora il paradosso (ce ne occuperemo, come anticipato, nel prossimo capitolo), e soffermiamoci su quest'ultimo aspetto.

I tre caratteri tecnici e strutturali della scrittura alfabetica evidenziati da Sini, vale a dire duplicazione del mondo attraverso quel mondo in miniatura rappresentato dal supporto dello scritto, rimozione dell'iconicità delle lettere, e creazione di una tavola di elementi atomici astratti e puramente ideali (il primo dei tre aspetti è estendibile, come sappiamo, ad ogni forma di scrittura), aggiunti al processo di presentificazione dell'assente e assentamento del presente introdotto dalla voce significativa, conducono all'esperienza dell'universalità astratta del concetto. Con essa, inoltre, si istituisce parallelamente quella *distanza critica* propria del soggetto emerso come "rimbalzo" all'interno di questo intreccio di pratiche, ed accade perciò la rimozione dell'originario universo mitico-sacrale, il passaggio dal *mythos* al *logos* da cui eravamo partiti.

Così come il primo livello della distanza-significato, il livello della *parola*, ci ha mostrato la duplice produzione della *distanza incolmabile* e della *distanza sacrale*, il secondo livello della distanza-significato, il livello della *scrittura* (e, in particolar modo, della *scrittura alfabetica*), ci rende consapevoli della medesima, duplice produzione di ciò che abbiamo chiamato *distanza universale* e *distanza critica*.

L'analisi delle caratteristiche tecniche della scrittura alfabetica svolte da Sini ci ha permesso di comprendere la prima delle due distanze citate. Cerchiamo di scendere più nel dettaglio anche per quanto riguarda la seconda.

Al coinvolgimento patico-partecipativo del fruitore del messaggio orale si sostituisce, scrive Sini, la distanza critica del lettore «freddo, distaccato, apatico, in una parola: razionale».¹⁴⁸ La scrittura, e in particolare quella forma di scrittura massimamente asettica che abbiamo visto essere quella alfabetica, consente un distacco critico sconosciuto all'uomo dell'oralità: «Il lettore può fermare il flusso elocuti-

¹⁴⁷ FS, p. 50.

¹⁴⁸ FS, p. 44.

vo in ogni momento: può trattenersi a riflettere in pura sospensione, senza dover prendere affatto partito; può tornare indietro e verificare il filo dell'argomentazione: può ragionare freddamente su ciò che gli viene comunicato; può di continuo fare un passo indietro o fare un passo a lato, fermando la temporalità dell'evento elocutivo (come il telecomando può fermare le immagini televisive, tornare indietro, riprenderle ecc.)»¹⁴⁹. La scrittura consente di superare l'immedesimazione dell'ascoltatore nel flusso incessante della parola parlata, la necessità del fruitore del messaggio orale di fare corpo con il fluire del discorso accogliendone a-criticamente il senso. Il lettore può ora assumere un atteggiamento critico e distaccato, avendo di fronte a sé il significato *in re*, l'ultrasensibile del concetto che ha preso corpo e si è materializzato nello scritto; di fronte a tale nuovo "manufatto", a tale replica del mondo in miniatura il lettore può porsi in una distanza sconosciuta a colui che necessitava di immedesimarsi con lo scorrere delle parole parlate, e può relazionarsi con lo scritto in spazi, tempi e modi diversi, a suo piacimento. Con la scrittura alfabetica in particolare accade un ulteriore passaggio dall'immedesimazione patico-partecipativa delle origini verso la distanza critica del *logos* propriamente detto. Le sue peculiari caratteristiche tecniche descritte da Sini, rimozione della sensualità iconica e sonora delle lettere, consentono come abbiamo visto l'emergere dell'*universale*, della "casa in sé", concetto ultrasensibile che diventa totalmente altro dall'insignificanza materiale dei segni grafici convenzionali (c-a-s-a), che solo ora appaiono propriamente come tali.

La rivoluzione è straordinaria e possiamo comprenderne la portata rifacendoci ad un ricerca condotta da Alexander Luria presso alcune popolazioni illetterate dell'Uzbekistan e della Chirghisia; l'episodio, riferito da Walter Ong¹⁵⁰ e riportato da Sini¹⁵¹, riguarda una domanda posta da Luria ad un contadino analfabeta su cosa abbiano in comune la sega, l'accetta e il ceppo. Il contadino rispose che «hanno tutti lo stesso aspetto: la sega segnerà il ceppo e l'accetta lo romperà in piccole parti»¹⁵². Questa risposta, a prima vista abbastanza sorprendente per noi, mostra il modo di ragionare di chi non è avvezzo alla scrittura alfabetica, e quindi non è conseguentemente educato a ragionare per concetti universali, per "cose in sé" isolate o isolabili dal contesto concreto nel quale appaiono ("la sega", "la accetta", "il ceppo"), ma trova dei nessi tra le cose che rispondono all'unità pratico-dinamica del suo agire, del suo fare concreto e quotidiano. Segga, accetta e ceppo sono tutti oggetti interni alla medesima pratica, quella del tagliare il legno, e per un contadino analfabeta non assumono l'aspetto di "significati universali".

Vediamo ancora come il *vetro terso* della scrittura alfabetica non è affatto terso. Il suo esser terso è al tempo stesso ciò che lo rende opaco rispetto agli oggetti incontrati nella *prassi* concreta del falegna-

¹⁴⁹ *Ibidem*.

¹⁵⁰ Cfr. W. Ong, *Oralità e scrittura*, trad. it., Il Mulino, Bologna 1986.

¹⁵¹ Cfr. ES, pp. 26-27.

¹⁵² ES, p. 26.

me, che non appaiono più come tali se posti di fronte al vetro terso (rispetto alla capacità di mostrare “significati universali”) ma proprio perciò opaco (in quanto rende noi soggetti alfabetizzati incapaci di scorgere a prima vista l’unità pratico-dinamica dei tre oggetti in questione) della scrittura alfabetica.

Se il “polo oggettivo” della scrittura alfabetica è dunque l’universale, il concetto, il significato ultrasensibile, il “polo soggettivo” sarà di conseguenza un soggetto del tutto asettico, distaccato, il più possibile privo di elementi materiali, sensibili, concreti, sollevato verso un punto di vista che miri ad essere, per poter corrispondere all’oggetto della sua ricerca e contemplazione, il più possibile universale, oggettivo, panoramico. L’assunzione di uno «sguardo panoramico»¹⁵³ è proprio ciò che secondo Sini caratterizza il soggetto della metafisica occidentale. Come evidenziato in molti passaggi della sua opera¹⁵⁴ la scrittura alfabetica influenza profondamente non solo la filosofia greca che ne vide la nascita, ereditandone immediatamente le conseguenze¹⁵⁵, ma anche tutte le discipline cresciute nella culla della riflessione filosofica per poi svilupparsi separatamente; con il termine “metafisica” dunque, come chiarito nel primo libro dell’*Enciclopedia*¹⁵⁶, Sini si riferisce spesso a tutti i saperi e le pratiche occidentali che hanno ereditato lo sguardo veritativo inaugurato dalla scrittura alfabetica e volto alla ricerca del concetto universale e del punto di vista panoramico e “assoluto”, ovvero “sciolto” (*ab-solutus*) da ogni particolarità concreta. La pratica metafisica segna dunque l’ingresso nella «verità pubblica» nei suoi vari livelli, «costitutivi della mente e del soggetto “puri”»¹⁵⁷:

C’è la storia, la cui pratica determina la formazione di un soggetto prosaico astratto che cerca, attraverso i “documenti”, di creare una prospettiva “esterna” rispetto agli eventi di cui tratta: qualcosa di non partecipativo, ma di meramente osservativo; qualcosa che si finge, nella scrittura, una verità degli eventi che è il loro accadere al cospetto dell’universale sguardo storico (*come se* fossero davvero accaduti così). E poi c’è la filosofia, la cui pratica determina la nascita di un soggetto panoramico e teoretico che definisce la verità in sé di tutte le cose, cioè che traduce le cose dal vissuto esperienziale alla loro definizione logica astratta (*come se* le cose fossero davvero così: e bada che il vissuto esperienziale non è un dato primario, ma a sua volta il risultato di pratiche di parola e di scrittura peculiari).

¹⁵³ Definito da Sini come «una pretesa di visione oggettiva e disincarnata, “dal di fuori”». Cfr. E6, p. 155.

¹⁵⁴ Cfr. soprattutto E1, pp. 19-25.

¹⁵⁵ Evidenti soprattutto nel domandare socratico, ricordato spessissimo da Sini (Cfr. ad esempio FS, p. 32, ma anche E6, p. 152), ma anche da Vitiello (cfr. FT, pp. 5-9) che chiede il *ti esti*, il “che cos’è”, ossia la definizione, il concetto, l’universale, non accontentandosi di risposte che enuncino casi particolari di ciò che sarebbe “santo” o “giusto”. Socrate vuole sapere che cos’è “la giustizia”, o “la virtù”, gettando così nell’incomprensione i suoi interlocutori, i quali in questo assomigliano al contadino analfabeta interrogato da Luria, tutti abituati a riferirsi ad esempi particolari, a casi concreti e situazioni quotidiane, non avendo compiuto il “salto” alfabetico verso l’universalità del concetto.

¹⁵⁶ Cfr. E1, pp. 24-25.

¹⁵⁷ ES, p. 31.

Infine c'è la scienza, che è la messa a fuoco metodologica del soggetto teorico e storico. Essa non si limita a ragionare *come se*, ma, nella sua versione moderna, traduce il “come se” in un “così voglio che sia”. L'universale scende in terra e vi mette radici. Cioè diventa concreto, “effettuale”. E l'“idea” della verità pubblica si traduce nella realtà dei nostri progetti tecnici, informandone la stessa nostra percezione dell'esperienza¹⁵⁸.

L'insistenza di Sini sul *come se* della storia e della filosofia, che poi diventa, con la scienza, un «così voglio che sia», conferma la non trasparenza del vetro terso della scrittura alfabetica. D'altro canto non bisogna pensare che Sini intenda il *come se* come sinonimo di “falsità”; l'immagine del mondo che le discipline educate da uno sguardo metafisico-alfabetico ci consegnano non è a giudizio di Sini “falsa”, dal momento che non c'è un mondo “più vero” al di là di queste, come di ogni, immagini. Il *come se* non sottende dunque che il mondo “vero” sia fatto altrimenti da come queste scienze ce lo presentano.

Il mondo è tutto nelle sue figure, nelle sue prospettive, perciò *anche* in quelle universali della scienza, della storia e della filosofia. Non si tratta in altre parole di rifiutare le verità metafisiche, quanto piuttosto di rapportarsi ad esse in modo diverso, attraverso la comprensione della coincidenza tra *come se* e “realtà”, tra vetro terso e vetro opaco, tra *verità* ed *essere in errore*, come comprenderemo meglio nell'ultimo capitolo. Tornando al nostro discorso, notiamo che storia e scienza possono essere viste da Sini¹⁵⁹ come figure speculari della medesima verità pubblica e panoramica, la storia rivolta alla verità del passato delle vicende umane, la scienza alle verità future della natura (di qui l'ambizione della scienza di prevedere in anticipo fenomeni descritti e raggruppati in “leggi” universalmente valide).

Troviamo poi la “morale”¹⁶⁰, intesa come sistema di valori universalmente valido, frutto anch'essa dell'astrazione concettuale della scrittura alfabetica che rende possibile “vedere”, come nei dialoghi platonici, realtà quali “la giustizia”, “il bene”, che possono perciò assumere il rango di *valori*, espressione sconosciuta, come ricorda Heidegger, all'*ethos* originario dei pensatori arcaici, per i quali *virtù*, *areté*, significa efficacia, ovvero, in accordo con la tradizione greca che sopravvive fino ad Aristotele, capacità di condurre l'azione con successo, di raggiungere il fine proposto. Ancora una volta la grande differenza è scandita dalla rivoluzione alfabetica che premette di prescindere dai “casi concreti” di comportamento, gli unici in base ai quali l'etica arcaica poteva giudicare la “correttezza” e l'“efficacia” dell'azione (non il suo valore *morale* universale), per dirigersi verso l'universalità e l'astrattezza di *valori* prima sconosciuti.

Le particolari caratteristiche tecniche dell'alfabeto, che riassume tutti i suoni in una tavola atomica di appena venti elementi o poco più, consentono inoltre un apprendimento e una lettura molto più ve-

¹⁵⁸ ES, p. 31.

¹⁵⁹ Cfr. E6, p. 155.

¹⁶⁰ Cfr. ES, p. 25.

loci rispetto a qualsiasi altro tipo di scrittura¹⁶¹. Va da sé che questo favorisce enormemente la diffusione dell'alfabeto al maggior numero di persone possibili: se ad esempio per diventare scriba del faraone occorre sottoporsi ad un difficile apprendistato in gioventù, ogni uomo della terra, in un tempo abbastanza breve e senza difficoltà eccessive, può imparare a leggere e scrivere caratteri alfabetici; in tutto questo, come sottolinea Sini, è già «iscritto il principio stesso della democrazia»¹⁶², intesa come «dare a tutti la cultura, tramite la scrittura»¹⁶³. Una “cultura” che, secondo Sini, non c'era affatto prima dell'alfabeto, intendendo con questa espressione una conseguenza della possibilità di diffusione universale del sapere inaugurata dalla scrittura alfabetica. Tutti questi fenomeni furono poi ulteriormente amplificati con la diffusione della stampa e, conseguentemente, del libro¹⁶⁴. La scrittura permette inoltre di fissare anche le leggi¹⁶⁵, di rendere trasparenti a tutti (a quei tutti che possono essere educati alla lettura e alla comprensione delle leggi stesse grazie alla democratica diffusione pubblica del sapere) “come stanno le cose”, permettendo così di gettare le basi per il passaggio da un concezione mitico-sacrale del potere e della giustizia ad una laica-democratica. “Vero” e “giusto” non è più ciò che dice il Dio, il sacerdote, o il sovrano, ma ciò che *resta* nell'immobilità e nella pubblica evidenza dello scritto.

Con la scrittura alfabetica in particolare cambia radicalmente anche l'esercizio della memoria: i sistemi di scrittura prealfabetici infatti «per l'incertezza, genericità e complicazione dei loro segni, potevano funzionare solo se comunicavano idee molto rudimentali, canoniche e ripetitive (come le formule del culto, l'encomio del re, etc.) e più in generale se il lettore conosceva già oralmente il testo che i segni, più che trascrivere fedelmente, suggerivano»¹⁶⁶; grazie alla possibilità aperta dall'alfabeto di trascrivere ogni possibile contenuto, e anche di «inventare enunciati a piacere all'infinito, fissandoli per sempre e per tutti»¹⁶⁷, il soggetto si libera dalla ripetizione della tradizione richiesta dalla memoria arcaica dell'oralità e, in parte, ancora dei sillabari e dei sistemi consonantici, per avviarsi a diventare un «soggetto libero»¹⁶⁸, ovvero, visto alla luce del nostro percorso, un soggetto a *distanza critica* rispetto alla tradizione, con tutta l'ambiguità e i problemi che questo comporta. La scrittura alfabetica, in altre parole, conduce a delineare i tratti di una nuova forma di *soggetto*, di *uomo*, incarnato innanzitutto, nella prospettiva dei nostri autori, dal filosofo greco delle origini, come illustrato di seguito.

¹⁶¹ Si veda a tal proposito l'esempio della difficoltosa pronuncia del sistema consonantico ebraico proposto da Redaelli nel saggio già citato.

¹⁶² FS, p. 41.

¹⁶³ *Ibidem*.

¹⁶⁴ Cfr. FS, p. 40.

¹⁶⁵ Cfr. VB, pp. 91-100.

¹⁶⁶ ES, p. 38. Per l'approfondimento di questo tema rimando ancora al saggio già citato di Redaelli.

¹⁶⁷ FS, p. 45.

¹⁶⁸ *Ibidem*.

2.3.3 Il mondo della filosofia

Ricapitoliamo brevemente il percorso svolto in questo paragrafo: eravamo partiti chiedendoci quale legame sussiste per Sini tra un mutamento di carattere formale (il passaggio dall'oralità alla scrittura alfabetica) e uno di carattere contenutistico (il passaggio dal *mythos* al *logos*); attraverso le analisi della diversa posizione del fruitore della parola orale e della parola scritta (e scritta alfabeticamente), abbiamo via via delineato un percorso che ci ha illustrato in che modo, grazie ad alcune caratteristiche strutturali della scrittura alfabetica, emerga innanzitutto la differenza tra forma e contenuto.

Ciò che è emerso, in particolare, è l'insignificanza della forma rispetto al contenuto, del segno rispetto al significato trasmesso, del "corpo" della parola parlata o scritta rispetto al suo "spirito", al valore universale veicolato. Solo così, in virtù del reciproco emergere di un elemento (insignificante) in relazione all'altro (universalmente significativo), possiamo porre domande come quella iniziale. Chiedendoci infatti il legame tra un mutamento contenutistico e un mutamento formale già presupponevamo, ma ce ne rendiamo conto solamente ora, l'insignificanza del secondo rispetto al primo. La domanda, in altre parole, ci sembrava sensata, e di difficile risoluzione, abituati come siamo a distinguere nettamente forma e contenuto, e a non vedere alcun legame tra questi due elementi. Il percorso iniziato per rispondere alla domanda ci ha però mostrato proprio il contrario, ovvero l'influenza decisiva da parte della forma nel determinare il contenuto; la forma ha dunque assunto l'aspetto di un *vetro opaco*, anche e soprattutto dove questo vetro opaco ha vestito paradossalmente le sembianze del vetro terso e trasparente.

La forma, il supporto, il mezzo, sono elementi che per Sini influiscono profondamente su ciò che per loro tramite viene trasmesso, veicolato, iscritto; così accade per la scrittura, che, distanziando i significati, prima solamente *agiti*, attraverso la loro iscrizione su di un supporto *in re* che determina il loro *prender corpo* come significati *saputi*, compie un primo passo verso la rottura dell'unità arcaica e primordiale, mostrata da Vitiello, di parola/gesto e cosa, di *phoné kai schèma*. L'incanto patico-partecipativo dell'esperienza vivente inizia a venire meno, per poi essere rimosso ancor più radicalmente con l'avvento dell'alfabeto e dei suoi segni ideali, astratti e convenzionali. Il terreno per lo sviluppo di una soggettività critica e distanziata, volta alla contemplazione/ricerca (e poi trasferimento performativo nel mondo) dell'universale, della verità in sé del concetto, è pienamente preparato.

La scrittura perciò, e in particolar modo la scrittura alfabetica, rappresenta il secondo livello della distanza-significato del nostro percorso, promuovendo il passaggio dai due aspetti, e cioè *distanza incolmabile* e *distanza sacrale*, della distanza-significato di primo livello (la distanza della parola) ai due aspetti inerenti al secondo livello, vale a dire *distanza universale* e *distanza critica*.

I vari livelli della distanza-significato, teniamolo sempre presente, si riferiscono alla distanza tra *soggetto* e *oggetto*, diversamente configurata a seconda del livello in questione.

Mentre le varie *figure* della distanza-evento rappresentano declinazioni co-originarie della differenza tra evento e significato, tra l'accadere della prassi e i suoi contenuti, i vari *livelli* della distanza-significato guardano direttamente all'interno di alcune pratiche, tipicamente umane, nelle quali si produce un distanziamento tra soggetto e oggetto sconosciuto al "livello zero" della distanza, quello della *vita eterna*. Il primo distanziamento, prodotto dalla pratica di parola, è quello, come abbiamo visto, dell'oggetto che si fa assente, si trasferisce nell'oltre generalizzato del concetto (*distanza incolmabile*). Tale oggetto però, in virtù del carattere iconico, sensuale e raffigurativo della parola orale (e delle scritture prealfabetiche), responsabile di una civiltà patico-partecipativa, immersa nell'unità di *to pragma* che non conosce piena distinzione tra uomo e mondo, segno e significato, forma e contenuto, rimane ancora "in prossimità" del soggetto, legato ad esso nel segno della *ierofania* e della duplicità di sacrilegio e sacrificio (*distanza sacrale*), fenomeni aperti dalla "visione della morte" e conservati dalle particolarità della parola orale che abbiamo brevemente riassunto. Con la scrittura invece l'oggetto/significato viene reificato nel supporto materiale dello scritto (*distanza universale*), *saputo* e non più semplicemente *agito*: la distanza incolmabile *prende corpo* e diviene effettivamente tale; inoltre, con l'avvento della scrittura alfabetica e delle sue caratteristiche tecniche, responsabili della rottura dell'incanto patico-partecipativo tipico delle culture orali, avviene un ulteriore potenziamento di questa distanza universale, nonché un sempre maggiore distanziamento dai contenuti della tradizione (*distanza critica*).

La filosofia greca, culla di saperi e pratiche prima sconosciute, come la storia, la democrazia, la morale e, in epoca successiva, la scienza e la tecnica, affonda le sue radici in questo terreno, dando così un'impronta significativa a tutto il successivo cammino della civiltà occidentale.

Ripercorriamo ora, attraverso la riflessione di Vitiello, proprio alcune "figure" della sapienza greca delle origini, le quali assumono per noi il compito di riassumere idealmente il percorso svolto, delineando in anticipo anche alcuni importanti snodi successivi. La civiltà greca, che diede i natali all'alfabeto, fu infatti protagonista dei primi effetti di questo stupefacente strumento; abbiamo già visto la svolta radicale insita nel domandare socratico, sconosciuto alla tradizione e non a caso (e forse non senza alcune precise e comprensibili ragioni) tacciato di *asébeia*, di *empietà*.

Il gesto socratico infatti, rievocato nei dialoghi platonici, fu senza'altro un gesto che rimosse d'un colpo tutto il sapere mitico-sacrale, fondato sulla *polymathia* dei casi particolari e sulla fedeltà "memoriale" alla tradizione; la parola "alfabetica" di Socrate, come sappiamo, è l'esatto contrario: ricerca dell'universale della definizione attraverso l'argomentazione razionale, attraverso l'utilizzo di un *logos* intersoggettivo che si manifesta nel dialogo. Ripercorriamo allora idealmente questo percorso attraverso le tre figure che Vitiello presenta:

il *sophos*, il *philo-sophos* e il *sofista*. Secondo Vitiello, come sottolinea Redaelli, la filosofia «sorge sul terreno già frequentato e abitato dai *Sophoi*»¹⁶⁹, espressione con la quale Vitiello indica il sapere presocratico, di Eraclito e Parmenide in particolare; si tratta di un giudizio condiviso anche da Sini, secondo il quale «la filosofia si instaura come gesto secondo, che presuppone il gesto primo della sapienza presocratica»¹⁷⁰, e dunque è possibile affermare che «l'origine della filosofia poggia su due piedi: la sofia presocratica e la filosofica socratica»¹⁷¹.

Per entrambi gli autori il riferimento a Socrate è di importanza decisiva. Nell'Introduzione di *Filosofia Teoretica*, testo a cui facciamo riferimento per descrivere il delinearsi delle tre figure citate nella riflessione di Vitiello, è appunto Socrate la figura decisiva che segna il passaggio dal *sophos* al *philo-sophos*; tutti gli esempi citati, tutti i «racconti»¹⁷² riportati da Vitiello con l'intenzione di segnalare alcuni momenti dei dialoghi platonici che incarnano meglio di altri la novità rappresentata dalla filosofia socratica rispetto alla tradizione, mostrano l'incontro-scontro tra Socrate e alcuni personaggi assunti ad *exempla* del mondo mitico-sacrale rimosso dal gesto socratico. In questo senso allora, Socrate è per Vitiello il primo *philo-sophos*, distinto nettamente dalla sapienza dei *sophoi* che pure rappresenta una premessa importante del suo filosofare. Come scrive Sini, riferendosi ai sapienti presocratici, «nessuno di loro è il filosofo; questa attribuzione spetta solo a Socrate»¹⁷³, ed è in questo senso molto indicativo il fatto che «non abbiamo trovato di meglio, per definire i primi sapienti, che riferirli a Socrate»¹⁷⁴, quasi si nascondesse dietro questo gesto la consapevolezza dell'assoluta novità e radicalità di Socrate rispetto alla tradizione. Il filosofo che si differenzia in modo netto dai sapienti, dunque. Ma prima di analizzare le differenze, soffermiamoci sugli aspetti che accomunano *philo-sophos* e *sophos*.

Quest'ultimo infatti non va confuso con un esponente del mondo mitico-sacrale delle origini, con un fruitore della parola orale immerso nel *pathos* del racconto e nella ripetizione memoriale della tradizione. Egli ha sì ancora molti elementi in comune con questo mondo (in caso contrario coinciderebbe con il filosofo), ma incarna una differenza fondamentale rispetto ad esso, condivisa anche dal filosofo, ossia il rifiuto della *polymathia*. Con questo termine, ripreso da Eraclito, Vitiello intende descrivere le caratteristiche di «un sapere molteplice, privo di un'interna, necessaria unità; una mera raccolta di casi particolari, assunti come modelli ideali solo in quanto attribuiti a potenze superiori, agli dei, appunto, il cui potere è garanzia di giustizia»¹⁷⁵. Si tratta, come abbiamo visto in Sini, del sapere particolare tipico delle civiltà orali e prealfabetiche. Ignare della riconduzione ad

¹⁶⁹ E. Redaelli, *Il nodo dei nodi. L'esercizio del pensiero in Vattimo, Vitiello, Sini*, ETS, Pisa 2008, p. 133; d'ora in avanti NN.

¹⁷⁰ TP, p. 15.

¹⁷¹ *Ibidem*.

¹⁷² Cfr. FT, pp. 5-21.

¹⁷³ TP, p. 15.

¹⁷⁴ *Ibidem*.

¹⁷⁵ FT, p. 6.

“unità” possibile grazie alla visione dell’universale (*la casa*), esse non possono che ragionare per casi concreti, trovando nessi che si fondano sull’unità dinamico-relazionale della prassi (sega, accetta e ceppo) e non sulla riconduzione di elementi empirici ad un contenitore universale (i diversi cavalli all’idea di cavallo, direbbe Platone).

La garanzia della sopravvivenza dei loro saperi è affidata come sappiamo alla *ripetizione*, affinché essi non vadano perduti nell’oblio, ma vengano conservati di bocca in bocca, di rito in rito. La necessità di salvaguardare la tradizione dal rischio incombente di scomparsa non consente distanza critica rispetto ai contenuti del sapere, ma necessita di immedesimazione patico-partecipativa che renda possibile la (*ri*)*produttività* della memoria orale, in base alla quale *vero* è ciò che viene ripetuto, conservato. Vera è dunque la parola dei padri, degli dei e degli eroi, che vengono assunti a garanzia della validità del sapere trasmesso.

Il sapere della parola orale è dunque una raccolta di casi particolari “invalidati” dall’autorità divina, o eroica, che presiede ad essi: “coraggioso” è così il comportamento di Odisseo, come “bella” è l’incantevole Afrodite, ma in nessun caso emerge *la* bellezza, o *il* coraggio, concetti che gli sconcertati interlocutori di Socrate non capiscono.

È il caso di Eutifrone, protagonista dell’omonimo dialogo citato da Vitiello¹⁷⁶, il quale di fronte alla domanda di Socrate sulla natura del “santo”, risponde che «santo è ciò che è caro agli dei», elencando a proposito alcuni casi particolari di comportamenti ritenuti tali, tratti non a caso dall’universo del mito (tra cui Crono incatenato da Zeus e Urano evirato da Crono); allo stesso modo Cefalo e Polemarco, personaggi che compaiono nel primo libro de *La Repubblica* di Platone, citano rispettivamente Pindaro e Simonide per sostenere la tesi secondo la quale la giustizia consisterebbe nel «“fare il bene agli amici, e il male ai nemici”»¹⁷⁷.

È evidente, ancora una volta, il carattere “particolare”, la *polymathia* implicita in questa risposta, dal momento che non fornisce una definizione universale di che cosa è bene o giusto *in sé*, ma rimanda a casi empirici e particolari di comportamenti che possono variare a seconda di chi sono gli amici e chi i nemici, e di conseguenza di che cosa è bene o male *per* gli uni e *per* gli altri, e ancor prima di che cosa *noi* riteniamo che sia bene o male *per* i soggetti in questione. Troppi ‘per’, come si vede, che rendono la definizione di giustizia data lontana dall’“in sé” richiesto dalla definizione socratica.

Tutto il contesto del libro in cui si svolge la scena, come descritto da Vitiello, è del resto una messa in scena di modelli mitico-sacrali che il sapere di Socrate (e dunque di Platone) intende superare; ciò è evidente fin dalla presentazione del *vecchio* (e quindi esponente del sapere legato alla *tradizione* che occorre superare, in quanto espressione, scrive Vitiello, di «un mondo ormai alla fine»¹⁷⁸) Cefalo, il quale

¹⁷⁶ Cfr. FT, pp. 5-6.

¹⁷⁷ FT, p. 16.

¹⁷⁸ *Ibidem*.

viene descritto da Socrate con parole tratte da Omero («altra traccia significativa di una distanza e di un distacco non solo temporale»¹⁷⁹) per poi interrompere la discussione «perché deve sacrificare agli dei»¹⁸⁰.

Tutto in Cefalo sembra dunque espressione di un universo del tutto lontano dalla filosofia socratica e platonica, ma già in parte anche dal mondo della sapienza dei *sophoi*. Essi infatti, come anticipato, condividono con Socrate il rifiuto della *polymathia*, inseguendo anch'essi l'*unità* del sapere. Così nel pensiero di Eraclito, secondo il quale, scrive Vitiello, «vero sapere è quello che è sorretto da un principio interno, da un'*archè*, o da una Legge: il *Nomos* che su tutto s'impone, perché tutto raccoglie intorno a sé e sotto di sé, il *Logos*»¹⁸¹; così anche per Parmenide, il quale «criticava la sapienza "omerica" di Eutifrone, l'insania degli uomini a due teste (*dikeranoi*) che ammettevano essere e non-essere e insieme li mescolavano. Anche Parmenide mirava all'*unità* del sapere»¹⁸².

Ciò che accomuna i *sophoi* presocratici alla filosofia di Socrate e Platone è dunque la ricerca dell'*unità* del sapere, quell'*unità* richiesta dalla definizione, dal *ti esti*, che consente il raggruppamento dei molteplici casi particolari sotto il denominatore comune di un *eidos* universale. Questa unità è nominata da Eraclito '*Logos*'¹⁸³, e rappresenta la Legge, il *nomos* che orienta e sorregge il sapere, senza del quale gli uomini si perdono nel mescolamento di essere e non-essere denunciato da Parmenide. In questa ricerca dell'*unità* Vitiello riscontra la vera *asebeia* di Socrate¹⁸⁴, la vera *empietà* di cui fu accusato in tribunale. Andare a caccia della definizione razionale significa infatti mettersi sulle tracce di un modello di raggiungimento del sapere che supera la verità della parola divina.

La cosa è evidente soprattutto nella già citata risposta di Eutifrone alla domanda su cosa sia santo; santo per Eutifrone è «ciò che è caro agli dei», e andando alla ricerca di un criterio che permetta di definire il «santo in sé», di trovare cioè un'*identità* che sia «*oltre* il divino stesso, più in alto di lui, se per esso comprendiamo anche gli dei e l'agire degli dei»¹⁸⁵, Socrate compie un atto che poteva comprensibilmente apparire come empio e sacrilego agli occhi della mentalità cor-

¹⁷⁹ *Ibidem*.

¹⁸⁰ *Ibidem*.

¹⁸¹ FT, p. 9.

¹⁸² FT, p. 10.

¹⁸³ E cioè *ragione*: alla luce del nostro percorso significa che già Eraclito ha guadagnato il luogo astratto e universale del concetto, abbandonando il terreno empirico della molteplicità di casi ed esempi particolari.

¹⁸⁴ Cfr. FT, p. 7.

¹⁸⁵ FT, p. 7. Socrate infatti, di fronte alla citata risposta di Eutifrone, domanda se «il santo è tale perché è caro agli dei, o è caro agli dei perché santo», intendendo implicitamente alludere che la risposta giusta è la seconda. In tal caso però il concetto razionale di «santo», l'universale «santo» raggiunto attraverso la definizione, si pone più in alto della parola e dell'esempio concreto (i singoli casi di azioni ritenute sante) degli dei. Per questo la filosofia di Socrate è per Vitiello tacciata di *asebeia*, di empietà.

rente, come del resto potevano apparire anche i sapienti che lo hanno preceduto, ugualmente difensori dell'unità del sapere¹⁸⁶.

In che cosa si distingue allora per Vitiello il sapere del *sophos* da quello del filosofo, accomunati dal medesimo rifiuto della *polymathia* mitica e dalla ricerca di un'unità logica e universale? Se per entrambi la ricerca del sapere è fondata sul *logos* («ascoltano non me, ma il *Logos*» diceva Eraclito), ossia sull'universalità astratta e razionale del concetto, in che cosa la *ragione* dell'uno è diversa dalla *ragione* dell'altro? Ritroviamo qui alcuni problemi da cui eravamo partiti in questo capitolo e che avevamo lasciato in sospeso, quando ci chiedevamo come fosse possibile definire “razionali” comportamenti che poco o nulla sembravano avere in comune con il *nostro* concetto di ragione. La differenza tra le due *ragioni* (ma, torniamo a domandarci: possiamo davvero esprimerci così?), tra quella del *sophos* e quella del filosofo, dal punto di vista di Vitiello, è riassunta da Redaelli attraverso questa considerazione:

Teniamo fermo questo primo punto: la filosofia, dice Vitiello, nasce come dialogo e si distingue dalla *Sophia* perché porta la Verità, il Logo solitario del *Sophòs*, all'interno del dialogo (ed è ciò che accade *letteralmente* nei dialoghi platonici: persino Parmenide, il “più celebre ed inquietante *Sophòs*” come lo definisce Vitiello, diviene un interlocutore dia-logante e il suo Logo è trasformato, messo in scena, come *un* logo che assieme ad altri partecipa al dialogo)¹⁸⁷.

Questa straordinaria rivoluzione comporta due importanti aspetti, tra loro strettamente legati. Da un lato infatti il filosofo passa, potremmo dire, dall'*ascolto* alla *riflessione*, dall'altro invece passa dal *silenzio* al *dialogo*, ossia dal sapere come “segreto esoterico” al sapere come partecipazione pubblica e intersoggettiva.

Secondo Vitiello, come ricordato attraverso l'esempio della Dea del Poema di Parmenide che si rivolge al sapiente, «nell'ascoltare si esaurisce ogni funzione del *sophos*»¹⁸⁸. Il suo rapporto con il *logos* è dunque passivo, ricettivo; egli si affida ancora all'autorità divina per dare valore alle sue parole, e non vi è dunque alcuna possibilità di contestazione, di messa in questione di una parola che è *vera* perché uscita direttamente dalla bocca della Dea. Con le parole del nostro percorso, potremmo dire che il *sophos* ha compiuto il passo verso l'universale, il *logos*, il concetto, verso cioè la *distanza universale*, ma non ancora quello verso la *distanza critica* pienamente sviluppata. Egli infatti «non interroga, e non risponde. La sua parola è la Verità. Tanto *vera*

¹⁸⁶ Per Sini già alcuni sapienti presocratici, che presupponevano il mondo del sacro e del mito, «apparvero alla coscienza comune dei dissacratori». Cfr. TP, p. 15.

¹⁸⁷ NN, p. 134.

¹⁸⁸ FT, p. 12. In questo Vitiello si differenzia da Sini, dal momento che identifica nel *krinai*, nel «giudicare secondo ragione» invocato dalla Dea e riportato a p. 12 di FT, la pratica dell'ascolto che abbiamo appena descritto, mentre Sini considera quel *krinai* già un primo passo verso il *logon didonai* che caratterizza il dialogo socratico, e con esso tutta la civiltà occidentale.

che non è neppure più sua»¹⁸⁹, ma appartiene, come abbiamo visto, alla Dea, nel caso di Parmenide, o al *logos*, nel caso di Eraclito.

Il filosofo invece, cosa particolarmente evidente nel dialogare socratico, non presuppone di aver già raggiunto il terreno della verità, ma è sempre chiamato a *logon didonai*, a “rendere ragione” di ciò che afferma. Per questo il suo sapere si realizza nel dialogo, all’interno del quale tutti i partecipanti sono invitati a contribuire al raggiungimento della conoscenza¹⁹⁰. Il sapiente che partecipa al dialogo è dunque colui che “sa di non sapere”, che non ha alcuna conoscenza dogmaticamente tenuta per buona fin dall’inizio, ma che passo passo, confutazione dopo confutazione, raggiunge il suo obiettivo seguendo le necessità dell’argomentazione razionale e non la “fedè” nella verità di un’indiscussa parola divina, o di un *nomos* che già regola dall’alto l’andamento di tutte le cose. Utilizzando un’espressione kantiana, potremmo dire che nel dialogo socratico è la ragione stessa che viene sottoposta al tribunale della ragione, non essendovi infatti alcuna *verità*, nemmeno quella eraclitea del *logos* unitario, già distante dalla *polymathia* del sapere mitico, che venga tenuta per buona senza prima essere sottoposta al vaglio del dialogo. In modo molto vicino Vitiello afferma che la peculiarità della ragione del filosofo rispetto a quella del *sophos* consiste nel ripiegarsi della ragione su di sé: «È la ragione che riflette sulla ragione. Che giudica la ragione»¹⁹¹, dividendosi così in «ragione riflettente» e «ragione riflessa»¹⁹². Accanto al carattere riflessivo della filosofia, al suo passare dalla passività dell’ascolto all’attività dell’argomentazione razionale, del *logon didonai* esercitato nel dialogo, troviamo, come seconda caratteristica che distingue Socrate dai suoi predecessori, l’aspetto pubblico e partecipativo del suo sapere. Al contrario del sapere del *sophos*, per essenza un sapere «solitario e impartecipabile»¹⁹³, il sapere del filosofo è rivolto a tutti. Emblematica a questo proposito è la scena presente nel primo frammento del Poema di Parmenide e descritta da Vitiello, nonché la seguente presentazione della figura misteriosa di Eraclito, “l’Oscuro”:

Il *Sophòs* è condotto dalle Eliadi, le Figlie del Sole, ai confini del mondo, là dove si dividono i sentieri del Giorno e della Notte. Il saggio è un “iniziato”: a lui, e a lui solo, appare la Dea e gli comunica la ben rotonda verità al cuore che non trema. Il medesimo deve dirsi riguardo ad Eraclito: l’Oscuro di Efeso. Non tutti possono comprenderlo. E quantunque distingua il

¹⁸⁹ V. Vitiello, *De magistro*, in «Filosofia ’94» (a cura di G. Vattimo), Laterza, Bari 1995, p. 38.

¹⁹⁰ In *Teoria e pratica del foglio mondo* Sini riflette a lungo sulle ambiguità del dialogo socratico (cfr. TP, pp. 26-35), e in particolare sull’illusione che esso fornisce circa il carattere “democratico” ed “egualitario” della sua struttura, laddove invece il dialogo presenta quasi sempre uno scontro tra “forze” in partenza diseguali (professore e studente, genitore e figlio, capo e dipendente etc.). Si potrebbe osservare che nello stesso dialogo platonico Socrate veste sempre i panni del vincitore. Una più profonda e strutturale “diseguaglianza” del dialogo affrontata da Sini in questo libro, diversa dalla dialettica dei “centri di forza” protagonisti della discussione, verrà ripresa invece nell’ultimo capitolo della tesi, in riferimento anche a Vitiello.

¹⁹¹ FT, p. 13.

¹⁹² FT, p. 14.

¹⁹³ TM, p. 313.

mondo comune, quello del sapere, che è il mondo di coloro che sono desti, dal mondo privato o dei dormienti, non di meno nega che l'uomo possa conoscere la Legge che tutto governa, la Legge da cui traggono origine pur i *Nomoi* della Città. Il sapere – afferma – appartiene al dio e non all'uomo (D-K fr. 78). Quello stesso che Eraclito dice appartenere non a lui ma agli dei che glielo hanno comunicato. Ed è a pochi dato comprenderlo, poiché la natura delle cose ama celarsi (D-K fr. 123), e il dio parla solo per cenni. Ma “uno per me è migliaia, se ottimo egli sia” (D-K fr. 49)¹⁹⁴.

Altro esempio di sapere “esoterico” e riservato a pochi è rappresentato da Pitagora, così come descritto da Diogene Laerzio e riportato da Sini:

La tradizione greca narra che Pitagora, al quale si attribuisce l'invenzione della parola ‘filosofia’, era solito parlare ai discepoli nascosto da un tenda. Riferisce Diogene Laerzio: “I neofiti per un quinquennio osservavano in silenzio, erano soltanto uditori e non vedevano mai Pitagora, fino a quando non ne fossero giudicati degni; da allora in poi divenivano di casa ed erano ammessi al suo cospetto”. E Diogene Laerzio aggiunge che, essendo il suo corpo denudato, fu vista la sua coscia d'oro. Se poi leggiamo le prime battute del Discorso sacro (così come ci sono state conservate), esso comincia così: “Voi giovani in riverente silenzio tutti questi detti onorate” [...] ¹⁹⁵.

Per i primi cinque anni i discepoli di Pitagora erano soltanto uditori; nello stesso modo il sapere della Dea di Parmenide è affidato secondo Vitiello all'*ascolto* del sapiente, e non alla sua interpretazione. In entrambi i casi possiamo notare il debito che questi filosofi intrattengono ancora con la cultura orale, fondata appunto sull'ascolto patico-partecipativo, che non ammette possibilità di “contestazione” o di distanza critica («I neofiti per un quinquennio osservavano in silenzio»), sulla ripetizione e sulla memoria. Un'altra figura esemplare è sicuramente quella della tenda da dietro cui parlava Pitagora ai suoi discepoli, i quali non potevano varcarla, né dunque vedere di persona il maestro, se non dopo un lungo apprendistato. L'immagine della tenda, scrive Sini, «dice che l'iniziazione filosofica ha un carattere esoterico, cioè aristocratico: è fatta per pochi ed è accessibile a pochi, ai “migliori”. Non è per tutti» ¹⁹⁶.

¹⁹⁴ FT, p. 10.

¹⁹⁵ TP, p. 9.

¹⁹⁶ *Ibidem*. Nel libro l'immagine della tenda viene usata ad esempio del sapere sacro, esoterico e aristocratico delle origini. Il gesto socratico viene descritto come il gesto che leva la tenda, aprendo la strada per la parola pubblica, per il sapere essoterico, “democratico”. Togliere la tenda però, non significa per Sini avere a che fare con una parola “senza tenda”, ovvero senza distanza. Come nell'esempio richiamato in precedenza del vetro terso, che non consente una contemplazione limpida e immediata della vera natura delle cose, allo stesso modo il parlare socratico che presuppone la rimozione della tenda non conduce ad un parola “pura e semplice”, senza distanza. Potremmo dire che il vetro terso è anche opaco, così come il gesto del togliere la tenda coincide con il metterne un'altra. L'opacità del vetro, o la nuova tenda che viene instaurata, è, come sappiamo, la verità della metafisica, vale a dire l'assunzione di uno sguardo panoramico avente come caratteristica principale pro-

Possiamo a questo punto notare come il “sapere di non sapere” e il nuovo carattere essoterico della conoscenza inaugurato da Socrate facciano tutt’uno. I due passaggi da cui eravamo partiti, dall’*ascolto* alla *riflessione* e dal *silenzio* al *dialogo* sono dunque, come già anticipato, parte di un medesimo gesto “dissacratore”. Per Sini infatti l’*asebeia* di Socrate, che Vitiello identificava nella ricerca dell’unità contro la *polymathia* del sapere tradizionale, consiste nella sua figura di anti-*sophos* e di anti-eroe. Come mostrato in un paragrafo di *Teoria e pratica del foglio mondo*¹⁹⁷, l’*Apologia di Socrate* è un luogo emblematico ed estremamente significativo in questo senso.

In tribunale, laddove la gente era solita esibire le proprie credenziali ed esaltare al massimo il proprio sapere, nel tentativo di accaparrarsi il favore della giuria, Socrate si presenta scalzo, disadorno, vestito come nella vita di tutti i giorni, utilizzando un linguaggio semplice e informale. Tutto ciò a significare che «lui è colui che non sa nulla»¹⁹⁸, ovvero che “sa di non sapere”, e perciò non ha motivo di presentarsi *cum pompa magna*. In questo gesto è nascosta tutta la rivoluzione radicale che l’*empio* Socrate porta con sé; egli viene a mostrarci che la sapienza del mito e la verità della tradizione affidata al rimando memoriale, che traggono valore dall’antichità del detto e dall’autorità del dire, non valgono più nulla. La verità non è più riposta nella parola del Dio, accessibile a pochi, appannaggio dei “migliori”, ma è affidata all’esercizio razionale che si pratica in comune, nel dialogo, strumento pubblico ed essoterico per eccellenza.

Scrivo a proposito Vitiello: «il primo gesto della filosofia fu quello di separarsi dalla *Sophia*, rivendicando il carattere umano del proprio dire, e con il proprio dire di ogni dire»¹⁹⁹.

Essoterismo ed esercizio critico della ragione fanno dunque tutt’uno: se non esiste più una parola vera in partenza perché uscita dalla bocca del dio, o trasmessa dalla memoria orale dei popoli, allora *tutti* siamo chiamati alla ricerca della verità attraverso l’utilizzo di quel *logos* che abbiamo in comune e che ci caratterizza come umani, e di cui il dialogo rappresenta la perfetta occasione di esercizio.

Alla verità del “Dio” si sostituisce la verità della “coscienza”: «È così che Socrate ha dato avvio (si potrebbe dire con Nietzsche) a un esperimento con la verità. Questo esperimento si basa sul sapere del senso comune (o del comune buon senso): sono finiti gli oracoli. L’ultimo oracolo, infatti, cancella se stesso. “Chi è il più sapiente?”, gli viene chiesto. E lui risponde: sei tu; cerca dentro di te: devi conoscerti per avere risposta»²⁰⁰. Il “so di non sapere” va dunque a braccetto con il “conosci te stesso” dell’oracoli di Delfi. Dal momento che non possiedo alcun sapere frutto di magiche rivelazioni divine, e che non ho compiuto alcun viaggio in terre esotiche e misteriose per apprendere sapienza nascoste, non vi è altro luogo in cui devo ricercare la verità

prio quella di illuderci che non vi sia alcuna tenda, che il vetro sia trasparente, con tutta la paradossalità, già evidenziata, che ciò comporta.

¹⁹⁷ Cfr. TP, pp. 14-26.

¹⁹⁸ TP, p. 16.

¹⁹⁹ V. Vitiello, *Storia della filosofia*, Jaca Book, Milano 1992, p. 10, d’ora in avanti StF.

²⁰⁰ TP, p. 19.

se non nell'*auton*, nel “me stesso” in cui è riposto quel *logos* universale di cui tutti partecipiamo. Il “me stesso” è infatti, come sappiamo, un “noi”, elevato all’universalità intersoggettiva della comunità linguistica prima e alfabetica poi; si rende necessario a questo punto un confronto con l’ultima figura proposta da Vitiello, rivelatrice di alcune ambiguità sottese alle ultime riflessioni, ovvero quella del *sofista*.

Per introdurla poniamo una domanda riguardante l’ultima conclusione cui siamo arrivati: quale rapporto esiste tra la singolarità della ragione che partecipa al dialogo e l’universalità cui pure necessariamente questa ragione appartiene? Non c’è il rischio che il “conosci te stesso” diventi un “conosci il *logos*”, ricadendo così nell’unità divina del sapere esoterico e nascosto professata da Eraclito? Come evitare, d’altro canto, il rischio contrario, ovvero quello di negare, spinti dalla necessità di salvaguardare la singolarità dei “punti di vista” partecipanti al dialogo, l’unità della ragione cui pure mira la definizione socratica («dimmi che cos’è *la giustizia*»)?

Ritroviamo ancora una volta le domande che avevano aperto il capitolo: la ragione è *una* o sono *molte*? Come possiamo parlare di *ragione* oltre e al di là del nostro concetto di ragione? Se la ragione, per poter dirsi tale, ha da essere universale, ha da raggiungere il luogo di osservazione *panoramico* da cui poter vedere in modo neutrale, distaccato e “oggettivo” la verità del passato, del presente e del futuro, come “salvare” la particolarità delle opinioni e dei punti di vista? Per quale motivo al dialogo dovrebbero partecipare molte persone, e dovremmo anzi essere tutti idealmente chiamati a farne parte? È forse questa la suprema astuzia del dialogo socratico? Il senso profondo della celebre “ironia” di Socrate starebbe dunque nel fingere di aver bisogno del dialogo, del *logon didonai*, della “comunità” dei dialoganti, per affermare sempre e comunque l’*unica* voce della verità che non a caso alla fine trionfa inevitabilmente sulle altre?

Il rischio del filosofo che afferma l’unicità del *logos* negando così la particolarità dei singoli dialoganti è quello, già descritto da Vitiello, di vestire di panni del *sophos*. Il rischio opposto, ovvero quello di precipitare nella pluralità delle molteplici opinioni senza alcun criterio per poter distinguere l’opinione giusta da quella sbagliata, senza cioè alcun *identità* in base a cui giudicare le mille posizioni differenti, è invece quello di trovarsi braccio a braccio con il *sofista*. Lo stesso Socrate venne in effetti spesso percepito null’altro che come un sofista un po’ particolare, come ad esempio ce lo descrive, non senza una buona dose di disprezzo, il commediografo Aristofane ne *Le nuvole*: Socrate come maestro dell’arte di ottenere ragione nei discorsi (*eristica*), arte che non si fonda evidentemente sulla coerenza dell’argomentazione razionale, quanto piuttosto sulla *forza* dell’argomentazione *retorica*. Il rischio per il filosofo di diventare sofista è dunque reale, e presente fin dagli inizi della sua storia, iscritto già nel destino del primo protagonista. Vitiello descrive questo rischio attraverso la figura inquietante e spregiudicata di Trasimaco, che compare sulla scena della *Repubblica* per tentare di risolvere a suo modo il dibattito tra Socrate e Polemarco, accusati di perdersi in chiacchiere inutili:

Platone presenta la tesi di Trasimaco nella peggiore luce possibile, caratterizzando tra l'altro il suo sostenitore come uomo collerico, poco incline al confronto delle idee. È questa una spia della preoccupazione del filosofo d'esser confuso con il sofista. Già, perché se viene meno la cultura tradizionale – la cultura dei Cefalo e dei Polemmarco, di Parmenide e di Eraclito, per i quali tutto il mondo è governato da Leggi certe e giusta, custodite e garantite dagli dèi, o da quel *Logos-Nomos* che ama e non ama farsi chiamare Zeus –; Se il “presupposto” della ragione riflettente, ciò cui questa deve far riferimento, il suo “altro”, è, come poco sopra si diceva, *ragione* solo per la ragione riflettente – cosa mai distingue più la ragione di Socrate da quella di Trasimaco? Se le Leggi che si presentano a Socrate non sono quello che dicono d'essere, non incarnano la giustizia – come la condanna stessa del filosofo sembra attestare –, come attribuire alla ragione riflettente altro e più alto valore che quello della “forza”, e cioè della sua capacità di farsi valere?²⁰¹.

La preoccupazione di Socrate/Platone è comprensibile: il rischio presente nel dare spazio alla ragione riflettente rispetto alla ragione riflessa, e cioè, potremmo dire, della ragione dei singoli dialoganti rispetto al *logos* che presiede il dialogo stesso, è un rischio non da poco. Se è la ragione riflettente a definire il suo presupposto, che appare *ragione* solo ai suoi occhi, se dunque la singola voce dialogante si arroga il diritto di stabilire lei sola che cosa è *ragione*, va da sé che ognuna delle singole ragioni riflettenti può fare altrettanto, con il risultato di giungere alla più totale incomunicabilità, all'impossibilità di trovare un criterio univoco e condiviso per stabilire che cosa è *ragione* per tutti, e infine alla “forza” come unica strada che rimane alla ragione riflettente per poter imporsi e farsi valere. Forza che può risiedere nel potere retorico della parola, come aveva compreso Gorgia, o nell'utilizzo di una forza brutta e violenta che trascende la seppur “persuadente” e non più “logica” parola che stregò Elena. Quest'ultima è la forza di Trasimaco, il quale definisce la giustizia come l'«utile del più forte»²⁰², giustificando in questo modo la legifera-zione volta al proprio esclusivo vantaggio da parte di qualsiasi governo, democratico o tirannico che sia. Si potrebbe osservare, come fa Sini, che entrambe queste “forze”, queste due anime della sofistica greca abbiano finito, col passare del tempo, per prevalere sul *logos* socratico e platonico, sulla ricerca razionale del bene e della giustizia, imponendo la propria brutale efficacia a tutta la politica dell'occidente, compresa quella dei giorni nostri, dove il fenomeno è sotto gli occhi di tutti, maggiormente amplificato dal potere persuasivo e comunicativo dei *mass media*²⁰³.

Una razionalità e una politica così intese, fondate sulla capacità persuasiva dei mezzi di comunicazione e sul potere devastante delle armi e degli eserciti (situazioni tutt'altro che lontane da quanto accaduto nella politica globale degli ultimi anni), nega il presupposto da cui la filosofia platonica, necessitata per questo a distinguersi dalla sofistica, era partita, vale a dire la ricerca dell'*universale*. Queste conside-

²⁰¹ FT, p. 17.

²⁰² *Ibidem*.

²⁰³ Soprattutto nel caso di strumenti come la televisione che si avvalgono della forma “passiva” dell'ascolto.

razioni ci portano forse a comprendere meglio, come spesso ci sentiamo dire, la profonda natura *politica* del pensiero di Platone, descritta da Sini nel libro quarto dell'*Enciclopedia* e rivolta anche alle (mancate?) conseguenze del suo progetto politico-pedagogico nella realtà contemporanea. Il tema si discosta però dal nostro percorso, ragion per cui cerchiamo di fissare la conclusione a cui siamo giunti: il rischio per il filosofo di ricadere nella sofistica è per Vitiello reale, e l'unico modo per evitarlo è quello di attenersi alla sua caratteristica specifica, che lo distingue dal sofista:

La differenza del filosofo dal sofista sta nell'universalità dell'*oggetto del sapere*. La ragione del filosofo, nella sua singolarità, mira alla *Verità* di tutti e di ciascuno; la politica del filosofo, nella sua specificità, mira all'interesse di tutti e di ciascuno, all'utile universale²⁰⁴.

Il filosofo è chiamato a tenere insieme singolarità e universalità, per non ricadere da un lato nel dogmatismo della parola unica e divina del *sophos*, e dall'altro nella deriva delle molteplici verità incomunicabili tra loro, e prive di un criterio unitario che le tenga insieme. Scrive Vitiello: «Il circolo della riflessione non può appiattare la ragione riflettente su quella riflessa. L'unità non può sopprimere la differenza», pena la ricaduta nel *logos-nomos* di Eraclito e nella “ben rotonda” verità di Parmenide, «certo non si deve neppure per la differenza negare l'identità – pena, come pur s'è detto, la caduta nella ragione ad arbitrio»²⁰⁵, la ragione di Trasimaco, che non conosce altro strumento per affermare la propria (inevitabilmente arbitraria e parziale) posizione se non quello della violenza. Riassumiamo questa situazione “al limite” del sapere filosofico con le parole di Vitiello: «La *philo-sophia* oscilla pericolosamente tra *sofistica* e *sophia*, in cerca di un luogo proprio»²⁰⁶.

Abbiamo così concluso l'esposizione della terza e ultima figura della filosofia greca presente nel pensiero di Vitiello, quella del *sofista*, e con essa abbiamo terminato anche il percorso di questo paragrafo. Eravamo partiti chiedendoci quale legame sussiste secondo Sini tra un mutamento formale (dall'oralità alla scrittura alfabetica) e un mutamento contenutistico (dal *logos* al *mythos*), arrivando ad individuare nella *distanza critica* e nella *distanza universale*, caratteristiche fondamentali della scrittura in quanto secondo livello della distanza-significato, i denominatori comuni.

Abbiamo poi in un certo senso ridimensionato la domanda iniziale, mostrando come alla luce del percorso compiuto non vi sia niente di strano (per quanto la cosa rimanga stupefacente di fronte ai nostri occhi) nel porre un'associazione tra mutamento della forma e mutamento del contenuto. Al contrario, la forma, il mezzo, il supporto, sono tutti elementi che a giudizio di Sini modificano fortemente il contenuto del sapere. La *distanza critica* e la *distanza universale* sono dunque emerse, nella sua prospettiva filosofica, come conseguenza

²⁰⁴ FT, p. 18.

²⁰⁵ FT, p. 14.

²⁰⁶ FT, p. 20.

della scrittura in generale e della scrittura alfabetica in particolare, attraverso le quali tutto il mondo del mito e del sacro si avvia a scomparire. O meglio, si potrebbe, forse in un modo più condivisibile da Sini, dire che tutti questi mondi, saperi e universi di senso vengono “imbarcati” nella navicella socratica, di sapore nietzschiano, del sapere filosofico e che solo in questo modo appaiono propriamente come tali. Nessun “mito” per colui che lo sente narrare dalla parola vivente degli aedi e dei rapsodi, i quali non fanno altro che esporre letteralmente parole, racconti (*mythoi*, appunto) che solo ad occhi allevati razionalmente e logicamente possono apparire come “mitici”. Come direbbe Hegel, inizia il tempo della “prosa del mondo”.

Abbiamo poi visto, attraverso le parole di Vitiello, le diverse sfaccettature di queste due figure della distanza, universale e critica, della scrittura, e il rischio sempre incombente, ad esse collegato, di cadere ora nell’unità assoluta della sapienza presocratica, ora nella frammentazione molteplice della retorica sofista. Oscillando tra questi due estremi, in cerca di una sua propria collocazione (secondo la descrizione di Vitiello), la filosofia rivela così le due anime che la caratterizzano, evidenziate dai nostri autori seppur attraverso modi e percorsi differenti: la ricerca dell’universale della definizione, dello sguardo panoramico e oggettivo del concetto, si accompagna all’esigenza di *logon didonai*, di render ragione del suo percorso, e in ultimo anche di se stessa (la distanza critica, direbbe Vitiello, si flette su di se).

Dobbiamo ora fare i conti con l’ultimo paragrafo di questa sezione, che cercherà di mostrare (continuando nell’esibizione di come ad un mutamento formale se ne accompagni uno di carattere contenutistico) come nei nostri autori venga presa in esame la trasformazione del *logos* inaugurato dalla scrittura alfabetica e dalla filosofia greca, e il passaggio verso nuove figure della verità e della distanza umana. Affrontiamo dunque il terzo e ultimo dei nostri livelli della distanza-significato, che ci servirà da tramite per i nodi e i problemi che affronteremo al termine del nostro cammino.

2.4 MATHEMA

2.4.1 Particolare e Universale²⁰⁷

Il livello della distanza-significato che si è delineato nel corso dell'ultimo paragrafo, attraverso il percorso comune condotto da Sini e Vitiello, è stato quello della scrittura. In esso abbiamo visto il sorgere di una *distanza critica* sconosciuta alla tradizione: il salto dal *mythos* al *logos*, dalla parola incantata degli aedi e dei rapsodi alla parola razionale della dimostrazione logica e del dialogare socratico, ci ha inoltre condotto di fronte a ciò che in nessun modo sarebbe potuto apparire agli occhi (e soprattutto agli orecchi) del fruitore della parola orale delle origini, immerso nel *pathos* e nella partecipazione dell'ascolto. Stiamo parlando del *ti esti*, del concetto, dell'*eidōs*, della *distanza universale* che gli sconcertati interlocutori dei dialoghi socratici in nessun modo potevano avvistare.

È stato possibile comprendere in che modo secondo Sini la “visione”²⁰⁸ di queste distanze sia frutto della scrittura, e in particolare della pratica alfabetica, il cui più importante e stupefacente effetto consiste nella retrocessione nell'insignificanza della materialità del segno e del supporto. Abbandonando la compromissione con la particolarità sensibile delle sue innumerevoli pratiche, il fruitore della parola alfabetica mira ora a collocarsi criticamente nel luogo astratto e universale del concetto. Storia, filosofia e scienza, discipline che sono direttamente frutto di questa rivoluzione, ambiscono a tradurre l'innumerevole e cangiante concatenazione di eventi delle prassi quotidiane nella *panoramicità* del loro punto di vista. Esse intendono descrivere come sono andate, come vanno, e come andranno (seppur attraverso previsioni riconosciute come probabili, fallibili, falsificabili) le vicende, umane e naturali, del mondo, e vogliono farlo parlando *come se* il loro punto di vista fosse quello, riprendendo un'espressione di Severino Boezio, di un *eterno presente* in grado di osservare “dall'alto” e “dal di fuori”, «comodamente seduto su di uno sgabello metafisico», come scrive Sini, l'andamento dei “fatti”. Il punto di vista che queste discipline mirano ad assumere è dunque quello di un occhio esterno ed oggettivo, paragonabile in questo senso a quello di Dio, che tutto

²⁰⁷ Prima di vedere in dettaglio il modo in cui Sini e Vitiello trattano di questo nuovo livello della distanza-significato, ho ritenuto significativo mostrare in questa sezione alcune conseguenze inerenti alla diffusione della mentalità logico-filosofica nel pensiero occidentale. Attraverso l'aiuto di alcune riflessioni svolte da Sini in *Teoria e Pratica del foglio mondo*, ma anche ispirandomi a molte delle lezioni universitarie, nonché al recupero personale di alcune tematiche platoniche e aristoteliche, elaboro in questa sezione una breve e alquanto generale analisi del rapporto tra particolare e universale nel pensiero antico e medievale. Tale analisi ha lo scopo di permettere una migliore comprensione delle tematiche successive, inerente ai temi della *scrittura matematica* (attraverso Vitiello) e della *rivoluzione copernicana* (attraverso Sini), visti come aspetti del livello della distanza-significato (*mathema*) oggetto di questo capitolo.

²⁰⁸ *Visione* per la verità, a giudizio di Sini, del tutto particolare, essendo il concetto, l'universale, l'*invisibile* per definizione, il costitutivamente assente, come abbiamo visto. Per l'approfondimento di questo tema cfr. E4, pp. 159-181.

vede e tutto sa. Non a caso, potremmo osservare, Heidegger parlava di onto-teologia per descrivere la metafisica occidentale, nella quale essere e Dio fanno tutt'uno, rivestendo il ruolo di testimone universale di ogni verità particolare ad esso ricondotta. La verità prodotta dalla scrittura alfabetica diventa così la verità nella quale vengono universalmente descritte tutte le vicende umane e non, passate, presenti e future.

Questo è particolarmente evidente nella riflessione di Platone, il quale raccolse l'eredità del *ti esti* socratico, consegnando in questo modo all'umanità futura quell'immagine di Socrate "platonica" appunto, differente, ad esempio, da quella, meno fortunata (nel senso della fortuna storiografica) delle scuole socratiche minori. Socrate diventa perciò *il* filosofo, colui che per primo si mette sulle tracce del "bene in sé", della "giustizia in sé", inaugurando così la ricerca dell'universale. Ricerca che diventa scienza, e progetto di formazione pedagogico-politica nella filosofia di Platone e dell'Accademia da lui fondata. Potremmo dire, seguendo una riflessione di Hegel, che tutto il pensiero antico e medievale è segnato dal dominio dell'universale sul particolare.

Ogni "momento" concreto, ogni "caso empirico", ogni "individuo" deve essere ricondotto all'universalità cui appartiene per assumere senso e verità. Così nella filosofia di Platone, dove vi è un *eidōs* per ogni cosa, ed ogni *eidōs* è retto e governato dall'idea suprema del Bene; così ancora in Aristotele, che concepisce il Dio/Sostanza come contenitore universale di tutte le forme particolari, presenza immobile ed eterna che si trova all'inizio come alla fine. È il principio della priorità dell'atto sulla potenza, secondo il quale nulla può passare dalla potenza all'atto senza presupporre qualcosa che sia già in atto. Questo "qualcosa" è dunque Dio, atto puro, forma di tutte le forme, principio del movimento che come tale non può essere mosso (altrimenti il suo movimento, il suo passaggio dalla potenza all'atto dovrebbe presupporre a sua volta qualcosa di già in atto, secondo il principio citato), motore immobile che muove le cose perché tutte volgono verso di lui, confluiscono in esso. Il luogo di Aristotele, di questo Aristotele, è dunque secondo Vitiello il luogo del *tauta aei*, del «sempre le stesse cose»²⁰⁹, dal momento che l'inizio coincide con la fine, l'atto precede la potenza, l'universale domina il particolare dall'alto della sua visione panoramica già sempre presente. Anche l'"eracliteo" Hegel, potremmo osservare, mostra in questo aspetto di condividere la ricerca aristotelica di un'*identità* cui ridurre le *differenze*, di una legge, di una regola che presieda al divenire dello Spirito.

Possiamo cogliere in tutto questo, come scrive Sini, il fatto che «la filosofia frequenta nel profondo la logica parmenidea: l'essere è ciò che sta e che non si muove e che perciò è passibile di scienza. Ciò che diviene è invece accidentale ed esterno al *logos*. Tutta la filoso-

²⁰⁹ Il luogo aristotelico del *tauta aei* è largamente presente nell'opera di Vitiello e affrontato da diverse prospettive. In un significato che può essere accostato a questo discorso, cfr. Stf, p. 26.

fia è dunque logica dell'essere, in cammino da Parmenide e Aristotele sino a Hegel [...]»²¹⁰.

Si apre a questo punto una questione capitale anche per il nostro percorso, che potremmo riassumere con questa domanda: quale spazio trova, nella pratica metafisica sorta dalla *distanza critica* prodotta dall'alfabeto e volta ad individuare la forma *universale* di tutte le cose (non voglio singoli esempi concreti di giustizia, voglio che tu mi dica che cos'è *la* giustizia) il particolare, l'individuale, ciò che alla luce di tutto il primo capitolo della tesi potremo anche chiamare la *monade*?

La risposta a questa domanda ci consentirà di preparare il terreno per mostrare la presenza, in Sini e in Vitiello, di un altro livello della distanza-significato a cui ancora, secondo i nostri autori, in larga parte tutti noi apparteniamo, in quanto abitatori dell'occidente contemporaneo, e che si distanzia dai livelli precedenti rappresentati dalla parola, con il suo effetto di portare il sapere della morte sollevando l'individuo all'intersoggettività della comunità linguistica che *sa* di morire, e dalla scrittura alfabetica, universale e decontestualizzata trascrizione di ogni pratica e di ogni sapere. Prendiamo le mosse dalla trattazione della logica aristotelica elaborata da Sini in *Teoria e pratica del foglio mondo*²¹¹. Questa logica, come si evince dal testo, rappresenta non solamente il pensiero o la "posizione personale" di Aristotele, quanto piuttosto una sorta di "compimento" di alcune tensioni e riflessioni già presenti nelle filosofie precedenti, eppure frutto in qualche modo dell'"apertura di senso" inaugurata da Aristotele.

Tutto il libro infatti vuole mostrare al lettore come il cammino di pensiero di Aristotele sia in larga parte già "iscritto" in quello di Platone, il quale a sua volta elabora in modo personale, ma al tempo stesso, come dice Sini altrove riprendendo Peirce, «destinale», la filosofia di Socrate. Ogni anello della catena, in altre parole, si rapporta al precedente in modo tale che «vede una soglia del destino e la incarna»²¹², gesto che non presuppone una totale immedesimazione col pensiero precedente, ma anzi una novità, seppure già "oscuramente" presente. La «soglia del destino» insomma "c'è già", si tratta di *vederla* (non di sostenere qualcosa di originale; Aristotele non "crea" nulla di nuovo) e di incarnarla, gesto che nasconde però un "tradimento" di ciò che viene prima. Platone stesso, scrive Sini, «capisce, nel suo maestro, quel che il maestro non poteva capire»²¹³ e perciò «come tutti i grandi filosofi, è in certo modo il parricida del maestro, proprio perché ne è il più profondo interprete»²¹⁴.

Dopo questa parentesi, torniamo a noi: nel pensiero antico, e poi in quello medievale, come detto, l'universale domina sul particolare. L'aspetto che ora ci interessa sottolineare, e che potrebbe sembrare in contrasto, e in un certo senso lo è davvero, con il *tauta aei* ripreso da Vitiello, è che nel pensiero antico il particolare *non coincide* mai con

²¹⁰ TP, p. 72.

²¹¹ Cfr. TP, pp. 60-149.

²¹² TP, p. 64.

²¹³ *Ibidem*.

²¹⁴ *Ibidem*.

l'universale, ma i due termini sono sempre pensati a partire dalla loro separatezza. La presenza "onnipervasiva", panoramica e assoluta dell'universale affermata dalla coincidenza aristotelica ed hegeliana di fine ed inizio sembra infatti togliere ogni spazio a qualcosa che si sottragga a tale universalità. Affermare la separatezza di particolare ed universale implica invece l'esistenza di un *quid* che sfugge al *tauta aei*, di un *che* di non totalmente riducibile, perché sempre inevitabilmente separato da esso, all'eterna presenza della fine e del principio. Non a caso Platone si trova catturato in mille difficoltà e paradossi laddove tenta di spiegare che rapporto intercorre tra il caso empirico e il suo modello ideale (imitazione? partecipazione?), ed Aristotele arriva addirittura ad affermare che dell'individuo non si può dare scienza alcuna. Come infatti individuare proprio l'essenza di questa persona qui presente, senza utilizzare inevitabilmente dei concetti universali e quindi validi anche per altri, incapaci perciò di coglierne la particolarità? Ecco di nuovo la "logica parmenidea" descritta da Sini e citata in precedenza, in base alla quale «i caratteri dell'individuo sono accidentali e mutevoli, mentre definire significa trovare qualcosa di comune, ciò che accomuna gli individui»²¹⁵, qualcosa cioè di immobile e universale: *tauta aei*.

Affermare che dell'individuo non si può dare scienza non risolve però il problema, ma anzi lo amplifica e lo mostra in tutta la sua importanza: non tutto ciò che esiste può essere ricondotto al *tauta aei* della forma concettuale universale. È anzi piuttosto vero il contrario, ovvero che *niente*, e cioè *nessuna cosa singola*, può essere colta nella sua irriducibile differenza. Il particolare dunque non coincide mai completamente con l'universale. Ne partecipa, certo (in un modo per la verità alquanto problematico), ne viene attraversato, ma rimane sempre e inevitabilmente *altro* da esso. Questo accade, ricorda Sini, nella «spaccatura platonica tra l'individuo e l'idea»²¹⁶, così come in Aristotele, nonostante il suo tentativo di risolvere la spaccatura «mettendo le idee dentro la materia come sua entelechia»²¹⁷ per poi ritrovarla nel contrasto tra «materia e forma, potenza e atto, mondo e Dio»²¹⁸.

La separazione inevitabile tra i due termini è espressa, secondo Hegel, dalla forma del *giudizio*, massima espressione del pensiero antico, connessione di soggetto (particolare) e predicato (universale) che esprime l'irriducibile distanza del primo dal secondo. La celebre tavola delle categorie aristoteliche, volta a classificare ogni forma di predicazione possibile attraverso il giudizio, mostra appunto che il percorso "a scendere" nei vari livelli della sostanza porta all'evanescenza dell'individuo, della X che non può mai essere predicato di alcun che, ma solo soggetto, a testimonianza del suo rimanere del tutto fuori da qualsiasi universalità. Il rapporto tra soggetto e predicato esprime infatti sempre il rapporto tra particolare e universale, concetti che naturalmente assumono il valore "relativo" a seconda del grado della scala

²¹⁵ TP, p. 72.

²¹⁶ TP, p. 106.

²¹⁷ *Ibidem*.

²¹⁸ *Ibidem*.

col quale abbiamo a che fare (“Uomo” ad esempio, è universale rispetto a “Luca” ma particolare rispetto ad “Animale”). In questo rapporto l’individuo è ciò che non può mai occupare il posto del predicato, appunto perché mai universalizzabile (non posso dire, ad esempio: «Questo è un Luca», o meglio, posso in un certo senso anche farlo, dando però ulteriore prova che dicendo “Luca” non colgo la particolarità della persona che ho davanti, ma solo il suo appartenere attraverso il nome che porta alla specie di coloro i quali vengono chiamati così). Allo stesso modo si potrebbe all’inverso osservare che l’“essere” è la categoria suprema che non può mai essere resa “soggetto”, perché non ha nulla *oltre* di sé, ma tutto comprende, è di ogni cosa predicato (nel senso però dell’essere il fondamento di ogni predicazione possibile, come comprese Heidegger, che vide conseguentemente l’impossibilità di affermare che: «l’essere è»). L’individuo resta dunque fuori dal *tanta aei*, da Dio, dal contenitore universale di tutte le forme, che proprio perciò è costretto ad escludere ciò che mai può diventare “forma” ma solo “contenuto”, ovvero mai può essere predicato di alcunché, ma solo soggetto della predicazione.

Tutto il pensiero antico dunque, nell’esigenza di affermare l’universale, Dio, la coincidenza della fine e del principio, finisce per negare l’individuo, il particolare, ciò che Hegel chiamerebbe l’*accidentale* (non a caso luogo assai problematico anche in Hegel, filosofo profondamente attratto, come abbiamo visto, dalla logica parmenidea del *tanta aei*). La separazione tra particolare e universale è riproposta e amplificata nel pensiero medievale attraverso la scissione tra uomo e Dio, come mostrato ad esempio da Hegel nella figura della *coscienza infelice* nella *Fenomenologia dello spirito*, la quale proietta sempre *al di là* di sé la propria essenza. Dopo aver esaminato brevemente questa caratteristica comune al pensiero antico e medievale, possiamo giungere ad una conclusione: *l’individuale assume valore svalutandosi*. Che cosa significa ciò? Significa che alla luce della rivoluzione filosofica socratico/platonica, resa possibile come abbiamo visto dall’introduzione in Grecia della scrittura alfabetica, nessuna “cosa” individuale e concreta può determinarsi *come tale* se non in virtù del suo esser partecipe di un’essenza universale. Si tratta ancora del tema del *questo, ora e qui* della certezza sensibile hegeliana, della presenza sensibile inafferrabile perché sempre afferrata nella sua negazione, ovvero nella sua affermazione come universalità. L’individuo, il concreto, il particolare, assume dunque significato e comprensibilità proprio laddove si spoglia della sua particolarità per elevarsi all’universalità ultrasensibile del concetto²¹⁹. Esso dunque “assume va-

²¹⁹ Su questo tema cfr. V. Vitiello, *Grammatiche del pensiero. Dalla kenosi dell’io alla logica della seconda persona*, Ets, Pisa 2009, pp. 101-107, d’ora in avanti GP. Nelle pagine citate viene elaborato un confronto tra la logica platonica e quella aristotelica, dove Vitiello attribuisce a quest’ultima il tentativo di non risolvere totalmente il soggetto nel predicato, vale a dire il particolare nell’universale, ma di salvare, attraverso il principio di determinazione (principio cardine della logica aristotelica insieme a quello di non contraddizione), un significato autonomo del soggetto: «La soluzione platonica non funziona. Non funziona perché non si può far dipender totalmente il soggetto dal predicato. Il soggetto deve avere un suo proprio, autonomo, ‘significa-

lore svalutandosi”, come abbiamo detto, ossia diventa qualcosa di visibile, di comprensibile agli occhi di tutti, di nominabile, in quanto perde l’anonimia della *vita vivente* “agita”, direbbe Sini, da cui proviene, traducendola in una distanza “saputa” che d’ora in avanti contraddistingue la sua *impossibile* particolarità; impossibile, perché divenuta, *in quanto particolarità*, universale. Tutto questo non è affatto in contrasto con le precedenti conclusioni, secondo le quali particolare e universale resterebbero sempre distanti l’uno dall’altro e mai assimilabili del tutto. Il *tauta aei*, in altre parole, non nega la separazione di universale e particolare, ma ne è la paradossale e per certi versi “impensabile” conferma. Possiamo capire meglio il problema attraverso un esempio:

Mi imbatto in una cosa qualsiasi, come potrebbe essere il mio orologio: me lo trovo fra le mani, ha una sua indipendenza, si ferma, si rompe, cade per terra ecc. Però non riesco a tenere ferma questa differenza nel suo “in sé”; non appena la voglio afferrare, questa differenza dell’orologio, mi trovo in mano le parole: è un orologio, è mio, ha questi e questi altri caratteri che mi consentono di descriverlo e di parlarne, ecc. Non appena parlo della differenza della cosa, vedo che essa differisce verso il suo significato, cioè verso la parola. Già, ma se poi prendo le parole, ecco che subito esse diffe-

to’, ‘prima’ di quelli che gli vengono attribuiti dal predicato. Ne discende che il giudizio – l’unione di predicato e soggetto – non è all’origine del pensare. Prima del pensare che si esprime nella forma della predicazione, v’è un pensare puramente significante, nominale. Al quale il giudizio deve adeguarsi, dacché non tutti i predicati convengono al nome. La convenienza o, all’opposto, la non-convenienza del predicato al nome, definisce la verità e la non verità (falsità) del giudizio» (GP, p. 103). Vitiello dunque prende in esame la distinzione aristotelica tra «due livelli di discorso – il semantico e l’apofantico, il dire precategoriale e il dire categoriale» (GP, p. 104). Subito dopo però egli sottolinea: «il primo compito della logica consiste nell’individuare il significato proprio del soggetto. Il significato. E se il nome ha molti significati? In tal caso bisogna vedere qual è il significato-base, a cui i molti significati possono correlarsi» (*Ibidem*). Tale compito implica però l’esigenza di trovare, *nel* soggetto, la presenza di un significato/predicato base, così come di ogni altro possibile significato/predicato, dal momento che «*predicatum inest subjecto*» (GP, p. 105), vale a dire: il predicato appartiene al soggetto. Vi appartiene, ma in diversi modi, ovvero a seconda che del soggetto di dica il predicato/significato essenziale (*l’ousia*) o altri predicati/significati accidentali: «vi è modo e modo di *essere-nel* soggetto: altro è dire: Socrate è mortale, uomo, *ζoon logon echon*, animale che ha linguaggio; altro è dire: Socrate è calvo. Nel primo caso il giudizio *semainei hen*, fa segno all’essere del soggetto, ne dice *l’ousia*, nel secondo il giudizio *semainei kath’henos*, dice, significa una qualità o proprietà del soggetto. Il primo *semainein* ‘mostra’, è rivelativo del soggetto *qua talis*, il secondo ‘di-mostra’, ricava qualcosa da qualcosa, un particolare dal tutto. (d’ora in avanti, corsivo mio) *Di qui l’ambiguità dell’ousia, che è una categoria non-categoria, un significato-predicato che coincide di tutto punto col significato-soggetto*» (*Ibidem*). Vi è dunque in Aristotele, che pure afferma il principio di determinatezza del soggetto, un modo di dire qualcosa del soggetto che riguarda il suo significato/principale, la sua *ousia*, la sua essenza. Essa è in bilico tra soggetto e predicato, tra particolare e universale, dal momento che descrive la caratteristica fondamentale del soggetto, la sua determinatezza “prima”, che precede la connessione di predicato e soggetto nel giudizio, ma per farlo deve ricorrere ad un *ousia*, ad un universale, ad un concetto. Vediamo come anche il tentativo aristotelico di oltrepassare la totale inerenza platonica del soggetto al predicato, del particolare all’universale affermando la determinatezza del soggetto indipendentemente dalla sua predicazione (e cioè la “realtà” del particolare indipendentemente dall’universale) si risolva ammettendo, proprio laddove si tenti di individuare i caratteri fondamentali di questa determinatezza, la necessità di un predicato universale, di una *ousia*.

riscono verso la cosa. Non posso mettermi al polso “l’orologio”; devo mettermi proprio questo, che è l’unica cosa che ho. L’“orologio” non ce l’ho e non ce l’ha nessuno. A partire dalla parola mi scontro subito con la differenza della cosa: la differenza della parola svanisce, impallidisce in favore della cosalità della cosa. Ma se poi cerco di guardare la cosalità della cosa, la cosa diventa un seguito di parole e così via²²⁰.

Ciò che in questo testo Sini chiama differenza/cosa e significato/parola corrispondono, come si sarà capito, a ciò che in queste pagine stiamo indicando con le espressioni ‘particolare’ e ‘universale’, e il significato di quanto letto può perciò benissimo essere ripreso per i nostri scopi: proprio perché l’universale, il significato, la parola, potremmo dire, “fagocita” ogni cosa, al punto da non poter dire ‘questo orologio’ se non ricadendo nell’universale del linguaggio, proprio per ciò qualcosa vi si sottrae, resta “al di fuori” della rete linguistica e non riesce pienamente ad essere catturato ed assimilato ad essa («non posso mettermi al polso ‘l’orologio’; devo mettermi proprio questo, che è l’unica cosa che ho»). Ci troviamo di fronte ad un’oscillazione tra due estremi (Particolare e Universale, Natura e Spirito, Cosa e Parola, Differenza e Significato) impossibile da fermare. In nessuno di questi luoghi, direbbe Vitiello, possiamo trovare una «dimora certa»²²¹, dal momento che se proviamo a collocarci saldamente in uno di essi subito ci scopriamo rimbalzati nell’altro e viceversa.

Rimandiamo la trattazione più approfondita di queste tematiche al prossimo capitolo e riprendiamo la conclusione cui eravamo giunti, con lo scopo di soffermarci su uno dei due aspetti presenti in essa: l’individuale, dicevamo, assume valore svalutandosi, ossia diventa “qualcosa” o “qualcuno” perdendo la sua *particolarità*²²², in modo tanto più evidente quanti più sforzi si facciano per affermarla (questo, ora, qui). Se la perdita della particolarità rappresenta però l’aspetto della “svalutazione”, l’assunzione di una forma universale costituisce invece l’esatto opposto, ossia il “valutarsi” del particolare, ed è ciò su cui dobbiamo ora porre la nostra attenzione, evidenziando innanzitutto i caratteri di *eternità* e di *invarianza* assunti dall’universale nel corso del pensiero antico. L’essere di Parmenide, l’*eidōs* di Platone, il Dio di Aristotele, sono ciò che Severino chiama gli *immutabili*, presenti in varie forme anche durante tutto il corso della filosofia, della scienza, e della vita dell’occidente.

Conseguentemente alla rimozione del contesto patico-partecipativo operata dalla scrittura alfabetica descritta da Sini, essi appaiono in tutto e per tutto come entità *astratte, universali* appunto (ovvero a *distanza universale* dal soggetto), e cioè slegate da ogni particolare contesto di senso empirico nel quale emergono e sottratte perciò al divenire, alla mutazione, all’errore. È la massima preoccupazione dei dialoghi platonici, nei quali Socrate, per trovare ciò che di volta

²²⁰ AS, p. 246.

²²¹ FT, p. 15.

²²² Particolarità che però prima, a ben vedere, non c’era, essendoci infatti particolare solo *per* l’universale e in vista di esso. Prima della particolarità contrapposta all’universalità c’è dunque, come abbiamo già detto, solo la *vita vivente* nella sua anonimìa, una sorta di “particolarità” ignara della differenza tra particolare e universale.

in volta cade sotto l'attenzione della sua ricerca definitoria, si assicura che l'oggetto in questione non cambi mai, nel tempo e nello spazio. La giustizia, l'*idea* di giustizia, è ciò che per essenza si sottrae alle mutevoli e contingenti circostanze. L'azione giusta è quella che rimane sempre tale, non essendo ora giusta, ora sbagliata, a seconda dell'occasione. L'individuo dunque, il particolare, ciò che Aristotele, ed è un'espressione molto importante per il proseguo del cammino, chiama *sostanza*, nel suo partecipare all'universale dell'*idea* (nel suo essere, direbbe sempre Aristotele, unione di materia e forma) possiede alcune caratteristiche essenziali che ne determinano la natura profonda. Il suo scopo di conseguenza, o per meglio dire il suo "destino", è quello di portare a compimento l'*eidòs*, la forma universale già "sotteraneamente" (*sub-stantia* come "ciò che sta sotto") presente in lui e chiamata ad emergere, a realizzarsi.

Ogni cosa dunque "è quella che è" fin dal principio, e non può discostarsi dalla sua essenza, dalla forma universale presente in essa che le conferisce "valore". L'individuo dunque, totalmente annullato nella sua particolarità, viene affermato unicamente in quanto partecipa di un'essenza universale ed eterna. Come però nel caso siniano citato in precedenza della lettera A, privata del suo corpo sonoro *in quanto* rivestita di un corpo artificiale, anche qui il gesto di svalutazione del particolare e quello di affermazione dell'universale sono in realtà un solo medesimo gesto. L'individuo perde la sua particolarità proprio quando e in quanto essa viene elevata ad universalità. L'esempio della lettera A non è affatto casuale; dovrebbe infatti essere ormai sufficientemente chiaro come secondo Sini il duplice gesto di rimozione della sensualità iconico/grafica della parola e della sua incorporazione nell'astrattezza del segno alfabetico convenzionale si accompagni specularmente dal punto di vista del "contenuto" all'atto di annullamento del particolare ed affermazione dell'universale.

L'universale perciò, una volta affermato in base al percorso appena riassunto, diviene per così dire il metro di giudizio di ogni particolarità empirica, l'orizzonte immutabile posto alla fine e al principio (*tauta aei*) dell'universo. Tutta la cosmologia aristotelica è pensata come un passaggio dalla potenza all'atto, ovvero come un cammino, *in Dio*, verso Dio; parimenti nella filosofia platonica dove l'*idea* del bene è pensata come *idea* "suprema", collocata addirittura "al di là dell'essere", senza la quale nessuna altra *idea* sarebbe propriamente pensabile.

La presenza "onnipervasiva" dell'universale invade perciò tutto il mondo, consentendo ad ogni particolare di assumere la sua propria collocazione, il suo "luogo naturale". Nell'universo antico, e poi medievale, tutto è perciò concepito in vista di Dio, unità di metro e misura di ogni "situazione" concreta.

Poniamoci a questo punto una domanda, utile per la continuazione del nostro percorso: in che modo ad un certo punto "si rompe" tutto ciò? Per rispondere alla domanda, in modo certo parziale e inadeguato all'ampiezza del problema, ma utile per il percorso attraverso le varie figure dell'umano e della sua peculiare distanza tracciate dai nostri autori, prenderemo in esame due momenti fondamen-

tali, simbolo, potremmo dire, della fine di un mondo e dell'inizio di un altro. Così come tra il mondo mitico-sacrale dell'oralità primaria e quello distaccato del *logos* e del concetto abbiamo visto come i nostri autori pongano una frattura profonda, allo stesso modo qualcosa di altrettanto sconvolgente e rivoluzionario accade nel passaggio dal predominio di Dio, dell'essere e dell'universale caratteristico della filosofia antica e medievale, al "nuovo mondo" iniziato con la rivoluzione scientifica dell'età moderna. I due momenti che prendiamo simbolicamente (ma non solo) ad esempio di questa frattura sono la *rivoluzione copernicana* e la *scrittura matematica*, viste rispettivamente nella lettura che ne danno Sini e Vitiello.

2.4.2 La scrittura matematica

Iniziamo subito col dire che la scrittura matematica assume un'importanza enorme nel momento in cui viene utilizzata nella descrizione e nello studio di quello che solo ora, in virtù di tale sconvolgente cambiamento, appare come il galileiano "grande libro della natura", scritto appunto in caratteri matematici.

Così come per la scrittura alfabetica, anche in questo caso è possibile mostrare il fatto che ad un mutamento di carattere formale se ne accompagna uno di carattere contenutistico. Se però gli effetti dell'applicazione della matematica alla fisica, applicazione che ha portato all'inaugurazione di quella che Husserl nella *Crisi delle scienze europee* chiama "scienza moderna", sono stati sicuramente sconvolgenti per la prassi scientifica, conducendo l'uomo verso una conoscenza della natura molto più precisa, controllabile e calcolabile, e perciò tale da rendere la natura stessa più facilmente "manipolabile" dalla tecnica (frutto senz'altro anch'essa delle conseguenze inaugurate da questa rivoluzione), dobbiamo anche dire che la rivoluzione di pensiero iscritta nella struttura stessa della scrittura matematica è ancora lontana, come sottolinea Sini²²³, dall'essere pienamente compresa. Mentre la scrittura alfabetica si è imposta come strumento di traduzione universale dell'esperienza, sempre più diffuso e utilizzato da tutta la popolazione mondiale, la scrittura matematica rimane relegata in un particolare, per quanto importantissimo e produttore di moltissimi effetti sulla vita quotidiana, contesto di utilizzo.

Essa non viene utilizzata per raccontare i fatti del giorno, o per discutere del più e del meno con gli amici (sebbene più volte nella storia del pensiero abbiamo assistito a simili tentativi di matematizzazione e formalizzazione della lingua naturale, con l'intento di trasformarla in una "lingua perfetta" che non desse adito ad incomprensioni), ma riveste un settore, per noi, molto limitato dell'esperienza quotidiana, al limite decisamente più esteso per quei professionisti che hanno in varia misura a che fare con essa (seppur in grado di produrre

²²³ Cfr. E6 p. 189, dove Sini scrive che gli effetti della matematica applicati alla conoscenza e trasformazione della natura, conducono «a quella che si potrebbe chiamare la *magia moderna*: qualcosa che non finisce, e non ha finito, di stupirci».

conseguenze grandiose e di incalcolabile portata); in ogni caso non ha il compito di trascrivere tutta la nostra vita, la mostra conoscenza e le nostre prassi, come invece ci abituiamo a fare fin da piccoli con l'alfabeto, risentendo quindi in modo più influente e permanente degli effetti prodotti sul mondo di pensare e di concepire la realtà.

L'analisi di Vitiello circa le conseguenze prodotte dalla scrittura matematica sui saperi e sulle prassi dell'occidente muove dalla distinzione, già oggetto di analisi approfondita in Heidegger e Koyré, tra la fisica di Aristotele e quella di Galilei, e in particolare sui concetti di *moto* e di *spazio*, terreno sul quale possiamo misurare la diversa «concezione dell'essere dell'ente»²²⁴ che propongono i due filosofi. Scrive Vitiello:

Nel filosofo greco il moto attiene alla *natura* del corpo che si muove: la pietra lanciata in alto cade, perché tende al basso, e cioè a tornare nel suo “luogo naturale”, così come la fiamma tende all'alto – come l'osservazione ci attesta. Ma per Galilei non c'è più qualcosa come il “luogo naturale”, v'è solo e semplicemente lo spazio geometrico, cioè un ricettacolo uniforme, indifferente, privo di *qualità*, nel quale trovano dimora tutti gli enti corporei, senza differenza di *natura*²²⁵.

Osserviamo innanzitutto che il “luogo naturale” ricordato da Vitiello, principio cardine di tutta la fisica aristotelica, corrisponde in un certo senso all'*eidōs*, alla forma, all'universale della metafisica di cui parlavamo in precedenza. Fa parte infatti delle caratteristiche essenziali che determinano la *natura* profonda di ogni corpo quella di dirigersi verso un luogo piuttosto che l'altro, di cadere in basso o in alto. Il *movimento* dei corpi nella fisica di Aristotele è dunque un movimento che trova *causa* in Dio, principio supremo di ogni *kinesis*, contenitore universale di ogni forma che comprende dunque la ragione di ogni spostamento.

Dio è dunque il principio regolatore di ogni moto, la forma di tutte le forme, che tutte le contiene in sé, e che conferisce ad ogni corpo il luogo naturale verso cui tendere. Il fuoco dunque tende verso l'alto, così come la pietra tende verso il basso, perché è nella sua *natura*, nella sua *essenza*, nella sua *forma*, il comportarsi in questo modo. Tutt'altro accade con la fisica galileiana, che rimuove completamente il concetto di luogo naturale, sostituendolo con quello di «spazio geometrico», concepito come un «ricettacolo uniforme» nel quale «trovano dimora tutti gli enti corporei, senza differenza di *natura*». La *natura* di un corpo è perciò *indifferente* nella spiegazione del suo movimento, che avviene nello spazio neutro e asettico della geometria e della matematica. Vediamo quali conseguenze comporti per Vitiello tutto questo:

Ora preme rilevare la differenza tra il concetto aristotelico di “relatività” e quello galileiano. Per Aristotele il moto è *relativo alla natura* del mobile, per cui v'è il “basso” e l'“alto”, il “pesante” e il “leggero”. Tutt'altro senso prevale in Galilei, la cui fisica non conosce “qualità naturali”, “essenze”, né

²²⁴ FT, p. 55.

²²⁵ *Ibidem*.

termini fissi di riferimento, come per esempio la Terra. Il movimento di un corpo si misura *in rapporto* agli altri corpi, è *relativo* ad essi. E questi possono essere in quiete o in movimento, come per esempio il pontile da cui la nave si stacca nel salpare, o i sacchi di grano che sono nella stiva della nave da cui portiamo via quello che adesso ci abbisogna. Quietè e movimento sono termini che mutano a seconda del quadro di riferimento. Pertanto non v'è un "basso", né un "alto"; né v'è la "leggerezza", e quindi, correlativamente, neppure la "pesantezza". [...] In breve, e volendo fare uso del linguaggio di Aristotele, la Fisica di Galilei non conosce *ousíai, sostanze*. Tutto è *sumbebekós*, "accidente", nel senso letterale della parola; tutto quel che è, è in quanto *accade*. La conclusione inevitabile della Fisica galileiana è la *de-sostanzializzazione* dell'ente²²⁶.

Se come dicevamo prima la natura di un corpo è indifferente alla spiegazione del suo movimento, la conseguenza è che cade il concetto di *ousia*, di *sostanza*, ossia di *forma*, di *eidós*, di universale. Il moto aristotelico è *relativo* alla natura del corpo in questione e perciò, potremmo in un certo senso dire, non è relativo affatto, ma è "assoluto", ossia sciolto dalla relazione ad altro. Il moto di una cosa si determina da sé, senza relazionarsi con l'esterno: è nella natura del fuoco tendere verso l'altro, così come, in altro campo, è nella natura degli animali accoppiarsi per la riproduzione.

Ogni tipologia di "movimento"²²⁷ trova causa secondo Aristotele nella natura dell'oggetto in moto, nella sua essenza. La fisica galileiana cancella invece completamente ogni essenza, ogni qualità naturale, ogni forma, dal momento che pone il movimento di un corpo totalmente in relazione con quello degli altri corpi posti all'interno del "sistema di riferimento" preso in esame. Questo gesto radicale si basa, come sottolinea Sini, sull'accettazione galileiana del movimento come un *fatto* che non occorre di essere "spiegato"²²⁸ a partire da cause, essenze, luoghi naturali e così via. Si tratta del celebre e importantissimo principio d'inerzia, secondo il quale un corpo non soggetto ad alcuna forza si muove di moto rettilineo uniforme, e non necessita perciò, come in Aristotele, di un «movente»²²⁹, cosa che, ricorda Sini riprendendo Whitehead²³⁰, risultò del tutto comprensibile e anzi totalmente "irrazionale" agli occhi della scolastica medievale.

Il movimento è dunque un "dato", un "fatto", un principio non dimostrabile che va preso come tale, e da cui, casomai, può discendere ogni dimostrazione. Il rifiuto di pensare ad una spiegazione della *causa prima* del movimento "originario", del movimento non soggetto ad alcuna forza esterna, da parte di Galileo, è espressione profonda di un pensiero che «alle cause finali sostituisce le cause locali, alla *ratio essendi* l'inerzia»²³¹; un pensiero cioè che passa dal *perché* al *come*, dalla *comprensione* alla *spiegazione*, dalla metafisica antica al «sapere

²²⁶ FT, p. 56.

²²⁷ I vari significati della *kinesis* aristotelica sono approfonditi da Sini in E2, pp. 37-49.

²²⁸ Cfr. E1, p. 20.

²²⁹ E6, p. 188.

²³⁰ *Ibidem*.

²³¹ E1, p. 19.

*scientifico moderno*²³², fondato sull'assunzione di principio secondo la quale «il mondo “va” e questo è tutto: vediamo di capire *come* va, non *dove* o *perché* va»²³³.

In base a tutto questo, come abbiamo letto in Vitiello, l'ente è perciò desostanzializzato, ovvero perde quelle caratteristiche naturali, essenziali, sostanziali, che orientano il suo movimento in una direzione piuttosto che in un'altra. Venuta meno la volontà di comprendere il *perché* del suo movimento, resta da spiegarne il *come*, questione affidata però non all'*essenza* dell'ente, ma alla *relazione* che esso intrattiene con gli altri enti. Cominciamo ad intravedere l'importanza attribuita da Vitiello alla scrittura matematica: gli “enti” della matematica, i numeri, così come i “punti” della geometria definiti dalle coordinate (matematiche) cartesiane, non hanno infatti alcuna essenza propria, alcuna forma, alcun *eidos*, ma esprimono unicamente il loro rapportarsi reciproco, la relazione che l'uno intercorre con gli altri e viceversa:

La *mathesis universalis* prende il posto che un tempo era assegnato alla *metaphisica generalis*, alla scienza dell'ente in quanto ente. E ciò perché ora l'ente in quanto ente, l'essere dell'ente, è dato dall'ordine o misura, da ciò che è in senso eminente *mathematico*. E cioè: dalla *relazione*, dalle relazioni che gli enti hanno tra di loro. Preso *in sé e per sé*, l'ente non è nulla, tutto ciò che è essendolo in virtù delle sue relazioni con gli altri enti. Non c'è infatti misura e ordine se non nella relazione ad altro. Quanto si diceva poco sopra circa la riduzione della *sostanza* ad *accidente*²³⁴.

La desostanzializzazione dell'ente enunciata prima da Vitiello si comprende bene in questa espressione che abbiamo appena letto: «preso *in sé e per sé*, l'ente non è nulla», dal momento che ogni cosa che posso matematicamente e geometricamente affermare su di esso (ordine e misura) è data dalla rete di rapporti spazio-temporali che intrattiene con gli altri enti. Essi sono dunque la *misura* della sua collocazione. Nessuna essenza, nessuna forma “già data”, presente alla fine come al principio nell'eternità del motore in mobile, ma una forma, che non è nemmeno più tale, e che si determina nella *relazione*. Vitiello evidenzia le conseguenze “nichilistiche” nascoste in questo processo:

L'affermarsi del “numero” nella scienza moderna consegue direttamente e necessariamente alla riduzione dell'essere dell'ente a *rapporto*, alla totale *esteriorizzazione* dell'ente. L'essere dell'ente è definito, determinato dai suoi rapporti spaziali e temporali. La totalità dell'ente è costituita da “spazio” e “tempo”. La conclusione della “scienza moderna” – già implicita nella Fisica galileiana – è la nientificazione dell'ente, il *nichilismo*: l'esito estremo della desostanzializzazione dell'essere²³⁵.

In questo contesto il termine “nichilismo” non ha il senso “etico” attribuitogli ad esempio da Nietzsche («I supremi valori si svalutano») o da Dostoevskij («Tutto è lecito, se Dio è morto»), sebbene ne sia anche in un certo modo il presupposto; il termine indica il fatto

²³² *Ibidem*.

²³³ E1, p. 20.

²³⁴ FT, pp. 56-57.

²³⁵ FT, p. 58.

che l'ente, *in sé e per sé*, non è nulla, ma è “null (*nihil* = nulla) altro che” relazione spazio-temporale con gli altri enti. Se l'ente, di per sé, non è più nulla, ma solo un intreccio di relazioni, è chiaro allora, come scritto da Vitiello, che non vi è più un «basso» o un «alto» in senso assoluto (è nella natura del fuoco dirigersi verso l'alto), ma anche le coordinate spazio-temporali assumono un valore relativo al punto di osservazione.

È quanto viene affermato dalla teoria copernicana dell'universo, che accoglie il “relativismo” della matematica, la desostanzializzazione dell'ente, e in più aggiunge l'annullamento perfino dell'idea di “spazio geometrico” come sistema di riferimento fisso. Non solo infatti gli enti vengono definiti dalla loro collocazione spazio-temporale perdendo così la loro “insietà”, ma anche il contenitore che li accoglie perde la sua “stabilità”, precipitando nel vortice dell'infinito. Di tale vortice troviamo piena espressione nella rivoluzione copernicana, di cui, come anticipato, esaminiamo alcuni aspetti presi in esame da Sini, utili per il nostro percorso.

2.4.3 La rivoluzione copernicana

Leggiamo ora, attraverso le parole di Sini, la descrizione di questa cosmologia copernicana di cui Nietzsche, secondo Sini, vide molto bene le implicazioni e le conseguenze:

Tutto ciò ci assegna peraltro a una sorta di cosmologia “copernicana”, che infatti è non a caso la nostra. E questo è Nietzsche ad averlo compreso meglio di tutti. Nella *Genealogia della morale*, 25, egli scrive: “Da Copernico in poi l'uomo rotola dal centro di una X (...). Da Copernico in poi si direbbe che l'uomo sia finito su un piano inclinato – ormai va rotolando, sempre più rapidamente, lontano dal punto centrale – dove? Nel nulla? Nel ‘trivellante sentimento del proprio nulla?’” E nella *Gaia scienza*, III, 125: “Che mai facemmo a sciogliere questa terra dalla catena del suo sole? Dov'è che si muove ora? Dov'è che ci muoviamo noi? Via da tutti i soli? Non è il nostro un eterno precipitare? E all'indietro, di fianco, in avanti, da tutti i lati? Esiste ancora un alto e un basso? Non stiamo forse vagando come attraverso un infinito nulla?²³⁶.”

«Esiste ancora un alto e un basso?» si domanda Nietzsche nell'aforisma riportato da Sini. Abbiamo visto come per Vitiello la desostanzializzazione dell'ente porti con sé il precipizio di questi punti di riferimento assoluti, che assumono valore solo in relazione alla posizione reciproca dei corpi. Lo “spazio neutro” del mondo all'interno del quale i corpi si collocano “frana” ulteriormente con Copernico, il quale descrive questo spazio come infinito, facendo definitivamente vacillare ogni coordinata assoluta. Tutto questo implica, come abbiamo visto, la perdita da parte dell'ente di ogni *sostanza* o *ousia*, dal momento esso che non è più *nulla* in sé e per sé, ma solo in relazione a tutti gli altri enti. Come il sole di Copernico è per Nietzsche «via da tutti i soli», ossia non è più nulla “di per sé”, ma è qualcosa solo nel

²³⁶ MC, p. 104.

suo differenziarsi dagli altri, nel suo prender spazio e collocazione rispetto a tutti gli altri soli, così per Sini ogni punto, ogni ente, ogni luogo è «via da tutti i luoghi»²³⁷.

Possiamo vedere qui lo stesso processo di desostanzializzazione dell'ente posto in risalto da Vitello attraverso la sua analisi della scrittura matematica. Dire che l'ente è «via da tutti i luoghi» significa infatti affermare che solo la “relazione” con gli altri enti ne determina le caratteristiche, come nell'ordine e nella misura del mondo matematico.

Scrittura matematica e rivoluzione copernicana, alla luce del percorso che abbiamo compiuto attraverso le riflessioni di Vitello e Sini, possono dunque essere viste come luoghi esemplari nei quali accade la perdita di centralità dell'essenza, dell'*eidós*, della forma, a vantaggio della *relativismo* e del *nichilismo*, intesi però il primo come affermazione della *relazione* sulla *sostanza*, il secondo come conseguente desostanzializzazione dell'ente, due aspetti comuni ed intrecciati che vediamo indirettamente illustrati in una frase già citata: «Preso *in sé e per sé*, l'ente non è *nulla*, tutto ciò che è essendolo in virtù delle sue *relazioni* con gli altri enti»²³⁸. Proprio laddove sembra perdere di importanza, desostanzializzandosi, l'ente invece riveste un ruolo e un significato prima sconosciuti.

Sappiamo infatti che nell'universo precopernicano, modellato sulla fisica e sulla metafisica classica, che affondano le loro radici nella filosofia greca di Parmenide, Platone ed Aristotele, l'ente, ossia ciò che prima avevamo chiamato il particolare, l'individuo, assume importanza e valore solo in virtù della sua partecipazione ad un universale già dato. Solo in quanto iscritta nell'ordine cosmico governato da Dio, ogni cosa è, *in sé e per sé*, quel che è. Ogni sasso tende a cadere verso il basso, raggiungendo il suo luogo naturale, solo perché è nella natura del sasso, del “sasso in sé”, della forma del sasso, di comportarsi così. Tutto l'universo è così orientato verso un *telos*, un principio immobile ed eterno, presente alla fine come al principio, concepito come causa di ogni possibile *kinesis*, mutamento, divenire. È proprio questa presenza onnipervasiva e assoluta di un universale già dato a causare quella “spaccatura” con il particolare, con il mondo sensibile, con la materia, che abbiamo visto essere la caratteristica di tutto il pensiero filosofico antico da Platone fino ad Aristotele, e che si mostra in modo evidente nel predominio della forma del *giudizio*, dove il soggetto/individuale necessita inevitabilmente la riconduzione ad un predicato/universale per poter essere ciò che è *in se e per sé*. La grande ricchezza dell'ente antico rispetto alla “povertà relazionale” dell'ente copernicano desostanzializzato, è in realtà una ricchezza circoscritta e limitata, perché condizionata dalla partecipazione dell'ente particolare all'universale della forma, all'ordine del cosmo, al grande “contenitore universale” del divino.

²³⁷ MC, p. 107. Il tema del «via da tutti i luoghi» è approfondito e sviluppato nelle pagine seguenti del testo (pp. 106-111) in riferimento al problema del rapporto con l'*origine*, tema che affronteremo nel prossimo capitolo.

²³⁸ I corsivi sulle espressioni “*nulla*” e “*relazioni*” sono miei.

La “sostanza” dell’ente è così salvata, ma solo al prezzo della perdita della sua differenza specifica, non a caso esclusa per definizione dalla scienza aristotelica. Con il «via da tutti i luoghi» invece, con la desostanzializzazione dell’ente e il predominio della relazione sulla sostanza, ogni punto, ogni luogo, perde sì la sua *essenza*, se con questo termine si intende la sua partecipazione ad una *ousia* già data, ed è perciò, in sé e per sé, *nulla*, ma viene ora caricato di una “responsabilità”²³⁹ prima sconosciuta. Venendo infatti a mancare un punto di riferimento assoluto, un *telos*, un Dio come centro dell’universo e contenitore universale di tutte le forme, sta all’ente, nella sua differenza specifica, collocarsi ogni volta nel suo “dove”, designando al tempo stesso il luogo degli altri “dove”. L’“alto” e il “basso” che vengono meno come punti di riferimento assoluti in uno spazio e tempo assoluti, sono nondimeno affermati dalla relazione che i punti stabiliscono tra di loro. Ciò che scompare con la modernità della scrittura matematica e della rivoluzione copernicana descritte da Vitiello e Sini, non sono dunque, propriamente, le *ousia*, le sostanze, i punti di riferimento, quanto la loro aprioristica determinazione, che si eclissa a favore della loro continua riconfigurazione relazionale. In ogni luogo, in altre parole, ne va di tutti gli altri luoghi: l’universale tramonta, per lasciare spazio all’azione “sempre di nuovo” riconfiguratrice di senso dell’ora/qui della particolarità.

Come abbiamo visto nel primo capitolo, per Sini «ogni “là”, ogni “prima” e ogni “poi” sono proiezioni retroflesse e anteflesse della figura operante della soglia», il che, alla luce di quanto stiamo dicendo, significa che ogni luogo è un «via da tutti i luoghi» che traccia le distanze dell’“alto” e del “basso”, dandosi così una propria collocazione. La soglia, come sappiamo, è in Sini l’*evento* di una pratica, ossia l’accadere della particolarità di *questo* punto di vista, di *questa* prospettiva monadologica interpretante che riconfigura tutte le altre a partire dalla sua *kinesis*. La soglia è il luogo in cui sempre da capo accade “tutto” il mondo, interamente declinato in una prospettiva. È dunque il particolare, l’ente, l’individuo, preso nell’ora/qui della sua oscillazione, del suo concreto accadere e prendere luogo, a determinare ogni alto e ogni basso, ogni prima e ogni poi. In questo senso, leggevamo in Vitiello, nella fisica galileiana, niente è sostanza, ma «tutto è *sumbebekos*, “accidente”, nel senso letterale della parola; tutto quel che è, è in quanto *accade*».

Avendo perso l’appartenenza sostanziale all’universale già dato della forma, il particolare, l’ente, l’individuo, il punto, si riduce ad *accidente*, ovvero alla circostanza del suo *accadere*, al suo evento di soglia riconfigurante ogni dove a partire dal “suo” (che diventa tale solo nella *kinesis* del suo prender luogo “via da” tutti gli altri) dove. Nulla è in sé e per sé, come sappiamo, ma ogni cosa è una relazione, ovvero è l’evento/soglia del suo relazionarsi col resto, differenziandosene. Tut-

²³⁹ A proposito di questo possibile risvolto “etico”, nel senso comune del termine, cfr. TM, p. 46 (in riferimento alla morte di Dio in Nietzsche: «Dio è morto, Dio resta morto – significa: non c’è alto né basso, né avanti è dietro, né destra né sinistra. Non ci sono altre direzioni che quelle che di volta in volta l’uomo è capace di darsi»).

to questo significa che l'assolutezza dell'universale, la pretesa della metafisica, inaugurata dalla scrittura alfabetica, di incarnare uno sguardo panoramico che sappia collocarsi in un punto di osservazione esterno, assimilabile all'occhio di quel Dio/*telos* posto alla fine e al principio dell'universo, inizia a vacillare. Se in ogni punto ne va di tutti gli altri punti, se ogni luogo è un via

da tutti gli altri luoghi, anche il "luogo" della pratica metafisica, la circostanza concreta del suo evento di soglia diventa per Sini *uno* dei possibili luoghi in cui accade la verità del mondo. Come abbiamo già visto, l'*universale* è il *particolare* della pratica metafisica, con il risultato, già ampiamente sviluppato nel primo capitolo, che non esiste una "verità in sé" del mondo e delle cose, ma solo una verità *interna* alle più diverse pratiche, compresa quella pratica che ha come sua specifica caratteristica quella di produrre una verità che aspira ad essere *esterna* ad ogni pratica o punto di vista particolare, ponendosi come universale e assoluta. La verità, in altre parole, accade in prospettiva, nella concreta *occasione* della monade interpretante, tra cui spicca quella monade un po' particolare avente la "presunzione" di non essere tale, ma di incarnare un punto di vista superiore a quello delle altre monadi. Leggiamo come Sini descrive tutto questo, attraverso la ripresa del pensiero per eccellenza monadologico, quello di Leibniz, e dell'esempio connesso della "città in sé":

La città (come l'universo) sussiste solo nella differenza reciproca delle prospettive monadiche [...] Infatti anche la cosiddetta città in sé che voi dite è una immaginazione esperita ora e qui in questo dire che si figura una città che sussisterebbe al di fuori di ogni esperienza possibile.

Quello che quindi sostieni – che c'è una città che sussiste in sé, cioè pensata indipendentemente da ogni prospettiva – non è in verità che un'ulteriore prospettiva, nella quale la città ancora si esperisce e si manifesta²⁴⁰.

Possiamo ulteriormente notare attraverso questa lettura la collocazione *ora* e *qui*, nell'oscillazione cioè dell'evento di soglia che accade, della prospettiva monadica.

Ricapitoliamo ora i vari livelli della distanza-significato che sono emersi durante il capitolo, per comprendere meglio la peculiarità di questa distanza che abbiamo appena analizzato, la distanza della monade, della prospettiva, del «via da tutti i luoghi», a cui dobbiamo ancora dare una precisa configurazione.

Siamo partiti prendendo in esame l'analisi di Sini sulla *vox significativa*, responsabile di quel sapere della morte, comunemente riconosciuto da Vitiello e Sini come il primo sapere "comunitario" propriamente umano, a partire dal quale si sono messe in movimento le distanze dell'*Io* e del *Noi*. Iscritta nella consapevolezza/terrore della morte, la comunità umana abbandona l'Eden della vita eterna senza nome, della distanza immediatamente risolta nel circolo bisogno-soddisfazione (il livello zero della distanza-significato), per entrare nel regno del tempo e della storia, dove grazie al magico potere della pa-

²⁴⁰ AR, p. 66.

rola compaiono nell'esperienza "oggetti" prima sconosciuti. Si tratta delle "cose", separate dalla loro immediata fruizione agita e non saputa, e divenute assenti per eccellenza, collocate ad una *distanza incolmabile* rispetto al soggetto.

Come sottolineava Vitiello riprendendo Heidegger, si passa dal «com-portarsi con» al «rapportarsi a». Emerge il primo livello della distanza-significato che abbiamo delineato: il mondo, possiamo dire ora, diventa alla luce delle riflessioni dei nostri autori "distante una parola". Pur distanziato dal mondo attraverso il potere astrante del linguaggio di mostrare l'assente per definizione, l'uomo rimane tuttavia, come abbiamo visto attraverso l'analisi di Vitiello sull'unità primordiale di voce e gesto, *phonè kai schema*, in stretto legame con le "cose" nominate dalla parola (alla *distanza incolmabile* si accompagna dunque la *distanza sacrale*). Non vi è ancora infatti, a questo livello di esperienza, una vera e propria separazione tra segno e significato, tra parola e cosa, tra uomo e mondo. La voce significativa primordiale è strettamente legata alla globalità dell'esperienza che ad essa si accompagna (la postura del corpo, l'emozione provata nel momento del "grido", l'intonazione "musicale" della voce etc.), esperienza che viene trasmessa, come ci ha mostrato Sini, attraverso i racconti orali che vivono della ripetizione patico-partecipativa della tradizione.

Unità dell'esperienza mitico-sacrale originaria, ignara di successivi dualismi, e trasmissione fedele e ripetuta di questa esperienza, con la conseguente mancanza di "spirito critico", fanno dunque per Sini tutt'uno, e rappresentano i principali aspetti della nostra *distanza sacrale*. Attraverso la scrittura alfabetica e in virtù delle sue caratteristiche tecniche e strutturali descritte da Sini (duplicazione del mondo su di un "supporto" che svolge il ruolo di "doppio" del mondo in figura; rimozione della sensualità iconica e sonora della parola) si apre per l'uomo la possibilità di accedere ad un secondo livello della distanza-significato, rappresentato dalla figura del *philo-sophos* tracciata da Vitiello. Sempre esposto al rischio di cadere nella verità divina del *sophos* o in quella frammentata e potenzialmente violenta del *sofista*, il filosofo, collocato in un atteggiamento di *distanza critica* rispetto alla tradizione, abita un luogo/non luogo, un terreno instabile, vivendo il sentimento, descritto da Novalis e ripreso da Vitiello, di «nostalgia di trovarsi dovunque in casa propria»²⁴¹. La sua peculiarità consiste nella ricerca dell'*universale*, dell'*eidos*, ciò che poté comparire agli occhi dei filosofi che videro la nascita dell'alfabeto e per primi furono influenzati dalle sue straordinarie conseguenze. La rimozione del *pathos* raffigurativo e sonoro della parola, insieme alla de-contestualizzazione del significato dalla situazione concreta della sua fruizione e trasmissione orale, consentì il passaggio dalla *polymathia* del sapere mitico all'unità, dogmaticamente assunta (dal *sophos*) o faticosamente ricercata (dal filosofo), della definizione, del *ti esti*, del concetto.

Questa *distanza universale* nella quale l'uomo si trova ad esser collocato, nella sua differenza dalla *distanza incolmabile* aperta dalla parola, è ben espressa da Sini attraverso una frase che abbiamo già ripor-

²⁴¹ FT, p. 15.

tato: «l'ultrasensibile del significato prende corpo». Si passa dalla distanza della parola orale, che consentiva ancora l'unità tra l'assente per definizione del linguaggio e la globalità dell'esperienza ad esso accompagnata, alla distanza della scrittura, e in particolare della scrittura alfabetica, che mostrando la presenza *in re* del significato attraverso l'utilizzo di segni astratti e convenzionali, privi di ogni capacità iconico-raffigurativa, produce le scissioni "occidentali" tra segno e significato, anima e corpo, sensibile e ultrasensibile, uomo e mondo. Le discipline nate direttamente da questo processo, vale a dire filosofia, storia, scienza, morale e altre ancora, si mettono dunque sulle tracce dell'universale, ricercando un punto di vista panoramico e assoluto da cui descrivere oggettivamente lo svolgimento del passato, del presente e del futuro. L'universale diventa il termine di riferimento cui ricondurre ogni momento particolare; il cosmo aristotelico, culmine e massima sintesi di questo percorso, è orientato verso un Dio/*telos*, contenitore di tutte le forme e luogo primo e ultimo verso cui tende ogni *kinesis*, atto puro che spiega ogni passaggio dalla potenza all'atto. La pretesa di obiettività dei saperi appena richiamati, insegue il sogno di descrivere la realtà collocandosi dal punto di vista di questo Dio, mostrando dunque la profonda affinità, evidenziata da Heidegger, tra teologia e ontologia.

Attraverso le figure della *scrittura matematica* e della *rivoluzione copernicana*, così come ci sono state descritte rispettivamente da Vitiello e da Sini, è stato poi possibile ricondurre l'*universale*, l'oggetto per eccellenza della pratica metafisica, alla *particolarità* del suo evento di soglia, della circostanza concreta del suo accadere. La sostanza aristotelica diventa così *accidente*, nel senso letterale proposto da Vitiello di essere *ciò che accade*, ossia, per Sini, *evento*. La desostanzializzazione dell'ente e il conseguente avvento del relativismo e del nichilismo (nel significato di questi termini che abbiamo prima descritto), fenomeni iscritti nella natura della "relazionale" della scrittura matematica e portati pienamente ad espressione nel cosmo infinito di Copernico, riconducono la verità universale prodotta dalla scrittura alfabetica al luogo concreto del suo accadere nella forma del via da tutti gli altri luoghi.

Prima di indicare con un termine adeguato quest'ultimo livello della distanza-significato, è opportuno ribadire un aspetto più volte evidenziato: nell'analisi della nostra seconda distanza-guida, la distanza-significato, diversamente dalla distanza-evento presa in esame nel primo capitolo, intendiamo sempre riferirci ad una distanza, variamente configurata nei vari livelli, che accade tra *soggetto* e *oggetto* all'interno della pratica. I diversi livelli della distanza-significato appena riassunti vanno perciò visti come ideali pratiche, analizzate con l'obiettivo di mostrare come gli oggetti interni ad esse si pongano in vario modo *a distanza* rispetto ai rispettivi soggetti. Nel livello zero della distanza-significato, il livello della vita eterna, l'oggetto è distanziato dal soggetto solamente nel circolo impulso-soddisfazione, terminato il quale la distanza viene abolita, la *tensione-verso* scompare, per poi riaffiorare in occasione di un nuovo bisogno. Nel primo livello della distanza-significato il soggetto sperimenta la *distanza incolmabile*

dell'oggetto, generata dalla pratica di parola (il presente si fa assente), responsabile anche, nelle culture orali primitive, della *distanza sacrale* posta tra l'uomo e il mondo. Gli "oggetti" (ancora non propriamente tali), cadono nell'orizzonte della *ierofania*, la manifestazione del sacro. Nel secondo livello della distanza-significato le cose del mondo, *reificate* sul supporto di scrittura, si materializzano *in re*, collocandosi a *distanza universale* dal soggetto esperente.

La casa prima concretamente incontrata nella particolarità "in situazione" della pratica di vita diventa, in particolar modo con la scrittura alfabetica, 'La casa' universale, il concetto. Osservandola dalla panoramicità di un punto di vista asettico, frutto di una rimozione delle componenti iconiche e sensuali del linguaggio e delle forme di scrittura pre-alfabetiche, il soggetto si pone a *distanza critica* rispetto ad essa e più in generale rispetto ad ogni esperienza concreta, oltre che ad ogni contenuto di sapere trasmesso dalla tradizione.

La scrittura alfabetica consente dunque un distanziamento critico rispetto ai propri contenuti sconosciuto alle culture precedenti, in grado di portare alla visione dell'*eidòs*, del *ti esti*, dell'*universale*, fenomeno destinato a influenzare filosofia, scienza, e più in generale tutta la nostra cultura e tutti i nostri saperi.

Grazie ad essa l'oggetto, una volta reificato, divenuto *cosa in sé*, universale, (*immutabile* come direbbe Severino), assume il ruolo di punto di riferimento stabile per tutto il sapere. La conoscenza inizia ad essere concepita come un percorso di avvicinamento del soggetto alla "verità" già data dell'oggetto. La rivoluzione di prassi e di pensiero introdotta dalla scrittura matematica e dalla rivoluzione copernicana inizia a far vacillare la stabilità dell'oggetto come punto di riferimento assoluto. All'*eidòs* e all'*ousia* si sostituisce il *sumbebekòs*, l'accidente (ciò che accade). Si passa, come direbbe Cassirer, dalla *sostanza* alla *relazione*. Il soggetto perciò non si trova più di fronte ad una *forma* già data, ad un'essenza eterna e atemporale, ma ad un "punto di fuga" che assume valore e significato solamente relazionandosi con tutti gli altri e configurandosi per differenza da essi. Tutto questo vale, ovviamente, per tutti i punti, con il conseguente passaggio dall'ordine circolare dell'universo all'esplosione cinetica del *multiverso*.

Si passa così al terzo livello della distanza-significato, che possiamo indicare con l'espressione *distanza nichilistico/relativistica*²⁴². Que-

²⁴² Si potrebbe a questo punto fare una considerazione. Più volte durante tutto il percorso abbiamo ripreso la tematica heideggeriana della *Quadratura*, vista come luogo esemplificativo della situazione tipica dell'uomo delle origini. Egli, immerso nella *distanza sacrale*, uscito dalla vita eterna, caduto dal paradiso terrestre, ha già il mondo "a distanza" (si trova infatti nel primo livello della distanza-significato, il livello della parola grazie a cui giunge al sapere primordiale della morte), ma ancora, in un certo senso, co-appartiene a quel mondo da cui pure è "uscito", attraverso il legame sacrale del *debito*, come mostrato da Sini, dal momento che non ha ancora varcato la soglia della distanza-critica.

Vitiello però, nella sua rilettura della quadratura heideggeriana (cfr. FT, p. 214) mostra come in essa le "cose" diventano "segni", in quanto assumono valore per il loro rimandare a delle sorgenti del loro senso e del loro valore, ovvero la Terra e il Cielo. Terra e Cielo che però, secondo Heidegger, sono essi stessi segni, ovvero sono ciascuno in rapporto all'altro (come nel nichilismo/relativismo matematico che abbia-

sto termine esprime la situazione del soggetto che non ha più di fronte a sé un oggetto collocato nella “stabile dimora” dell’oltre linguistico generalizzato e materializzato *in re* nella scrittura, dotato perciò di un’essenza/forma universale e fissa (‘La casa’, ‘Il cavallo’, ‘Il bene’, ‘La giustizia’), ma di un oggetto il cui “dove” è un “via da tutti i dove”, la cui essenza/forma è data unicamente dalla relazione reciproca con tutte le altre. Si tratta perciò di un oggetto che non è *nulla* (nichilismo) in sé e per sé, ma è qualcosa solo nella *relazione* (relativismo) con gli altri oggetti.

2.4.4 Dalla distanza-significato alla distanza-evento

A questo punto il nostro percorso attraverso i vari livelli della distanza-significato può dirsi concluso. Riassumiamo brevemente i quattro livelli (compreso il livello zero) della distanza-significato:

- Livello Zero: *vita eterna* (la distanza è colmata nel circolo impulso-soddisfazione).

- Primo livello: *distanza incolmabile* e *distanza sacrale* (entrambi aspetti aperti dalla distanza della *parola*).

- Secondo livello: *distanza universale* e *distanza critica* (momenti inerenti alla distanza della *scrittura* e in particolar modo della *scrittura alfabetica*).

- Terzo livello: *distanza nichilistico-relativistica* (riconotta alla distanza della *scrittura matematica* e della *rivoluzione copernicana*).

Ricordiamoci lo scopo che ci aveva spinto ad intraprendere questo cammino, sorto in occasione dell’incontro con il tema della *retroffessione*. All’inizio del secondo capitolo avevamo infatti sentito la necessità di mostrare, viste le considerazioni finali del primo capitolo, un’ulteriore significato della “distanza”, diverso dalla distanza-evento di *Genealogia della distanza* (la distanza in quanto differenza tra evento e significato).

La pretesa di Sini di descrivere l’esperienza “in generale”, di evidenziare cioè alcune caratteristiche strutturali e universali di ogni esperienza possibile, declinata nelle figure del corpo, dell’evento, della pratica e del segno, era stata messa in discussione dalla tematica, u-

mo appena descritto) e perciò, *di per sé*, non sono *nulla*. Si rivela così il nichilismo insito secondo Heidegger fin dall’inizio della storia dell’uomo occidentale, dal momento che anche quegli orizzonti di riferimento ritenuti immutabili dalla metafisica (Terra e Cielo), sono anch’essi *relativi*, nel senso di *relazionali*. Terra e Cielo sono ciò che Sini in *Da parte a parte. Apologia del relativo* chiama «*sostanza etica*» (cfr. AR, p. 109), di cui annuncia la nichilistica dissoluzione dalla rivoluzione copernicana in poi. In Heidegger tali termini “assoluti” si rivelano essere già *dissolti* fin dall’inizio, in quanto segni che assumono valore l’uno per l’altro. Peraltro anche Sini sarebbe d’accordo con questo aspetto heideggeriano, ripreso da Vitiello, di un nichilismo presente sin dalle origini della storia dell’uomo occidentale, dal momento che anch’egli pone un’ideale coincidenza tra morte di Dio e venuta dell’uomo, fenomeni collegati che danno luogo a quel progressivo allontanarsi dal livello zero della distanza-significato, il livello della vita eterna le cui tappe sono oggetto del presente capitolo.

gualmente siniana e largamente sviluppata in tutto il capitolo, della *retroffessione*. Con quale legittimità, ci eravamo chiesti, è possibile per noi estendere le figure della distanza-evento descritte a quelle forme di vita del tutto ignare di esse? Come possiamo sostenere l'azione retroflettente dello *stacco*, presa nella concreta *kinesis* interpretante del corpo in azione, senza tener conto del fatto che già parlare, in riferimento all'esperienza dell'animale o del bambino, come più volte fatto attraverso gli esempi di Sini, di '*stacco*', '*soglia*', '*evento*' o '*pratica*', significa attribuire loro un'esperienza, un'apertura di mondo che *non è* la loro, ma la *nostra*, ovvero quella del filosofo intento a tracciare alcuni caratteri idealmente validi per ogni forma di vita e di sapere?

Questa consapevolezza ci ha indotto a prendere in esame alcune pratiche, alcuni "significati" concreti, inerenti innanzitutto la *nostra* apertura di mondo, il nostro *stacco* di noi umani. Tali pratiche, accomunate dalla *distanza* tra soggetto e oggetto in quanto loro caratteristica comune, vista attraverso vari livelli e configurazioni, sono state osservate come luoghi nei quali accadono determinate esperienze diverse tra loro, ma tutte accomunate nel rendere possibile per l'uomo disporre di "realtà" come quelle descritte nel primo capitolo.

Possiamo comprendere ora come ciò sia evidente soprattutto a proposito dei primi due livelli della distanza-significato, i livelli della *parola* e della *scrittura*. Nessuna '*kinesis*', o '*monade*', '*corpo*', '*evento*', '*interpretazione*', '*abito di risposta*' etc., senza in primo luogo una *parola* che faccia emergere tali oggetti, tali esperienze, collocandoli nell'oltre generalizzato dell'universalità linguistica intersoggettiva.

Questi livelli ci hanno dunque mostrato che solo con la parola, e poi in modo ancor più netto con la scrittura, possono propriamente emergere "oggetti" che si stagliano nell'assente per eccellenza, assumendo un significato ultrasensibile e separandosi dall'unità dinamica, senza tempo e senza nome, della vita eterna; coloro che ancora abitano questo "paradiso terrestre" non si imbattono in "cose" che "restano" *oltre* il circolo vitale impulso-soddisfazione. Come nell'esempio dello scimpanzé riportato da Sini, gli oggetti assumono per essi realtà e consistenza solo nell'occasione concreta del loro utilizzo, cessata la quale diventano del tutto indifferenti. Il primo livello della distanza-significato, e cioè la distanza *umana* del linguaggio, fa accadere, come abbiamo visto, fenomeni del tutto nuovi, «li fa venire al mondo», collocandoli in una distanza che *resta* anche oltre il compimento dell'impulso, la soddisfazione del bisogno, la chiusura del circolo del fare. Nominando il "per tutti" del significato universale la parola rende assente il presente e rende presente l'assente. Tutto ciò risulta poi enormemente amplificato a partire dal secondo livello della distanza-significato, il livello della *scrittura*. Attraverso la materializzazione *in re* delle parole, *l'ultrasensibile del significato "prende corpo"*. Tale corpo assume poi, in virtù delle caratteristiche tecniche della pratica di scrittura alfabetica, un tratto del tutto astratto, asettico e convenzionale, aprendo di conseguenza alla piena visione di "concetti" universali, scollegati dalla concreta occasione della loro *azione* (nel senso dell'essere "agiti" nella prassi prima che "saputi").

Solo ora l'esperienza si arricchisce di "cose" quali sarebbero 'la casa', 'l'orologio', 'la giustizia', 'il pensiero', e anche, inevitabilmente, 'la pratica', 'la kinesis', 'l'evento', 'la soglia'. Ecco perché, osservavamo in precedenza, tutte le varie figure della distanza-evento descritte nel primo capitolo non "ci sono" affatto, secondo Sini, nell'esperienza di chi non ha ancora varcato la soglia del sapere, del linguaggio e della scrittura. La descrizione di queste figure diventa dunque problematica, se non tiene conto dell'azione retrograda operata dalle nostre pratiche sapienti, dai primi due livelli della distanza-significato delineati nel secondo capitolo.

Occorre a questo punto sottolineare un aspetto importante: in questa analisi "retrospettiva" della distanza-significato, avente lo scopo di puntualizzare in che modo i suoi diversi livelli presi in esame rendano possibile disporre delle "realtà" descritte nel primo capitolo, abbiamo fin ora preso in esame solamente i primi due livelli, quello della *parola* e della *scrittura*. Non solo non abbiamo fatto ancora i conti con il terzo livello, ma anche a proposito dei primi due abbiamo sottolineato unicamente il ruolo di due momenti interni ad essi, vale a dire quelli della *distanza incolmabile* (aperta dalla parola) e della *distanza universale* (aperta dalla scrittura e in particolar modo dalla scrittura alfabetica). Che dire invece della *distanza sacrale* e della *distanza critica*? Che dire poi della *distanza nichilistico-relativistica*? Iniziamo dalle prime due: tra le "condizioni" che rendono possibile tutto il discorso elaborato nel primo capitolo, possiamo senz'altro includere il passaggio da una visione patico-partecipativa del mondo, dell'esperienza e del sapere, ad una di carattere critico e distaccato. Il nostro discorso infatti, e con esso ovviamente il pensiero di Sini di cui rappresenta una disamina, si colloca nell'eredità della tradizione "scientifica" e "filosofica" del pensiero occidentale, vale a dire, più in generale, della "metafisica". Esso, come abbiamo già osservato, utilizza "concetti universali", mira a collocarsi in un luogo di osservazione esterno e panoramico, parla "in astratto", con l'implicita pretesa di descrivere come è fatto il mondo "in sé", sebbene ciò che dice sia in un certo senso la paradossale negazione di tale convinzione. Il discorso insomma presuppone la *distanza universale*, ma anche la *distanza critica* ad essa strettamente collegata, sviluppata innanzitutto nella figura del *philo-sophos* dell'antica Grecia presentata da Vitiello. Esso infatti non dà per scontata alcuna presunta verità, non si rapporta alla tradizione in modo dogmaticamente accogliente, ma assume un punto di vista *genealogico* e *fenomenologico*, un punto di vista cioè in grado di mettere continuamente in discussione i propri contenuti e perfino se stesso, nella misura in cui chiede conto, come abbiamo visto, anche delle proprie condizioni di possibilità.

Il passaggio dalla *distanza sacrale* alla *distanza critica* è dunque presupposto fondamentale del nostro discorso circa la distanza-evento tanto quanto lo sviluppo della *distanza incolmabile* e della *distanza universale* aperte dalla parola e dalla scrittura. Del resto i temi, come abbiamo visto, sono strettamente collegati, seppur con alcune sfumature differenti. *Distanza universale* e *distanza critica* sono entrambi aspetti inerenti al livello della scrittura, sebbene sia possibile, in alcune situa-

zioni, scorgere la prima in assenza della seconda. È il caso del *sophos* di Vitiello, il quale rifiuta la *polymathia*, il sapere molteplice della tradizione mitica, ricercando l'*unità*, l'assolutezza e l'*universalità* del sapere, ma lo fa conservando al tempo stesso molti degli aspetti dogmatici del mito, come ad esempio nei casi emblematici di Parmenide, Eraclito o Pitagora, tutte figure al limite tra l'umano e il divino, la cui parola, spesso trasmessa oscuramente e a pochi iniziati giudicati meritevoli, è *vera* per definizione e non passibile di *critica*, è *logo* assoluto che rimane fuori del dialogo. Tale possibilità si radica forse, come potremmo sostenere alla luce del cammino analizzato, nell'assenza di un pieno sviluppo degli effetti della scrittura alfabetica. L'incisione dei significati sul supporto dello scritto rende possibile il passaggio dalla *polymathia* al sapere unico e universale, ma non ancora a quel livello di distanza critica pienamente evidente solo con la scrittura alfabetica.

Lasciamo da parte quest'ipotesi e concentriamoci invece sull'ultimo livello della distanza-significato, di cui non abbiamo ancora visto il ruolo di "condizione di possibilità" rispetto alle varie figure della distanza-evento.

Il livello della *distanza nichilistico-relativistica* produce conseguenze radicali nelle pratiche di vita e di sapere dell'occidente. Esso mette in discussione l'universalità panoramica del concetto, il predominio dell'*eidōs*, della forma, del Dio/*telos* aristotelico, assegnando alla particolarità di ogni "luogo", di ogni "dove", una "responsabilità" prima sconosciuta. Se infatti il pensiero in senso lato metafisico, frutto dell'innovazione alfabetica, fa di ogni particolare un "momento" dell'universale già dato, una differenza empirica collocata nella stabile dimora del *tanta aei*, dell'*oltre* concettuale, tutt'altro accade con il passaggio, descritto da Vitiello, dalla sostanza all'accidente, al *sumbebekos*. La scrittura matematica infatti rende ogni punto un "via da tutti gli altri", una X che non è *nulla* di per sé, ma solo in *relazione* ad ogni altra X. Ogni punto è dunque accidente nel senso dell'essere *ciò che accade*, dell'essere *evento*, luogo a partire da cui accadono coordinate non preesistenti alla sua (sua del punto, o, sarebbe meglio dire, accadente *in* esso) configurazione relazionale, come alto-basso, sopra-sotto, destra-sinistra, oppure, viste le conseguenze prodotte dall'intrecciarsi di questa pratica con le altre innumerevoli pratiche che quotidianamente attraversano la nostra vita, bene-male, giusto-sbagliato, lecito-illecito, proprio-improprio etc.

Tutto il pensiero siniano dell'evento dunque, così come descritto nel primo capitolo attraverso l'immagine della distanza-evento, presuppone quel passaggio da sostanza ad accidente analizzato nel terzo livello della distanza-significato, il livello della *distanza nichilistico-relativistica*. Esso infatti si presenta, possiamo a questo punto osservare, come un pensiero che pone in risalto il ruolo svolto dall'azione "sempre di nuovo" riconfigurante dell'ora/qui della soglia in atto. In esso nessun oggetto, nessun significato, nessuna "sostanza" è data in anticipo, è esistente "in sé", come vorrebbe farci credere l'alfabeto, ma è interna ad una pratica, legata alla circostanza concreta del suo aver luogo, della sua occasione (è appunto accidente, ovvero evento).

L'evento di ogni pratica diventa perciò il "via da" che riconfigura tutti gli altri a partire da sé.

Se dunque tutte le figure/declinazioni della distanza-evento presuppongono in ugual modo i livelli della *distanza incolmabile*, della *distanza universale* e della *distanza critica* (inerenti alla parola e alla scrittura), esse sono altrettanto impensabili senza l'apertura dell'orizzonte da noi ricondotto alla scrittura matematica e alla rivoluzione copernicana, ovvero quello della *distanza nichilistico-relativistica*, in grado di fare dell'ora/qui della soglia in atto, dell'evento di un significato, dell'accadere di una pratica, l'occasione in cui accade una verità decentrata, priva di punti di riferimento assoluti, sempre di nuovo chiamata a tracciare il senso delle sue coordinate spazio-temporali, del suo "dove" e "verso dove", della sua origine e del suo destino.

Abbiamo dunque chiarito i vari rapporti tra i livelli della distanza-significato e le figure della distanza-evento. "Tradotto" in un linguaggio più comune, possiamo dire di aver visto in che modo alcune pratiche tipicamente *umane* producano specifici "oggetti", "contenuti", "significati", "verità" alla luce dei quali poter descrivere, o quantomeno pretendere più o meno legittimamente di farlo, anche l'esperienza di quelle forme di vita ancora al di qua della soglia dell'umano, ancora appartenenti alla vita eterna.

Giunti a questo punto sorge l'inevitabile necessità di confrontarsi con due ordini di problemi, largamente emersi durante tutto il cammino, ma più volte rimandati ad un trattazione successiva. Innanzitutto l'ultima questione trattata, quella della *retroffessione*: concetti e categorie che vengono elaborati all'interno di prassi tipicamente umane vengono idealmente estesi anche a orizzonti di senso del tutto ignari di essi. "Effetti di verità" prodotti all'interno dei vari livelli della distanza-significato avanzano la pretesa di estendersi oltre i confini dei rispettivi livelli, nell'intento di descrivere l'esperienza umana *tout court*²⁴³ o addirittura l'esperienza del vivente ancora appartenente alla vita eterna. Nasce perciò l'esigenza di domandarsi con quale "legittimità" è possibile per noi retroflettere i nostri contenuti di verità; si tratta di un'operazione sensata e ragionevole? In che modo dobbiamo rapportarci rispetto ad essa?

In secondo luogo alcune questioni collegate al terzo livello della distanza-significato:

²⁴³ Se infatti per quanto riguarda il primo livello della distanza-significato possiamo pretendere di descrivere, naturalmente in modo ideale e riassuntivo, alcune esperienze comuni ad ogni forma di umanità primitiva, lo stesso non può dirsi per la distanza universale-critica della scrittura alfabetica o per quella nichilistico-relativistica della matematica e del copernicanesimo, tutte esperienze che assumono valore e significato diverso a seconda delle culture, della prassi, delle situazioni concrete esaminate etc. Basti pensare a tutte quelle civiltà che ancora non conoscono l'alfabeto e che dunque non risentono delle sue conseguenze.

Senza poi tener conto del fatto che anche la nostra descrizione della distanza *incolmabile* e della *distanza sacrale* non riesce a collocarsi davvero sulla soglia di queste aperture di mondo, ma opera a partire da concetti, categorie e procedure d'indagine tipicamente alfabetiche, con tutte le conseguenze, sempre inerenti al tema della retroffessione e della sua "legittimità", che tutto questo comporta.

abbiamo visto come il contenuto di verità prodotto all'interno di tale livello, ovvero il nichilismo-relativismo matematico/copernicano, sia strettamente collegato al pensiero siniano delle pratiche e dell'evento, rappresentandone il presupposto. Possiamo dire, in altre parole, che quello di Sini, al pari del pensiero in senso lato nichilistico-relativistico descritto nel terzo livello della distanza-significato, ha tutta l'aria di essere una forma di "ermeneutica". Entrambi infatti sembrano denunciare, per così dire, una "crisi di fondamenti", attraverso alcuni contenuti che potremmo essere tentati di riassumere attraverso perentorie "sentenze".

Potremmo infatti sostenere che "ogni cosa è interna ad una pratica", oppure che "non c'è evento se non come evento del significato", o ancora che "non esistono più punti di riferimento assoluti", o di nuovo che "non ci sono più 'dove' o 'luoghi' fissi e immutabili, essendo ogni dove 'via da tutti i dove' e ogni luogo 'via da tutti i luoghi'". In tutti questi casi però, come abbiamo già avuto modo di notare, ci troveremmo intrappolati, al pari del mentitore cretese, in una via senza uscita, in un vicolo cieco causato dal "contraccolpo" di questi contenuti su se stessi. Se ogni cosa è interna ad una pratica, lo è anche il concetto stesso di 'pratica'; se l'evento è sempre evento del significato, allora solamente nell'evento del *nostro* significato si danno a vedere "cose" come 'l'evento' e 'il significato'; se non esistono più punti di riferimento assoluti, che dire di questo dire stesso, che pretende di essere tenuto per vero nel mentre che afferma l'inesistenza di punti di riferimento assoluti, ponendosi così esso stesso, paradossalmente, come punto di riferimento assoluto? Se ogni "luogo" è un "via da tutti i luoghi", che dire di *questo* luogo da cui parliamo assegnando ogni luogo al suo "via da", alla sua esplosione multiversa?

Riguardo alla prima domanda, circa la legittimità della retroflessione, abbiamo già visto come per Sini essa non sia propriamente "evitabile". Sia il parlare del senso comune, sia quello del dire filosofico e genealogico retroflettono il loro punto di vista, come nell'esempio del bambino che inizia a parlare. Nel prossimo capitolo ci occuperemo più a fondo di tale questione, vista anche alla luce della prospettiva di Vitiello. A proposito invece del secondo ordine di domande, concernenti il rischio di "paradossalità autocontraddittoria" del dire nichilistico-relativistico, possiamo fin da subito notare che una "soluzione", se mai è corretto sostenere che ve ne sia propriamente una, non risiede, a giudizio dei nostri autori, in una dimensione solamente *teoretica*, ma sconfinata in un ambito *etico*.

Il prossimo capitolo si occuperà di chiarire la posizione di Sini e Vitiello a proposito, non prima di aver ripreso ancora una volta tutto il cammino, per avere ben chiara la strada da seguire.

3. ETICA DELLA DISTANZA

3.1 VIA DA TUTTI I DOVE

3.1.1 Abitare la particolarità

Facciamo un riepilogo delle tematiche che abbiamo affrontato fino ad ora. L'intento iniziale della tesi era quello di mostrare nel pensiero di Vitiello e Sini la presenza di due diversi aspetti del problema della distanza. Il primo aspetto, ampiamente descritto nel primo capitolo, riguarda la distanza tra evento e significato (la nostra distanza-evento) come caratteristica fondamentale di *ogni* esperienza. Qualsiasi cosa, dicevamo, per poter apparire nell'orizzonte della presenza, deve collocarsi in una costitutiva e strutturale distanza tra i "contenuti" effettivamente incontrati ed esperiti e il loro evento di senso, la soglia del loro accadere. Tale distanza è stata declinata in quattro figure rintracciate nei testi di Sini, vale a dire *pratica*, *corpo*, *evento* e *segno*. Queste figure non si ostacolano, ma si rimandano reciprocamente, e vanno dunque intese come articolazioni interne della stessa prospettiva teoretica; alla luce di essa, come abbiamo visto, Sini conduce una critica del pensiero empirista del *puro dato*. Nell'esperienza non accade mai, secondo Sini, qualcosa di immediato, qualcosa il cui senso è esaurito nell'autosufficienza della presenza "piena" di ciò che appare.

Ciò che accade nell'esperienza ha sempre il carattere del segno, del rimando, dell'aver da rispondere e corrispondere all'evento del mondo, ed è perciò l'*evento* di un *segno*, evento che però non ha mai luogo "in generale", ma è sempre preso nell'occasione di una concreta *pratica*, e cioè di un determinato abito di risposta e di corrisposta. Tale concreto abito, a sua volta, si trova incarnato nella *kinesis* del *corpo* in azione (in principio, leggevamo in Sini, non vi è semplicemente l'azione, come voleva Goethe, ma il *corpo in azione*) di una monade interpretante il mondo a partire dalla sua prospettiva. Il rimando delle quattro figure nel modo appena delineato ci ha spinto a porci una domanda sulle condizioni di possibilità di queste stesse figure, di questa descrizione del mondo e dell'esperienza.

Ciò che ci siamo proposti, potremmo dire ora in altre parole, è stato di capire a partire da quale "prospettiva monadologica" è possibile per noi parlare di *corpo*, *evento*, *pratica*, *segno*, e anche, evidentemente, di prospettiva o di monadologia. Siamo così giunti a delineare un secondo aspetto del problema della distanza, rintracciabile nei testi di Sini e di Vitiello, in virtù del quale si è aperta la possibilità di mostrare come tutte le figure del primo capitolo "non ci sono affatto", se non come oggetti interni alle varie pratiche prese in esame. Dalla distanza-evento in quanto caratteristica strutturale di ogni esperienza siamo dunque passati alla distanza-significato, nuova figura-guida che ci ha consentito di gettare uno sguardo approfondito all'interno dei suoi vari livelli. In essi abbiamo visto l'emergere di un distanziamento costitutivo, non più però unicamente tra evento e significato, ma anche e soprattutto tra soggetto e oggetto. L'oggetto di questi vari livelli, di queste varie pratiche, è stato visto di volta in volta come strutturalmente "assente" (livello della *parola*), collocato in un *oltre* universale

materializzato *in re* (livello della *scrittura*), o infine “decentrato” rispetto a questo immaginario *oltre*, privo di una *sub-stantia*, ricondotto ad *accidente*, a *evento* (livello della *scrittura matematica* e della *rivoluzione copernicana*). La distanza caratteristica dell’oggetto interno a queste pratiche non è più dunque unicamente la distanza subito colmata del circolo impulso-soddisfazione, la distanza dell’oggetto in quanto *segno* che esige una risposta/corrisposta, ma che al termine di quest’ultima subito viene “colmata” ed “esaurita”. La distanza tra soggetto e oggetto però, potremmo a questo punto osservare, in base anche alle considerazioni appena elaborate, non è certo una “novità” introdotta dalla distanza-significato, ma è un aspetto largamente presente anche nella distanza-evento, figura che ci ha mostrato, ad esempio, il vicendevole rimando di soggetto e oggetto nella prassi, la configurazione reciproca di io e mondo nella *kinesis* originaria del corpo in azione, o ancora la distanza tra l’interpretante e l’oggetto nel triangolo semiotico.

È bene a questo punto tenere presente due aspetti, riguardanti il rapporto reciproco tra distanza-evento e distanza-significato. Occupiamoci innanzitutto del primo: il distanziamento tra soggetto e oggetto così come accade, lo abbiamo appena richiamato, nelle figure della distanza-evento, è un distanziamento che “permane” unicamente in occasione del sorgere di un determinato bisogno. Una volta soddisfatto l’impulso la tensione-verso scompare, la distanza viene colmata, il desiderio placato.

Certo, la distanza è destinata a riaprirsi di continuo, essendo ogni soggetto, come abbiamo visto, continuamente rimbalzato da una pratica all’altra, impossibilitato a “uscire” dall’essere nell’*ergon*, dal trovarsi in situazione ora e qui nell’atto di portare a termine un particolare fine. Ma una volta raggiunto l’obiettivo della prassi, una volta colmata la distanza tra soggetto e oggetto, nessuna “cosa” *resta* oltre e al di là della *kinesis* del fare. Succede invece che nuove distanze vengano aperte, nuovi oggetti compaiano nell’orizzonte di nuove pratiche, motivate da altri interessi, impulsi, bisogni, ma al di fuori di questo continuo movimento, che potremmo immaginare come una fisarmonica, che sempre si apre e si chiude, senza sosta, nulla di stabile rimane.

Per questo le varie figure della distanza-evento sono state indicate al tempo stesso come *livello zero* della distanza-significato. In esse, oltre alla distanza in quanto differenza tra evento e significato, viene infatti continuamente chiamata in causa anche la distanza tra soggetto e oggetto, tipica della distanza-significato, distanza che però, come abbiamo più volte ribadito, risulta colmata nella soddisfazione del bisogno, nella risposta/corrisposta dell’interpretante all’evento del segno, nella chiusura del circolo del fare, senza che nulla resti al di là di tale circolo. Possiamo ora comprendere meglio il senso dell’espressione ‘livello zero’. Essa infatti vuole indicare da un lato che un certo rapporto di distanza reciproca tra soggetto e oggetto è comunque presente anche nella distanza-evento, manifestandosi nella *tensione-verso* prodotta dall’impulso (per questo rappresenta in qualche modo *un* livello della distanza-significato), ma che tale distanza, una volta colmato l’impulso, portato a termine il fine, soddisfatto il desiderio, subito scompare, non consentendo l’emergere di alcun “ogget-

to”, di alcuna “cosa in sé” esistente oltre e indipendentemente dalla *kinesis* dell’azione (per questo rappresenta il livello *zero* della distanza-significato).

Veniamo ora al secondo aspetto del rapporto tra distanza-evento e distanza-significato. Il secondo capitolo ci ha mostrato diversi livelli di un progressivo distanziamento tra soggetto e oggetto, in virtù del quale la distanza reciproca tra i due poli *resta* anche oltre la chiusura del circolo bisogno-soddisfazione. Alla distanza dell’esperienza “in generale” (la distanza-evento, vista anche come livello zero della distanza-significato) segue dunque la distanza dell’esperienza arricchita dalla parola e dalla scrittura (primi due livelli della distanza-significato), che sola può far apparire in presenza “oggetti” che prima non c’erano del tutto, e che “vengono al mondo” in quanto chiamati dalla parola, e-vocati dal silenzio della vita eterna da cui provengono e poi “fissati” *in re* nella scrittura. Tali oggetti diventano dunque strutturalmente *distanti*, in quanto collocati nel luogo di un’assenza universale ed eterna, il luogo del concetto. La diffusione della scrittura e in particolare della scrittura alfabetica, corrisponde per Sini allo sviluppo di alcune caratteristiche fondamentali del pensiero occidentale, mostrate da Vitiello attraverso la figura del *philo-sophos*, riassumibili nella ricerca dell’*universale* condotto tramite una *distanza critica* sconosciuta alle civiltà precedenti.

Le discipline nate nell’alveo di questa straordinaria rivoluzione mirano di conseguenza a collocarsi nel punto di vista panoramico di quell’universale che d’ora in poi, assumendo l’aspetto dell’essere parmenideo, del cosmo noetico platonico, oppure del Dio/*telos* aristotelico, diventa il punto di riferimento assoluto intorno a cui far ruotare l’universo e la conoscenza. L’assolutezza dell’universale, luogo dell’assenza generalizzata, della distanza incolmabile tra soggetto e oggetto, viene messa in discussione attraverso le figure della *scrittura matematica* e della *rivoluzione copernicana*, analizzate rispettivamente da Vitiello e da Sini, e responsabili di quel processo nichilistico/relativistico di desostanzializzazione dell’ente che rappresenta il terzo livello della distanza-significato presente nei nostri autori.

Alla distanza critica della scrittura alfabetica e dell’universale come suo contenuto segue dunque una distanza “ulteriormente” critica, avente l’effetto di ricondurre l’universalità alla particolarità della pratica di cui è oggetto e specifico “effetto di verità”, pratica collocata nell’evento di soglia del suo aver luogo «via da tutti i luoghi». In essa l’oggetto non è più collocato, come direbbe Vitiello, nella «stabile dimora» dell’oltre concettuale, dell’universalità alfabetica, ma ha perso il suo “dove”, il suo “luogo” assoluto ed eterno, esponendo il soggetto al compito infinito di una continua riconfigurazione relazionale delle sue coordinate. In questo terzo livello della distanza-significato la distanza tra soggetto e oggetto viene dunque ulteriormente modificata.

Nel primo e poi ancor più nel secondo livello infatti l’oggetto, pur situato nel luogo di un’assenza/distanza incolmabile rispetto al soggetto, abitava una dimora eterna e immutabile, quella dell’*eidōs*, della sostanza, della forma, dell’universale. Nel terzo livello invece tale dimora viene abbandonata, sicché il soggetto non ha più di fronte un

punto di riferimento stabile, un “immutabile”, una “cosa in sé” (sempur posta a distanza incolmabile rispetto a lui), ma si trova a che fare con un oggetto completamente decentrato, sciolto, direbbe Nietzsche, dalla catena del suo sole, privo di un “essenza” fissa e sempre di nuovo chiamato ad assumerla nel suo “via da” tutto il resto. Detto tutto questo chiediamoci: in che modo i passaggi appena riassunti consentono di guardare ad un secondo aspetto della relazione tra i vari livelli della distanza-significato e le varie figure della distanza-evento? Se il primo aspetto riguardava il fatto che tutte le figure del primo capitolo, oltre a rappresentare varie declinazioni della distanza-evento, possono essere considerate anche come livello *zero* della distanza-significato, il secondo aspetto riguarda in un certo senso il rovescio del problema.

Non solo la distanza-evento, potremmo dire, “partecipa” della distanza-significato, rappresentandone il livello zero, ma anche la distanza-significato continua a conservare i tratti descritti nella distanza-evento e lo fa in un duplice senso: dobbiamo infatti guardare alla distanza-evento sia come livello zero della distanza-significato (ma per scopi diversi rispetto a quelli precedenti, consistenti unicamente nel delineare i vari livelli della distanza-significato), sia come descrizione (o pretesa tale) delle caratteristiche strutturali di ogni esperienza. Vediamo innanzitutto il primo: in quanto livello zero della distanza-significato, in quanto cioè “distanza colmata” nel circolo del fare, la distanza-evento non scompare di certo una volta che l’uomo incontra altre pratiche, altri livelli della distanza-significato aventi come peculiare caratteristica quella di produrre una distanza incolmabile rispetto all’oggetto.

Per fare alcuni esempi: mentre mangio una fetta di torta, bevo un bicchiere di vino, cammino per strada, non sono affatto soggetto ad alcuna “distanza incolmabile”, non incontro nessun “assente per definizione”. Il livello zero della distanza significato continua dunque ad interessare numerosi aspetti della nostra vita quotidiana che non risentono della distanza incolmabile, dell’assenza strutturale dell’oltre generalizzato. La distanza aperta dalla *pratica* di parola e dalla *pratica* di scrittura riguarda appunto la frequentazione delle rispettive *pratiche*, oltre che naturalmente di tutte quelle “collateralmente” interessate, perché strettamente aventi a che fare con esse. Se, come nell’esempio, sto mangiando una fetta di torta, sono ancora del tutto soggetto alla distanza del *tendere verso*, distanza che viene colmata una volta soddisfatto il bisogno di fame o di golosità.

Diverso, potremmo osservare, è il caso del desiderio sentimentale, dove numerosi impulsi corporei, riguardanti cioè pratiche legate al circolo pragmatico bisogno-soddisfazione, vengono continuamente intrecciati e sovrapposti con “parole” produttrici di una distanza incolmabile, capaci pertanto di aprire un circolo senza fine, strutturalmente incapace di chiudersi, come spesso avviene nel desiderio quasi ossessivo degli innamorati di ricevere continue garanzie della verità e stabilità del loro rapporto (Ma davvero mi ami? Dimmelo ancora una volta!). Tutto questo dimostra, come abbiamo visto nel primo capitolo, che ogni pratica è sempre un intreccio di pratiche in continua trasformazione, con la conseguenza che diventa difficile separare

nettamente i confini. Dove inizia infatti la pratica di parola e dove iniziano altre pratiche?

Quante attività che quotidianamente svolgiamo rappresentano una fitta rete costituita dai più diversi fili, tra cui rientrano certo la parola, o la scrittura, ma anche molti altri, al punto da rendere impossibile una netta distinzione (Quando vado nel bosco, o mi disseto a una fontana, diceva Heidegger, vado anche alla parola ‘bosco’ e alla parola ‘fontana’)? Lo stesso si potrebbe dire per gli effetti prodotti dalla scrittura matematica o dalla rivoluzione copernicana. Tali pratiche, seppur sotto certi aspetti imitate alle circostanze tecnico-scientifiche nelle quali hanno effettivamente luogo, si intrecciano con le altri innumerevoli pratiche della nostra vita, al punto da rendere difficile una netta distinzione. Capita spesso di avere ancora a che fare con “oggetti” considerati come forme universali, come essenze immutabili: è quanto succede ad esempio se parliamo del ‘libro’, della ‘casa’, della ‘rivoluzione francese’ etc. In questi casi ci comportiamo come soggetti parlanti e alfabetici, quali senz’altro ancora inevitabilmente siamo, visto l’enorme utilizzo che ancora facciamo di queste pratiche (non veniamo certo educati a parlare o a scrivere attraverso la matematica). Il sogno leibniziano di costruire una lingua perfetta modellata su caratteri matematici non è stato infatti tuttora (e quasi sicuramente mai lo sarà) realizzato; diventa perciò inevitabile risentire degli effetti prodotti dalla pratica di parola e di scrittura, comportarci come se nella nostra esperienza ci fossero di fronte a noi delle “cose in sé”, degli oggetti dotati di un’essenza immutabile, di una forma universale. Il che peraltro non rappresenta affatto un “errore” da evitare. Sappiamo già infatti, in base a tutto il percorso del primo capitolo, che il “come se” coincide in tutto e per tutto con la “realtà/verità” delle cose, non essendoci alcun “mondo”, alcun “oggetto”, alcuna “realtà” al di fuori del “come se” aperto da ogni pratica, dalla prospettiva in cui ogni esperienza risulta collocata.

Naturalmente tutto questo, già lo abbiamo iniziato a vedere, apre non pochi problemi e paradossi, con cui dobbiamo ancora apertamente fare i conti, dal momento che la pratica della parola, e in modo più netto quella della scrittura alfabetica, hanno come particolarità quella di produrre l’universalità, hanno nell’abolizione di ogni “come se” il loro “come se”. Il vetro attraverso cui la visione della realtà viene filtrata, è nel loro caso un vetro terso, vale a dire un vetro che fornisce l’illusione di non esserci affatto, di non esercitare alcuna influenza. Colui che fruisce della scrittura alfabetica, viene educato fin da bambino a scrivere e pensare tramite essa, non vede alcuna “soglia” tra la scrittura e il mondo, pensa di avere di fronte a sé *il* mondo, nella sua verità oggettiva e universale, verità che però è appunto il prodotto particolare della sua pratica.

Tuttavia, come stavamo dicendo, queste pratiche si intrecciano anche con le conseguenze relativistico/nichilistiche prodotte dalla scrittura matematica e dalla rivoluzione copernicana, sicché spesso ci capita di mettere in discussione questa pretesa di “universalità” della nostra cultura e dei nostri saperi. Tutto il primo capitolo rappresenta a questo proposito un tentativo di ricondurre ogni pretesa assolutezza

alla particolarità di una pratica, ogni *sostanza* all'*accidentalità* del suo aver luogo ora e qui nella *kinesis* del corpo in azione, della sua attività rispondente/corrispondente, della sua interpretazione che traccia il mondo, lo disegna e lo configura a partire da sé. Molti sviluppi del pensiero filosofico contemporaneo presentano varie istanze sicuramente collegabili al nichilismo/relativismo che abbiamo presentato: storicismo, ermeneutica, prospettivismo, pensiero della differenza, solo per citare i principali.

Anche in questo caso dunque l'intreccio di pratiche che costituisce lo sfondo sempre operante della nostra vita mostra di essere un luogo dai confini incerti e non ben definiti. Convinzioni ancora radicalmente "alfabetiche" e "assolutistiche" (senza le quali, come direbbe Wittgenstein, non potremmo nemmeno fare un passo appena alzati la mattina) convivono con istanze volte ad abolire ogni punto di riferimento. L'esempio forse più emblematico a questo proposito è rappresentato dalla rivoluzione copernicana, della quale siamo tutti "scientificamente" e "teoricamente" consapevoli, ma che facciamo ancora "pragmaticamente" fatica ad accettare nel momento in cui diciamo: «il sole è appena tramontato», oppure «il sole oggi è molto alto nel cielo».

Veniamo ora al secondo aspetto inerente la presenza, nella distanza-significato, della distanza-evento, vista questa volta non più come livello zero della distanza significato, ma come caratteristica strutturale di ogni esperienza. In questo caso la distanza-significato "partecipa" anch'essa della distanza-evento nel senso che ogni pratica, ogni livello, ogni relazione tra soggetto e oggetto descritta, oltre a possedere i tratti peculiari della *propria* apertura di mondo (distanza incolmabile, sacralità, universalità, distanza critica, nichilismo/relativismo etc.) conserva anche le caratteristiche di *ogni* esperienza mostrate nel primo capitolo, riassumibili nella figura-guida della differenza tra evento e significato. I livelli della distanza-significato sono perciò in primo luogo *pratiche*, nel loro duplice aspetto *empirico* e *trascendentale*, riguardante cioè da un lato i significati, gli oggetti, i corpi, le differenze concrete, dall'altro l'evento, la *kinesis*, l'accadere dell'interpretazione, l'oscillazione tra continuità e differenza. Tali livelli poi, come ampiamente descritto, mostrano di avere ognuno degli aspetti peculiari, volta a volta diversi, chiamanti in causa una differente modalità di *distanza* tra i rispettivi soggetti e oggetti.

Tutti aventi però la caratteristica comune di rappresentare in un certo qual modo delle "condizioni di possibilità" della distanza-evento. Nessun evento infatti senza la parola 'evento', nessuna *kinesis* senza il concetto di '*kinesis*' materializzato *in re* nella scrittura, nessuna *genealogia* senza l'apertura di uno sguardo *critico* e distaccato sul mondo e sui contenuti della tradizione, nessuna verità "interna" ad una pratica senza il passaggio dalla *sostanza* all'*accidente*, dall'assolutismo metafisico al *relativismo/nichilismo* matematico-copernicano. Tutto questo, come ben sappiamo, pone non pochi problemi, a cui il presente capitolo deve cercare di dare risposta, attraverso le soluzioni adottate dai nostri autori.

La situazione paradossale di fronte alla quale ci troviamo, infatti, assume un aspetto largamente intravisto lungo tutto il percorso,

ma che forse solo ora si presenta con evidenza ai nostri occhi: abbiamo rintracciato i vari livelli della distanza-significato con l'obiettivo di comprenderli quali "condizioni di possibilità" della distanza-evento per poi sostenere che la distanza-evento "partecipa" anche di essi, i quali sono appunto innanzitutto pratiche concrete, specifiche aperture di mondo. La paradossalità è estremamente evidente, ad esempio, nell'espressione 'pratica di parola': all'interno di essa, che è *una* pratica, *la* 'pratica', in quanto parola, emerge (nessuna 'pratica', così come nessuna 'cosa', laddove la parola manca). Nessuna 'pratica' insomma, senza la *pratica* di parola: nell'ultima frase l'espressione tra virgolette indica la parola 'pratica' mentre quella in corsivo indica, o vorrebbe farlo, la *pratica* di parola in quanto evento, prassi, *kinesis*.

Ma come riferirsi a tale evento, prassi, *kinesis* senza appunto la possibilità, innanzitutto, di parlare? A questo punto la frase precedente potrebbe benissimo essere rovesciata: nessuna *pratica* senza la 'pratica' di parola. Vale a dire: nessuna possibilità di riferirsi all'"oggetto" pratica, compresa la pratica in quanto pratica di parola, senza la parola per dire 'pratica'. La situazione, come più volte avvenuto durante tutto il percorso, produce le vertigini e riguarda l'aspetto più profondo del rapporto tra la distanza-evento e la distanza-significato. Il paradosso infatti investe ogni espressione, ogni figura della distanza-evento, la quale è un "prodotto" dei vari livelli della distanza-significato con la pretesa di fornire una descrizione universale dell'esperienza in grado di estendersi a quegli stessi livelli, a quelle stesse pratiche in cui essa è nata.

Ci troviamo perciò in un certo senso di fronte all'altro lato del problema della retroflessione, rivolti cioè a riflettere non più su ciò che "precede" la pratica, ma sul senso della pratica stessa e dei suoi contenuti di verità. Ancora una volta abbiamo di fronte il rischio di trovarci nei panni del mentitore cretese, il quale afferma una cosa e subito si trova costretto a fare i conti con la "fragilità" del suo stesso dire, messo in questione dal "contraccolpo" su di esso esercitato dai contenuti prodotti. Parliamo "in generale" di 'pratica', 'evento', 'interpretazione', rendendoci subito conto che solo all'interno di una particolare pratica, di un particolare evento di senso, di una particolare interpretazione del mondo queste espressioni assumono significato.

Ritroviamo così le due questioni in sospeso che avevano chiuso il precedente capitolo: da un lato il tema, non ancora sviluppato a pieno, della retroflessione e delle sue conseguenze, dall'altro la necessità di fare i conti con i rischi del paradosso e della contraddizione disseminati lungo diversi luoghi del percorso. La seconda questione (quella del paradosso e della contraddizione), peraltro, sembra essere piuttosto indipendente dalla prima (quella della retroflessione).

Vedremo meglio perché, a giudizio di Vitiello e Sini, non è così. Ciò che però ora possiamo comprendere a pieno è che il chiarimento del problema emerso a cavallo tra i due capitoli, quello cioè di mostrare a partire da quali "condizioni di possibilità" sia possibile per noi parlare di 'pratica', 'corpo', 'evento', 'segno', non è stato affatto risolutivo, in grado cioè di dire l'ultima parola sull'intera vicenda. In che senso? Da un lato perché, come abbiamo anticipato, dobbiamo

ancora fare pienamente i conti sulla “legittimità” della retroflessione. Una volta cioè chiarito che solo a partire da certi presupposti è possibile descrivere l’esperienza “in generale” utilizzando determinate espressioni e locuzioni (‘intreccio di pratiche’, ‘*kinesis* del corpo in azione’, ‘soglia’, ‘triangolo semiotico’, tanto per citarne alcune) anche a proposito di “realtà” che non appartengono affatto al livello di esperienza descritto (il bambino, dicevamo, non ne sa nulla di pratiche, soglie, eventi, così come l’animale), resta da interrogarsi a fondo sulla sensatezza di questa operazione. Essa infatti ha tutta l’aria di essere un gesto “invasivo” nei confronti di mondi distanti dalle *nostre* verità, un gesto che *tradisce*, prima che *tradurre*, quel tipo di esperienze.

Dall’altro lato perché lo svolgimento del discorso ha portato, come abbiamo visto, a problemi appartenente maggiori, a paradossi e difficoltà ben più insistenti. Vale la pena soffermarsi ancora sui tali difficoltà, riassumibili di nuovo in questo modo: solo a partire da una certa *pratica* (che può essere di scrittura, alfabetica o matematica etc.: il discorso vale ovviamente per tutti le pratiche/livelli della distanza-significato, esaminate come condizioni di possibilità della distanza-evento) è possibile parlare di *pratica*; solo nell’evento di un certo significato emergono l’evento e il significato; solo nella concreta *kinesis* di un certo corpo in azione emerge la possibilità di parlare di ‘*kinesis*’, così come di ‘corpo’, o di ‘azione’; solo a partire da una certa *interpretazione* di mondo possiamo parlare di segni, interpretazioni, oggetti, e così via.

Il problema, come si vede, appare di difficile soluzione e non riguarda solo, come nel caso della retroflessione, ciò che precede la pratica stessa, l’evento del significato, l’ora/qui della soglia in atto, ma investe anche le pratiche stesse, i livelli della distanza-significato, i quali si trovano nella curiosa situazione di presupporre ciò che essi stessi sono chiamati a spiegare. Abbiamo interrogato varie “pratiche” (i livelli della distanza-significato) nella ricerca di condizioni, per così dire, ulteriormente “trascendentali” rispetto alla pratica, senza renderci conto (oppure essendone ben consapevoli, ma rimandando la soluzione della difficoltà) che appunto a delle “pratiche” ci stavamo rivolgendo, ovvero a delle situazioni già pensate e descritte a partire da quegli stessi termini di cui dovevamo scorgere la genesi.

L’obiettivo del presente capitolo è quello di inquadrare tali problematiche (retroflessione da un lato e paradossalità/autocontraddizione dall’altro) all’interno del problema generale della *distanza*. Esse infatti, in un modo e in un senso che ci è per adesso difficile cogliere a pieno, chiamano ancora in causa i temi della distanza-evento e della distanza-significato, non solamente come ulteriori questioni occasionate dalla “collisione” delle due figure-guida, ma come tematiche in grado di rimettere in discussione le certezze acquisite circa gli argomenti trattati, i quali dovranno di conseguenza essere visti sotto una nuova luce, affrontati da diverse prospettive.

Per comprendere a pieno il senso di tutto ciò, occorre intraprendere a questo punto un nuovo cammino. La nostra riflessione seguirà a tal fine due percorsi, emersi spontaneamente dalle riflessioni fin qui condotte (anche se, almeno nella forma iniziale nella quale

vengono posti, prendono, per così dire, “di lato” i problemi della retroflessione e del paradosso, non affrontandoli direttamente) i quali ci condurranno verso il nostro obiettivo, fino a mostrare il loro reciproco richiamarsi e il loro trattare di questioni largamente intrecciate e affini. Cerchiamo di sintetizzare il senso dei due percorsi con altrettante domande:

1) In che modo Vitiello e Sini fanno i conti con il «via da tutti i luoghi» emerso come essenza profonda della distanza nichilistico-relativistica? Quale influenza viene esercitata sul loro pensiero dalla consapevolezza che non vi sono più punti di riferimento assoluti ma solo la relazione dinamica dei diversi punti tra di loro, i quali tracciano di volta in volta, «sempre di nuovo», il senso della loro collocazione spazio-temporale?

2) Quale atteggiamento assumono Vitiello e Sini nei confronti della paradossale situazione con la quale il pensiero contemporaneo, alla luce della rivoluzione matematico-copernicana e del dispiegamento del pensiero nichilistico-relativistico in esso implicito, si trova ad avere a che fare? Tale rivoluzione infatti potrebbe essere considerata, come abbiamo già anticipato, portatrice di quella che Vattimo definirebbe una “verità debole”. Affermare che non ci sono più punti di riferimento assoluti, che non vi è più un “alto” o un “basso”, che avendo sciolto «questa terra dalla catena del suo sole» ci muoviamo «via da tutti i soli», implica infatti la possibilità di sostenere, ad esempio, che “tutto è relativo”, oppure che “tutto è interno ad una pratica”, come potremmo essere tentati di fare dopo aver appreso il pensiero di Sini. Questo dire però, conservando inevitabilmente i tratti “alfabetici”, assertori e universali di ogni nostro dire³⁶⁷, si pone in netto contrasto con il suo stesso contenuto. Avanzando la pretesa di essere creduto, di essere “tenuto per vero”, di fungere da “punto di riferimento assoluto”, vanifica la verità che trasmette. L’anti-metafisica del sapere contemporaneo, il nichilismo/relativismo emerso nel terzo livello della distanza-significato, corre il rischio, come sottolinea Sini, di ridursi ad essere una «metafisica paradossale»³⁶⁸; questo perché il suo contenuto ambisce ad essere anti-metafisico, ma la forma attraverso cui si trasmette questo contenuto è ancora la forma metafisica del dire, dell’asserire, dell’enunciare come *stanno* le cose ponendosi da un punto di vista esterno e panoramico dal quale poter affermare che *tutto* (appunto) è relativo³⁶⁹. Ma se tutto è relativo i casi sono due: o tutto è re-

³⁶⁷ Cfr. *Grammatiche del pensiero*, dove Vitiello, dopo aver affermato che «la verità è sempre e solo parziale, limitata, finita», subito si espone al paradosso di questo detto: «il linguaggio dell’uomo parla sempre in universale, anche quando afferma che è limitato e finito. Il linguaggio come il pensiero» (GP, p. 112). Linguaggio e pensiero, aggiungerebbe Sini, in quanto allevati dalla pratica della scrittura alfabetica.

³⁶⁸ E1, p. 24.

³⁶⁹ Lo stesso esempio di contenuto “debole” trasmesso attraverso una forma “forte” e destinato perciò a contraddirsi, a cadere nel paradosso, è descritto da Vitiello attraverso la pretesa di una verità contraddittoria: «se la verità che definisce la verità contraddizione non fosse a sua volta contraddittoria, allora la contraddizione sarebbe subordinata alla non-contraddizione. La verità-contraddizione sarebbe *per, in virtù* di una verità in contraddittoria» (GP, p. 100). Anche la pretesa di sostenere una verità contraddittoria, in altre parole, esige che tale pretesa venga affermata, creduta,

lativo *tranne* il fatto che tutto è relativo, *tranne* il dire che asserisce la relatività di ogni verità – e ci troviamo in tal caso nella «metafisica paradossale» denunciata da Sini – oppure tutto è relativo *compreso* il fatto che tutto è relativo, con il risultato di rendere alquanto problematico il contenuto trasmesso, la cui verità verrebbe “relativizzata” dalla sua stessa enunciazione. Intrappolati come il mentitore cretese in una via senza uscita, affrontiamo di nuovo la vertigine emersa in altri luoghi di questo percorso. Ma davvero le soluzioni sono solo due? Davvero la scelta si riduce al *tranne* e al *compreso* appena mostrati? Si potrebbe rispondere: sì, se ci fermiamo alla logica ancora metafisica del “dire”. No se operiamo, come fanno Sini e Vitiello, un “salto” verso la logica del “fare”, dell’“abitare”. Un salto, in altre parole, dalla *teoretica* all’*etica*, in virtù del quale comprenderemo meglio il perché di quell’*etica* della distanza che dà il titolo al capitolo.

Lo scopo finale del presente capitolo è dunque quello di comprendere in che cosa consista questa “etica della distanza”, aspetto comune a Sini e Vitiello, seppur affrontato in modi differenti. La trattazione di tale argomento si svolgerà rispondendo alle due domande che ci siamo posti, consentendoci di risolvere tutti i nodi ancora lasciati in sospeso (retroflessione, paradossalità, autocontraddizione etc.) e gettando una nuova luce su tutto il cammino percorso e sulle possibili conseguenze.

Notiamo fin da subito un aspetto importante, che comprenderemo meglio lungo lo svolgersi del discorso, ma che è bene tenere presente già ora: la necessità per entrambi gli autori di incarnare un’“etica” è dovuta ad alcuni limiti strutturali della scrittura alfabetica. Producendo significati astratti, universali e panoramici, essa rivela l’incapacità di portare alla forma il «via da tutti i luoghi», l’assenza di punti di riferimento che abbiamo visto emergere con la scrittura matematica e con la rivoluzione copernicana. Tale verità è infatti sì asserita, attraverso la pratica della scrittura alfabetica, in tutta la sua relatività contenutistica, ma tramite una forma, quella del dire apofantico dell’alfabeto, incapace di sollevarsi all’altezza di ciò che vorrebbe esprimere e pensare.

Queste istanze in senso lato “relativistiche” mettono perciò a nudo tutti i limiti dell’alfabeto, fornendo l’occasione, come avremo modo di vedere in seguito, per portare alla luce non solo il paradosso che si cela dietro la necessità di comunicare un contenuto “particolare” (ad esempio: «ogni cosa è interna ad una pratica») attraverso una forma “universale” (dico, asserisco, *scrivo*, ponendomi in questo modo in un ideale punto di vista che riassume in sé la verità di tutte le pratiche, che «tutto è interno ad una pratica»), ma anche i problemi che sorgono in *ogni* proposizione alfabetica, avente come caratteristica quella di “fissare” il contenuto in un detto che *resta* fermo, congelato *in re* come scrive Sini («l’ultrasensibile del significato prende corpo»), e

subordinata in questo modo alla non-contraddizione. La verità contraddittoria deve perciò rivolgersi anche contro se stessa, entrando in quel paradosso descritto in queste pagine, paradosso di cui l’ultimo capitolo della tesi cercherà una soluzione nei nostri autori.

perciò incapace di cogliere il *movimento* nascosto dietro questa produzione di un significato stabile e panoramico.

Tutte queste difficoltà fanno sorgere per Vitiello e Sini il problema di come relazionarsi “nella maniera giusta”, direbbe Heidegger, con la scrittura alfabetica, dal momento che da essa, così come dal circolo ermeneutico di *Essere e Tempo*, non è possibile uscire, o perlomeno non ne si esce utilizzando l’alfabeto per scrivere libri di filosofia, come fanno appunto i nostri autori. Le diverse figure dell’*ethos* che vedremo sorgere rappresentano le soluzioni proposte da Sini e Vitiello per “abitare” nel modo che loro ritengono più opportuno la distanza prodotta dalla scrittura alfabetica.

3.1.2 Ritmo

Partiamo dunque dal primo dei due percorsi (in che modo si comportano i nostri autori di fronte alla consapevolezza che ogni dove è un «via da tutti i dove?»), affrontando la tematica siniana del “ritmo” tra Uno, Due e Tre. Questi riferimenti numerici, largamente presenti nei suoi testi, non sono univoci, nel senso che assumono volta a volta la funzione di rappresentare nodi teoretici diversi. Seguendo le indicazioni di Redaelli a proposito³⁷⁰, cerchiamo di sintetizzare a che cosa i numeri citati si riferiscono nella maggior parte dei casi nel modo seguente:

1) Con l’Uno Sini indica ciò che durante il nostro percorso, ripercorrendo vari luoghi dell’opera siniana, abbiamo definito in vari modi: evento, *continuum*, sfondo, orizzonte, supporto, condizione. L’Uno è tutto ciò che “precede” la soglia della pratica che ora/qui accade. È il *continuum* rispetto alla differenza, la condizione rispetto all’origine, l’interpretante circoscritto rispetto all’interpretante iscritto e così via.

2) Il Due indica invece l’evento come soglia, l’oscillazione, la *kinesis*, l’accadere della prassi, il configurarsi reciproco di soggetto e oggetto e di continuità e differenza; Due è il “movimento”, l’evento verticale che dà luogo al significato orizzontale.

3) Se il Due è l’evento il Tre è invece il significato, ossia gli oggetti (e i soggetti) continuamente incontrati nelle nostre pratiche. Il Tre è perciò l’aspetto *empirico* della pratica che abbiamo trattato nel primo capitolo, mentre il Due ne è l’apertura di senso trascendentale.

Facciamo alcune brevi considerazioni³⁷¹:

- la distinzione tra Uno e Due, come illustrato sopra, rappresenta la differenza tra i due significati di evento – e cioè “*continuum*” e “soglia” – emersa nei primi paragrafi del nostro percorso e riassunta al termine del primo capitolo. L’evento è perciò, potremmo dire, sia

³⁷⁰ Cfr. NN, pp. 261-266.

³⁷¹ Le considerazioni elaborate di seguito fanno riferimento al ritmo che lega Uno, Due e Tre, così come viene descritto da Sini in vari luoghi dell’*Enciclopedia*. Cfr. soprattutto E1, pp. 63-66.

Uno che Due, a seconda di come lo si guarda e di come lo si considera.

- alla luce di tutto il percorso svolto nel primo capitolo, possiamo capire perché Sini lascia intendere che l'Uno non "c'è" mai. Esso è infatti sempre l'immagine retroflessa che la soglia in atto proietta dietro di sé, come già visto negli esempi dell'invenzione dell'alfabeto o del bambino che comincia a parlare. La continuità, dicevamo, accade sempre nell'ora/qui della differenza, ed è perciò, propriamente, un Tre. L'Uno è dunque per Sini da un lato Tre, ossia proiezione retroflessa, e come tale oggetto/significato interno alla pratica che lo sta "ponendo in atto", e da un altro lato Due, poiché, preso "nel momento" del suo accadere, è un evento di soglia, come del resto *ogni cosa* (il supporto, leggevamo, non è che un intreccio di pratiche, il quale, potremmo osservare ora, transita per Sini nell'impercettibile differenza della sua permanente impermanenza).

- Il Tre, come nota Sini, non è poi un "qualcosa" che resta immobile nel tempo. Come ogni significato, esso chiama alla risposta/corrisposta da parte di futuri interpretanti iscritti ed è perciò destinato a svolgere il ruolo di supporto per una nuova pratica, di Uno che precede e sorregge l'accadere (Due) di un nuovo evento di verità, produttore dei suoi specifici contenuti e significati (Tre), di nuove figure del «saper dire» e del «saper fare»³⁷².

- In base a queste considerazioni, Sini conclude che «non c'è che il Due»³⁷³, ossia, potremmo commentare, non c'è che l'ora/qui della permanente impermanenza della soglia, che illumina le distanze del "prima" e del "poi", del "qui" e del "là", come abbiamo già visto e potremmo ora dire: dell'Uno e del Tre, che sono «proiezioni retroflesse e anteflesse della figura operante della soglia»³⁷⁴.

Il ritmo "Uno-Due-Tre" rappresenta per Sini la situazione in cui ogni pratica si trova, presa nel lato del suo accadere, del suo evento di soglia. Ogni pratica riconfigura l'origine dandosi così un destino; ogni pratica, in altre, parole, *retroflète* il proprio contenuto di verità, descrivendo tutto ciò che la precede (l'Uno) alla luce del suo evento. Tutto questo vale, come possiamo notare, non solo per casi empirici concreti come quelli mostrati da Sini negli esempi già citati (il bambino che inizia a parlare, lo scalpellino che inaugura la scrittura alfabetica), esempi che descrivono situazioni ed eventi che solo alla luce del punto di vista attuale assumono il senso che siamo soliti attribuire loro ("scrivere", "parlare" etc.), mentre i soggetti di questi eventi non ne sanno nulla di tutto ciò, poiché sono presi nella «differenza diveniente»³⁷⁵ delle loro pratiche.

Queste riflessioni, dicevamo, valgono anche e soprattutto per la pretesa siniana di fare un "passo ulteriore" rispetto alla retroflessione "ingenua", per usare un'espressione husserliana spesso ripresa da Sini, del parlare comune, o del sapere storiografico. Lo stesso Sini ri-

³⁷² E1, p. 42.

³⁷³ E1, p. 64.

³⁷⁴ E1, p. 40.

³⁷⁵ E1, p. 37.

conosce tutto questo e mostra come la descrizione che dice: «Vedi, il bambino comincia a parlare»³⁷⁶, e quella che invece ribatte: «il bambino è nella differenza diveniente delle sue pratiche»³⁷⁷, sono ugualmente portatrici di un sapere retroflesso, per nulla in grado di restituirci il senso dell'esperienza dell'infante (il quale non ne sa nulla di parole e discorsi, né tantomeno di pratiche, soglie, eventi etc.), nonostante il maggior tentativo della seconda descrizione di collocarsi il più possibile in prossimità dell'intreccio di pratiche in cui accadeva la vicenda raccontata:

Gli adulti, col linguaggio del senso comune e a partire dalla loro differenza dicono: “Sta cominciando a parlare” e alludono in modo motivato ad un evento in cui “il parlare” però non c'è proprio. Dicono di una parola (quella del bambino) che non sta per loro in pratiche di vita direttamente esperite. Noi invece diciamo: “sta nella differenza diveniente delle sue pratiche”: espressioni che esprimono il modo di intendere che è proprio della *nostra* pratica genealogica, per riferirsi, in modo motivato, a un evento in cui non c'è nulla di simile a ciò che diciamo di esso. Parliamo “in errore” per esprimere una verità³⁷⁸.

Ogni nostro tentativo di riferirci all'origine, per quanto genealogicamente atteggiato e consapevole dei problemi inerenti all'azione retrograda del vero, sconta l'inevitabile natura retroflettente di ogni detto e di ogni prassi.

Anche dicendo ‘Uno’, ‘condizione’, ‘*continuum*’ etc. sto operando secondo Sini delle retroflessioni, sto mostrando “realtà” che, potremmo dire, non erano quel che sono ora, mentre accadevano, ma possono apparire tali solo a partire dall'ora/qui della soglia in atto che assegna loro queste caratteristiche per differenza da essa. Come già mostrato nel primo capitolo, è la differenza a “porre” la continuità come tale, sebbene essa in un certo senso preceda la differenza, pur essendo descrivibile come continuità solo per la differenza e a partire dalla differenza. Questa tematica si trova sviluppata in un paragrafo del libro quinto dell'enciclopedia di Sini, ovvero *Raccontare il mondo. Filosofia e cosmologia*. Prendendo spunto dalla riflessione sul *Big Bang* condotta dalle cosmologie scientifiche contemporanee, Sini si interroga sulla duplice figura dell'origine. Il *Big Bang*, si legge spesso, è considerato l'origine dell'universo. Posto che l'ipotesi, secondo i canoni di scientificità attualmente vigenti, sia vera (non è questo per Sini il punto), essa è in ogni caso vera *ora* e *qui*, nella prassi conoscitiva che riflette sull'origine del mondo e delle cose alla luce dei suoi abiti osservativi e dei suoi strumenti di misurazione e calcolo, che in nessun modo avrebbero potuto essere presenti allora:

La fallacia della argomentazione del cosmologo sta dunque in ciò: egli retrocede al supposto “inizio” i suoi abiti argomentativi e linguistici (per esempio la sua nozione di tempo, senza la quale nemmeno si farebbe l'idea di qualcosa come un “inizio”), retrocede idealmente le sue strumentazioni

³⁷⁶ *Ibidem*.

³⁷⁷ *Ibidem*.

³⁷⁸ E1, pp. 37-38.

e apparecchiature tecniche, i suoi canoni metodologici e professionali e così via, senza tener conto della loro incidenza sui supposti “fatti”.

Tutto ciò resta ovvio e implicito, sicché, senza rendersene conto, è come se egli dicesse: se i miei abiti osservativi, le mie strumentazioni ecc. fossero stati allora presenti, avrebbero potuto constatare che le cose all’“inizio” sono andate proprio come ora sostengo: ci fu il *Big Bang* e tutto il resto.

Ma egli *non sa* che proprio *questo* è ciò che la sua “storia”, il suo “racconto” dell’inizio, implicitamente di fatto sostiene; sicché non può neppure rendersi conto di quest’altro incontrovertibile fatto: che proprio quelle “cose” che lui presuppone e che non può non presupporre per dire quello che dice (i suoi abiti interpretativi ecc.) di fatto e di principio all’inizio non potevano essere presenti. Non poteva esserci qualcosa di simile all’osservatorio astronomico di Harvard così com’è oggi all’inizio dell’universo. Infatti anche queste “cose” sono *conseguenze* del *Big Bang* dal quale (egli dice) *tutto* deriva³⁷⁹.

L’origine dell’universo è per Sini, in altre parole, sempre e comunque un’origine retroflessa, un’origine che *accade qui*³⁸⁰, nella ricerca degli scienziati e degli studiosi specializzati, magari abili a ricreare in laboratorio, in modo del tutto stupefacente, delle condizioni che simulino quelle di miliardi di anni fa, nei quali viene ipotizzato che accade l’esplosione primordiale. Solo *ora* può apparire però qualcosa come il *Big Bang*, espressione che non ha senso alcuno se collocata sulla soglia dell’intreccio di pratiche in cui immaginiamo sia avvenuto il fenomeno, soglia ancora ignara di parola, di scrittura, di strumenti di osservazione, di teorie scientifiche, di tutto ciò in virtù di cui è per noi possibile avere a che fare con il *Big Bang*. L’origine è perciò *duplice*, come indicato da Sini attraverso la distinzione tra «origine» e «condizione»³⁸¹, perché è pur vero che “qualcosa” accadde nella notte dei tempi, dando inizio ad uno sterminato cammino che ci ha condotto fino alle forme occidentali e contemporanee di vita intelligente; è perciò vero che questo “qualcosa” è, in un certo senso, l’origine, l’inizio dell’universo. Solo però nell’ora/qui della soglia retroflessa della pratica scientifica è possibile per Sini definire questo “qualcosa” come ‘*Big Bang*’ e perfino come ‘origine’, o come ‘qualcosa’, le quali sono innanzitutto “parole”, assolutamente inadeguate ad esser collocate sulla soglia di un’esperienza preverbale, e anzi persino ignara di qualsiasi forma di vita.

È dunque la soglia della pratica di riflessione sull’origine/inizio la «condizione» che «precede in un qualche modo l’inizio, pur non essendo in sé “l’inizio” o ciò che comunemente si intende con la parola ‘inizio’»³⁸². Già dicendo “origine” o “inizio” dico perciò troppo; ci ritroviamo nella stessa situazione emersa nel primo capitolo quando tentavamo di “dire” la differenza tra evento e signifi-

³⁷⁹ E5, pp. 32-33.

³⁸⁰ Sull’origine che accade *qui*, come figura retroflessa prodotta dalla pratica di ricerca dell’origine, cfr. anche E1, pp. 34-35.

³⁸¹ Cfr. E5, p. 35.

³⁸² E5, p. 35.

cato senza far precipitare questa differenza dal lato del significato, come evidente nell'esempio della stella alpina³⁸³.

Devo pur ammettere un *quid* oltre e prima del linguaggio, ma devo anche riconoscere che ogni mio tentativo di descriverlo (perfino dicendo '*quid*', o '*qualcosa*', o anche solo '*è*') ricade dal lato del linguaggio, risulta visibile e comprensibile solamente alla luce del linguaggio. Allo stesso modo ogni nostro tentativo di "dire" l'origine sconta il suo inevitabile collocarsi "dopo" l'origine. In base al movimento del "ritmo" sopra descritto, possiamo dire che ogni nostro tentativo di "dire" l'Uno, di riferirci all'Uno tentando di descriverlo, lo trasforma in un Tre, ossia in un significato che si mostra tale all'interno della nostra pratica, ossia nel Due, nell'oscillazione, nella *kinesis* che dà luogo ai significati. Nel caso dell'esempio: la pratica scientifica è il Due che produce quell'Uno/Tre indicato con l'espressione *Big Bang*.

Lo stesso tema è affrontato, con parole diverse, da Vitiello³⁸⁴, attraverso l'utilizzo della riflessione ponente/presupponete di Hegel. Non abbiamo modo di approfondire la questione così come si trova nella *Scienza della Logica*, ripresa da Vitiello³⁸⁵, perché la cosa ci condurrebbe ad allontanarci dal nostro percorso principale. Diciamo riassuntivamente e in modo indicativo che il tema hegeliano esposto da Vitiello è quello del *movimento* del sapere. Tentativo della logica di Hegel è appunto quello di pensare il pensiero stesso, preso nel lato *puro* del suo accadere, senza alcun contenuto determinato. Ciò che Hegel ricerca è il *cominciamento* del pensiero, il suo evento, che necessita *qualcosa* di presupposto ad esso, ciò che potremmo definire la "materia" del pensiero. Ben lungi dall'essere quel tipo di idealista un po' folle e ne-

³⁸³ Ragion per cui si potrebbe osservare che nel pensiero di Sini sia l'Uno che il Due, sia l'Evento come Continuum/Inizio/Condizione che l'Evento come Soglia/Oscillazione non possono essere "afferrati" senza essere ridotti a Tre, a Significato. Sia l'Uno che il Due sono perciò "proiezioni retroflesse", e si collocano in questo senso "al limite" della prassi. Nel caso del pensiero, della parola, del linguaggio, essi sono ciò che Vitiello indica con le espressioni «limite interno» e «limite esterno», indicando con il primo il Due, il passaggio, la soglia, e con il secondo l'Uno, la condizione, che anche per Vitiello, come per Sini, precede l'origine, al punto di essere condizione di possibilità e al tempo stesso condizione della sua impossibilità.

³⁸⁴ Un movimento simile di proiezione all'indietro e in avanti della propria verità è assegnato da Vitiello alla filosofia stessa, nel suo atto di nascita: «il tempo della filosofia nasce dilatandosi: rende "passato", "suo" passato, passato "filosofico", la preistoria della filosofia. Proiettandosi in avanti come indietro, la filosofia fa a sé presente ogni tempo» (StF, p. 10). Questo movimento di riconfigurazione del passato a partire dal presente, inoltre, chiama in causa la figura siniana della *permanente impermanenza* che abbiamo già affrontato, figura che appunto riconduce la mobilità del tempo che scorre (i «prima» e i «poi») a "figure retroflesse" dell'ora/qui della soglia in atto, la quale però, laddove cerca quiete e stabilità, si scopre essa stessa nel transito della sua impermanenza. Di qui le difficoltà già esaminate e affrontate, come possiamo ora vedere, anche da Vitiello. Sempre in riferimento alla proiezione del presente filosofico verso il passato pre-istorico, Vitiello infatti scrive: «proprio questa dilatazione nel passato rende "presente" il tutto. Anche qui il filosofo si trova nell'ambigua posizione di chi occupa uno spazio intermedio – tra il tempo che passa e il presente che è ed è sempre (*aeion*). Un *atopon metaxu* che è l'uno e l'altro e né l'uno né l'altro» (StF, p. 12).

³⁸⁵ Per un approfondimento della questione cfr. FT, pp. 110-114 e NN, pp. 158-167.

gatore della realtà che spesso viene dipinto nei manuali, Hegel è consapevole che il pensiero deve relazionarsi ad un *altro*, ad un *che* da pensare, per poter entrare in funzione. Tale *che* viene identificato da Hegel nell'essere, materia "immediata" dentro cui il sapere penetra per rintracciarne l'essenza.

Essere ed essenza sono dunque il *presupposto* del sapere, ciò che il sapere necessita per poter funzionare come tale, per poter disporre di un *che* da pensare. In questo senso la filosofia hegeliana dimostra di essere, come evidenzia Vitiello, ben più profonda, ad esempio, del pensiero di Gadamer, il quale concepisce l'attività del pensare come un circolo "chiuso", non aprendo mai lo sguardo verso l'abisso, l'inizio, il "fondamento" del pensiero che mai può essere del tutto ridotto ad esso:

L'ermeneutica gadameriana, per quanto rispettosa della singolarità dei fatti storici e della molteplicità delle interpretazioni, non riesce a sottrarsi alla visione *totalizzante* della storia. Al di là o, meglio, al di qua di tutti i fatti e di tutti gli accadimenti che scorrono nel fiume della storia, v'è il mondo: il mondo del linguaggio. Esso è il luogo di tutte le mediazioni, in sé e per sé immediato – perché non conosce *altro* con cui mediarsi, perché fuor d'esso non v'è *altro*. Totalità in sé chiusa. *Kreis von Kreisen*, circolo di circoli – per usare l'immagine con cui Hegel designava l'idea del sapere assoluto. Solo che in Hegel all'inizio della *Logica* si apre l'abisso dell'essere, del puro essere, che il divenire non riesce a coprire del tutto [...], e nella *Fenomenologia* all'inizio della storia umana appare l'enigma della nascita dell'autocoscienza trascendentale dalla lotta per la vita e per la morte [...]. Nell'ermeneutica di Gadamer non s'incontrano né quegli abissi né questi enigmi. Sin da giovane l'"introduzione del problema della morte nella linea teoretica di *Essere e Tempo*" non gli era apparsa "convincente", né "adeguata" alla cosa in questione³⁸⁶.

Il poco interesse mostrato da Gadamer per la questione del problema heideggeriano della morte è per noi molto significativo, alla luce del percorso che stiamo svolgendo, ma soprattutto tenendo presente lo svolgimento del secondo capitolo, nel quale abbiamo visto come tanto per Sini quanto per Vitiello il *sapere della morte* segna il limite della differenza umana rispetto all'animale, dando inizio al primo livello della distanza-significato. Non porre attenzione su di esso significa dunque non guardare a quel "prima", a quell'Uno, origine, *continuum*, vita eterna che precede la distanza umana della parola, pur essendo sempre descritto retrospettivamente alla luce di essa. La grandezza di Hegel sta dunque per Vitiello nell'aver fermato lo sguardo, sia nella *Fenomenologia* attraverso il tema della vita, contrapposta all'autocoscienza e considerata il terreno da cui essa proviene, attraverso la lotta per la vita e per la morte con le altre autocoscienze, sia nella *Logica*, cui ora ci stiamo rifacendo, tramite il concetto di essere, di puro essere, precedente il movimento del pensiero. Proprio a partire da questa considerazione, però, iniziano i problemi. Tutto ciò che infatti il pensiero può dire e pensare circa il suo "fondamento", emerge solo a partire dall'attività, dal movimento del pensiero stesso. Il

³⁸⁶ FT, p. 192.

pensiero, guardandosi alle spalle nel tentativo di descrivere ciò che lo precede, utilizza ad esempio espressioni come ‘essere’ ed ‘essenza’, oppure, nel caso di Sini, ‘natura’, ‘esperienza’, ‘vita eterna’ etc., ma ognuna di esse, come abbiamo già visto in Sini, non è che una *figura retroflessa* del pensiero stesso, che in nessun modo era o è ancora presente *come tale* nel momento del suo accadere. Non c’è alcuna ‘natura’ nella natura, essendo “la natura” un prodotto della cultura, del pensiero, del linguaggio; il presupposto è perciò sempre *posto* dal pensiero (è un presupposto/posto), ed è quindi in un certo senso “secondo” rispetto ad esso, così come la condizione (dell’inizio) segue per Sini (paradossalmente) l’inizio e l’attività conoscitiva degli scienziati è origine del *Big Bang* come “origine”. Entrambi gli aspetti evidenziati da Sini e Vitiello (condizione e presupposto) pur precedendo inevitabilmente gli altri due (origine ora/qui e movimento di posizione del presupposto) vengono in tutti e per tutto assorbiti in essi, divengono esperibili, comprensibili e comunicabili solo in virtù della retroflessione dei secondi, sempre all’opera in ogni tentativo di definirli. Il presupposto hegeliano ripreso da Vitiello, coincide perciò con l’Uno di Sini, ma anche con il Tre; già osservavamo infatti che l’Uno è sempre “Uno/Tre”, poiché non può mai essere “afferrato” come tale, come Uno, ma può solo essere ridotto a Tre, a significato retroflesso prodotto dalla mia pratica (Due) di parola e di pensiero. Il presupposto insomma è sempre posto a partire dal movimento della riflessione, così come l’Uno è sempre “Uno/Tre” nell’ora/qui dell’oscillazione della soglia.

Se usciamo dalla dialettica posto/presupposto e dal movimento del pensiero come oggetto di riflessione per fare un confronto con quanto abbiamo visto emergere in Sini durante tutto il percorso precedente, notiamo che questa situazione è la stessa in ogni pratica, che retroflette sempre a partire da sé, non consentendo mai un punto di vista esterno (dalla pratica infatti, possiamo dire ora, non si può mai “uscire”: non posso vedere l’origine come origine, ma solo a partire dalla differenza, dal *dopo* l’origine che retroflette il suo punto di vista sull’origine, come nel caso del *Big Bang*) se non nel futuro (dalla pratica infatti, in un certo senso, anche si esce sempre, essendo ogni pratica un’apertura verso future reinterpretazioni di essa, sicché ciò che accade non è altro che un inarrestabile decorso di impercettibili differenze; questo poi, e non altro, è l’evento).

Alla luce di questo, iniziamo perciò a sottolineare un punto molto importante, che avremo modo di approfondire nel secondo dei percorsi di questo capitolo: se *ogni* pratica, come abbiamo detto, è presa in questo ritmo, essendo un Due che retroflette un Uno, dandogli così la sembianza di un Tre e assegnando questo Tre al destino di interpretazioni future (altri Due con nuovi “Uno/Tre” e così via), tutto questo vale anche per la riflessione ponente/presupponente di Hegel, così come per il ritmo “Uno-Due-Tre” di Sini. Essi non sono una descrizione immobile e oggettiva di come stanno le cose, ma sono a loro volta un Due, ossia una prassi concreta, un movimento che come tale produce dei contenuti, retroflette dei significati; i nostri autori, attraverso questi pensieri, si imbattono con il limite della scrittura alfabetica di cui accennavamo in precedenza; essa congela il significato *in re*,

come denunciato da Sini, lo trasforma in una “cosa” che *prende corpo* («l’ultrasensibile del significato prende corpo») nel supporto di scrittura, dando così al suo fruitore l’illusione che le *cose* stiano davvero come dice lo scritto. Sappiamo già come questo abbia l’effetto di illuderci circa l’esistenza assoluta di quegli *universalis* prodotti dall’alfabeto (*la casa, il coraggio, la vita eterna*); in questo caso il limite della scrittura alfabetica è però oltremodo evidente e dannoso. Se infatti la descrizione della realtà in termini di concetti universali consente comunque una certa solidarietà con l’esperienza delle “cose” concretamente incontrate, tale da giustificare in qualche modo una loro rappresentazione “oggettivistica”, una simile descrizione conduce invece ad un totale fraintendimento del contenuto trasmesso quand’esso sia qualcosa di estremamente diveniente e transeunte come il “movimento” della riflessione hegeliana o il ritmo della retroflessione di Sini. Non solo, se infatti il movimento in questione fosse un movimento “empirico” paragonabile a quello di una macchina in moto, il limite dell’alfabeto sarebbe ancora “tollerabile”.

Pur rendendo il correre della vettura lungo la strada una “cosa” immobile attraverso lo scritto, posso facilmente aggirare questa difficoltà ed immaginarmi efficacemente, come in un film, la situazione reale descritta dal testo. Estremamente problematico diventa invece descrivere un movimento “trascendentale” come quello alluso dai nostri autori attraverso i concetti di “retroflessione” o di “riflessione ponente/presupponente”. Il contenuto che Vitiello e Sini vogliono trasmettere viene infatti immediatamente vanificato nel momento in cui viene scritto. Il movimento del sapere, la retroflessione dell’origine, passano infatti nella scrittura dal Due al Tre, diventano a loro volta “significati” *posti* dalla prassi della scrittura che li descrive come tali, prassi che non può essere “mostrata” nello scritto, essendone l’evento, la soglia, l’orlo. Ci troviamo nella situazione, descritta da Sini in *Teoria e pratica del foglio mondo*, di colui che pretende di raffigurare il mondo attraverso una circonferenza:

Se traccio una circonferenza e dico: questo è esattamente il mondo, devo subito dopo rimangiarmi quell’ “esattamente”, perché è sì il mondo (supponiamo), meno il gesto che l’ha tracciato. Per rintracciare anche quest’ultimo dovrei aggiungere una circonferenza più ampia che contiene la prima, e così via³⁸⁷.

La sua situazione è perciò quella di chi tenta di inserire nel disegno anche il “gesto” che traccia il disegno stesso, la mano che raffigura, il pennello che dipinge. Se tenta di farlo una prima volta, attraverso un secondo disegno che raffiguri se stesso nell’atto di dipingere il primo disegno, scopre di aver bisogno di un terzo disegno per raffigurare il gesto che ha disegnato il gesto che disegnava il primo disegno, e così via all’infinito. L’atto intenzionale, come diceva Husserl, sfugge alla sua raffigurazione. Si può intendere in questo modo anche la descrizione kantiana, ripresa da Vitiello, dell’Io penso come X, «non

³⁸⁷ TP, p. 188.

diversamente dall'oggetto trascendentale»³⁸⁸. Al pari della “cosa in sé”, non definibile altrimenti che con l'evanescenza della X, pena, in caso contrario, la riduzione dell'“in sé” a per “me” (o ancor meglio, secondo una riflessione già svolta nel primo capitolo, dell'*oltre* la relazione a una figura della relazione) anche l'“io penso”, vale a dire l'atto trascendentale responsabile della sintesi dei contenuti empirici, non può essere “mostrato”, detto, configurato in alcun modo («questa “X” di cui neppure possiamo dire se è “soggetto” (“io” o “egli”) o oggetto (“esso, la cosa”))»³⁸⁹, perché facendolo, per così dire, già ci ritroviamo l'attività sintetica alle spalle, come nel caso del tentativo di includere nel disegno il gesto che traccia il disegno stesso; già presupponiamo l'essere in atto dell'“Io penso” anche quando diciamo ‘io penso’ mancando così l'appuntamento con la sua (impossibile) oggettivazione. Per questo esso rappresenta secondo Vitiello l'ignoto in cui «cade l'intera “scienza fisica”»³⁹⁰, incapace, potremmo dire alla luce del nostro percorso, di guardare al Due sotteso alla produzione dei suoi Tre, alle “operazioni costitutive” che consentono la messa in opera di concetti, significati, visioni di mondo. L'intera scienza, si potrebbe dire, cade nel “buco nero” della non obiettivabilità del suo stesso evento, della sua stessa prassi in atto, del suo irraffigurabile “atto intenzionale”.

Allo stesso modo la retroflessione (o la riflessione ponente/presupponente) insita in ogni pratica non può essere mostrata attraverso la scrittura alfabetica, pena non solo la fissazione di tale movimento in un significato che ne vanifica l'autentica comprensione, ma soprattutto l'incapacità di vedere *nella* scrittura stessa, nel pensiero di Hegel, Vitiello, Sini o di chiunque altro, una prassi, un Due che a sua volta pone e presuppone significati (compresi dunque quelli di “posto”, “presupposto”, “retroflessione” etc.), riflette e retroflette le proprie verità. Nel momento in cui *scrivo* “Uno-Due-Tre”, ritmo, riflessione, rendo questi oggetti dei significati retroflessi, degli “Uno/Tre”, non accorgendomi così del Due che li sta ponendo in opera, ossia della prassi filosofica che riflette sul tema della riflessione ponente/presupponente o su quello del ritmo.

Si potrebbe dire che ogni tentativo di “congelare” il circolo di posto e presupposto in un Tre, ovvero in un significato che pretende di essere definitivo, è un gesto di “posizione” che inevitabilmente “presuppone”, tale che il circolo si riapre subito nell'atto stesso in cui tento di chiuderlo. Nel testo citato Redaelli utilizza l'immagine siniana del cerchio intero e del cerchio spezzato per tentare di raffigurare il movimento della riflessione ponente/presupponente³⁹¹. Il cerchio intero rappresenta il presupposto, ossia l'Uno, l'unità indistinta della natura prima della divisione analitica concettuale (la parola originaria ha diviso l'indiviso), mentre il cerchio spezzato rappresenta l'azione svolta dalla prassi del pensiero, prassi che rompe l'unità della vita eterna

³⁸⁸ FT, p. 234.

³⁸⁹ *Ibidem*.

³⁹⁰ FT, p. 235.

³⁹¹ Cfr. NN, p. 163.

nelle molteplici “cose” e-vocate dalla parola. Solo però in virtù della divisione, del cerchio spezzato, del *posto*, il *presupposto* può apparire come un cerchio intero; il cerchio intero è dunque l’immagine retroflessa che il cerchio spezzato proietta dietro di sé, è un *presupposto/posto*. Guai però a ricadere nell’illusione di avere così descritto in modo ultimativo la *kinesis* del pensiero. Nel momento in cui mi raffiguro queste due immagini, nel momento cioè in cui le assumo come “significati” (Tre) con la pretesa di descrivere così in modo definitivo il circolo tra posto e presupposto, ecco che mi trovo di fronte ad un nuovo *posto*, ad una nuova posizione del pensiero (il cerchio intero e il cerchio spezzato), la quale ha alle spalle il suo presupposto, ovvero l’indistinzione tra le due figure e così via, nell’infinita e inarrestabile replica del circolo del pensare, della riflessione che si scopre presupponente in ogni suo porre, e perciò, *proprio* perciò destinata a rimanere *nel* circolo senza mai poter dare una raffigurazione di esso come se ne fosse al di fuori.

Il paradosso è ben evidente in tutto il percorso hegeliano, ripreso da Vitiello, che conduce al tema della riflessione ponente/presupponente: nominando infatti, come fa Hegel, ‘essere’ ed ‘essenza’, già dico ‘posto’ e ‘presupposto’! Infatti tento di dire l’unità oltre l’apparenza fenomenica, unità *posta* dal pensiero (essenza) e l’apparenza fenomenica “precategoriale” *presupposta* ad essa (essere). Solo che poi, giustamente, mi rendo conto di come *essere* ed *essenza* siano posizioni del pensiero che presuppongono la loro unità/indistinzione. Ecco che mi trovo così il *posto* e il *presupposto*, che sono però entrambi interni alla circolarità del pensiero e al suo movimento, e perciò alludono, nel loro farsi reciprocamente segno, a quell’indistinto/ Uno che viene prima del pensiero, che sembra ora il “primo” e autentico presupposto al pensiero e così via, nel “regresso all’infinito” del presupposto visto poche righe fa.

Dal pensiero, in altre parole, non si può mai uscire³⁹², il che è evidente attraverso l’espressione utilizzata da Hegel e ripresa da Vitiello per indicarne il movimento riflessivo: «“assoluto contraccolpo in sé stesso”»³⁹³. Queste tre espressioni, si potrebbe osservare, dicono la stessa cosa: *Assoluto*, e cioè non avente propriamente *altro* fuori di sé (essendo ogni altro/presupposto una figura retroflessa del pensiero, un suo posto); *Contraccolpo*, che “ritorna su di sé” (tentando di nominare l’*altro* da sé, il proprio fondamento, ciò che lo precede, il pensiero si ritrova ancora, ingabbiato nella sua prigione), che rimane *In sé stesso*.

Alla luce di quanto abbiamo detto, del problema connesso alla natura della scrittura alfabetica che impedisce di mostrare il circolo di posto e presupposto senza farne una posizione del pensiero che presuppone ciò che la precede, vale a dire senza farne un Tre che nasconde, esibendosi come Tre, la natura di Due del circolo stesso, possiamo iniziare a vedere una prima soluzione che Vitiello fornisce a questo problema, a questo limite dell’alfabeto. Ciò che Vitiello pro-

³⁹² Ragion per cui, come mostra Vitiello, Hegel passa dalla *riflessione ponente* alla *riflessione esterna*, cfr. FT. pp. 117-118.

³⁹³ FT; p. 113.

pone è di “mostrare” l’oscillazione (la riflessione ponente/presupponente, il circolo posto/presupposto) senza pretendere di risolverla in un “detto”, per evitare, direbbe Sini, questo regresso all’infinito nell’orizzontalità dei significati e imparare a sostare sulla verticalità dell’evento (in questo caso del pensiero, ma più in generale, direbbe Sini, di ogni prassi) e del suo movimento oscillatorio. Questa soluzione si trova presente in modo del tutto simile anche in Sini, ma avremo modo, come anticipato, di riprenderle entrambe in seguito.

Lasciamo dunque da parte le conseguenze “etiche” implicite in queste riflessioni e ritorniamo ora a seguire il filo del nostro percorso. Il ritmo “Uno-Due-Tre” rappresenta il modo in cui Sini si colloca nell’esperienza nichilistica del «via da tutti i dove».

Con il decentramento dell’universo prodotto dal copernicanesimo, autentica rivoluzione scientifica e filosofica e ideale inizio della “modernità”, viene meno la fiducia nell’esistenza di punti di riferimento stabili e assoluti, con conseguenze sconvolgenti per il pensiero filosofico e non solo. Distruggendo la supremazia di un universale già dato cui ricondurre ogni momento particolare, d’ora in poi, per dirla con Bruno, “in ogni particolare v’è l’universale”; ogni luogo diventa un “via da tutti gli altri luoghi”, secondo l’espressione più volte richiamata parafrasando Nietzsche, raffigurata anche dall’immagine dell’«esplosione multiversa» utilizzata da Sini ne *La materia delle cose*. L’universo “esplode” in ogni direzione, senza più un *telos* prestabilito che ne orienti l’alto e il basso, il centro e la periferia, tutte coordinate volta a volta tracciate dai vari “multiversi”, dai vari punti che riconfigurano, ognuno dalla particolarità del suo punto di vista, la prospettiva del tutto. Ogni punto diventa così l’universale in virtù del quale tutti gli altri appaiono come particolari, con la conseguenza che, valendo ovviamente questo discorso per tutti i punti, l’universale, a ben guardare, non c’è. O meglio, l’universale altro non è se non il reciproco determinarsi dei punti tra di loro, il “movimento” che pone in relazione ogni punto con gli altri. È infatti non a caso questa la conclusione cui giunge il sillogismo disgiuntivo hegeliano, descritto da Sini in *Teoria e pratica del foglio mondo*³⁹⁴.

In ogni punto è dunque sempre in gioco la determinazione del senso complessivo del mondo; «ogni monade è specchio vivente dell’intero universo», secondo la celebre affermazione di Leibniz ripresa da Sini. Ora, in base al ritmo “Uno-Due-Tre” che abbiamo analizzato possiamo tranquillamente affermare che per Sini il “punto”, il luogo che traccia sé nel suo porsi via da tutti i luoghi, il particolare che coincide brunianamente con l’universale, è l’*evento*. La cosa era già emersa in Vitiello: la scrittura matematica rende la sostanza accidente, ossia la riduce ad essere «ciò che accade». Il punto, il particolare, il luogo, è dunque l’ora/qui della soglia, l’evento della pratica, la *kinesis*

³⁹⁴ Cfr. TP, pp. 116-136. Il carattere cinetico e relazionale del sillogismo è sottolineato anche da Vitiello in un passo di *Grammatiche del pensiero*: «Soggetto e predicato sono in una rete di relazioni, per cui il giudizio è sempre un giudizio di giudizi, ovvero ogni singolo giudizio è reale solo in una rete di relazioni che è la struttura della logica *sillogistica*» (GP, p. 102).

del corpo in azione, l'oscillazione del Due che retroflette e anteflette, che riconfigura l'origine dandosi così un destino. Notiamo il carattere temporale racchiuso nel «via da tutti i luoghi» dell'evento. Ogni prassi costringe infatti, per Sini, a rimettere in discussione il nostro rapporto col passato, con l'Uno, con la continuità che precede la differenza³⁹⁵.

Teniamo dunque ferma la conclusione cui siamo giunti: il ritmo dell'«Uno-Due-Tre» incarna la particolare prospettiva adottata da Sini per esprimere le conseguenze implicite nella rivoluzione matematica e copernicana; ogni «punto» è così un «via da tutti gli altri» innanzitutto in quanto coincide con l'ora/qui della soglia in atto, con l'oscillazione del Due che traccia ogni volta da capo le distanze del prima e del poi, dell'Uno e del Tre, dell'origine e del destino. Questa considerazione ci induce a pensare che questo «ritmo», questo «movimento» è già stato descritto lungo il corso di tutto il primo capitolo, lungo la nostra analisi della distanza-evento, senza però che ce ne rendessimo conto. Se infatti ogni «punto» coincide per Sini innanzitutto con l'oscillazione del Due, dell'evento, della soglia, la quale pone concetti, oggetti e significati (Tre), retroflettendoli poi all'indietro e riconfigurando così la propria origine a partire da sé (Uno), allora tutte le figure della distanza-evento non hanno fatto altro che mostrare tale ritmo. Non a caso, potremmo osservare, al termine del primo capitolo le varie figure/declinazioni della differenza tra evento e significato sono state riassunte attraverso uno schema triadico, comprendente l'evento come *continuum* (Uno), l'evento come *soglia* (Due) e il significato (Tre).

Se proviamo ora a rileggere l'intero percorso riassunto in quello schema, visto però con gli occhi del «ritmo» appena mostrato, possiamo osservare quanto segue:

- Ogni pratica è un'apertura di senso trascendentale (Due) che, riconfigurando numerose pratiche collaterali precedentemente esistenti (Uno) alla luce del suo fine, dà luogo a significati concreti, ad oggetti, a particolari effetti di verità (Tre), il cui senso è destinato ad essere proiettato in avanti, come sfondo/supporto/Uno per un nuovo evento di soglia, per un nuovo Due, e così via.

³⁹⁵ Tutto questo apre, a mio avviso, ad alcuni punti di contatto con il tema dell'eterno ritorno in Nietzsche. Applicando infatti le conseguenze del decentramento dell'universo anche per quanto riguarda lo svolgimento del tempo, vediamo che vengono a mancare un inizio e una fine, e che alla visione lineare-progressiva della storia se ne sostituisce una dove ogni attimo assume valore di per sé, e non solo in vista del «compimento finale». Anche in questo caso quindi ogni attimo, ogni evento, diventa un «via da tutti gli altri eventi». Si potrebbe allora intendere il senso del «ritornare» nietzschiano di ogni istante in questo modo: ogni nuovo istante, ogni nuovo accadimento, anche quello che stiamo vivendo adesso, diventa il centro rispetto a cui tutto è periferia, il punto a partire dal quale vengono misurati gli eventi passati. In questo modo tutti gli istanti «ritornano», in quanto vengono di volta in volta rimessi in discussione e «fatti accadere di nuovo» a partire dagli istanti successivi. Tutti gli eventi del passato, in altre parole, non sono accaduti una volta per tutte, ma non cessano mai di accadere nell'«azione retrograda» del presente.

- Ogni pratica, mentre accade (Due), segna il delimitarsi reciproco di continuità (Uno) e differenza (Tre), dove per continuità si intende di volta in volta lo sfondo, il supporto, l'intreccio di pratiche, vale a dire ciò che sotto diversi aspetti assume il ruolo di preparare l'avvento dell'incisione effettiva della differenza.

- La *kinesis* del corpo in azione (Due) traccia il mondo a partire da sé, ottenendo in questo modo un rimbalzo, un ritorno sul corpo stesso, disegnato nei suoi confini. Questa duplice e corrispettiva delimitazione auto/altero biografica, antropo/cosmo morfica, dà luogo ai poli opposti corpo e mondo, soggetto e oggetto (Tre), generando l'illusione che essi, prima e indipendentemente dalla loro reciproca configurazione, esistano *come tali* (Uno).

- Occasionata dall'emergere del segno, la risposta/corrisposta dell'interpretante iscritto (Due), ereditando gli abiti interpretativi dell'interpretante circoscritto (Uno) ma al tempo stesso distanziandosi, produce significati/oggetti (Tre).

Come si può vedere tutte le varie figure/declinazioni della distanza-evento possono essere viste come articolazioni del ritmo "Uno-Due-Tre", ritmo che per Sini sta alla base di ogni esperienza e i cui numeri indicano gli stessi termini incontrati nel primo capitolo, vale a dire, come abbiamo già osservato, l'evento come *continuum* (Uno), l'evento come *soglia* (Due) e il significato (Tre). Attraverso questi riferimenti numerici perciò Sini non fa altro che esporre il suo nodo cruciale, alla base di tutto lo svolgimento del primo capitolo, vale a dire l'accadere della differenza tra evento e significato. Il ritmo siniano, come abbiamo già detto in precedenza e avuto poi modo di comprendere meglio applicando tale ritmo alle varie declinazioni della distanza-evento, intraprende uno stretto legame con il problema del tempo. In esso infatti, tramite il tema della riconfigurazione retroflessa dell'origine, il soggetto fa sempre i conti con il proprio passato, con ciò che lo precede, visto alla luce retrograda del presente. Al tempo stesso i significati prodotti dalla prassi vengono anteflessi, ossia proiettati in avanti, destinati a costituire il supporto di un nuovo evento di soglia.

Se il pensiero di Sini si concentra soprattutto sul rapporto temporale tra passato e futuro nella *kinesis* del presente, la riflessione di Vitiello affronta l'assenza di punti di riferimento assoluti, il destino di "riconfigurazione relazionale" cui ogni punto è chiamato a partire dal nichilismo matematico-copernicano, confrontandosi apertamente con il problema dello *spazio*, trattato nella prossima sezione.

3.1.3 Topos

Iniziamo ad introdurci nella questione domandandoci: perché lo *spazio* e non il *tempo*? Detto con le parole di Vitiello: perché non la storia, ma la *topologia*? Scrive Vitiello:

Storia dice: novità, esclusione, superamento; topologia diversità, inclusione, presenza. Fermiamoci su questi caratteri differenziali.

Novità: nuovo è ciò che prima non era. La mera ripetizione non dà storia. Invero anche ciò che è solo ripetuto, pel fatto stesso d'esser ripetuto non è quello che fu. La seconda volta non è la prima volta. Il che implica: il nuovo esclude. Pone fuor di sé l'altro: il precedente o susseguente. Anche se e quando lo assimila. Assimilando esclude. Perché assimilando trans-forma: rigetta quel che l'altro era in sé, in quanto altro. Lo esclude in modo radicale, assoluto. Lo condanna al nulla. Ciò che viene dopo è morte di ciò che viene prima. Il passato non è. E non è il futuro. Perché quello che del futuro è nel presente – la sua possibilità, la sua potenza – non è quello che sarà. Il futuro per realizzarsi deve negare il presente. Deve superarlo. La novità escludente-superante, la novità negativa che caratterizza la storicità e il tempo. Il tempo estatico. Il tempo in quanto esser-fuor-di-sé³⁹⁶.

Ciò che Vitiello ha qui di mira, nella sua critica all'azione “mortifera” del presente nei confronti del passato, è quella che alla luce del nostro percorso attraverso la filosofia di Sini potremmo indicare con l'azione riconfigurante della soglia in atto, ovvero la retroflessione del presente che rende il passato *altro* da ciò che era il passato “*in sé*”; negandolo nella sua *alterità*, «lo condanna al nulla», come scrive Vitiello: «Ciò che viene dopo è morte di ciò che viene prima. Il passato non è». Anche il futuro risulta “negato” da questa azione mortifera del presente e del tempo storico, dal momento che «quello che del futuro è nel presente - la sua possibilità, la sua potenza – non è quello che sarà. Il futuro per realizzarsi deve negare il presente. Deve superarlo». Il futuro, nel momento in cui si compie e si realizza, diventa *altro* da quel futuro anticipato dal presente, prospettato dalla sua *anteflessione*, direbbe Sini, prefigurato dalla sua *protenzione*, direbbe Husserl. Il futuro compiuto, il futuro “effettuale”, è un altro presente che soffoca il passato con la sua azione negatrice.

Per Sini infatti il futuro non realizza in pieno le aspettative del presente/passato. Se il futuro fosse semplice conferma delle proiezioni del presente non vi sarebbe novità, storia, cambiamento. Come scritto in un passaggio del primo capitolo tratto dal terzo libro dell'*Enciclopedia* di Sini, ogni interpretante iscritto si distacca un po' dall'Interpretante circoscritto, pur appartenendovi, altrimenti non vi sarebbe che l'eterna replica, infinitamente uguale a se stessa, della medesima figura interpretante. L'evento, come sappiamo, è un accadere di *impercettibili differenze*. Il futuro perciò, divenuto presente, attuatosi nel presente, si colloca un passo oltre rispetto al passato, e lo riconfigura inevitabilmente a partire da sé. Viene però spontaneo chiedersi, seguendo il precedente ragionamento di Vitiello e immaginando una possibile replica da parte di Sini, in che senso tutto questo rappresenterebbe una “morte” del passato (e del futuro), una sua (loro) negazione?

Quale altra “vita” ha mai avuto ogni accadimento *fuori* da questo continua riconfigurazione? È mai esistito un *là/qua*, un *prima/poi* “al di là” dell'azione riconfigurante della soglia? È mai possibile trovare un momento del passato in cui il passato stesso si mostri “in vita” davanti ai nostri occhi, se non come figura della *permanente impermanen-*

³⁹⁶ TM, p. 11.

za della soglia? Abbiamo già visto come per Sini sia di fatto impossibile porsi di fronte qualcosa che non sia il frutto di una *proiezione* della prassi in atto, la quale, ben lungi dal rappresentare la morte del passato e del futuro, rappresenta al contrario la loro unica vita possibile. Passato e futuro non sono mai *altrove* che nel presente, o al limite *sono* essi stessi presente oscillante e riconfigurante. Sembra che la critica di Vitiello all'azione mortifera del presente mostri dei limiti, ma non è davvero possibile pensare ad un altro *luogo* in cui passato, presente, futuro accadono che non sia il luogo del tempo e della storia? Il luogo, dice Vitiello, di «novità, esclusione, superamento»? Accusare il presente di morte e negazione del passato e del futuro implica infatti la possibilità che essi possano avere altra vita altrove, una vita che non sia quella vita/morte, inclusione/esclusione, *alterità* ridotta all'*identità* che essi hanno nel *vuoto* del *nulla* della soglia, *nulla*³⁹⁷ verso cui appunto vengono ricondotti. La possibilità di offrire tale *nuova vita* al tempo è da Vitiello ricercata nella dimensione accogliente dello *spazio*; è la strada della *topologia*, che porta con sé «diversità, inclusione, compresenza». Cerchiamo di capire di cosa si tratta.

Concetto fondamentale nel pensiero di Vitiello è quello di *topos*, di *luogo*; come mostrato in un saggio contenuto in un numero della rivista *Aut-aut* intitolato *Dall'ermeneutica alla topologia*, la riflessione sul *topos* nasce dall'esigenza di fare i conti con la crisi dell'idea di un "contenitore" universale in grado di spiegare ogni mutamento spazio-temporale. Si tratta, come abbiamo già visto, della crisi emersa con il nichilismo della matematica e di Copernico, che distrugge la pretesa di trovare punti di riferimento assoluti. Pretesa che secondo Vitiello è in larga misura già contestata dalla riflessione leibniziana e kantiana, accomunate dall'aver tracciato attraverso i concetti di *monade* (Leibniz) e di sostanza come *kraft/forza* (Kant) la via per superare questa pretesa. Il *topos* di Vitiello, al pari della *kraft* kantiana, è però, diversamente dalla monade leibniziana, una potenza che racchiude in sé la capacità di relazionarsi con l'esterno. In questo modo ogni *topos*, ogni luogo, ogni *forza*, relazionandosi con tutte le altre, rappresenta, al pari dell'ora/qui evidenziato da Sini, un "punto" che non presuppone alcun ordine o unità prestabilita, ma che traccia tramite il suo movimento relazionale le coordinate di riferimento, riconfigurandole a partire da sé:

Una forza che non si esplica, che non opera, che è inerte, non è forza. Esplicandosi le sostanze sono in relazione reciproca: ciascuna agisce sulle altre ed è oggetto dell'azione delle altre. Tempo e spazio *sono* per questo giuoco di forze che si incontrano, si intrecciano, si contrastano. *Sono* in senso forte. Vale a dire: non c'è *prima* (come intende René Thom) una cornice neutra, una pura indeterminata spazialità, entro cui si svolgerebbe il giuoco di forze, dal quale verrebbe *poi* modificata anche l'originaria cornice. La struttura spazio-temporale

³⁹⁷ Scrive Sini in E1, p. 40: «Parliamo così di due nulla: il vuoto della soglia che accade nell'*ergon* (che "dà luogo" all'*ergon*) e il vuoto della provenienza e della destinazione, in quanto assegnati al nulla dell'accadere del nulla della soglia (nulla rispetto al nulla della soglia)».

nasce da questo giuoco di forze e solo per esso. Le sostanze sono esse produttrici di tempo e spazio. Il nome *topoi* è loro assegnato proprio per evidenziare questo carattere originariamente spazializzante e temporalizzante.

Viene spontaneo obiettare che in tanto può esserci il giuoco delle sostanze centri-di-forza (dei *topoi*), in quanto v'è già una molteplicità di sostanze ed Uno spazio che le accoglie. A tale obiezione rispondiamo che prima del giuoco non ci sono neppure le forze, i *topoi*, le sostanze. Queste nascono insieme col giuoco e sono – agiscono – solo nel giuoco. Ogni *topos*, infatti, ha in sé tutti gli altri, ed il giuoco è innanzitutto l'esplicazione del molteplice dall'Uno³⁹⁸.

In questo modo però la cornice spazio-temporale, i punti di riferimento assoluti, le coordinate universali della cosmologia metafisica, non vengono affatto “eliminati”, ma affidati all'azione riconfigurante dei vari *topoi*, del tutto contemporanei all'ordine che creano, alla *topologia* che tracciano. «L'ordine di un *topos* è l'ordine dell'intera topologia, e viceversa»³⁹⁹, scrive Vitiello poco più avanti, con il risultato che il tempo e il movimento, ben lungi dall'essere negati, «sono nella topologia moltiplicati»⁴⁰⁰. Non c'è più nella topologia un unico tempo (come un unico spazio) di riferimento, ma un orizzonte di volta in volta tracciato da quei *topoi* che fanno tutt'uno con l'intero orizzonte, non essendocene un altro oltre e fuori dal movimento topologico, così come nella lettura siniana del sillogismo disgiuntivo hegeliano non vi è “universale” se non come movimento dei particolari tra loro.

Questo movimento dei *topoi*, facendo vacillare l'assolutezza dell'orizzonte di riferimento, del tempo/spazio donatore di senso, ha per Vitiello la principale e importante conseguenza di distruggere la visione lineare del tempo storico, consentendo l'accostamento di *luoghi* del pensiero distanti nel tempo della linea storiografica, ma vicini nel tempo/luogo della “*kinesis*” topologica:

Prendo ad esempio Hegel. Bene, se per il tempo lineare, l'unico che la storiografia tradizionale conosca, Hegel è contemporaneo di Schelling - non hanno forse frequentato negli stessi anni lo *Stift* di Tübingen? – per la topologia l'autore della *Fenomenologia dello Spirito*, il filosofo dell'*Offenbarung der Tiefe*, è invece contemporaneo dell'autore del *De Civitate Dei*, di Agostino, per il quale Dio è nella sua più intima essenza *revelatio* e perciò, e solo perciò, *Deus-Trinitas*. Del pari Schelling, la cui filosofia della libertà riserva a Dio un'oltranza rispetto al mondo ch'Egli stesso crea, è, per questo aspetto, ben più che di Hegel contemporaneo di Plotino. La contemporaneità del tempo lineare copre una ben più profonda contemporaneità *filosofica*, che denominiamo “topologica”, perché dovuta ai differenti *topoi* che i diversi pensatori abitano. Hegel e Agostino – per restare all'esempio fatto – appar-

³⁹⁸ V. Vitiello, *Dall'ermenutica alla Topologia* in «*Aut-Aut*», 296-297, p. 111, d'ora in avanti TOP.

³⁹⁹ TOP, p. 112.

⁴⁰⁰ *Ibidem*.

tengono al *topos* della conciliazione o del sillogismo, Schelling e Plotino abitano invece il *topos* della scissione e del giudizio. *Topoi*, questi, che sono all'origine di due diverse forme e concezioni del tempo: il *topos* del sillogismo si *es-plica* nel tempo pagano del ritorno, come nel tempo cristiano della redenzione escatologica, anche questa realizzante un "ritorno", una conciliazione tra "fine" e "inizio"; il *topos* del giudizio si *es-plica* invece nel tempo pagano della tragedia, come nel tempo cristiano dell'abbandono di Dio⁴⁰¹.

La "contemporaneità" di Hegel e Agostino, di Plotino e Schelling, è perciò una contemporaneità "spaziale", che rompe con l'immagine assoluta del tempo lineare storico, per associare *topoi* che occupano il medesimo *spazio* di pensiero. L'accostamento di questi *topoi* è affidato alla *forza* (*kraft*) del singolo luogo operante, che tracciando le relazioni reciproca dei *topoi* disegna di volta in volta lo spazio della topologia. Per questa ragione in Vitiello scompaiono i punti di riferimento assoluti rappresentati non solamente dall'idea di uno spazio/tempo universale nella storia del pensiero, ma anche dalla pretesa di conferire al testo scritto, e perfino al soggetto come "autore", una consistenza assoluta e immobile. Se infatti ogni dove è un «via da tutti i dove» anche e forse soprattutto per la topologia di Vitiello, se ogni sostanza è desostanzializzata, diventando così relazione, l'unica "consistenza" che può assumere ogni "punto" (si tratti del punto "oggettivo" rappresentato dal testo scritto, oppure del punto "soggettivo" incarnato dall'autore Hegel, Vitiello, Sini, o chiunque altro), è data dal «libero giuoco delle forze in campo»⁴⁰², dal relazionarsi reciproco dei *topoi* tra di loro. Tale relazionarsi si basa però sulla frequentazione da parte dei punti di un *topos* comune, ragion per cui in ogni punto possono convivere (ed è così che sempre succede) più *topoi*, più luoghi, che si prestano alla configurazione di una sempre diversa topologia:

L'ermeneutica praticata dalla topologia non ricerca nei "testi" che esamina una continuità e una coerenza che spesso non c'è, è interessata piuttosto a scorgere le "rotture" del tessuto argomentativo, le lacerazioni del disegno globale dell'opera. Nella convinzione che questa nasce non nel pensiero unitario dell'Autore, ma dal rapporto tra i vari *topoi* – nel libero giuoco delle forze in campo. La topologia si è lasciata alle spalle non solo l'ipotesi del soggetto-autore dell'opera, sì anche l'altra del "testo". Autore non è Hegel, né Schelling, né Kant, o Aristotele o Platone. *Nomina non sunt res*. Non vi sono altri autori che i *topoi*. Per i "testi" vale quello stesso che Dilthey diceva dei soggetti umani: essi sono soltanto i *Kreuzungspunkte*, i punti di incrocio, al più i *Träger dei Wirkungszusammenhänge*, i portatori dei contesti operativi, o *topoi*, che producono i "testi". I quali *topoi*, peraltro, operano a diversi livelli. La storia che la topologia ricostruisce non è lineare ma stratificata⁴⁰³.

⁴⁰¹ *Ibidem*.

⁴⁰² TOP, p. 113.

⁴⁰³ *Ibidem*.

Come nella ripresa della riflessione esterna hegeliana, che considera l'oscillazione posto/presupposto in riferimento all'atto del *pensare*, anche in questo caso l'attenzione di Vitiello si sofferma sulla *topologia* come modalità particolare di *ermeneutica*. I *luoghi* che essa affronta sono perciò interni al pensiero e all'interpretazione, cosa che rivela una tendenza tipica di Vitiello, e cioè quella di concepire la filosofia, come lui stesso riconosce, sempre come filosofia *seconda*, una filosofia cioè che non guarda "direttamente" all'esperienza, ma che presuppone l'articolazione e la contrapposizione di *topoi* di pensiero per poter elaborare le proprie riflessioni. Tendenza radicalmente opposta a quella di Sini, influenzato a mio avviso in questo dalla sua formazione fenomenologica, husserliana ed hegeliana⁴⁰⁴, il quale mostra nei suoi testi una maggior tendenza a descrivere l'esperienza concreta, come evidenziato all'inizio del primo capitolo citando l'esempio Banfi-Paci del vaso di fiori, pur consapevole delle numerose difficoltà e dei molti paradossi che tutto questo comporta.

Recuperiamo il filo del discorso: la crisi del tempo lineare si accompagna alla crisi del tempo contenitore assoluto, e procede invece a fianco della "spazializzazione" topologica del tempo. Anche Sini critica più volte la pretesa di assolutezza del tempo storico, riconducendola alla linearità dello scritto⁴⁰⁵; potremmo osservare che Vitiello, in modo simile, non rifiuta il tempo lineare, quanto piuttosto l'idea che sia l'unico tempo possibile, la traduzione oggettiva e reale dell'esperienza. Così come per Sini la successione lineare del tempo altro non è che «tempografia»⁴⁰⁶, scrittura del tempo all'interno di una determinata pratica, parallelamente per Vitiello il tempo storico lineare è frutto di una particolare operazione topologica, una tra le tante, non l'unica possibile. Attraverso il ritmo dell'"Uno-Due-Tre", l'idea di un continuo rapporto dell'evento col passato e col futuro, la concezione dell'ora/qui della soglia come un decorso di impercettibili differenze che nel tempo "fanno catena", Sini dimostra però a mio avviso di essere ancora legato alla linearità del tempo storico, che pure riconduce alla particolarità di una pratica, ma che ancora presuppone per spiegare i "luoghi" fondamentali attraversati dall'oscillazione della soglia.

O per meglio dire, presuppone e subito nega, come abbiamo visto tramite l'immagine della *permanente impermanenza* della soglia, immagine che afferma lo scorrere *impermanente* della soglia nel divenire del tempo lineare, per poi subito negarlo, assegnando il suo "divenire" e le figure del passato e del futuro (del «prima» e del «poi») che ne conseguono alla «proiezione» della soglia in atto, immobile come tale nella sua *permanenza*. Il pensiero di Sini oscilla dunque sotto questo aspetto tra stasi e divenire, permanenza e impermanenza, tra afferma-

⁴⁰⁴ Non è un caso, in questo senso, che Vitiello si rifaccia più spesso alla *Logica* di Hegel, mentre Sini abbia come riferimento principale la *Fenomenologia*, testo che è stato tema della sua tesi di laurea.

⁴⁰⁵ Cfr. ad esempio SP, pp. 73-88.

⁴⁰⁶ E3, p. 113.

zione della «successione temporale» di soglie ed eventi che «fanno catena» nello scorrere del tempo e negazione di tale successione attraverso l'affermazione dell'incidenza onnipervasiva dell'evento. La proposta di Vitiello invece elude in un certo senso la paradossalità "temporale" siniana della compresenza di permanenza e impermanenza, di tempo e di eterno, della molteplicità delle soglie e dell'unicità dell'evento, sostituendo alla dimensione del tempo quella dello spazio/*topos*. Così facendo, però, la topologia non può che esporsi alla medesima e speculare paradossalità spaziale. Se infatti pensare il "punto", il "dove" a partire da cui riconfigurare tutti gli altri, come *istante*, come *ora/qui*, implica dover fare i conti con l'incontro/scontro tra permanenza e impermanenza, tra stasi e divenire, allo stesso modo pensare il "punto" e il "dove" come *topoi*, come «luoghi» appartenenti alla dimensione dello spazio e non a quella del tempo, implica da un lato pensare, come abbiamo visto, all'azione riconfigurante del *topos*, al suo accadere insieme al «giuoco di forze» dell'intera topologia, dall'altro a pensare ad esso come ad una realtà *quieta*, esistente nell'immobile ed eterna (perché fuori dal tempo) dimensione dello spazio:

Il tracciato – o meglio: i tracciati – che la topologia descrive, formano la carta dei "luoghi" ideali dell'essere. I *topoi* non sono *eventi* o *momenti*, non sorgono né tramontano – sono forme, essenze, *eide*. Comprendere in senso topologico è portare il fatto all'*eidos*. Non scioglierlo in una vuota universalità o in una comune identità, anzi cogliere la sua determinata, singolare individualità come "essenza". *Toglierlo* dal movimento del tempo e disporlo nello spazio *quieto* che ogni tempo raccoglie e contiene⁴⁰⁷.

Come si può vedere, questa posizione occupa, al pari della *permanente impermanenza* di Sini, non pochi luoghi paradossali e di difficile conciliazione. Si potrebbe osservare che risulta difficile capire in che cosa consiste una «singolare individualità» colta come «essenza», espressioni che sembrano in contrasto tra loro.

La via del contrasto e della contraddizione, come vedremo meglio in seguito, è però spesso feconda per la filosofia di Vitiello (e anche per quella di Sini). Si potrebbe osservare che così come la *permanente impermanenza* di Sini si proponeva l'obiettivo di assegnare ogni "prima" e ogni "poi" all'ora/qui della soglia in atto, pur presupponendo il "movimento temporale" (l'impermanenza della soglia appunto, la deriva di « impercettibili differenze » che ogni pratica è) per spiegare se stessa, in un modo simile Vitiello vuole ricondurre ogni tempo e ogni spazio "assoluti" all'azione riconfigurante del *kraft/topos*/centro di forza, salvo poi dover fare i conti con l'eternità di tale *topos* (con la sua paradossale "essenza singolare"), conseguenza inevitabile del suo carattere spaziale e non temporale.

Lasciando in sospeso queste aporie, consideriamo un aspetto utile del percorso topologico in base al quale, come avevamo anticipato alla fine del primo capitolo, possiamo comprendere il significato del titolo *Topologia della distanza* dato al secondo. In esso infatti vengo-

⁴⁰⁷ TM, pp. 104-105.

no presi in esame diversi livelli della distanza-significato, ricostruiti in base alla linearità del tempo storico nella quale essi vengono collocati uno dopo l'altro. Abbiamo così *prima* il livello zero della vita eterna, *in seguito* il livello della distanza incolmabile/sacrale aperta dalla parola, *dopo* il livello della distanza universale/critica ricondotta alla scrittura, *infine* il livello della distanza nichilistico/relativistica prodotta dal copernicanesimo e dalla scrittura matematica. Sembra perciò di fare i conti con una ideale storia di pratiche in continua evoluzione (*prima, in seguito, dopo, infine*), l'una collocata temporalmente dopo l'altra. In base alla proposta ermeneutica di Vitiello però, possiamo riconsiderare questa stessa storia anche indipendentemente dal suo essere, appunto, una *storia*, un susseguirsi di fatti e vicende che presuppongono la validità del tempo storico lineare per poter essere descritti e compresi. I vari livelli della distanza-significato, anziché essere visti come tappe di un cammino temporale, possono infatti essere considerati come *topoi*, come *luoghi* della topologia. Così come Hegel è più “contemporaneo” di Agostino (in senso topologico, ovvero abita un *topos* a lui più vicino) che di Schelling, allo stesso modo potremmo osservare come lo scetticismo greco non è affatto “contemporaneo” in senso topologico alla filosofia di Platone o Aristotele, ma abita un *topos* simile a quello del nichilismo/relativismo matematico/copernicano, provocando una “crisi” della certezze assolute. Viceversa, ad esempio, il pensiero illuminista, la sua volontà di sottoporre la ragione stessa al tribunale della ragione, il suo spirito anti-dogmatico e anti-fideistico, mostra di essere più “contemporaneo” della filosofia socratica di quanto non lo siano le istanze degli “oscuri” *sophoi*, di Parmenide ed Eraclito, i quali pure si trovano, da un punto di vista cronologico, molto più vicini a Socrate.

L'azione riconfiguratrice del *topos*, la sua forza/*kraft* che ridisegna di volta in volta lo spazio e il tempo dei confini topologici, implica infatti la “compresenza” dei luoghi nello spazio della topologia (eludendo così la loro distanza cronologica), la “contemporaneità spaziale” di Hegel e Agostino, o di Platone e Schelling, accomunati dall'abitare lo stesso *topos*. Non si tratta, come potrebbe essere per Sini, di mostrare il fatto che Hegel guarda ad Agostino con gli occhi del suo tempo, retroflettendo le sue figure di verità, oppure che siamo *noi* a costruire nell'ora/qui della soglia quelle figure retroflesse che sarebbero *la* filosofia di Platone o *il* pensiero di Schelling. Si tratta di vedere, per Vitiello, l'azione di accoglienza “spaziale” svolta dal *topos*, che rivela di essere abitato da luoghi, pensieri e figure del tutto distanti nella linea escludente del tempo storico. Per questo Vitiello sostituisce alla *novità* del tempo storico la *diversità* dello spazio topologico, diversità che perde i tratti di un “cannibale” evento di soglia ora/qui, che riduce ogni alterità a sue *proiezioni retroflesse e anteflesse*, per assumere quelli dell'accoglienza assoluta:

Il diverso non esclude, anzi implica l'inclusione. E non l'inclusione dell'altro soltanto: l'inclusione dell'altro nella trans-formazione escludente (*la riduzione del passato/ altro a proiezione retroflessa della soglia/stesso, n.d.r.*) Il diverso implica l'inclusione di sé in una più ampia compresenza, ove tutti so-

no, sono *presenti*. l'altro, l'identico, il diverso. La com-presenza non è negativa, come il superamento, al contrario è *positiva*. È lo spazio in cui tutto è *posto*. Il tempo è selettivo, lo spazio ricettivo: accoglie tutto⁴⁰⁸.

Tale prospettiva, potremmo osservare, contrasta con le tematiche introdotte dalla riflessione ponente/presupponente. Vitiello sembra dunque assumere due posizioni differenti, ma proprio in base alla scoperta del “luogo” topologico possiamo dire che non è così, o meglio, che non vi è nulla di propriamente incoerente in tutto ciò. Lo stesso Vitiello, in base alla topologia, non è più visto come *un* autore dotato di un'essenza stabile, di un'*eidos* assoluto, ma come un insieme di centri di forza anche contrastanti tra di loro.

La topologia di Vitiello rompe infatti sia l'unità del testo che quella dell'autore, dando “stabilità” unicamente al *topos*, al centro di forza/*kraft* che stabilisce legami, connessioni, vicinanze con tutti gli altri. È ben possibile dunque che in Vitiello siano presenti più “luoghi”, più *topoi*, come ad esempio quello “spaziale”, proprio della topologia, oppure quello “temporale”, in questo più vicino alla tematica siniana del ritmo, rintracciato nel pensiero hegeliano della riflessione ponente. Nessuna incoerenza in questo, nessuna “contraddizione”. Al contrario, l'esempio concreto della distruzione topologica di ogni unità oggettiva o soggettiva precostruita, distruzione che lascia spazio unicamente alla forza accogliente del *topos*, portando alla definitiva morte del testo e dell'autore. ‘Vitiello’, dobbiamo radicalmente dire, alla luce di questa prospettiva “non c'è più”; ci sono solo i vari *topoi* da lui attraversati, chiamati a tracciare sempre di nuovo il tempo e lo spazio dell'intera topologia:

La topologia è pertanto un lavoro continuo di decostruzione e ricostruzione filosofica delle forme che di volta in volta il pensiero assume “nel tempo”. In questo lavoro – filosofico – non ha significato alcuno la cd. “oggettività”, ciò che un autore – un filosofo, un pensatore – ha “veramente” pensato. E questo per la semplice ragione che l'autore, la mitica figura dell'autore, *non c'è*. Vi sono le strutture del pensare, le connessioni logiche, le “idee” o *topoi*, e i loro vari molteplici rapporti⁴⁰⁹.

Questa rottura dell'oggettività, dell'unità del testo come dell'autore, della pretesa di risalire a ciò che «veramente» ha pensato un filosofo, implica una grande responsabilità da parte del soggetto, del topologo, dell'ermeneuta che si colloca in questo gioco di forze, di connessioni, di «molti rapporti» tra i *luoghi* del pensiero, impegnato, come scrive Vitiello, a «smontare e rimontare un testo»:

l'opera – il testo – è una formazione complessa, un punto di incrocio di forze contrapposte. Smontare e rimontare un testo non è quindi un lavoro di “bravura”, un esercizio di intelligenza fine a se stesso, un “gioco” più o meno interessante, sempre un po' futile. È il vero, unico lavoro di ermeneutica filosofica. Quel lavoro teorico che non può non impegnarci *in prima persona*, che non può non farci responsabili di tutto quanto si dice e si è detto. Siamo responsabili della parola di Hegel non meno che della nostra.

⁴⁰⁸ TM, pp. 11-12.

⁴⁰⁹ TM, p. 105.

La contemporaneità dei filosofi anche questo dice: che non c'è filosofia di altri; la filosofia, tutta la filosofia è sempre *nostra*⁴¹⁰.

3.1.4 Il paradosso della scrittura

Facciamo a questo punto un breve riepilogo. Abbiamo esaminato, attraverso le figure del ritmo, della retroflessione, dell'oscillazione tra posto e presupposto, del «giuoco di forze» tra i *topoi* e la topologia, vari modi presenti nei nostri autori di «abitare» il relativismo/nichilismo prodotto dalla desostanzializzazione matematica e il «via da tutti i luoghi» frutto della rivoluzione copernicana. Tali modi sono riassumibili da un lato nell'idea, proposta da Sini, di fare dell'ora/qui della soglia il punto di riconfigurazione dell'origine e del destino, considerando l'evento come un Due che «ogni volta» (con tutta la paradossalità di questo «ogni volta» già evidenziata nel primo capitolo) retroflette l'Uno assegnandosi così un Tre, e dall'altro nel concetto di *topos* evidenziato da Vitiello, paragonabile ad una sorta di monade «aperta»⁴¹¹, che nel gioco relazionale con le altre monadi, con gli altri *topoi*, fa accadere una non pre-esistente «totalità» del tempo e dello spazio, accogliendo nel grande mare del suo orizzonte ogni diversità. Il *topos* di Vitiello e l'ora/qui della soglia in atto di Sini sono perciò i «dove» concreti che accadono collocandosi «via da tutti i dove». Essi rappresentano dunque la soluzione alla prima delle due domande che avevano aperto questo capitolo, domanda che si chiedeva in che modo Sini e Vitiello fanno propria la consapevolezza relativistico/nichilistica emersa nel terzo livello della distanza-significato.

Ci resta ancora da affrontare la seconda domanda, riguardante il vero e proprio aspetto *etico* presente nei due autori, avente a che fare con la necessità di «abitare» i limiti strutturali della scrittura alfabetica, nonché le sue contraddizioni e i suoi paradossi. Il contenuto in senso lato «debole», ossia nichilistico/relativistico, emerso in queste prospettive, deve infatti essere comunicato attraverso una forma «forte», quella della proposizione alfabetica, senza scadere nell'inevitabile paradosso che questa operazione comporterebbe. È bene prima però sottolineare un aspetto importante, per evitare possibili fraintendimenti. A tal proposito richiamiamo brevemente le due domande che avevano aperto *Etica della distanza*: la prima, riguardante il modo tramite il quale Sini e Vitiello fanno proprie le conseguenze nichilistico/relativistiche della modernità; la seconda, chiamata a confrontarsi con le soluzioni adottate per aggirare le conseguenze paradossali e autocontraddittorie causate dallo scontro tra la «forza» della forma alfabetica e la «debolezza» del contenuto relativistico trasmesso. Tali domande, nonostante il nostro avvertimento circa la loro utilità ai fini dell'intero percorso, possono aver suscitato l'impressione di discostarsi dall'argomento principale della tesi, riguardante l'articolazione delle

⁴¹⁰ FT, p. 279.

⁴¹¹ Come del resto, per le medesime ragioni, è «aperta» anche la monade di Sini. Cfr. nota 56, p. 48.

due figure-guida della distanza (distanza-evento e distanza-significato) e dei loro rapporti, avviandosi a risolvere questioni specifiche, inerenti un particolare modo di intendere il terzo livello della distanza-significato (prima domanda), nonché alcuni problemi scaturiti dall'incontro/scontro con due differenti aspetti del secondo e del terzo livello della distanza-significato, vale a dire scrittura alfabetica e nichilismo/relativismo matematico-copernicano (seconda domanda).

Occupandoci della prima domanda attraverso le tematiche del "ritmo" di Sini e della "topologia" di Vitiello, abbiamo già visto come le proposte teoretiche dei nostri autori, ben lungi dal rappresentare solamente un aspetto particolare della distanza-significato, rimandino direttamente alle figure/declinazioni della distanza-evento. Questo è risultato evidente soprattutto per Sini. Del resto il primo capitolo si è prefissato proprio di ricostruire alcuni aspetti fondamentali della sua proposta filosofica, nei quali è stato possibile cogliere l'articolazione della differenza tra evento e significato, vero nodo centrale della riflessione siniana. Il ritmo tra Uno-Due-Tre non fa altro che mostrare tale differenza, mettendola, per così dire, "in movimento" (illustrandone appunto il "ritmo"), attraverso dei riferimenti numerici in grado di riassumere le varie istanze emerse nel primo capitolo e precedentemente schematizzate attraverso le figure dell'evento come *continuum* (ora Uno), dell'evento come *soglia* (ora Due) e del significato (ora Tre).

L'intero percorso di *Genealogia della distanza* dunque, mosso dall'iniziale intento di descrivere, dal punto di vista di Sini, le caratteristiche "trascendentali" di ogni possibile esperienza, si è venuto chiarendo come un pensiero all'incrocio tra prospettivismo, pragmatismo, semiotica, monadologia. Tutte queste istanze, alla luce delle conseguenze sviluppate nel terzo livello della distanza-significato, vanno interpretate come diverse modalità di fare i conti con il passaggio dall'universale al particolare, dalla sostanza all'accidente, dall'universo inteso come cosmo ordinato e dotato di un centro fisso, al multiverso decentrato, via da tutti i luoghi, nel quale, brunianamente, coincidono particolare e universale, centro e periferia⁴¹². Al termine del primo capitolo abbiamo peraltro anticipato questo "debito" della distanza-evento nei confronti dei vari livelli della distanza-significato, sottolineando l'esigenza di mostrare come solo a partire da determinate forme di distanziamento tra soggetto e oggetto sia possibile concepire l'esperienza nei termini volta a volta utilizzati durante la declinazione della varie figure dell'evento e del significato. Accanto al ruolo determinante svolto a proposito dalla *distanza incolmabile*, dalla *distanza universale* e dalla *distanza critica*, su cui ora non è necessario tornare, un posto di particolare rilievo occupa di certo la *distanza nichilistico-relativistica*, come abbiamo avuto modo di riassumere poc'anzi. Un pensiero dell'evento, in altre parole, è possibile solo laddove si faccia proprio il passaggio da sostanza ad accidente (= ciò che accade = evento), assumendo la perdita di ogni punto di riferimento assoluto ed

⁴¹² Cfr. a proposito la posizione topologica di Vitiello: «Ogni punto è centro – ed insieme periferia. In topologia non si danno relazioni fisse, direzioni univoche, itinerari prestabiliti. Lo spazio è aperto a ogni movimento» (TM, p. 8).

esponendosi al compito, per così dire, di “infinita riconfigurazione relazionale” proprio dell’ora/qui della soglia, dell’accadere dell’evento. Per questo tutte le figure della distanza-evento presuppongono la frequentazione, direbbe Vitiello, del *topos* nichilistico/relativistico descritto nel terzo livello della distanza-significato⁴¹³.

Ecco perché, dicevamo, la prima delle due domande di *Etica della distanza* (in che modo Vitiello e Sini fanno i conti con le conseguenze nichilistiche e relativistiche della scrittura matematica e della rivoluzione copernicana?) non rappresenta solo una domanda particolare riguardo ad un problema particolare, ma chiama direttamente in causa tutto il percorso del primo capitolo. Se, come abbiamo detto, tutto questo risulta evidente soprattutto per Sini, non meno pregnante è però, a proposito delle figure/declinazioni della distanza-evento, la riflessione topologica di Vitiello.

Pur non riguardando direttamente, questo è ovvio, tutte le questioni specifiche sviluppate nel primo capitolo (come ad esempio il triangolo semiotico, il tema della pratiche o quello della *kinesis* del corpo in azione, che sono tutti temi siniani), la topologia di Vitiello può essere considerata, al pari del “ritmo” di Sini, una soluzione di fronte alla consapevolezza che non esistono più punti di riferimento stabili e assoluti, ma ogni “dove”, ogni “luogo” (ogni significato direbbe Sini) è sempre “posto” dalla forza (*kräft*) del *topos*, la quale disegna ogni volta da capo i confini dell’intera topologia. Per questo tale prospettiva ermeneutica dimostra di avere anch’essa piena consapevolezza del problema dell’evento, inteso appunto per Vitiello, come abbiamo visto, nei termini di accidente (contrapposto alla sostanza), di “ciò che accade” in quanto luogo/*topos* tracciante le coordinate (i significati direbbe Sini) spazio-temporali, ovvero gli elementi “empirici” riletti alla luce della sua trascendentale apertura di senso. Se la topologia di Vitiello mostra dunque aspetti comuni al “ritmo” di Sini per quanto riguarda la medesima capacità di collocarsi sulla soglia dell’ora/qui, dell’accadere (evento) di questo dove/luogo/*topos* nel quale vengono di volta in volta messi in gioco tutti gli altri, diverso è però, come abbiamo già mostrato, ciò che potremmo chiamare il “terreno” a partire da cui tale prospettiva si muove.

Se per Sini infatti dominante è la questione del *tempo* (il Due retroflette l’origine/Uno dandosi così un destino/Tre anteflesso), pur con tutti i paradossi con cui Sini non rinuncia certo a confrontarsi (la questione della *permanente impermanenza*), per Vitiello prevale lo *spazio* (il *topos* appunto) come orizzonte di riferimento. Il *topos* della topolo-

⁴¹³ È importante sottolineare come tutti i livelli della distanza-significato possano essere intesi, se visti con gli occhi di Vitiello, anche come *topoi* (di qui, come già detto, il titolo del capitolo: *Topologia della distanza*). Per questo, pur essendo stati ricondotti a fenomeni situati in modo cronologicamente preciso sulla linea del tempo storico (rivoluzione copernicana e scrittura matematica), essi vanno anche guardati, da questa prospettiva, come “centri di forza” (*kräft*) che in quanto tali non “appartengono” strettamente ad un oggetto, un soggetto, una “situazione” concreta, e possono perciò essere riscontrati in altrettanti “luoghi” magari distanti tra loro nella linea del tempo storico, ma assai prossimi nel tempo “spaziale” della topologia, nella contemporaneità topologica.

gia, perciò, il “luogo” in cui accade la configurazione relazionale di tutti gli altri luoghi, non ha affatto, come abbiamo detto in precedenza per comodità di accostamento con Sini, i caratteri dell’ora/qui. Esso non ha infatti a che fare con il tempo, non chiama in causa un rapporto di novità/esclusione con il passato e con il futuro, ma si dispone all’accoglienza, alla compresenza, alla *diversità* (non alla novità), nel tentativo di evitare il “cannibalismo” dell’istante.

Possiamo a questo punto affrontare la seconda domanda di *Etica della distanza* con l’intento di mostrare che anche in questo caso, così come per la prima domanda, non si tratta semplicemente di rispondere ad una questione particolare inerente un particolare problema, ma si tratta invece di affrontare questioni che chiamano direttamente in causa il senso complessivo del nostro percorso. Se la risposta alla prima domanda, pur volgendosi ad interrogare in primo luogo un problema specifico inerente al terzo livello della distanza-significato, ha consentito di comprendere ancora meglio in che modo, nella prospettiva di Sini e Vitiello, è possibile collocarsi nel luogo della distanza-evento nel primo capitolo, l’analisi della seconda domanda avrà l’obiettivo di rileggere di nuovo tutto il percorso, tutti gli snodi e gli incroci tra distanza-evento e distanza-significato, tentando di risolvere le questioni paradossali ancora rimaste in sospeso. Esse riguardano innanzitutto, come anticipato, alcuni limiti strutturali della scrittura alfabetica. Tali limiti vengono messi a nudo dalla paradossalità che si manifesta col tentativo di esprimere tramite la forma universalizzante dell’alfabeto una verità “particolare” come quella cui giungono, da diverse prospettive, i nostri autori.

Questa forma di paradossalità, intravista nel tentativo di esprimere l’assunto generale di carattere relativista prodotto dalla scrittura matematica e dal copernicanesimo, diventa ancor più evidente se prendiamo in esame le figure del *ritmo* e del *topos* appena mostrate. Durante l’analisi del tema della *retroflessione*, presente nell’immagine dell’inizio *duale* descritta da Sini e in quella della *riflessione ponente/presupponente* ripresa da Vitiello, abbiamo visto l’impossibilità della scrittura alfabetica di catturare il *movimento*, il *gesto*, l’*evento*. Il Due, nel momento in cui viene scritto, diventa subito un Tre, un significato; questo non solo conduce all’oblio “in generale” del Due come Due, inteso erroneamente come un Tre, ma comporta soprattutto il rischio di non vedere lo stesso pensiero di Sini o Vitiello, intenti a descrivere il ritmo dell’Uno, del Due e del Tre piuttosto che la riflessione ponente hegeliana, come un Due, come una *kinesis*, come un soglia in atto che accade dando luogo a particolari figure di verità, come all’*evento* di un significato. Lo stesso rischio viene corso, sempre in virtù della natura universalizzante e cosalizzante della pratica alfabetica, anche nella *topologia* di Vitiello, che mostrando la *forza/kraft* riconfigurante di ogni *topos* non scrive e non dice, non potendo alfabeticamente farlo, che anche il *luogo*, il *topos* occupato da Vitiello nel delineare vari percorsi topologici è appunto *un* luogo, *un topos* tra gli altri; anche la *topologia* è perciò un “effetto di verità” interno al *topos* di pensiero abitato da Vi-

tiello⁴¹⁴, così come, possiamo ora dire, il pensiero delle pratiche di Sini, con tutti i concetti e le nozioni derivate e largamente illustrate nel testo, è una verità “interna” ad una particolare pratica⁴¹⁵.

Il limite della scrittura alfabetica messo a nudo dal relativismo/nichilismo matematico-copernicano e dalle varie forme di pensiero fatte proprie dai nostri autori (pensiero delle pratiche, topologia, riflessione ponente, ritmo di Uno, Due e Tre), limite che era apparso all’inizio dovuto alla collisione tra la “forza” del dire metafisico e la “debolezza” del contenuto trasmesso, rivela ora la sua autentica e profonda natura. Ciò che infatti la scrittura alfabetica, attraverso la fissazione *in re* di un contenuto “relativo”, mostra, è la sua incapacità di portare il lettore a riflettere sul pensiero stesso, ad esempio sul pensiero di Vitiello e Sini come casi particolari del contenuto trasmesso. Il “difetto” della scrittura alfabetica, seppur mostri la sua limitatezza soprattutto in occasione di un contrasto evidente tra forma e contenuto, è costitutivo a tal punto da estendersi a qualsiasi “detto”, a qualsiasi “significato” trasmesso, che mostrandosi nell’alfabeto come tale, nasconde il gesto che lo esibisce (come nell’esempio siniano del tentativo di raffigurare il mondo), ossia la prassi dello scrivere, la soglia, l’evento.

In altre parole, non solamente quando affermo che «tutto è relativo», ma anche quando sostengo l’esatto contrario, ad esempio dicendo: «è assolutamente vero che il mondo è fatto così», mi scontro con l’incapacità della scrittura alfabetica di esibire nel detto il gesto che lo produce⁴¹⁶. Ritroviamo l’immagine del vetro terso/vetro opaco utilizzata nel secondo capitolo. La scrittura alfabetica si comporta, al pari di ogni pratica, come un vetro opaco, dando luogo a particolari soggetti e oggetti, a specifici “effetti di verità”, ma ha però la particolarità di illudere il suo fruitore che il vetro sia terso (l’esser terso è il modo in cui il vetro della pratica alfabetica caratterizza la sua opacità: l’universale è il particolare della pratica metafisica), nascondendo così il suo stesso evento, il suo accadere, la soglia della sua prassi in virtù

⁴¹⁴ Vitiello non parla esplicitamente di “effetto di verità” ma scrive: «sì, anche la topologia ha il suo *topos* particolare» (FT, p. 281).

⁴¹⁵ Cfr. E1 p. 30 e p. 41.

⁴¹⁶ In *Grammatiche del pensiero* Vitiello sottolinea infatti che la contraddittorietà del mentitore cretese, figura simbolo più volta evocata del dire che deve negare se stesso, non è ricavata da ciò che egli dice (vale a dire: «tutti i cretesi sono mentitori»), ma «da ciò che resta fuori dal detto» (GP, p. 109), ovvero, come stiamo vedendo, dal gesto, dall’evento, dal *fatto* che l’affermazione viene pronunciata da un cretese e non da un ateniese. L’esempio mostra, in altre parole, come alla base del paradosso vi sia un contrasto tra dire e detto, tra evento e significato. Continua infatti poco dopo Vitiello: «Il mentitore trascina sé nella proposizione non per affermare l’identità di sé con quello che dice-pensa, ma giusto il contrario: per esibire la discordia. Per far ‘sentire’ la dissonanza tra *cogito* e *sum*, la loro reciproca contraddizione. Essi si negano a vicenda. Il mentitore dice-pensa il limite del suo dire esibendo la sua inscienza del limite. Dice-pensa di non saper – poter – pensare-dire il limite. Il mentitore ci porta al margine estremo della grammatica e della sintassi del pensiero tradizionale. Egli esibisce il limite di questa grammatica e di questa sintassi» (GP, p. 112). Il mentitore, con le parole del nostro percorso, dice il significato non curandosi dell’evento, con l’obiettivo però di far esplodere in questo modo la contraddizione tra il dire/evento forte e il detto/significato debole.

della quale è possibile avere di fronte l'immagine di un mondo fatto "in sé" in un determinato modo. Questa soglia non può essere "scritta", pena l'oblio di una nuova soglia e così via all'infinito, come nell'esempio siniano del disegno.

A questo punto possiamo osservare come il problema appena evidenziato, vale a dire quello dell'impossibilità, per la scrittura alfabetica, di esibire il gesto che produce lo scritto, di portare ad espressione il Due/evento sotteso alla produzione di un Tre/significato, sia un problema essenziale per tutto lo svolgimento del nostro discorso. Esso infatti chiama direttamente in causa la prima figura-guida, quella siniana della distanza-evento, della differenza tra evento (Due) e significato (Tre).

La scrittura alfabetica impedisce di vedere tale differenza. Questo è il problema. In che modo tutto ciò è possibile? Ricordiamoci della peculiarità dello strumento alfabetico, visto come secondo livello della distanza-significato: esso produce, come sappiamo, una *distanza universale* tra soggetto e oggetto, amplificando enormemente gli aspetti già introdotti dalla parola e dalla sua *distanza incolmabile*. Ora, la conseguenza principale racchiusa nella produzione di queste forme di distanza sta nel condurre il soggetto a vedere l'oggetto della parola e della scrittura come una "cosa in sé", collocata nel regno di un *oltre* generalizzato. Esso diventa perciò un *eidos*, una *forma*, un *universale*, totalmente scollegato dalle circostanze concrete del suo *accadere*. L'immagine prodotta dalla scrittura alfabetica è quella di un mondo guardato da un punto di osservazione esterno e panoramico, un mondo cioè oggettivamente e universalmente "vero", fatto di oggetti che appunto rivelano la loro natura "in sé", il loro modo autentico di essere fatti. La caratteristica propria della scrittura alfabetica, dicevamo, consiste nell'essere un "vetro terso", uno strumento che modifica in modo determinante la nostra percezione delle "cose", la nostra visione del mondo, pur generando l'illusione che la sua azione sia del tutto indifferente e, per così dire, "neutrale".

Ogni pratica, abbiamo detto, può essere vista come un particolare vetro che filtra la realtà in un determinato modo, sicché un conto è afferrare il bastone, un altro guardarlo, un altro ancora utilizzarlo per giocarci, oppure per catturare oggetti interessanti. Tutti questi incontri rispecchiano diversi modi di "filtrare" il bastone, di consegnarci un'immagine volta a volta diversa di esso, nella consapevolezza che, essendo la prassi quell'orizzonte onnipervasivo che sempre ci circonda (l'essere nell'*ergon* da cui non possiamo mai uscire), non esiste una realtà senza filtro, un bastone "in sé", dal momento che ogni modalità di relazione con esso rappresenta appunto una forma particolare di vetro filtrante, compresa la situazione di colui che si immagina il bastone indipendentemente da ogni forma di relazione (la quale è appunto un'ulteriore immagine, anch'essa il risultato della filtrazione di un vetro, impensabile senza l'esser già entrati in relazione col bastone. L'"in sé", dicevamo, è una figura del "per me").

La caratteristica del "vetro" alfabetico consiste, come sappiamo, nell'essere terso, ossia nel fornire l'illusione che la sua azione non rappresenti alcun "filtro" rispetto alla realtà esperita, ma sia al contra-

rio una soglia trasparente e indifferente in grado appunto di consegnarci la “vera” e universale immagine delle cose, il “bastone in sé”. La scrittura alfabetica perciò, al pari di ogni pratica, non è affatto un vetro terso (è invece un vetro “filtrante”), ma in un certo modo anche lo è. L’essere un vetro terso è, potremmo dire, il suo modo di filtrare la realtà (il suo modo, come abbiamo detto in precedenza, di *non essere un vetro terso essendolo*).

Per rendere più comprensibile la cosa sostituiamo all’immagine del vetro quella più conosciuta e diffusa degli occhiali colorati. Pensiamo ad ogni pratica come ad un paio di occhiali colorati che rendono possibile il nostro sguardo sul mondo e sulle cose. Le lenti di ogni occhiale diverso, simbolo di una rispettiva pratica, hanno il loro particolare colore: nel toccare una cosa la vediamo verde, nell’annusarla la vediamo rossa, nell’ascoltarne il rumore la vediamo viola e così via. Naturalmente, come sappiamo, una pratica non è mai così astrattamente isolabile dall’intreccio di pratiche in cui è presa, sicché potremmo dire che vediamo il mondo attraverso una miscela inseparabile di colori. Ora, i vetri degli occhiali corrispondenti alla pratica alfabetica non hanno alcun colore, ma sono del tutto trasparenti. Non hanno nemmeno, per non generare fraintendimenti, alcuna correzione ottica, sono occhiali finiti, semplici pezzi di vetro. Questa è la loro illusoria particolarità. Essi ci inducono a pensare all’esistenza “assoluta” di cose “in sé”, di cose osservate non più da mille particolari colorate prospettive, ma dal punto di vista universale e assoluto della loro trasparenza. Tutto ciò però è un “effetto” di tali occhiali, un qualcosa che non è affatto pensabile ed esprimibile in nessun’altra “pratica”. Vedere un mondo “senza occhiali”, infatti, è impossibile, dal momento che essi rappresentano, nel nostro esempio, le varie pratiche in cui siamo presi, ossia l’orizzonte ineludibile e non aggirabile dell’essere nell’*ergon*, incidentalmente presente in ogni momento della nostra vita (esso è, potremmo dire, la vita stessa).

Non possiamo, in altre parole, toglierci gli occhiali e constatare che «sì, la realtà è fatta *veramente* come me la presenta l’alfabeto, del resto esso è un occhiale trasparente e osservare il mondo con o senza tale occhiale è la stessa cosa», dal momento che tale gesto di rimozione degli occhiali è per noi impossibile. Non esiste, insomma, la possibilità di avere uno sguardo ad occhio nudo. La pretesa di ottenere un tale sguardo è la stessa, già ricordata da Nietzsche e riportata all’inizio del primo capitolo, di “guardare” un oggetto al di là del nostro guardarlo, dal momento che ogni sguardo è possibile solo attraverso un qualche tipo di occhiali. Il che, tradotto, significa: ogni incontro col mondo è una prospettiva di mondo (non *il* mondo), è un modo di praticare il mondo, non l’oggettiva constatazione di come è fatto il mondo in sé. Naturalmente questo vale, ed è il nodo paradossale che stiamo cercando di sciogliere, anche per quella prospettiva che ha come sua caratteristica quella di fornire un’immagine del mondo sciolta da ogni prospettiva, da ogni pratica. L’universale, dicevamo, è la particolarità della scrittura alfabetica. La sua illusione è infatti quella di farci credere che il mondo filtrato dal suo vetro, visto attraverso i suoi occhiali, sia il mondo visto indipendentemente da ogni vetro, da ogni

occhiale, da ogni pratica (il mondo visto nei suoi veri colori, e non in quelli “finti” prodotti dai vari tipi di lenti). La scrittura alfabetica produce perciò, come abbiamo visto, una *distanza universale*, un’immagine del mondo che avanza la pretesa di essere universalmente vera.

Se adesso pensiamo alla figura guida della distanza-evento e la applichiamo alla pratica di scrittura alfabetica vista appunto come una *pratica*, risulta abbastanza facile, in base a tutto il percorso che abbiamo compiuto, associare alle “cose” concretamente viste e incontrate nella pratica alfabetica, vale a dire i concetti, le realtà in sé, le essenze universali etc., la dimensione del *significato*, mentre alle lenti degli occhiali e al vetro terso la dimensione trascendentale dell’*evento*. Essi infatti rappresentano la pratica della scrittura alfabetica, vista però non dal lato dei suoi “oggetti”, ma dal lato della sua apertura di senso, del *movimento* che pone i contenuti, della *kinesis* che dà luogo ai significati. Dal lato appunto dell’*evento* come soglia, come Due. Ciò che dunque la scrittura alfabetica impedisce di vedere nello scritto è il suo stesso accadere, il suo stesso gesto “scrivente”, il movimento che pone i significati, il quale rimane sullo sfondo senza essere avvertito, al pari del vetro terso dell’esempio, non interferendo affatto con le realtà incontrate e dando anzi l’impressione di non esservi del tutto. La scrittura alfabetica, in altre parole, è responsabile dell’illusione che i “significati”, gli “oggetti”, se ne stiano lì, nel “mondo in sé”, nella loro realtà universale, indipendentemente dall’evento che li pone in opera, dalla prassi che li rende possibile, dalla *kinesis* che li fa accadere, dall’apertura di mondo a partire dalla quale risultano esperibili come tali (e cioè, beninteso, come “cose in sé”, non come chissà che altro). Questo perché le caratteristiche tecniche del mezzo alfabetico sono tali da nascondere il “corpo” del segno scritto, la sua influenza, la sua “ingombranza”, tutti aspetti che non vengono avvertiti. I caratteri alfabetici richiedono al contrario di essere rapidamente “saltati” per dirigersi verso il concetto, il significato universale. Essi sono puramente assetici e convenzionali; non vi è alcuna necessità di contemplarli o di decifrarli, come ad esempio nel caso dei geroglifici o delle scritture sillabiche. Il mezzo diventa perciò indifferente con la conseguente illusione che i contenuti trasmessi siano appunto indipendenti da esso, esistenti “in sé”, oltre e al di là della prassi alfabetica, del Due, dell’evento, della *kinesis* che li rende effettivamente possibili. Il *significato*, in altre parole, con la scrittura alfabetica sembra starsene “in sé”, oltre e indipendentemente dal suo *evento* di senso.

La situazione, alla luce dell’intero percorso svolto, può essere presentata in questo modo: la pratica di parola prima e la pratica di scrittura poi, vale a dire il primo e il secondo livello della distanza-significato, danno rispettivamente luogo alle figure della *distanza incolmabile* e della *distanza universale*. Ci interessa ora soffermarci su queste due, lasciando da parte il fatto che nel passaggio da una pratica all’altra si innesti parallelamente il passaggio dalla *distanza sacrale* alla *distanza critica*. Questi ultimi due aspetti infatti pongono in evidenza le profonde differenze tra la cultura mitico-sacrale delle origini, fondata sulla trasmissione orale del sapere e della tradizione, e quella logico-razionale, sorta in Grecia contemporaneamente alla nascita

dell'alfabeto. Ciò che è invece importante sottolineare adesso sono piuttosto gli aspetti affini. In questo senso la *distanza incolmabile* e la *distanza universale* sono accomunate dal produrre il medesimo fenomeno in base al quale il presente si fa assente e l'assente si fa presente, fenomeno però enormemente amplificato con la materializzazione *in re* dei significati prodotti dalla scrittura e sollevati al rango concetti universali tramite la pratica della scrittura alfabetica.

La diffusione di quest'ultima però, nel momento stesso in cui porta ad un livello enormemente più elevato la *distanza incolmabile* aperta dalla parola, trasformandola in *distanza universale*, genera l'illusione di aver abolito la distanza tra evento e significato, distanza che diventa del tutto invisibile, fino a scomparire. La scrittura alfabetica, come abbiamo visto, fa credere che i significati da essa prodotti siano indipendenti dal loro evento di senso, siano appunto *universali*, non legati cioè alla particolarità di una pratica, di una soglia. Il Due, di conseguenza, rimane inavvertitamente sullo sfondo, si nasconde favorendo l'esibizione del Tre. Questo aspetto, possiamo notare, è del resto caratteristico di *ogni* pratica, non solamente di quella alfabetica. Lo stesso accade, ad esempio, per il *vedere*, che in quanto prassi si nasconde, per lasciare emergere in primo piano gli oggetti visti. La pratica del vedere, in altre parole, non può essere essa stessa oggetto di visione, in quanto ne è appunto l'evento, l'apertura trascendentale che dà luogo agli oggetti empirici concretamente visti, la luce, direbbe Heidegger, che in quanto permette di vedere gli oggetti non può essa stessa divenire oggetto di visione. Per questa ragione, scrive Sini, «propriamente non lo vedo (che sono vedente n.d.r.), lo so: so che sono vedente»⁴¹⁷. Non posso vedere che sono vedente, non posso cioè portare alla visione l'atto stesso del vedere. Mentre vedo, in altre parole, non vedo che sto vedendo, vedo solo gli oggetti visti. Allo stesso modo mentre scrivo alfabeticamente, non porto ad espressione questa pratica, ma mi imbatto unicamente nei contenuti che essa rende possibile. Essa però, diversamente da ogni altra pratica con cui pure condivide, diciamo così, il ritirarsi sullo sfondo del Due e il contemporaneo emergere in primo piano del Tre, presenta alcune implicazioni ulteriori.

Non solo infatti, in virtù delle caratteristiche tecniche del mezzo alfabetico, tale operazione risulta enormemente amplificata⁴¹⁸,

⁴¹⁷ E2, p. 21.

⁴¹⁸ L'esser vetro terso della scrittura alfabetica contribuisce in modo decisivo all'oblio totale del Due in favore del Tre, cosa per certi versi meno evidente nelle altre pratiche. Esse infatti, seppur tutte allo stesso modo soggette al ritirarsi sullo sfondo del Due (non vedo che sono vedente), non nascondono la propria presenza in modo così silenzioso e trasparente come invece riesce a fare la scrittura alfabetica. Mentre guardo, tocco, annuso, mangio etc. "so" che sto agendo determinate pratiche che producono particolari oggetti/significati, pur non riuscendo, per così dire, ad "obiettivare" l'evento di senso di tali pratiche e trovandomi perciò nell'impossibilità di portare il Due a Tre (impossibilità peraltro non affatto avvertita e non in grado quindi di suscitarmi alcuna preoccupazione, come mostrato poco più avanti). Mentre ho a che fare con l'alfabeto invece tendo a dimenticarmene del tutto, convinto che i contenuti scritti e trasmessi coincidano con la "realtà in sé" delle cose.

ma in tutte le altre pratiche il problema dell'adombramento del Due in favore della messa in luce del Tre non si pone affatto, non emerge in alcun modo come un "problema". L'immediata chiusura del circolo del fare, tipica del livello zero della distanza-significato (il quale, come abbiamo visto, caratterizza moltissime pratiche della nostra vita quotidiana) fa sì, come sappiamo, che la distanza tra soggetto e oggetto, la tensione-verso che li separa, venga subito colmata. Nessun oggetto, nessuna cosa, nessun significato (nessun Tre) *resta* dunque al di là di tale circolo, sicché può ben succedere che mentre osservo le onde del mare non riesco a vedere contemporaneamente il punto di scaturigine dell'atto visivo, l'evento della visione, ma tutto questo risulta del tutto indifferente. Una volta terminato il momento di contemplazione mi immergo in altre attività, in altre pratiche, senza che questo oblio del Due in favore del Tre rappresenti il benché minimo problema.

Problema che invece inizia a porsi nella misura in cui l'oggetto della pratica *resta* al di là della chiusura del circolo del fare. Questo accade in occasione della presenza di quelle pratiche che hanno come caratteristica peculiare quella di rendere il presente assente, strutturalmente distante dal soggetto, riducendolo a "cosa" immobile ed immutabile, vale a dire la pratica di parola e ancora più nettamente la pratica di scrittura, soprattutto di scrittura alfabetica. A questo livello infatti la parola si materializza *in re*, diventa un manufatto, assume un corpo che prima non aveva, per differenza dal quale si produce l'oggetto avente il carattere di significato universale, di "cosa in sé". Nasce così l'illusione che tutto quanto viene scritto alfabeticamente corrisponda alla verità in sé del mondo, verità appunto scritta, affermata, congelata, messa, come si dice, nero su bianco, espressione che tradisce la pretesa, attraverso il mezzo dello scritto, di conferire al contenuto un'aura di stabilità e immutabilità. Tutto questo, come sappiamo, non è affatto casuale, ma è una conseguenza delle caratteristiche tecniche iscritte nelle pratiche di scrittura.

Ecco perché, nel caso della scrittura alfabetica, l'oblio del Due in favore del Tre, dell'evento a scapito del significato, rappresenta un problema. Il problema è quello, iniziamo a porlo in termini che poi dovranno essere meglio compresi, dell'ideologia, del feticismo e della superstizione, aspetti strettamente connessi all'alfabeto, laddove esso fornisce l'illusione che la "verità" del mondo stia totalmente in quanto viene detto, scritto, affermato (nel Tre), senza tener conto della prassi, del dire, dello scrivere, del movimento (del Due). Questo aspetto diventa problematico, e perciò ideologico, feticistico e superstizioso, proprio perché attraverso la scrittura alfabetica (ma ancor prima, seppur in misura minore, attraverso la parola), il contenuto *resta*, l'oggetto viene scritto "una volta per tutte", la sentenza viene asserita, pronunciata, risuonando come una descrizione esterna, oggettiva e panoramica di come stanno le cose. Questo aspetto, come abbiamo visto, diventa oltremodo delicato laddove i nostri autori debbano utilizzare, in quanto anche scrittori di libri filosofici oltre che filosofi, lo strumento dell'alfabeto per comunicare una "verità" che sfugge per essenza ad ogni tentativo di oggettivazione, vale a dire appunto quella dell'evento, così come è stata sviluppata in tutte le figure/declinazioni

della distanza-evento, nel terzo livello della distanza-significato, e nell'analisi, condotta in questo capitolo, delle figure del ritmo di Sini e del *topos* di Vitiello.

I problemi del resto, potremmo a questo punto osservare, sono strettamente collegati. L'esigenza cioè di portare ad espressione la verità dell'evento, il problema del trascendentale, del movimento sotteso alla produzione di significati, nasce proprio per contrastare l'idea che la verità del mondo coincida con quanto viene detto, scritto, affermato, asserito, presentato come assolutamente vero, come "in sé", come "universale". Il problema dell'evento, in altre parole, emerge laddove sorge la necessità di ricondurre l'universalità del dire alfabetico alla particolarità di una pratica, di un *accidente*, di un *kraft*, di un *topos*. Non a caso, potremmo osservare, le istanze filosoficamente più elevate, ovvero più consapevolmente rivolte al problema dell'evento inteso, come nel primo capitolo, in quanto problema del trascendentale (della "condizione di possibilità" che in quanto tale nega la pretesa di absolutezza di ogni verità assoluta, riconducendola alla "contingenza" di tale condizione), si trovano nella filosofia antica e in quella contemporanea, ovvero all'alfa e all'omega della diffusione dello strumento alfabetico. Esso non rappresenta alcun problema per chi vi si trova "beatamente" immerso, talmente avvezzo ad esso da non porvi alcuna attenzione. Genera invece domande e sospetti a coloro che per primi fecero i conti con la sua ingombrante presenza (pensiamo ad esempio a Platone, sospettoso come nessun altro nei confronti della scrittura, eppure al tempo stesso autore di numerose e straordinarie opere scritte) e a coloro che, in seguito alla diffusione di altre forme di scrittura, iniziano a distanziarsene criticamente. Non a caso infatti abbiamo ricondotto tutto il pensiero dell'evento all'istanza nichilistico/relativistica della scrittura matematica e della rivoluzione copernicana. Come a dire: è stato necessario un "distanziamento" dalla verità universale dell'alfabeto⁴¹⁹ e del cosmo antropo-centrico e dotato di coordinate di riferimento fisse, frutto dello sguardo panoramico e universalizzante, per poter mettere in discussione questa pretesa absolutezza, riconducendola alla particolarità dell'accidente, dell'evento, della soglia, del *topos*, etc. Tale particolarità, però, nel momento in cui viene "asserita" alfabeticamente (cosa che non può essere evitabile nel momento in cui si utilizzi l'alfabeto per scrivere libri di filosofia), viene vanificata, conducendo il pensiero di fronte allo "sprofondo" del Due in un Tre, della mobilità cinetica e relazionale dell'evento alla fissità immobile e pietrificata del significato scritto e asserito («Tutto è interno a una pratica», «l'evento è sempre evento del significato» etc.) e portandolo a vedere in modo chiaro il limite dell'alfabeto *in quanto tale*. Limite cioè sempre operante, non solamente laddove si voglia comunicare una verità cinetica, relazionale, nichili-

⁴¹⁹ Distanziamento che peraltro si giova anche della figura della *distanza critica* prodotta dall'alfabeto stesso, il quale ha dunque in parte già in se stesso le condizioni di uno sguardo critico rivolto alla sua medesima pratica. Le pratiche, come sappiamo, fanno catena, costituendo mobili intrecci dai confini tutt'altro che definiti e sono perciò difficilmente isolabili l'una dall'altra.

stica etc., verità necessariamente fraintesa se asserita, ma anche ogni qual volta si dica o si scriva qualcosa, comprese le verità “forti” riguardanti uno stato di cose («il mondo è fatto così e così»), inevitabilmente cieche verso il loro evento di senso, verso la particolarità eventuale cui necessitano di venir ricondotte.

La scrittura alfabetica perciò, in base a quanto appena detto, mostra il duplice volto che assume alla luce del nostro cammino: da un lato infatti, in quanto figura-declinazione della distanza-significato, è stata vista come condizione di possibilità (una accanto ad altre) della differenza tra evento e significato (solo chi frequenta la *distanza universale* del concetto può parlare di “cose” quali sarebbero l’evento e il significato); dall’altro lato invece essa rappresenta piuttosto la condizione di impossibilità di tale differenza, proprio perché conduce il suo fruitore verso una non autentica comprensione del problema. Essa infatti parla dell’evento, cioè del *concetto* di ‘evento’, vale a dire del *significato* ‘evento’. In questo modo però riduce appunto l’evento a significato, fa del “dire” un “detto”.

Tutte le varie “figure” riassunte nel primo capitolo sotto l’etichetta di “evento come *soglia*”, vale a dire di Due, sono infatti, in quanto concetti scritti, dei Tre, dei significati. Essi perciò mirano a “parlare” dell’evento, ma riducono l’evento a significato. Vorrebbero parlare dell’apertura di senso trascendentale della pratica, ma così facendo già dicono l’oggetto interno ad una particolare pratica, l’oggetto così scritto, definito, significato. Tentano di riferirsi alla *kinesis* del corpo in azione, ma colgono solamente l’oggetto di tale kinesis, ovvero una concreta “figura” della monade corporea, un “ritaglio di mondo”, un oggetto. Hanno la pretesa di descrivere l’oscillazione tra continuità e differenza, tra il nero della lavagna e il bianco del gesso, ma dicendo ‘oscillazione’ dicono già una differenza, un tratto nero inciso su foglio bianco, uno dei due lati dell’oscillazione. Si sforzano di parlare dell’evento del segno e dell’interpretazione, dell’accadere del triangolo semiotico, ma “scrivendo” tali concetti alludono inevitabilmente solo a degli oggetti, a dei significati, posti in opera da una *kinesis* interpretativa che rimane inavvertitamente alle spalle.

Allo stesso modo il “ritmo” di Sini, il movimento triadico Uno-Due-Tre, non mostra davvero ciò a cui allude, dal momento che esibisce solo dei Tre, dei significati (quel Tre che è l’‘Uno’ e quell’altro Tre che è il ‘Due’); così la riflessione ponente, che non può scrivere il movimento di posizione-presupposizione del pensiero, ma solo un “posto” (ancora una volta uno dei due lati del movimento) dal pensiero stesso che a sua volta presuppone e così via. Lo stesso dicasi per la topologia di Vitiello, che non può mai davvero cogliere la *forza/kraft* del *topos* in cui essa stessa opera, ma solo mostrare il risultato compiuto, le coordinate spazio/temporali riconfigurate dalla topologia, *non* il movimento stesso di riconfigurazione, il luogo/*topos* in cui tale movimento accade.

Come si capisce da questa girandola di considerazioni, per poter “scrivere” i contenuti largamente emersi durante tutti i vari percorsi e ricondotti alla figura dell’*evento*, nella sua differenza dal *significato*, i nostri autori non possono più limitarsi a “scrivere”, pena il fraint-

tendimento di tali contenuti. Nasce a questo punto l'esigenza di collocarsi all'interno dello strumento alfabetico eludendo, dall'interno, i suoi stessi limiti, per portare ad espressione un contenuto che sembra assai restio a volersi mostrare, ad esibirsi come tale. Tale contenuto può essere infine riassuntivamente indicato attraverso questo duplice intento:

1) Evitare di considerare il Tre come un significato assoluto, ossia sciolto dal Due che lo mette in opera. Tale Tre, e di conseguenza il Due a cui esso viene ricondotto, è stato affrontato a partire da diversi punti di vista nella tesi: l'oggetto della pratica rispetto alla sua apertura trascendentale; la differenza rispetto all'oscillazione che la pone in relazione con la continuità; il corpo e il mondo rispetto alla *kinesis* originaria del corpo in azione; l'oggetto/significato del segno rispetto al movimento interpretativo; gli "assenti per definizione" rispetto alla pratica di parola e i "concetti universali" e le "cose in sé" rispetto alla pratica di scrittura; il presupposto/posto rispetto alla riflessione ponente; le coordinate spazio-temporali o i luoghi concretamente accolti dalla forza/*kraft* del *topos*.

2) Trovare un modo di rapportarsi al Due, di esibire il Due che non lo faccia "scadere" a Tre. Tale scadimento è evidente soprattutto nella forma dell'asserzione alfabetica che dice: «il mondo è fatto così». In questo modo l'evento è già ridotto a significato (anche già dicendo 'evento'), la riflessione ponente a presupposto/posto, l'apertura trascendentale della prassi a verità assoluta che pretende di dire come stanno le cose, il gesto/movimento/*kinesis* a realtà stabile, congelata, immobile.

Le due questioni, come si vede, sono strettamente collegate e mirano a raggiungere il medesimo obiettivo: saper "esibire" o "abitare" (e non più, come abbiamo visto in base ai limiti della scrittura alfabetica, semplicemente "dire" o "scrivere", pena il mancato raggiungimento dello scopo) la *distanza* tra Due e Tre, tra evento e significato. Il nostro percorso attraverso le varie figure della distanza ci ha dunque ricondotti all'inizio, alla prima figura guida della distanza-evento, con la necessità di pensare ad essa più nel profondo.

3.2 KENOSI

3.2.1 Dire la contra-dizione

Ciò che la scrittura alfabetica impedisce di vedere è dunque l'evento, l'accadere della prassi. La scrittura, mostrando i significati congelati *in re* nel manufatto dello scritto, fa sì che il suo fruitore rivolga la propria attenzione su di essi e non sulla prassi, sul Due che li pone in opera. Quello che in precedenza poteva sembrare un problema presente solo in occasione dell'incontro/scontro tra la forma assertoria del dire alfabetico e il contenuto transeunte della verità relativa, si mostra ora come un limite strutturale dell'alfabeto. Esso è responsabile dell'illusione che il mondo raffigurato nel testo scritto sia *il* mondo, il "mondo in sé", e non il prodotto di una determinata pratica. La filosofia deve perciò porre attenzione non solo ai propri contenuti, ma anche al suo stesso evento di pensiero, al suo accadere come pratica pensante. È quanto Vitiello rintraccia nella filosofia di Hegel, che non si limita a riabilitare, contro il "sentimento" romantico, l'utilizzo della ragione, ma è consapevole della necessità della ragione filosofica di "pensare se stessa" e non solo i propri oggetti:

Contro il rifiuto romantico della ragione e l'esaltazione dell'immediatezza, della prassi *alogica* che ispira il parlare profetico, da iniziati, che ama restare nel vago, disprezzando il linguaggio determinato del "concetto". Hegel fa valere le ragioni del sapere scientifico che si muove tra concetti e "significati" determinati. Ma è del pari attento a rivendicare contro il formalismo della scienza l'*ethos* del sapere, la sua "prassi". Dialettico è solo quel *logos* che sa pensare-dire nel concetto, nel "significato", il suo stesso "movimento", la sua "prassi"⁴²⁰.

Pensare l'evento, nel caso del pensiero filosofico, significa perciò "pensare se stesso". L'evento infatti, come abbiamo visto in Sini, non accade mai "in generale", ma sempre preso nell'occasione di una concreta pratica. L'evento è l'evento della prassi, di *questa* prassi che accade nell'ora/qui della soglia in atto: per questo corrispondere ad un pensiero dell'evento significa per il filosofo, agli occhi di Vitiello, innanzitutto pensare la sua stessa prassi. La filosofia deve insomma chiedere ragione di se stessa, e non solo dei propri contenuti. Questo carattere auto-riflessivo è caratteristico per Vitiello già della filosofia greca socratica e platonica; la filosofia, come scrive Vitiello, è un atto di «assoluta auto-riflessione»⁴²¹, e in questo il filosofo si distingue dal sofista, quest'ultimo incapace di mettere in questione la sua stessa prassi, di vedere «il luogo in cui pur dimora»⁴²².

Il tentativo di pensare l'accadere della propria prassi, è rintracciato da Vitiello in vari luoghi dell'opera di Platone, incentrati sulla differenza tra linguaggio-significato e linguaggio-prassi, ovvero, tradu-

⁴²⁰ FT, p. 117.

⁴²¹ TM, p. 315.

⁴²² *Ibidem*.

cendo con le nostre categorie, tra Tre e Due, tra i significati e l'evento che li pone in opera, tra gli oggetti della prassi e la sua apertura di senso trascendentale. L'attenzione rivolta al tema del linguaggio, nella sua differenza tra prassi e significato, è dovuta alla particolare natura del linguaggio stesso, mezzo che favorisce, al pari della scrittura anche se non ancora in modo così netto, l'oblio del proprio accadere e la concentrazione unicamente rivolta al detto. Come abbiamo già visto questo aspetto del linguaggio è presente in misura ancora limitata nella parola orale delle origini e in quella influenzata dai sillabari prealfabetici, tutte dimensioni che conservano ancora l'unità originaria di voce e gesto, di *phonè kai schema*, di parola e contenuto. Il linguaggio che Vitiello qui descrive ha perciò i tratti di un linguaggio già molto "alfabetizzato", quel linguaggio della parola "convenzionale" che segue «la deriva della separazione»⁴²³, divenendo così «lingua "volgare"» e soppiantando «la lingua dei "mutoli", la lingua dei "geroglifici" e delle "voci monosillabe"»⁴²⁴. Vediamo dunque come Vitiello presenta questa struttura "obliante" del linguaggio:

Il pericolo maggiore per il linguaggio è rappresentato dalla sua stessa struttura significante che spinge a obliarne la natura pratico-espressiva, per badare al solo contenuto del dire, al "significato" appunto. Questa autoestranazione del linguaggio che è alla base dei processi di obiettivazione e idealizzazione delle scienze, viene poi codificata dalla logica formale. Ma la filosofia sin dalla nascita ha contrastato il dominio assoluto del significato, a ciò mossa dalla sua stessa pratica linguistica, il dialogo, che la spingeva a riflettere sui limiti e le possibilità del linguaggio-significato. Ora tale riflessione ha questo di particolare, se non di paradossale, che, nell'atto stesso in cui afferma il limite del linguaggio ridotto al solo significato, porta a "significato" la sua stessa pratica. Di questo "paradosso" la filosofia è, ovviamente, ben consapevole. E sin dall'inizio, se lo ha posto come discrimine tra la filosofia e gli altri saperi. Ricordiamo di nuovo il noto passo della *VII Lettera* di Platone: la "cosa" della filosofia non è assolutamente dicibile come nelle altre discipline (341c). La "cosa" è *to pragma*, che dice insieme: prassi e riflessione. Che duplica il *mathema* proprio della filosofia: l'insegnamento nel duplice significato dell'insegnare e dell'"oggetto" dell'insegnare. Ma il rinvio alla prassi del dire non è solo un rimando a ciò che innanzitutto e per lo più resta nascosto nel "significato", è insieme e principalmente un rimando all'*etica* della filosofia. E qui etica dice: "abito", "disposizione", "facoltà"⁴²⁵.

La cosa della filosofia è dunque già per Platone, secondo Vitiello, *to pragma*, ossia la prassi, l'evento. La filosofia non può e non deve fermarsi ai significati posti dal linguaggio ma necessita di volgere l'attenzione al linguaggio-prassi. Come si vede, ci troviamo pienamente immersi nel nostro problema principale: come affrontare la scrittura alfabetica (e più in generale, scrive Vitiello, il linguaggio stesso, caratterizzato da «autoestranazione»), consapevoli che essa conduce a nascondere se stessa come evento (il linguaggio-prassi di cui parla Vitiello, *to pragma*) per mostrare unicamente il significato (il linguaggio-significato, dice appunto Vitiello)?

⁴²³ FT, p. 32.

⁴²⁴ FT, p. 33.

⁴²⁵ FT, p. 81.

Ci interessa qui evidenziare le difficoltà implicite in questo percorso. Ogni tentativo di “dire” questo *limite*, di cogliere l’atto stesso del parlare, dello scrivere, del significare, in altre parole, l’evento della prassi, la soglia del suo accadere, conduce il filosofo a portare a significato la sua stessa prassi, a ridurla cioè a un Tre, ad un oggetto. Ecco perché, come leggiamo nelle importanti riflessioni conclusive del brano citato, comporta una questione *etica*. Cerchiamo di mettere bene a fuoco il problema: compito della filosofia è quello di sottrarsi alle gabbie oggettivanti del linguaggio e della scrittura (e in particolare della scrittura alfabetica) per cogliere in esse e tramite esse il suo stesso evento, il proprio accadere come soglia di parola e di pensiero. Ogni tentativo di “dire” questo evento però, lo riduce a significato, trasforma il “dire” in un “detto”; la tentazione potrebbe essere a questo punto quella di non parlare dell’evento, di fermarsi cioè, come scrive Vitiello, a ciò che inevitabilmente «resta nascosto nel significato», non potendosi mai dare a vedere come tale⁴²⁶. Per evitare questa tentazione nasce l’esigenza di una nuova *etica* filosofica, ossia di un nuovo «abito», di una nuova «disposizione», di una nuova «facoltà». La filosofia in altre parole, non deve per Vitiello rifugiarsi nell’impossibilità di “dire” l’evento (spaventata dalla riduzione del dire a detto, dalla trasformazione dell’evento in significato), ma deve tener fermo l’antico compito della dialettica platonica, e cioè quello di «portare a parola ciò che è oltre la parola»⁴²⁷. Già, ma in che modo può farlo, se nel momento in cui vi si cimenta si ritrova a fallire l’appuntamento con il suo “oggetto”, con *to pragma*, che diventa altro da quello che è, perché ridotto a detto, a significato?

Prima di rispondere facciamo brevemente il punto delle ultime questioni emerse: la collisione pericolosa tra la forma forte e assertoria del dire “metafisico” dell’alfabeto e il contenuto “debole” della verità relativa ci ha portato a riflettere sul limite strutturale dell’alfabeto, che riduce il “dire” a detto, la prassi a oggetto, il Due a Tre, l’evento a significato. La scrittura alfabetica produce una fissazione *in re* dei significati, un’obiettivazione del mondo condotta attraverso lo sviluppo di uno sguardo panoramico e assoluto che nasconde il gesto che produce questa obiettivazione. Per la filosofia tentare di aggirare questo limite della scrittura alfabetica con l’obiettivo di focalizzare l’attenzione sull’evento significa riflettere su se stessa.

La natura auto-riflessiva della filosofia, presente secondo Vitiello sin dalla dialettica platonica, implica la necessità di trovare una strada alternativa che conduca verso l’evento, verso la prassi, dal momento che ogni tentativo di “dire” l’evento riduce l’evento a significato “detto”, porta dal linguaggio-prassi al linguaggio-significato. Questa strada alternativa è indicata da Vitiello nel linguaggio *obliquo*⁴²⁸ che permetta di *dire la contra-dizione*. Il linguaggio è *obliquo* perché, come

⁴²⁶ All’interno del suo libro Redaelli mostra come secondo Vitiello la filosofia di Vattimo corra il rischio di cadere in questa tentazione.

⁴²⁷ FT, p. 95.

⁴²⁸ FT, p. 113.

sottolinea Redaelli, non si porta a significato «direttamente»⁴²⁹. Il linguaggio della contra-dizione non può essere colto immediatamente nel detto, ma necessità di una via secondaria, di un diverso modo di relazionarsi con lo scritto. Per capire in che cosa consista questa “seconda via”, questa “obliquità” che per Vitiello conduce il dire a contra-dirsi dobbiamo fare di nuovo riferimento al tema della riflessione ponente hegeliana. In esso abbiamo visto come *posto* e *presupposto* si scambino continuamente i ruoli; laddove il *presupposto* sembrava tale, si scopre in realtà *presupposto/posto*, mentre il *posto*, ciò che sembra seguire la presupposizione di ciò che precede il pensiero, diventa l'autentico presupposto, e cioè il movimento del pensiero come punto di partenza, che subito però è costretto ad ammettere l'esistenza di un'alterità irriducibile (essere, essenza etc.) ad esso *presupposta*, ma come tale *posta*, e così via nella replica infinita del circolo del pensare. Per cogliere il movimento del pensiero, il pensiero stesso si deve perciò contraddire, non deve fermarsi al “detto”, ma esporsi al gioco di questo continuo movimento/contromovimento che afferma un elemento (*posto/presupposto*) per poi subito negarlo come tale:

La ri-flessione si dice nella contra-dizione. Dove l'una determinazione appare, si mostra l'altra. V'è distinzione tra le due – e nessuna distinzione. Non è possibile isolare questa o fermarsi su quella, non è possibile sottrarre il pensiero all'oscillazione, all'alternanza continua dei contraddittori, se non negando il pensiero che qui è in opera: la riflessione. Che certo si nega da sé, ma proprio nel negarsi si pone, come nel porsi si nega. Il fatto è che le determinazioni di “contenuto” sono insieme determinazioni della forma del pensare – e cioè non stanno di fronte al pensiero come suo “oggetto”, sono il pensiero stesso. Pertanto l'alternarsi di distinzione e non-distinzione, affermazione e negazione, *stasis* e *kinesis* (il passare che non passa) coinvolge direttamente, “in prima persona”, il pensiero: è questo che nel passare non passa. Perciò è ri-flessivo: la sua negatività cade su se medesimo, ritorna su di sé. Qui non c'è possibilità alcuna di separare l'identità dalla contraddizione – se l'identità stessa è la contraddizione⁴³⁰.

È importante sottolineare e tenere ben presenti alcuni passaggi dell'ultimo brano citato. «V'è distinzione tra le due – e nessuna distinzione». Questa frase ci mette pienamente di fronte alla verità ambigua che necessita di essere contra-detta per poter venire affermata. Vi è distinzione tra *posto* e *presupposto*, così come tra natura e spirito, tra parola e mondo, tra evento e significato, eppure, al tempo stesso, è anche vero esattamente il contrario, e cioè che non vi è alcuna distinzione.

Il presupposto è infatti sempre posto dal pensiero, la natura è sempre una figura retroflessa dello spirito, il “mondo”, come scrive anche Sini, è già una parola, già un significato⁴³¹, al pari dell'evento. Il pensiero filosofico si trova perciò secondo Vitiello preso tra queste due alternative opposte: se dice la distinzione tra i due termini, subito deve negarla, riconoscendo come il primo non sia altro che

⁴²⁹ NN, p. 167.

⁴³⁰ TM, p. 307.

⁴³¹ Cfr. E1, p 48.

l'immagine che il secondo proietta dietro di sé; se invece nega questa distinzione, deve però subito dopo affermarla, per non ricadere nell'orizzonte totalizzante dell'ermeneutica gadameriana, che non lascia spazio ad alcuna *alterità* inglobando ogni cosa nella dimensione del tempo, del linguaggio e della storia⁴³².

Il dire la contra-dizione di Vitiello nasce appunto con l'intento di non cadere in una di queste due alternative, ma nel sapere oscillare tra le due, occupando quel luogo/non luogo, quel *limite* del pensiero rintracciato da Vitiello nella figura dell'*exaiφhnes*, dell'istante del *Parmenide* platonico⁴³³. Da questo punto di vista, ovvero per quanto riguarda la capacità "contraddittoria" di sostare tra due opposti, oscillando in bilico tra essi, Vitiello considera il *Parmenide* un'opera ben più radicale di quella di Hegel il quale, come anticipato nella nota precedente, non resiste alla tentazione di risolvere la contraddizione nel *tanta aei* dell'universalità concettuale. Se infatti Hegel nella *dottrina dell'essenza* si dimostra in grado di sostare sull'oscillazione tra posto e presupposto, senza risolvere la contraddizione, ovvero il non poter indicare alcun termine senza che si rovesci nell'altro, nella *dottrina del concetto* pretende di risolvere la contraddizione sul piano concettuale, sostenendo che la forza del concetto è già intrinsecamente presente e all'opera già nel presupposto.

Diverso è invece il luogo hegeliano della riflessione ponente il quale, come abbiamo visto, riesce a esercitare questo dire contraddittorio senza avanzare la pretesa di risolverlo in una "sintesi" finale e risolutiva. L'esercizio della contra-dizione, in riferimento alla riflessione ponente, è così esplicito da Redaelli:

A cosa allude la riflessione? Al suo stesso movimento. Essa infatti non fa altro che negare i *significati* in favore della *prassi*: dice che non bisogna prendere il posto nel suo significato di "posto" ma nel movimento, nell'atto, del suo *venir-presupposto* e, viceversa, dice che non bisogna prendere il presupposto nel suo significato di "presupposto" ma nel movimento del suo *venir posto – venir posto* come "presupposto" (le parole in corsivo indicano il linguaggio-prassi, quelle tra virgolette il linguaggio-significato). Ma l'atto, il movimento, del *venir pre-supposto* come "posto" e del *venir posto* come "presupposto" non è altro che la prassi (il *porre* e *presupporre*) della riflessione stessa mentre è all'opera. Essa, per così dire, nega i significati (il linguaggio-significato) per far venire in luce il suo stesso linguaggio-prassi (ossia: se stessa come prassi)⁴³⁴.

Il tentativo del pensiero di pensare se stesso, il suo movimento di posizione/presupposizione (la riflessione ponente), conduce a "negare" i significati, i termini affermati (dico «posto» ma scopro che è un «presupposto»). Questa negazione, questo dire la contra-dizione, conduce direttamente il pensiero nel luogo del Due, vale a dire del

⁴³² Tentazione nella quale, secondo Vitiello, ricade anche Hegel, passando dalla *riflessione ponente* alla *riflessione esterna*. Cfr. FT pp. 140-142, dove peraltro Vitiello specifica di non criticare il passaggio in sé, quanto la tendenza hegeliana a non riconoscere una pur inevitabile arbitrarietà in questo salto.

⁴³³ Cfr. TM, p. 288.

⁴³⁴ NN, p. 169.

suo stesso movimento, del suo stesso evento⁴³⁵. Infatti, chiediamoci, che cosa mi spinge a negare (cioè a dire contra-dicendo), ad esempio, il significato del termine ‘presupposto’? Come mostrato nella citazione, il suo riconoscerlo come “posto” dal pensiero.

Il suo ricondurlo cioè non tanto al significato ‘posto’ quanto all’evento/gesto/prassi del *porre*. Per questo Redaelli utilizza una differente forma di scrittura, tra virgolette e in corsivo, per indicare il termine posto e il movimento del pensiero, il Tre e il Due, il significato e l’evento. L’esigenza di contra-dire il significato del termine ‘presupposto’ è perciò determinata non tanto dal fatto che esso assuma anche, al contempo, il significato di ‘posto’, quanto piuttosto dalla necessità di mostrare il suo *venir posto* dal pensiero, il suo essere un *posto*, un risultato della riflessione ponente, non un semplice termine dotato “anche” del significato di ‘posto’.

Se infatti la contra-dizione si limitasse a dover conciliare questi due significati contrapposti (‘posto’ e ‘presupposto’), come se ad esempio si dovesse affermare di una cosa che è bianca e nera al tempo stesso, essa rimarrebbe, direbbe Sini, sul piano “orizzontale” dei significati. Al contrario la riflessione ponente, nella prassi del suo esercizio, passa direttamente al rapporto tra il piano orizzontale del significato e quello verticale dell’evento. La sua necessità di contra-dire è appunto motivata dal mostrare l’unità/differenza di questi due aspetti. La contra-dizione perciò, per essere portata e termine fino in fondo, esige che non ci si arresi di fronte ad alcuna conclusione, nemmeno quella che stiamo mettendo nero su bianco in questo momento (dicendo appunto che: «non bisogna arrestarsi di fronte a nessuna conclusione» e in questo modo invitando inavvertitamente ad arrestarsi proprio di fronte a questa conclusione); essa esige dunque che anche “l’ultimo” detto venga contra-detto, riportando l’attenzione su quella prassi/evento del dire (Due), dello scrivere, del pensare, che come tale non può mai essere completamente scritta, pensata, ridotta a significato, nemmeno in corsivo, nemmeno tra virgolette, ma deve continuamente essere contra-detta, detta per poi essere negata.

L’unica via che il pensiero impegnato a pensare se stesso può seguire è dunque per Vitiello quella della contra-dizione, del saper sostare tra due estremi senza risolversi in uno di essi. Solo così il pensiero può cogliere l’evento del dire senza correre precipitosamente verso i significati prodotti. Il pensiero non deve dunque rinunciare, secondo Vitiello, a pensare se stesso, non deve cioè chiudersi in silenzi dal sa-

⁴³⁵ In modo simile Vitiello considera l’esercizio di Levinas, dove il Dis-dire corrisponde alla contra-dizione che stiamo qui descrivendo: «Dis-dire non è semplicemente negare, sopprimere. Dis-dire è ‘togliere’ il detto nel dire, rimettendolo nel movimento ‘reale’ del Dire. Nella prassi del dire» (GP, p. 127). Subito dopo però Vitiello accusa Levinas di avere una «concezione diacronica del rapporto tra il Detto e il Dis-dire» (GP, p. 129), cioè ancora legata ad una concezione tradizionale del tempo, incapace di collocarsi nel luogo da noi sopra richiamato dell’*exaiphnes* platonico, dell’*atopon metaxy*, che viene descritto come «vero luogo del Dis-dire che non attende al varco il detto, ma lo disdice nel suo farsi stesso. E lo disdice dicendolo. Non c’è Detto distinto dal Dis-dire, c’è il dis-dirsi del Detto» (GP, p. 130), ovvero il dire che è immediatamente un “contra-dire”.

pore misticheggiante. Esso deve comunque “dirsi” per poi, come abbiamo visto, negarsi, esponendosi alla contra-dizione di ogni detto. Il pensiero dunque non tace, non rimane alle spalle, ma viene portato, in modo contra-dittorio, dentro il pensato, lo scritto, l’esercizio. Leggiamo un brano di Vitiello, contenuto ne *La voce riflessa*, che ci invita a non lasciare il movimento del pensiero “alle spalle” del pensato, ma esorta indirettamente ad esporre il pensiero stesso alla sua contra-dizione:

La riflessione che dice il movimento dev’essere essa stessa movimento, se non vuole “fissare”, “bloccare” il movimento in una definizione. Ma il movimento della riflessione non deve, per così dire, restare alle spalle della riflessione, deve bensì essere portato *dentro* la riflessione, pur restando movimento della riflessione, il movimento che muove la riflessione (l’operazione o la “pratica” della retroflessione). Dev’essere dentro e fuori della riflessione, movimento riflesso e riflettente insieme. Per servirci di un’immagine: è come se il pennello che dipinge sulla tela fosse esso medesimo nella tela e proprio in quanto dipinge e nell’atto di dipingere⁴³⁶.

Il tentativo da parte di Vitiello di portare il movimento «dentro» la riflessione non coincide, come sappiamo, con la semplice e sprovveduta operazione di ridurre il movimento a stasi, il dire a detto, l’evento a significato. Si tratta invece di esporre, come egli invita a fare tramite l’esempio del pennello, il movimento della riflessione *nella* riflessione stessa, vedendolo così all’opera, potremmo dire, in quanto movimento che si contra-dice continuamente.

Come sottolinea Redaelli il dire la “contra-dizione” è «un trattenersi nell’oscillazione del linguaggio-prassi, attraverso la negazione dei significati. Per così dire: ogni qualvolta il linguaggio-prassi tende a tradursi in un significato, ogni qualvolta un significato tende a emergere dal fondo oscuro del linguaggio-prassi per venire in luce come tale, lo stesso linguaggio-prassi (la *prassi* della riflessione) lo nega e lo reimmerge nell’abisso, nell’assoluto contraccolpo in se stesso»⁴³⁷. Il dire la contra-dizione, detto con le parole di Sini, invita il lettore a “sostare” sul Due senza risolverlo in un Tre. Nella contraddittorietà di questo dire si rivela il limite della scrittura alfabetica. La contra-dizione si rende per Vitiello necessaria dal momento che un dire apofantico e assertorio non può che risolversi immediatamente in un detto, negarsi come linguaggio-prassi per approdare al terreno del linguaggio-significato. Di qui allora l’esigenza di un dire che neghi se stesso, che inviti il lettore a non precipitarsi nell’afferramento del significato, ma lo spinga, attraverso il trattenimento nell’oscillazione del linguaggio-prassi, a “stare sulla soglia”⁴³⁸. Attraverso questo trattenersi

⁴³⁶ VR, p. 214.

⁴³⁷ NN, p. 173.

⁴³⁸ Un esempio concreto di questo dire contra-dittorio, rimbalzato verso il proprio limite, è offerto da Vitiello in un passo *Grammatiche del pensiero*, nel quale egli cerca una soluzione in grado di consentire al pensiero di risalire verso il suo stesso evento, verso la prassi, il Due, che nel passo citato assume il nome di «indeterminato»: «Ma come può il pensiero risalire a questo indeterminato? Come può saltar fuori dal significato, se pensare è significare? Come può la parola pensante dire la “X” – senza ridurla a “*Vehikel aller Begriffe*”? Risposta: cancellando se stesso nell’atto medesimo di

nella sua oscillazione il linguaggio prassi, come scrive Redaelli, «fa esperienza di sé (la *riflessione* fa esperienza della propria *prassi*, del suo stesso *gesto*)»⁴³⁹. Abbiamo così tracciato in che modo Vitiello tenta di aggirare i limiti della scrittura alfabetica per mostrare quel Due che non può essere semplicemente “detto” o “scritto”, pena il suo scadimento in un Tre, in un significato reso corpo morto e inerte. Per tentare di mostrare, di portare ad esperienza, di esibire questo Due, che innanzitutto rappresenta per Vitiello l’evento in quanto movimento del pensiero, in quanto riflessione ponente, egli adotta la soluzione di «dire la contra-dizione».

Dove questo dire, potremmo osservare, non è affatto un “dire”, ma un mostrare – attraverso il dire – ciò che al dire stesso si sottrae, ciò che non può essere “detto”. Tale operazione, continua Redaelli, intende produrre un “esperienza” che non si traduce in un significato”, ovvero «un *esperire* che non si traduce mai in un *esperito*»⁴⁴⁰. Il continuo oscillare tra posto e presupposto, il continuo affermare un termine per poi immediatamente negarlo, porta il lettore a non soffermarsi sui termini, sui concetti, sui contenuti (sul Tre), ma sul movimento di continua negazione della loro determinatezza esperito attraverso l’esercizio della riflessione ponente (sul Due). Tale esperienza, suggerisce Redaelli, è «un’esperienza del *limite*»⁴⁴¹ vale a dire, alla luce del nostro percorso, dell’evento, della soglia, del Due.

La stessa parola ‘evento’ dunque, se volgiamo applicare ad essa questo esercizio di contraddizione, deve essere contra-detta, ossia negata nella sua pretesa di universalità e stabilità, e assegnata al movimento che la pone, a quell’“evento”, appunto, cui ci si può solamente “esporre” nell’esperienza della contra-dizione, senza pretendere di tradurre questa esperienza in un esperito, questo “dire” che si contraddice in un detto, senza cioè passare dall’evento al significato (compreso quel significato rappresentato dalla parola ‘evento’, parola che appunto, per poter essere autenticamente compresa, necessita di essere contra-detta). Come scrive Redaelli: «Il Due non lo possiamo mai “dire”, altrimenti lo riduciamo a significato (ossia al Tre), possiamo solo farne *esperienza* nella contraddizione»⁴⁴².

dar figura, significato; figurando, immaginando, significando nell’atto stesso di cancellare le sue figure, le sue immagini, i suoi significati. Un paradosso? Tutt’altro. Ne do un esempio concreto. Il pensiero del tempo. Tema classico della filosofia. Cosa implica pensare il tempo? Anzitutto estendere il tempo in tre tempi, distinguendo il passato dal presente e dal futuro, ponendoli l’uno *fuori* dall’altro. Dice Kant: volete pensare il tempo? Tracciate una linea. Il tempo, beninteso, non è la linea, è tracciare la linea (*KrV*, B154-155). Vale a dire: nel fluire del tempo, il passato non resta dietro il presente. Il flusso del tempo non lascia scie dietro di sé. Il tempo è una scala contrattile. Salendo, si tira dietro gli scalini già saliti. *Tracciare la linea del tempo è insieme cancellare la linea tracciata* [corsivo mio]. Volete pensare il tempo? tracciate una linea – ci ha detto Kant. Ma è solo la prima parte della risposta; la seconda dice: e cancellate la linea tracciata. *Tracciare e cancellare. Cancellare e disegnare* [corsivo mio]» (GP, p. 143). Queste ultime frasi significano: dire e contra-dire, ossia dire la contra-dizione.

⁴³⁹ NN, p. 173.

⁴⁴⁰ *Ibidem*.

⁴⁴¹ *Ibidem*.

⁴⁴² NN, p. 190.

Abbiamo visto dunque come Vitiello, attraverso la tematica della contra-dizione, risponda alle due domande che ci eravamo posti alla fine della precedente sezione, inerenti la necessità di non guardare al Tre come ad un significato assoluto, ovvero “sciolto” dal Due, dall’evento, dalla prassi che lo mette in opera, e al tempo stesso di saper rapportarsi a questo Due, a questa dimensione della soglia e del limite, senza ridurla significato. Attraverso la tematica della riflessione ponente hegeliana Vitiello ci ha infatti mostrato come ogni Tre, ogni oggetto, non sia un che di assoluto, di esistente di per sé, ma sia viceversa il risultato di una “posizione/presupposizione” da parte dell’attività del pensare. Tutto questo naturalmente, se lo consideriamo alla luce di nostri scopi, vale anche e soprattutto per la prassi della scrittura e in particolar modo della scrittura alfabetica, evento che pone in opera i suoi contenuti, i suoi oggetti, impensabili e inscrivibili al di fuori della prassi stessa. Abbiamo poi visto inoltre come Vitiello, per evitare di far scadere la prassi, l’evento, il Due, a significato, rinunci a “dire” il Due (il che farebbe appunto del Due un Tre, del dire un detto, del linguaggio-prassi un linguaggio-significato), ma proponga di contra-dire non tanto il Due (che non essendo detto, non può nemmeno essere contra-detto), quanto piuttosto il Tre, i significati, i quali, venendo contra-detti, spostano l’attenzione verso il movimento che li produce, verso la *kinesis*, verso l’evento.

Questa operazione consente di “sospendere” (contradiciandola) la valenza assoluta del linguaggio-significato ricollocandola nella particolarità del suo evento di senso, del movimento di riflessione, della prassi del pensare. Essa ha perciò assunto la valenza di disilluderci circa il carattere assoluto di ciò che viene posto dal pensiero, dalla scrittura, dalla filosofia, invitandoci a guardare il limite, la condizione trascendentale (la prassi del pensiero) che rende possibile disporre di determinati contenuti (i “posti” dalla prassi del pensiero, i concetti, i significati). Guardare che però ha dovuto di necessità assumere una forma (la forma della contra-dizione del detto che sposta l’attenzione verso il dire) che sapesse eludere i limiti “oggettivanti” del pensiero e della scrittura, per evitare di fare dell’oggetto di visione, ossia la prassi, il Due, l’evento, un Tre, un significato, un concetto.

3.2.2 Dal Due all’Uno

Questo “pensiero oggettivante” prodotto dalla scrittura alfabetica, che impedisce di cogliere l’evento perché sempre lo riduce a significato, viene spesso indicato da Vitiello con il termine ‘Logo’. Tramite questa espressione egli intende riferirsi a quella parola già ridotta a “oggetto”, alla parola del linguaggio-significato, incapace di rivolgersi verso il linguaggio-prassi, vale a dire il suo stesso accadere, il suo gesto parlante, scrivente, pensante, tradotto (o meglio: “tradito”) in significato anche solo dicendo ‘linguaggio-prassi’. Leggiamo un passo che ci illustra bene questa “mancanza” del linguaggio-significato, del *Logo*:

La parola-significato è il “logo dell’essere”. La parola che distingue e definisce, che nomina l’Altro in quanto l’oppone all’Identico, come la quiete al movimento, l’essere al non-essere, il Bene al Male, l’Infinito al finito. È la parola che tutto pretende di “vedere”, a tutto volendo dar “forma”, “eidos”; e non “vede” se stessa. È cieca rispetto a se stessa, perché incapace di riflessione. S’intenda: non è che il “detto” non si pieghi su se medesimo, al contrario; ma, piegandosi su di sé, non vede che “significato”, “icona”, non vede il “dire” del detto. La parola-significato, il logo dell’essere, resta tutto dentro se stesso, non si apre all’Altro da sé, che è il più vero se stesso, ma questo ri(con)duce a sé, a significato, e così lo nega⁴⁴³.

Due osservazioni emergono spontaneamente dal passo appena letto. Innanzitutto l’accostamento tra ciò che Vitiello indica con le espressioni «logo dell’essere» e «linguaggio-significato», e quanto nel nostro percorso, attraverso il pensiero di Sini, è emerso come caratteristica fondamentale della scrittura alfabetica. Il logo dell’essere è infatti per Vitiello «la parola che tutto pretende di “vedere”, a tutto volendo dar “forma”, “eidos”».

Lo stesso vale per il dire alfabetico presentato da Sini, dire che mira a collocarsi in un punto di osservazione esterno e panoramico per poter affermare la verità assoluta del mondo («tutto pretende di “vedere”»), attraverso la capacità di descrivere ogni cosa conferendo ad essa una forma universale («a tutto volendo dar “forma”, “eidos”»). Questa precisazione ha unicamente lo scopo di non far apparire troppo arbitraria l’attribuzione a Vitiello di un intento per la verità tipicamente siniano, vale a dire quello, come abbiamo detto più volte, di eludere i limiti della scrittura alfabetica. Il Logo con cui Vitiello si confronta, il dire che necessita di essere contra-detto, il linguaggio-significato che deve essere “sospeso” al livello del linguaggio-prassi, condivide infatti, in base all’ultimo brano letto, le caratteristiche del dire alfabetico, del linguaggio e del pensiero prodotti da questa pratica. La riconduzione delle caratteristiche citate alla pratica della scrittura alfabetica, che rappresenta uno dei principali temi di ricerca di Sini, non è esplicitamente mostrata in Vitiello, ma, oltre all’ultima citazione, significativa è anche la descrizione di questo «Logo dell’essere» come un dire che si fonda sulla struttura, tipicamente alfabetica, del giudizio (soggetto-copula-predicato), ovvero sulla «logica della terza persona»⁴⁴⁴, come avremo modo di riprendere a breve.

Veniamo ora alla seconda osservazione. Nel brano appena letto Vitiello sottolinea l’incapacità, da parte del Logo dell’essere, di portare a parola ciò che viene definito con il termine ‘Altro’. Alcuni indizi ci inducono a pensare che attraverso questa espressione Vitiello si riferisca a ciò che numerose volte durante il nostro cammino abbiamo indicato con i termini ‘Due’, ‘evento’, ‘linguaggio-prassi’ e via dicendo. Vitiello insomma, parlando dell’Altro rispetto al linguaggio, al dire, al

⁴⁴³ Vitiello, *Il Dio possibile. Esperienze di cristianesimo*, Città nuova, Roma 2002, p. 23, d’ora in avanti DP.

⁴⁴⁴ GP, p. 134.

pensiero, parrebbe riferirsi allo stesso evento del linguaggio, del dire, del pensiero, che è Altro in quanto sempre “oltre” ogni detto, in quanto cioè strutturalmente incapace di essere portato ad espressione, di essere ridotto a linguaggio-significato, di far parte di quell’identità con sé del detto da cui il limite del detto stesso verrebbe giocoforza escluso. È quanto Vitiello dice esplicitamente nel passo citato, dove afferma che l’Altro dal Logo dell’essere coincide con «il più vero se stesso», ossia proprio il Logo, guardato però dal punto di vista dell’evento, del linguaggio-prassi e non del linguaggio-significato. L’altro dal Logo è perciò l’evento del Logo, il dire che non può essere ridotto a detto, pur non essendo altrove che nel detto (l’altro dal Logo è «il più vero se stesso» del Logo). La stessa dicotomia tra altro e identico, dove l’altro, nel momento in cui viene detto, cessa di esser altro per diventare identico («invero sono due “identità”, due “identici”, che nel detto, nella parola significato, vengono contrapposti»⁴⁴⁵), è ripresa da Vitiello in riferimento al contrasto tra finito e infinito nel pensiero hegeliano. Il logo dell’essere, scrive Vitiello, «comprende in sé tanto la figura (la forma, l’*eidós*, l’icona) del finito, che quella contrapposta dell’Infinito.

Quindi il vero Infinito – come Hegel dimostra sin nei suoi primi scritti di Jena, ed è inconfutabile – non è quello che è interno al discorso, al detto, ma è il detto stesso, il dire del detto»⁴⁴⁶. Il che equivale a dire: ogni parola del Logo non fa altro che ridurre l’Infinito (l’Altro) a finito (a Identità), perciò quando dico ‘Infinito’ o ‘Altro’ sono già di fronte a delle identità, a dei termini finiti. Il “vero” Infinito coincide perciò con il «dire del detto», con l’evento del dire. Nello stesso senso abbiamo detto in precedenza: ogni ‘presupposto’ non è che una figura del porre, della prassi del pensiero che pone e presuppone (la riflessione ponente), sicché il “vero” presupposto, così come il “vero” Infinito, è l’evento, il Due, il movimento che ‘pone’ anche oggetti come ‘infinito’, ‘evento’, ‘movimento’, ‘altro’ e così via, tutti oggetti che però, in quanto “detti”, mancano l’appuntamento con il loro “vero se stesso”, con il loro evento. Da qui era nata la necessità per Vitiello di dire la contra-dizione, di tracciare e al tempo stesso cancellare, di negare ogni stabile dimora a qualsivoglia concetto attraverso quella contra-dizione del suo significato che lo spinge verso l’esibizione del suo evento.

Sembra dunque davvero che l’Altro cui la parola-significato non riesce ad aprirsi, l’Altro che il logo dell’essere non può dire, l’Altro che solo nella contra-dizione può essere detto (o meglio: contra-detto) sia per Vitiello il Due, la soglia, l’evento. Ma è davvero solo così? La stessa domanda si pone, in termini diversi, ma sempre in riferimento al pensiero di Vitiello, anche Redaelli: «è solo di *questo* limite che si fa esperienza, del limite interno al *logos*, in quanto esso, piegandosi su se stesso, può portarsi a parola solo contraddicendosi?»⁴⁴⁷ Il limite non dicibile, ma solo contra-dicibile, dalla parola, sarebbe dun-

⁴⁴⁵ DP, p. 23.

⁴⁴⁶ DP, P. 24.

⁴⁴⁷ NN, p. 187.

que unicamente il limite “interno” ad essa, interno perché corrispondente al suo stesso accadere, perché coincidente con il suo «più vero se stesso», con il suo evento? Leggiamo come risposta un passo di Vitiello, nel quale ciò che ha assunto di volta il nome di ‘Logo’, ‘linguaggio-significato’, ‘parola’, viene ora indicato con il termine ‘*Cogito*’:

Il *Cogito* come *contradictio perfecta*. In esso, nel suo in-stante, si fa esperienza non solo della morte che entra nella parola, della morte come limite interno del discorso – della morte come “pre-supposto” nominato, detto, ragionato, come presupposto che nell’atto stesso d’esser colto e posto si sottrae all’esser colto e posto; si fa esperienza non solo della contraddizione dell’in-stante, della *kinesis* della riflessione che cade nella *stasis* e cadendo la nega, e negandola ne è negata. Nel *Cogito* si fa esperienza insieme della morte che è fuori della parola, della morte come limite esterno del discorso, della morte su cui la parola cade, su cui la parola è già da sempre caduta; nell’*in-stans* del *Cogito* si fa esperienza dell’Identità che è fuori del *Cogito*, fuori della Contraddizione del *Cogito* – di quell’Identità dell’essere che contraddice la stessa Contraddizione. In questo senso il *Cogito* è la *contradictio perfecta*, perché è la *contradictio contradictionis*⁴⁴⁸.

Il *limite* cui Vitiello intende riferirsi non è dunque unicamente il limite interno (alla parola, al linguaggio, al dire, al *Cogito*, al Logo, dovrebbe ormai essere chiaro il fatto che tutte queste “pratiche” sono in Vitiello accostate al punto da non essere chiaramente distinguibili), ovvero il Due, la prassi, l’evento, ma anche il *limite esterno*, vale a dire «la morte della parola che è *fuori* [corsivo mio] della parola», ed è fuori in quanto la precede, essendo ciò «su cui la parola cade». Questo limite, visto alla luce di tutto il primo capitolo, si avvicina molto a quanto abbiamo indicato attraverso la figura dell’evento come *continuum*, come Uno, vale a dire a ciò che precede la pratica attuale, ossia nel caso specifico la parola, il dire. Possiamo dunque pensare di capire piuttosto facilmente in che senso anch’esso rappresenta un limite della parola, un qualcosa che, al pari del limite interno, del Due, non si riduce pienamente ad essa. La parola infatti, e cioè la parola-significato, il detto, il Tre, risulta inadeguata, come sappiamo, tanto a cogliere il Due quanto a cogliere l’Uno. Dell’incapacità da parte della parola di dire il Due abbiamo già ampiamente discusso: ogni qual volta la parola si cimenti nel tentativo di cogliere il suo stesso evento riduce tale evento a significato, fa scadere il dire in un detto. Di qui era nata l’esigenza di mostrare in che modo Sini e Vitiello facciano i conti con questa carenza strutturale della parola (intesa, lo sappiamo, come parola del Logo dell’essere, ossia del dire alfabetico che “congela” il dire in un significato detto), con l’obiettivo di eluderla “dall’interno” (ossia sempre parlando, o sempre scrivendo libri utilizzando l’alfabeto), attraverso soluzioni capaci di girare intorno a tale carenza senza finirne totalmente assoggettati. Di qui la proposta di Vitiello di dire la contraddizione, di negare ogni parola-significato al fine di ricollocarla nel luo-

⁴⁴⁸ TM, p. 240.

go in-dicibile del suo evento, luogo indicibile ma pur sempre detto (anche dicendo ‘indicibile’) e proprio per questo bisognoso di venir contra-detto.

La parola però, come del resto abbiamo già indirettamente mostrato, risulta altrettanto incapace di cogliere il suo *limite esterno*, il *continuum*, l’Uno. Questa volta la “mancanza” in questione non consiste nella sua natura *statica* incapace di esibire la dinamicità dell’evento e del movimento, nel suo inevitabile precipitare in un significato scritto, posto di fronte agli occhi, messo nero su bianco, e perciò strutturalmente inadeguato a mostrare il movimento sotteso alla produzione di questo “oggetto”. Il difetto della parola, in questo caso, è di essere sempre “presente”, di parlare a partire all’ora/qui della soglia, di mettere in atto cioè, nel tentativo di riferirsi all’Uno, un’operazione di *retroflessione* che non consente di cogliere l’Uno “come tale”. Già abbiamo visto in che modo Sini affronta il problema: sia dire «il bambino inizia a parlare», sia affermare che «egli è nella differenza diveniente delle sue pratiche», implica retroflettere all’indietro il proprio sguardo, applicare categorie e concetti ad una soglia d’esperienza del tutto ignara di essi. Ciò che accade alla parola nel suo tentativo di dire l’Uno è dunque di fare dell’Uno un Tre. La parola è incapace di cogliere l’Uno “come Uno”; la parola non può che mostrarci che cosa possiamo dire *noi* dell’Uno, ossia farci vedere quale sembianza, quale significato, quale “Tre” assume l’Uno nell’evento del *nostro* Due.

Abbiamo affrontato lo stesso problema attraverso il tema della riflessione ponente di Vitiello. Di essa, possiamo ora osservare, ci siamo occupati in due momenti diversi del nostro lavoro e secondo due diversi aspetti. Nel secondo momento (che riprendiamo subito per ragioni espositive, dal momento che ci interessa soffermarci soprattutto sul primo) abbiamo visto come ogni presupposto/posto vada ricondotto alla figura del *porre*, alla prassi del pensiero, prassi di cui si può fare esperienza solamente negando l’esperito, contra-dicendo il detto, spingendolo a sostare sul limite del dire. In questo caso la riflessione ponente ci ha dunque permesso di focalizzare l’attenzione sul rapporto tra Due e Tre, sul rischio di fare del Due un Tre, su come sia possibile eludere (non propriamente “evitare”) questo rischio, oscillando sulla soglia del linguaggio-prassi attraverso la negazione/contraddizione del linguaggio-significato. Nel primo momento invece, analizzando la questione subito dopo aver mostrato la figura siniana del *ritmo*, abbiamo evidenziato le affinità con essa, mostrando come per entrambi gli autori il passato sia una figura retroflessa del presente, il presupposto una posizione del pensiero, l’origine qualcosa che accade sempre *qui*. In questo caso il nostro intento principale è stato quello di illustrare come il presupposto sia innanzitutto un ‘posto’, ossia un termine che non riesce a significare, come vorrebbe fare, l’origine, l’Uno, ma si trova subito catapultato dalla parte del Tre. Il termine ‘presupposto’, come tutte le altre espressioni utilizzate da Sini (‘Uno’, ‘*continuum*’), nonché le varie descrizioni volta a volta usate («il bambino inizia a parlare», «il bambino è nella differenza diveniente delle sue pratiche»), non sono in grado di dire ciò che “davvero” vor-

rebbero, sono dei Tre con la pretesa, come scrive Sini, «di essere (o meglio di significare) l'Uno»⁴⁴⁹.

In questo caso perciò l'attenzione si è soffermata non tanto sul rapporto tra Due e Tre, quanto sul rapporto tra Uno e Tre. Il tema principale, per riprendere la distinzione tra corsivo e virgolette utilizzata da Redaelli, non è stato quello di ricondurre il significato 'presupposto' all'evento del *porre*, quanto piuttosto di mostrare come il termine presupposto, *proprio in quanto effetto del movimento del pensiero* (ma lo si sarebbe capito a fondo solo in un secondo momento), sia in primo luogo un 'posto', ossia un significato, un Tre, un termine che non dice ciò cui allude, non coglie il "vero" presupposto, il "vero" Uno, il "vero" limite esterno, ma solo ciò che di esso appare nell'ora qui della prassi di riflessione ponente.

Già abbiamo accennato come tutto questo, nell'ottica di Sini, non sia propriamente "evitabile". La retroflessione è per lui il tratto essenziale di ogni pratica. Si tratta perciò non di rinunciare ad essa, ma di starvi nella maniera giusta, come direbbe Heidegger. Ci occuperemo a fondo più avanti di come Sini tratta nello specifico dell'argomento. Nell'ottica di Vitiello, invece, la questione è un po' diversa. È infatti presente in Vitiello, diversamente che in Sini, il tentativo di riferirsi ad un Uno che sia in qualche modo "prima" dell'Uno/Tre che accade ora/qui. Proprio su questo aspetto si gioca un'importante differenza tra i due pensatori, che avremo modo di riprendere. Iniziamo per ora a cercare di capire che cosa intenda Vitiello con questo Uno che precede l'Uno/Tre, l'Uno come figura retroflessa del Due. Nel suo testo Redaelli elenca tutti i termini utilizzati da Vitiello per riferirsi all'Uno: «Silenzio, *assenza* della parola, morte della parola, suo limite "esterno" o limite "estremo", *il y a*, indeterminato *esse*, Identità o Identico, puro possibile o *possibilità im-possibile*. Semplicissimo (*to aploustaton*), *to aoriston*, *contradictio contradictionis*»⁴⁵⁰. Ci interessa innanzitutto rispondere immediatamente ad una possibile quanto facile obiezione. Tutti questi termini, si potrebbe agevolmente osservare, sono anche essi dei significati, dei Tre, che pur nel tentativo di determinare ciò che precede la prassi della parola («Silenzio», «morte della parola», «suo limite "esterno"»), nonché ciò che precede ogni prassi possibile («Semplicissimo (*to aploustaton*)», «*to aoriston*»), non fanno che ricadere all'interno dei suoi confini. Anch'esse, insomma, hanno tutto l'aspetto di essere delle "figure retroflesse", incapaci di cogliere il "vero" Uno, destinate ad avere di esso un'immagine, un'icona (Tre). Lo stesso Vitiello, del resto, non può che riconoscere tutto ciò. Egli è consapevole del fatto che tutte queste espressioni sono maschere o icone del Senzavolto⁴⁵¹ e che dunque anche l'Uno, al pari del Due, non sia così facilmente "dicibile" attraverso le gabbie del linguaggio-significato. Scrive infatti Vitiello a proposito dell'Uno:

⁴⁴⁹ E1, p. 64.

⁴⁵⁰ NN, p. 195.

⁴⁵¹ Cfr. V. Vitiello, *La favola di Cadmo, la storia tra scienza e mito. Da Blumemberg a Vico*, Laterza, Roma 1998, p. 140, d'ora in avanti FC.

La stessa affermazione della sua ‘alterità’ è una riconduzione alla medesimezza del giudizio. Anche dirlo: *to aplūstaton* – il Semplicissimo – è negarlo, perché, così nominandolo, lo si rende termine di relazione, epperò non più “semplice”. Anche dirlo: *to aoriston* – l’Indefinito – è negarlo, perché lo si de-finisce rapportandolo ad altro, a ciò che è definito, determinato. Contrapponendolo al definito lo si determina. *Omnis determinatio est negatio*⁴⁵².

La stessa consapevolezza retrospettiva, estesa non semplicemente al termine utilizzato per indicare l’Uno, quanto persino al fatto che anche il porre l’Uno come ciò che viene “prima” del Due significa già retroflettere (in un modo simile abbiamo visto come per Sini ogni “prima” e ogni “poi” siano figure retroflesse della soglia), è ben illustrata in un passo del già citato *Grammatiche del pensiero*:

Già parlare della Notte dell’“il y a” come ‘passato’ è *comprendere* l’intemporale nel tempo, traducendo ciò che è ‘fuori’ e ‘altro’ dal tempo in un essente che è ‘prima’ del tempo. Una ‘presa’ che mostra la violenza dell’ipostasi, del suo porsi come assoluto ‘prius’ proiettando l’intemporale nel ‘passato’ come la sua ombra⁴⁵³.

Ciò che dunque non fa certo difetto a Vitiello è la piena consapevolezza dell’impossibilità di “dire” l’Uno attraverso le più diverse espressioni del Logo dell’essere, espressioni che, in quanto prodotte dall’ora/qui della soglia in atto, dalla *presente* prassi del parlare e del pensare, non possono che riconfigurare il *passato* alla luce retrospettiva delle loro categorie. Luce pienamente operante non solo qualora dico ‘Uno’, ‘prius’, ‘indeterminato’, ‘il y a’ etc., ma anche e soprattutto quando affermo ‘passato’, giacché solo alla luce del presente, inevitabilmente, può il passato apparire come tale.

Se dunque il “dire la contra-dizione” ha rappresentato, nella nostra esposizione, la soluzione adottata da Vitiello per far sì che il pensiero/linguaggio/Logo/*Cogito* impari a sostare, oscillando, sul suo stesso limite (la soluzione cioè di fronte ai due problemi che hanno aperto la presente sezione, volta a illustra gli aspetti propriamente *etici*, e non solamente *teoretici* dei nostri autori: evitare di considerare il Tre come un significato assoluto, ossia sciolto dal Due che lo mette in opera; trovare un modo di rapportarsi al Due, di esibire il Due che non lo faccia “scadere” a Tre), le proposte filosofiche di cui ci occuperemo nelle prossime pagine avranno l’ulteriore obiettivo di mostrare come Vitiello si comporti di fronte al tentativo di “dire” anche l’Uno (non solo il Due) consapevole dell’inadeguatezza, a tale scopo, di ogni dire. I due problemi iniziali vanno peraltro sempre tenuti presente, dal momento che i successivi aspetti del pensiero di Vitiello non esulano certo da un piena consapevolezza di tali problemi. Essi però tengono conto anche dell’ultima questione emersa, della necessità cioè, impel-

⁴⁵² V. Vitiello, *Razionalità ermeneutica e topologia della storia*, in «Filosofia ’91» (a cura di G. Vattimo), Laterza, Bari 1992, p. 157.

⁴⁵³ GP, p. 123.

lente per Vitiello, di fare i conti con l'Uno oltre che con il Due, con il *limite esterno* oltre che con il *limite interno*. Questa duplice consapevolezza, esplicitamente mostrata in molti luoghi della sua opera⁴⁵⁴, costituisce ciò che orienta Vitiello nell'elaborazione di una nuova *Grammatica del pensiero*.

3.2.3 La possibilità possibile

Il tentativo, da parte di Vitiello, di portare alla parola ciò che alla parola si sottrae, attraverso un dire che sappia eludere le sue strutture oggettivanti per collocarsi sulla (indicibile) soglia del Due e dell'Uno, del limite esterno e del limite interno, rappresenta una "tensione" largamente presente in tutto il suo percorso di pensiero, seppur sviluppata a pieno solamente negli ultimi lavori della sua produzione filosofica. Già in *Topologia del moderno* infatti, testo risalente al 1992, possiamo vedere l'impellenza di tale tensione, la necessità per Vitiello di rapportarsi a queste dimensioni "al limite" del linguaggio e del pensiero, consapevole delle "mancanze" strutturali del Logo, del dire, della parola, mancanze che impediscono una piena e "presente" (in grado cioè di cadere sotto la luce della presenza, di farsi oggetto del linguaggio-significato) esibizione di tali luoghi di confine.

In un passaggio molto significativo⁴⁵⁵, partendo dalla distinzione heideggeriana tra Terra e Mondo, traducibile nella differenza essere-ente, Vitiello allude sia alla Terra come *orizzonte* del Mondo, che in quanto tale sempre si accompagna ad un mondo, essendo il *limite interno* del mondo stesso, sia alla terra come limite esterno che precede il mondo. Poco più avanti⁴⁵⁶ lo stesso rapporto Terra-Mondo viene posto nei termini, che abbiamo già visto, del rapporto tra *cogito* e *sum*, dove il *sum* è sì detto come tale sempre a partire dal *cogito*, è sempre catturato dal *cogito* (è una "retroflessione" del *cogito*), ma, in quanto anche *esse* (*esse* che il cogito porta alla parola attraverso il *sum*, rendendolo *sum*, e perciò già cogito) allude ad una dimensione *oltre*, ad una dimensione "prima". *Esse* e *sum* indicano, in altre parole, *l'altro* cui la parola, il pensiero, il linguaggio, e cioè il *cogito*, si riferiscono, ciò che precede il *cogito* rendendolo possibile. Attraverso il termine 'sum', però, Vitiello riconosce l'inevitabile riduzione del *sum* a *cogito*, il fatto cioè che non posso che *parlare* di ciò che precede il linguaggio, e così facendo già lo rendo linguaggio, proprio come accade al Re Mida che trasforma ogni cosa che tocca in oro. Già abbiamo visto in Sini come ogni tentativo di riferirsi ad un'esperienza che si collochi *oltre* la di-

⁴⁵⁴ Cfr. ad esempio TM, p. 165, dove Vitiello, in riferimento al rapporto tra *esse* e *cogito*, considera l'*esse* al tempo stesso come includibile accadere del cogito («tutto può accadere, tranne che il concetto, il concetto che si pensa [...] non sia»), e come *Prius* che precede il *cogito* stesso: «L'assolutamente essente – il *puro* essere – è il *Prius* d'ogni concetto perché è ciò che ogni concetto presuppone e mai non può porre. Perché il concetto è sempre determinato e l'essere, il puro, semplicissimo essere, *to aploustaton*, è l'indeterminato, *aoristom*».

⁴⁵⁵ Cfr. TM, p. 129.

⁴⁵⁶ Cfr. TM, p. 131.

mensione della parola, del concetto, dell'universale, finisce inevitabilmente per sbattere contro il suo muro. Dico 'mondo' e già dico altro da quello che vorrei dire; dico 'esperienza sensibile' e dico già un concetto, dico *questo/ora/qui*, ma non mi serve a nulla, dico 'evento', e mi trovo già tra le mani un significato, dico 'Uno' e sono già nel Tre. Al tempo stesso però Vitiello, attraverso il termine 'esse', non rinuncia a riferirsi a questo mondo dell'*oltre/prima*; nella piena consapevolezza che dicendo *esse* già sono nel *sum*, e quindi nel *cogito*, Vitiello vuole alludere a quell'*esse su cui* si fonda il *cogito*, l'indicibile/già-sempre-detto fondamento del dire. Allo stesso modo e nello stesso senso Vitiello parla di un *non-io* più originario della dualità Io = Io:

Non l'Io che è nell'"Io = Io", ma l'Io che questa dualità comprende – e che in questa dualità resta silenzioso. Nell'"Io = Io" viene alla parola un più profondo Io – che alla parola si sottrae. È *nella* parola *fuori* della parola. Il non-Io, il *vero* non-Io, dell'Io, dell'"Io = Io". Il margine estremo della parola. Ciò che circonda la parola – il suo orizzonte in-finito, "aoristico". L'inafferrabile limite della parola – che la parola continuamente afferra portandolo alla parola, a sé, e così tras-ponendolo. Di questo è memoria la memoria. Di questo assente, di questo "passato" che è *nel* presente mai presente. Di questo non-essente, di questo niente fatto di densissima materia – della più densa materia⁴⁵⁷.

In questo brano possiamo a mio parere vedere uno dei massimi sforzi⁴⁵⁸ compiuti da Vitiello per portare ad espressione la paradosalità della sua esperienza di pensiero. L'«Io = Io» indica qui la riduzione del mondo all'identità del *cogito*, all'orizzonte onnicomprensivo del concetto, della parola, del linguaggio, riduzione che però reca traccia con sé di quel *ridotto* che non è mai completamente tale perché condizione (seppur condizionata), perché presupposto (seppur posto), perché indicibile (seppur sempre detta) del dire stesso. Tale "figura", che assume qui i caratteri di un "non-Io" (ma sappiamo già di essere sempre di fronte allo stesso limite invalicabile, all'Uno), viene alla parola pur sottraendosi ad essa, «è *nella* parola *fuori* della parola», «è *nel* presente mai presente».

Abbiamo già visto in che modo Vitiello tenti di tenere insieme il «*nella*» e il «*fuori*» attraverso il dire contra-dittorio della riflessione ponente, operazione nella quale al "nella" corrisponde il Tre e al "fuori" corrisponde il Due. Ora, in una nuova esperienza di pensiero, elaborata da Vitiello alla luce degli ultimi scritti, il *fuori* che si tratta di tenere insieme al *dentro*, l'Altro che occorre mostrare, l'Infinito cui è necessario rapportarsi è, come abbiamo anticipato, sia Uno che Due. Prima di fare direttamente i conti con questa nuova proposta teoreti-

⁴⁵⁷ *Ibidem*.

⁴⁵⁸ Senza tener conto del "dire la contra-dizione" e prima dell'elaborazione della logica della seconda persona, che dobbiamo ancora mostrare, elaborata molto dopo *Topologia del moderno*. Più che di uno sforzo espressivo, dunque, il passo in questione è indice di un'istanza molto forte in Vitiello, quand'anche non venga espressamente affrontata attraverso un linguaggio alternativo.

ca, cerchiamo di capire meglio che cosa intenda Vitiello quando parla di 'Uno', nella piena consapevolezza, da lui di certamente assunta, che ogni parola, termine, locuzione, proposizione, appartenente al Logo dell'essere, al linguaggio-significato, risulterà del tutto inadeguata a riferirsi ad esso. Tra tutte queste, pur inadeguate espressioni, precedentemente richiamate, ci interessa porre l'attenzione soprattutto su di una, particolarmente importante per il cammino di Vitiello, come per il nostro. L'espressione in questione è *'possibilità im-possibile'*. Essa ci mostra innanzitutto il fatto che Vitiello concepisca l'Uno come *possibilità*. Se l'Uno è infatti ciò che in qualche indicibile modo "precede" il Due, non vi è per Vitiello alcuna "necessità" iscritta nel passaggio dall'uno (Uno) all'altro (Due). Tale passaggio perciò, argomenta Vitiello seguendo una ferrea coerenza logica, è del tutto avvolto nel mistero. È quanto viene illustrato nel caso del giudizio inteso come *Ur-Teil*, come divisione originaria:

È qui il paradosso del giudizio, o *differenza*, che né può porre se stesso – per farlo dovrebbe anticiparsi, antepo-
nendo sé a se stesso –, né può essere posto dall'Indiviso – bisognerebbe altrimenti ammettere che l'Indiviso è il principio della divisione, il che sarebbe, per fare un paragone, come ammettere che il calore è principio del raffreddamento! D'altra parte il giudizio, o differenza, non può essere co-eterno all'Indiviso. Fosse così, allora in nessun tempo mai non sarebbe l'Indiviso (essendo già da sempre diviso dal diviso). Né il giudizio può essere nato nel tempo: come infatti il tempo – la divisione – se non ad opera del giudizio? È il mistero della differenza, l'abisso del giudizio. Qui ogni argomentare cessa⁴⁵⁹.

Nel passo citato il giudizio, la *differenza*, corrisponde al Due, alla prassi, all'evento, mentre l'Indiviso, ciò che precede il giudizio, corrisponde all'Uno. Il paradosso denunciato da Vitiello mostra come il "salto" dall'un termine all'altro sia del tutto avvolto dal mistero di fronte a cui «ogni argomentare cessa». Infatti, per Vitiello, delle due l'una: o del passaggio è responsabile il Due, oppure è responsabile l'Uno. Ma se è responsabile il Due, allora dovremmo ammettere che il Due "precede se stesso", il che, oltre a essere impossibile, implicherebbe l'assenza dell'Uno, la co-eternità di Uno e Due (il Due era "già" nell'Uno). Questa paradossale compresenza comporterebbe però al contrario che l'Uno/Indiviso abbia già in sé il principio del Due/divisione, il che sarebbe come ammettere, scrive Vitiello, che il calore abbia in sé il principio del raffreddamento. L'Uno, detto in altre parole, non sarebbe più Uno, ma già Due⁴⁶⁰.

Per questo il passaggio dall'Uno al Due è per Vitiello un mistero. Tale mistero, negando ogni *necessità* nel passaggio da Uno a Due, è alla base dell'esigenza di pensare l'Uno come *possibilità*.

⁴⁵⁹ FC, pp. 138-139.

⁴⁶⁰ La stessa problematica compresenza di Uno e Due è vista da Vitiello in riferimento a Plotino e al rapporto, nelle *Enneadi*, tra *Nous* e Uno. Cfr. TM, p. 139 e sgg.

Perché però tale possibilità è definita da Vitiello *im-possibile*? Non sembra tale espressione togliere alla possibilità la sua caratteristica più propria, la sua vera essenza? Per rispondere a questa domanda cominciamo col dire che la *possibilità* è concepita da Vitiello in modo del tutto differente dalla *dynamis* aristotelica. Quest'ultima infatti è una "potenza attuosa", una potenza già "destinata" a diventare atto. In *Storia della filosofia* Vitiello riprende il concetto di potenza in Aristotele proprio per mostrarne la dipendenza dall'atto⁴⁶¹. Viene richiamato uno dei principi cardine della filosofia aristotelica: *Proteron energheia dynameos*, l'atto precede la potenza. Il passaggio dalla potenza all'atto (Dall'Uno al Due direbbe Vitiello) implica la presenza di qualcosa già in atto che orienti il fine (*entelechia*) del movimento. Non a caso la conseguenza che ne deriva è il già citato *tauta aei*⁴⁶², ovvero «sempre le stesse cose» (Vitiello direbbe: co-eternità di Uno e Due, quindi assenza di un vero e proprio movimento, ma esplicazione di ciò che era presente sin dal principio). Questa possibilità, totalmente ricondotta da Aristotele nella sfera della potenza destinata ad attuarsi, viene altrove indicata da Vitiello, in riferimento a tematiche heideggeriane, con l'espressione «*possibilità possibilitante*»⁴⁶³. In essa Vitiello fa rientrare anche un altro "luogo" aristotelico, che potrebbe sembrare apparentemente opposto a quello del *tauta aei*, della prevalenza dell'atto sulla potenza. Si tratta del luogo della materia prima, della pura potenza, «ciò che può essere, ma anche non essere»⁴⁶⁴. Tale luogo sembra ad un primo sguardo rappresentare una via d'uscita alla possibilità destinata a diventare atto, a tradursi in atto. Per quale motivo, a giudizio di Vitiello, non è così? Se torniamo al passo citato di *Filosofia teoretica*, leggiamo che tale possibilità non perde le caratteristiche principali della *dynamis* aristotelica (del resto in Aristotele entrambe vengono definite attraverso il termine '*dynamis*' e il problema della "materia prima" è sicuramente uno dei passaggi più delicati del suo pensiero), dal momento che «non è possibile in relazione a sé, ma solo ad altro, che non è insieme impossibilità, perché i contrari li ha in sé, ma non è essa medesima coinvolta nell'opposizione»⁴⁶⁵. Che significa che la possibilità di Aristotele «non è possibile in relazione a sé, ma solo ad altro»? Cosa intende Vitiello quando afferma che tale possibilità «i contrari li ha in sé, ma non è essa medesima coinvolta nell'opposizione»? Significa che la possibilità, anche nel luogo apparentemente meno vincolante della materia prima, della pura potenza «che può essere, ma anche non essere», è possibilità solo in relazione a quell'altro che sono i suoi stessi contrari, nell'opposizione dei quali, però, essa non viene coinvolta. In altre parole, essa è la possibilità di essere X come di essere Y, ma appunto la dimensione della possibilità si gioca unicamente

⁴⁶¹ Cfr. StF, pp. 16-21.

⁴⁶² Seppur per altri scopi, ovvero quelli della riconduzione di ogni particolare ad una forma universale già data. Come si vede i temi sono collegati, essendo il particolare quella materia che riceve forma solo dalla presenza già in atto di un'essenza universale.

⁴⁶³ FT, p. 188.

⁴⁶⁴ StF, p. 23.

⁴⁶⁵ FT, p. 189.

nell'alternativa tra X e Y, alternativa che però, *come tale*, non è messa in questione. Solo in relazione a quell'altro che sono X e Y si pone la sfera della possibilità («ha i contrari in sé»), non in relazione a se stessa, e cioè alla possibilità che anche la possibilità stessa di X e Y sia possibile («non è essa medesima coinvolta nell'opposizione»). Per questo Vitiello sostiene che la possibilità, per essere davvero tale, come accennato anche nel passo citato, deve essere insieme anche impossibilità, deve essere cioè *possibilità possibile*⁴⁶⁶, oppure, il che è lo stesso, *possibilità im-possibile*. Queste due espressioni, all'apparenza opposte, indicano il medesimo. Esse si riferiscono infatti, per così dire, al rimbalzo della possibilità su se stessa, al tentativo di svincolare la possibilità dalla necessità della sua alternativa (tra X e Y), rendendola fino in fondo possibilità al punto da essere possibilità (o impossibilità) anche di se stessa. Per questo può essere definita ugualmente *possibile* e *impossibile* (ovvero, come scrive Vitiello, im-possibile, dove il trattino indica appunto la compresenza di possibilità e impossibilità). Infatti, come sottolinea Vitiello, in tale possibilità «è compreso l'impossibile. La possibilità è non solo possibilità di realizzarsi e di non realizzarsi, ma anche impossibilità di realizzarsi e di non realizzarsi. È *possibilità im-possibile*»⁴⁶⁷. Nel recente *Grammatiche del pensiero*, Vitiello espone la questione in modo pressoché identico:

La possibilità-categoria, la possibilità distinta dalla realtà e dalla necessità, nonché essere *possibile*, è *necessaria*. È quella che è, soggetta all'identità con sé, alla sua "natura": è "possibilità" e non "realtà", e non "necessità"; è incatenata al suo essere-possibilità, non diversamente dalla "realtà" e dalla "necessità" [...] Questa "possibilità" – che è il modo in cui il pensiero occidentale, a partire da Aristotele, l'ha pensata – non è *possibile* in relazione a sé. Non è *possibile possibilità*. Non è quindi anche impossibile. Ma solo se è insieme – nello stesso tempo: *hama, simul* – possibile e impossibile, la possibilità è davvero tale. E cioè: non soggetta alla *bebaiotàte archè*, al *principium finissimum* dell'essere: il principio di non contraddizione.

Particolarmente significative sono le ultime parole, che mostrano la coincidenza di *possibilità possibile* e *possibilità impossibile* («solo se è insieme – nello stesso tempo: *hama, simul* – possibile e impossibile, la possibilità è davvero tale»), oltre a specificare tale coincidenza attraverso la non soggezione al principio di non contraddizione, principio che implica l'alternativa tra "essere X" o "non-essere X" (cioè "essere Y"), laddove questa "autentica" possibilità comprende anche l'impossibilità di tale alternativa, di tale stringente *aut-aut*.

Abbiamo visto dunque in che modo Vitiello affronta il tema della *possibilità im-possibile*. Esso, come sappiamo, è una delle tante "icone del senzavolto", dell'Uno, che necessitano anch'esse di essere "sospese", di non essere guardate dal lato della loro significatività, ma

⁴⁶⁶ *Ibidem*.

⁴⁶⁷ V. Vitiello, *Dire il silenzio*, in «Filosofia '90» (a cura di G. Vattimo), Laterza, Bari 1991, pp. 216-217.

di essere diversamente “abitate” a partire da prassi filosofiche di diverso tipo. Il tema dell’Uno come possibilità che non si riduce alla necessità della sua attuazione ma rimane sospeso nella sua stessa (im)possibilità, viene rintracciato da Vitiello attraverso diversi luoghi filosofici e teologici. Molto ricorrente è il duplice confronto-scontro tra Agostino-Hegel da un lato e Plotino-Schelling dall’altro⁴⁶⁸. La prima coppia di pensatori rappresenta una visione aristotelica del rapporto tra potenza e atto, tra Uno e Due, tra profondo e superficie. Essi esprimono, da un punto di vista religioso, una determinata interpretazione del *Deus-Trinitas*⁴⁶⁹, che affonda le sue radici nel pensiero di Paolo e nel Vangelo di Giovanni, e che vede il Figlio come piena e completa manifestazione/rivelazione del Padre. L’Uno, in altre parole, è totalmente “risolto” nel Due, attuato in esso, non restando alcuna “possibilità” alle spalle. Diversamente la coppia Plotino-Schelling rappresenta una diversa interpretazione della trinità, che pone l’accento sull’irrisolvibile alterità del Padre rispetto al Figlio, sul fatto cioè, per dirla, come Vitiello, con Plotino, che l’Uno rimane *eiso en bathē*⁴⁷⁰, nascosto nella sua profondità (e, potremmo dire, nella sua *impossibilità*). Pensare Dio come ciò che rimane celato nell’alterità irraggiungibile della sua origine implica dunque pensare Dio come possibilità non vincolata alla necessità della sua attuazione, come infinito non risolvibile nel finito, come alterità non riconducibile all’identità:

Pensare Dio come infinito è pensarlo come vera alterità, irriducibile ad ogni identità; e cioè tanto altro da essere anche altro dall’altro: Altro e insieme non-Altro, Altro e Medesimo, non-identico a sé neppure nel suo esser-altro. L’infinito è irriducibile ad ogni e qualsiasi categoria del pensiero. È l’impensabile puro. Non perché si sottragga al pensiero – e se così fosse, sarebbe allora altro dal pensiero e solo altro, e pertanto di nuovo identico nel suo essere altro; ma perché *può* sottrarsi. È la *possibilità* che custodisce il mistero dell’Infinito. È la *possibilità* che rivela il mistero di Dio, che rivela Dio in quanto mistero⁴⁷¹.

L’infinito del Dio “possibile” è dunque per Vitiello irriducibile a qualsiasi categoria del pensiero, eppure sempre necessariamente “da pensare”, pena lo scadimento della possibilità nella necessità (nella necessità cioè radicata nella “stabile dimora” che afferma: «Dio è oltre ogni pensiero»). Per pensare questo impensabile Dio, per riferirsi alla sua possibile impossibilità, alla dimensione di irriducibile “ulteriorità” dell’Uno, Vitiello utilizza una nuova logica di linguaggio e di pensiero.

⁴⁶⁸ Cfr. soprattutto V. Vitiello, *Dire Dio in segreto*, Città nuova, Roma 2008, pp. 19-38, d’ora in avanti DDS.

⁴⁶⁹ Sulla filosofia di Hegel come cristianesimo filosofico cfr. V. Vitiello, *Ripensare il cristianesimo. De Europa*, Ananke, Torino 2008, pp. 95-117.

⁴⁷⁰ Cfr. a proposito TM, p. 121 e p. 142.

⁴⁷¹ DP, p. 46.

3.2.4 La logica della seconda persona

Ricapitoliamo brevemente le ultime tappe del nostro percorso. Due problemi avevano aperto la presente sezione: 1) Evitare di cadere nell'errore di considerare il Tre come un significato assoluto (come una "stabile dimora", direbbe Vitiello), considerato indipendentemente dal Due che lo mette in opera. 2) Cercare una soluzione che consenta di rapportarsi al Due senza farne immediatamente un Tre; cercare cioè un metodo per poter esibire il Due, per poterne "fare esperienza" senza precipitare subito dal lato dell'esperito (di tale precipizio/scadimento è responsabile soprattutto, come sappiamo, la scrittura alfabetica, che Vitiello non nomina, ma di cui evoca indirettamente, e forse involontariamente, le caratteristiche obiettivanti e assolutizzanti, parlando del linguaggio-significato, del logo dell'essere, della parola, etc.). Se il "dire la contra-dizione" ci ha mostrato un possibile modo, da parte di Vitiello, di rispondere alla questione, l'introduzione della tematica dell'Altro, del limite esterno, dell'indeterminato, del Semplicissimo etc., ci ha indotto a riflettere sull'Uno come possibilità pura, come possibilità (im)possibile opposta alla possibilità possibilitante, alla *dynamis* aristotelica. Tematica centrale nel pensiero di Vitiello, essa ci ha messo di fronte all'esigenza di meditare a fondo non solo sulla natura 'posta' del Tre e sul rapporto fra Tre e Due (i due originali problemi, pienamente affrontati attraverso la tematica della contraddizione), ma anche sul problema dell'Uno, visto da Vitiello al tempo stesso come ciò che sempre "scade", se detto/nominato attraverso il Logo, a Tre, ma anche come ciò che necessita di un'apertura capace di porsi all'altezza della sua originaria "possibilità", irriducibile alla necessità assertoria del dire, della logica apofantica del detto.

Se rileggiamo tutte queste varie istanze alla luce delle nostre figure guida della distanza-evento e della distanza-significato, possiamo così descrivere la "posta in gioco" presente in esse: la ricerca di un dire (contra-dicente), di una prassi, di un metodo, in grado di rapportarsi tanto al problema del Due, quanto al problema dell'Uno, tanto cioè al *limite esterno* quanto al *limite interno* della prassi in cui siamo (prassi che per Vitiello e Sini, come sappiamo, è innanzitutto quella in senso lato "filosofico", la quale necessita di utilizzare l'alfabeto e di fare i conti con le sue conseguenze) può essere letta come una sorta di "etica del limite". Saper ricollocare il Tre sulla soglia del Due che lo pone in opera, saper oscillare sul Due senza che esso precipiti in un Tre, sapersi rapportare all'Uno nella consapevolezza della sua (im)possibilità, irriducibile alla necessità identificante del Tre, del significato, del 'posto'⁴⁷² (sono questi, in riferimento al modo con cui Vitiello affronta i problemi della presente sezione, i termini di relazione tra le varie figure della distanza-evento) implica infatti la capacità del pensiero di situarsi nel *topos* della distanza nichilistico/relativistica, di collocarsi cioè, potremmo dire, sul limite del proprio evento di soglia. Tale collocazione è messa in pericolo dalla natura obiettivamente della parola, portatrice di una *distanza incalmabile*, e della scrittura, responsabile della

⁴⁷² Il presupposto come 'posto', l'Uno come Uno/Tre.

fissazione *in re* della precedente distanza e della sua conseguente trasformazione in *distanza universale*. Proprio tale distanza, nella sua pretesa di porre il soggetto nel luogo di osservazione astratto e panoramico del concetto, induce ad obliare la soglia evenemenziale produttrice di ogni possibile contenuto, illudendoci dell'esistenza di una parola senza distanza, in grado cioè di raccontarci la verità "in sé" del mondo, di presentarci un significato (Tre) sciolto dal suo evento di senso (Due), portatore di una universalità dimentica della sua particolarità. Il "difetto" della scrittura alfabetica è perciò quello di portare, detto heideggerianamente, all'oblio della differenza tra evento e significato, proprio perché, in virtù delle sue caratteristiche tecniche, viene raggiunto il luogo di una *distanza universale* incapace di mostrare i propri significati come contenuti di una prassi, come l'evento di *un* significato.

Tale situazione, come abbiamo già visto, è del resto la stessa di ogni pratica, che induce a porre l'attenzione sui propri contenuti/significati lasciando sullo sfondo l'evento (vedo gli oggetti visti ma non vedo che vedo). Se però questa situazione non rappresenta alcun problema, né per quelle pratiche (nelle quali siamo sempre quotidianamente immersi) *senza resto*, interne al circolo impulso-soddisfazione del livello zero della distanza-significato, né per coloro che si trovano beatamente immersi nell'illusione della verità universale dell'alfabeto, lo stesso non si può dire per coloro i quali, una volta raggiunto il *topos* della distanza nichilistico-relativistica, sono per così dire "usciti dalla caverna". Essi si trovano infatti nella necessità di mostrare la consapevolezza di "stare sul limite", di abitare la particolarità cinetica e relazionale del proprio ora/qui, senza ricadere nelle trappole assolutizzanti del Logo, del linguaggio, del concetto, della parola-significato, della scrittura alfabetica, che inducono ad obliare il senso profondo di tale particolarità, subito traducendola in universalità astratta. Il "limite" con cui tale etica deve confrontarsi è dunque quello esterno e interno ad essa. Il suo compito è quello di evitare di "parlare", in modo inconsapevole e sprovvisto, del Due e dell'Uno, dell'*altro* che orla e dell'*altro* che precede la propria finita collocazione, facendo così di essi un Tre, una propria 'posizione' irrispettosa della loro irriducibile alterità, ma avanzante la pretesa di descrivere tali termini a partire da una (impossibile⁴⁷³) prospettiva assoluta.

Un'etica del limite è perciò un'etica che sappia abitare la propria particolarità senza sollevare se stessa e i suoi limiti (l'*altro* che orla, dall'interno e dall'esterno, tale particolarità) fuori dei propri confini, nell'impossibile punto di vista esterno, oggettivo e panoramico.

Per fare ciò è necessario innanzitutto, secondo Vitiello, rompere con le strutture tradizionali del pensiero metafisico, ancorate all'alternativa tra *sono* ed *è*, tra *prima* e *terza* persona⁴⁷⁴. Tali strutture infatti non consentono un'autentica apertura all'altro (a quell'altro che, come sappiamo, sono l'Uno e il Due), ma riducono sempre l'altro a

⁴⁷³ Vitiello a proposito scrive: «è necessario liberarsi in anticipo della pretesa che lo sguardo senza occhio del mondo, dell'oggettività, ma possiamo anche dire della logica, guardi se stesso dal di fuori, come in spettacolo» (GP, p. 133).

⁴⁷⁴ Cfr. GP, pp. 133-139.

figura dell'identico (a Tre), conducendo perciò il pensiero di fronte al pericolo dell'assolutezza. Se infatti si riduce l'altro ad identico, se si fa del Due (e dell'Uno) un Tre, sorge l'illusione, tipicamente alfabetica, che il punto di vista da cui parliamo coincida con la verità assoluta e universale del mondo. La capacità di preservare l'alterità dell'altro è compito indispensabile per chi voglia davvero abitare la particolarità del suo evento di soglia, la "finitezza" della sua pratica, finitezza e particolarità che rischiano di venire negate laddove ogni differenza e alterità vengano ricondotte all'identità di una pratica, di un dire, di un pensiero che così facendo, pur anche volendo l'esatto opposto (affermando che «tutto è relativo», sostengo che «la verità è interna ad una pratica», dico 'Due' e 'Uno' senza la minima consapevolezza di avere tra le mani dei 'Tre'), rimane confinato in modo errato nei suoi stessi limiti.

Il dire metafisico infatti, il dire assertorio che riduce l'alterità all'identità, che fa dell'Uno/Due un Tre, rimane sì, anch'esso, nel recinto della propria finitudine (essendogli inibito qualsiasi "autentico" contatto con l'esterno), ma proprio così facendo conserva la pretesa di esserne uscito, di parlare in assenza di recinto alcuno, di usufruire di una parola senza distanza, di star seduto sullo sgabello metafisico dell'universalità alfabetica. L'obiettivo di quella che abbiamo definito "etica del limite" è perciò quello di restare, come il detto della scrittura alfabetica, come la voce della parola-significato, come il Logo dell'essere, ancorato nei propri limiti, ma con un'inversione di senso fondamentale.

Infatti, per colui che rimane assoggettato al dire assertorio dell'alfabeto/Logo rimanere nei propri limiti significa ridurre, come re Mida, ogni cosa a Tre, a significato, fornendo, proprio in questo modo, l'illusoria pretesa di esservi uscito (o nascondendo, al contrario, tale illusione: l'originaria "intenzione" di colui che frequenta inconsapevolmente l'alfabeto/Logo è infatti del tutto indifferente; il discorso vale tanto per il "metafisico", quanto per il portatore di una "verità debole").

Per colui che invece cerca, come fa Vitiello, una strada che lo conduca verso una diversa *grammatica del pensiero* per poter esercitare in modo consapevole l'etica del limite, rimanere confinato in se stesso significa altro. Significa farsi carico della propria particolarità, senza la pretesa di "dire" l'altro/Uno/Due (dire che ne farebbe un significato, un Tre, un identico), ma nemmeno chiudendosi nella "stabile dimora" di una (inconsapevolmente) assertoria "impossibilità" di dire l'altro che ha tutta l'aria, anch'essa, di ridurre l'altro a identico. Rimanere confinato entro il proprio limite implica saper fare i conti con l'irriducibile differenza tra lo stesso, l'identico (Tre) e l'altro (Uno, Due), senza cadere nell'errore metafisico/alfabetico di mancare tale differenza limitandosi a "dire" 'altro', 'Uno', 'Due', oppure rifugiandosi nella "teologia negativa" che impedisce di pronunciare alcunché.

Per fare questo, come anticipato, Vitiello compie una serrata analisi volta a evidenziare i limiti delle strutture di parola, scrittura e pensiero comunemente utilizzate dalla tradizione filosofica, ancorate alla forma dell'*è* (terza persona) e a quella del *sono* (prima persona). Il

fatto di partire, come mostra il titolo stesso del libro in cui è più dettagliatamente esposta tale operazione, dalle *grammatiche del pensiero*, rivela la piena consapevolezza da parte di Vitiello, molto vicino a Sini in questo, che le pratiche (o le “grammatiche”) di pensiero incidano profondamente sulla visione del mondo. In Sini abbiamo visto come la scrittura alfabetica non sia affatto un *vetro terso*, capace di restituirci la “vera” immagine “in sé” delle cose (sebbene sia questa, paradossalmente, la sua particolarità). Vitiello, nel testo citato, sottolinea come l’impostazione aristotelica del nesso linguaggio-realtà, riassunta nella celebre espressione ‘*To on leghetai pollachos, alla pros hen kai mian tina physin ouch homonymos*’, ben lungi dal rappresentare semplicemente un’“ovvia” conclusione (ovvia perché ad essa siamo da tempo avvezzi), porti con sé «la riduzione del valore del discorso epistemico al contenuto, al significato»⁴⁷⁵. Sono questioni che abbiamo già ampiamente trattato: emerge in primo piano il significato, il contenuto, con la conseguente retrocessione sullo sfondo dell’evento⁴⁷⁶, operazione che porta a credere nell’assoluta verità “in sé” del contenuto. In modo ancor più netto, Vitiello, sempre nel testo citato, afferma:

Che vediamo quando vediamo? Sedie, alberi, uomini e animali, o non piuttosto luci, colori, linee – od altro ancora? Quanto incide la grammatica del pensiero – vale a dire: la relazione predicativa – sulla nostra osservazione del mondo? Quanto il linguaggio sulla costituzione del mondo e delle cose, sull’*ontologia*?⁴⁷⁷.

È dunque la ricerca di una nuova «grammatica» ciò che spinge Vitiello (guidato dalla consapevolezza, comune a Sini, che il linguaggio e il pensiero non sono affatto soglie trasparenti e indifferenti, ma influiscono in modo decisivo sulla «costituzione del mondo e delle cose, sull’*ontologia*») a metter in discussione le forme tradizionali della prima e della terza persona.

La logica della terza persona, la logica dell’è, nonché rimanere, come Heidegger aveva ben compreso, strutturalmente “infondata” e indeterminata⁴⁷⁸, toglie ogni spazio a qualsiasi alterità, ancorandola alla

⁴⁷⁵ GP, p. 134.

⁴⁷⁶ Sempre a proposito di tale distinzione, Vitiello si esprime anche così: «In ogni dire umano bisogna distinguere l’atto del dire – che è voce e passione insieme – dal suo significato, che è il contenuto del discorso» (DP, p. 22).

⁴⁷⁷ GP, p. 134.

⁴⁷⁸ Posso dar ragione di ogni cosa, posso di ogni cosa dire *che è*, attraverso le possibili infinite connessioni tra soggetto e predicato, tranne appunto di quell’è che sta alla base della predicazione. Come scrive Vitiello: «la conoscenza non raggiunge mai se stessa, la copula, il terzo, resta sempre oltre» (GP, p. 135). La conoscenza della copula, ossia della struttura del giudizio (il tentativo di dire “che è” il giudizio) viene sempre rinviata all’infinito. È quanto accade ad Hegel, ripreso da Vitiello, il quale passa dal giudizio, al giudizio di giudizi (sillogismo), al sillogismo di sillogismi. In questo movimento però il terzo, «nel suo essere costantemente oltre di sé, è insieme sempre presso di sé» (*ibidem*). Questo significa che la copula, pur «parzialmente», si conosce fin dal principio, fin dal primo giudizio, dal momento che sì, la conoscenza è costantemente proiettata *oltre*, in un sillogismo di sillogismi che mai si chiude, in un movimento senza fine, ma fin dal principio conosce «l’intero processo del conoscere» (*ibidem*). Fin dal principio, cioè, è evidente la “struttura” entro cui si muove ogni conoscenza possibile, struttura che, pur nel suo rinviare sempre ad un passag-

ferrea struttura della sua necessità. Su questa logica si fonda il primato aristotelico della potenza sull'atto (la necessità di pensare a qualcosa che è già in atto per spiegare il passaggio dalla potenza all'atto) e il conseguente *tauta aei*, più volte richiamato⁴⁷⁹.

Attraverso la logica della terza persona è impossibile, secondo Vitiello, pensare alla *possibilità* "come tale" (alla possibilità impossibile), dal momento che essa appare nelle sembianze di *dynamis* destinata ad attuarsi proprio perché vincolata alla "necessità" della predicazione (di essa affermo che è, è possibilità). In questo modo, scrive Vitiello, «la potenza, determinandosi, nega se stessa nell'assoluta necessità del tutto»⁴⁸⁰, conclusione tanto aristotelica, quanto hegeliana⁴⁸¹. L'«assoluta necessità del tutto» è mostrata da Vitiello attraverso l'illustrazione di alcuni paradossi, di alcune vie senza uscita nelle quali il pensiero si imbatte, laddove applichi tale necessità all'agire razionale (o preteso tale) del soggetto nella storia⁴⁸². Ciò su cui a noi interessa porre l'attenzione è soprattutto l'incapacità da parte della logica della terza persona, costretta a dire di ogni cosa che 'è', di cogliere l'Uno come possibilità (im)possibile. La possibilità, come già accennato, viene vincolata alla necessità anche solo dicendo che 'è possibilità', sicché ci si dovrebbe riferire ad essa, come fa notare Vitiello ne *Il Dio possibile*, attraverso una diversa forma di predicazione: «la Possibilità possibile è la possibilità piegata su di sé, la possibilità in giuoco nel suo stesso esser-possibile. La possibilità che non "è" possibilità, ma "è-possibile" possibilità»⁴⁸³. Questo «"è-possibile"» è per Vitiello una nuova forma di copula. Egli non sta dicendo 'è' (copula) + 'possibile' (predicato), altrimenti rimarrebbe inchiodato al dominio del necessario sul possibile, della forma totalizzante, in grado di uniformare tutto a sé; egli sta dicendo (o tentando di farlo) che la possibilità "è-possibile" possibilità, dove tutti e due insieme, 'è' + 'possibile', costituiscono la copula del predicato 'possibilità'.

Il suo tentativo, come apprendiamo da questa prima forma di stravolgimento della grammatica comune, è quello di rompere con la logica della terza persona, chiusa verso qualsiasi autentica alterità (incapace di cogliere l'altro come altro, il possibile come possibile), per approdare ad un pensiero capace di portare la possibilità nel luogo stesso della copula, svincolandola così dalla sua natura necessitante.

Non solo la terza, ma anche la prima persona, secondo Vitiello, è incapace di esporsi autenticamente all'altro, al possibile. Scrive Vitiello: «nella logica della prima persona, non meno che in quella del-

gio ulteriore, non cambia. La conoscenza del sapere come "movimento" (di connessione soggetto-predicato) che sempre accade toglie movimento al movimento stesso. Questo porta alla teoria del sapere assoluto come circolo, «un circolo già da sempre chiuso in se stesso, un circolo che non ha altro circolo oltre se stesso» (GP, p. 135). Il circolo perciò toglie ogni determinazione/fondatezza al giudizio, che resta "tautologicamente" ripiegato su se stesso.

⁴⁷⁹ In questo contesto cfr. GP, p. 136.

⁴⁸⁰ *Ibidem*.

⁴⁸¹ Cfr. *ibidem*.

⁴⁸² Cfr. GP, pp. 136-137.

⁴⁸³ DP, p. 18.

la terza, le categorie modali sono concepite secondo una rigida tassonomia, ciascuna essendo *necessitata* ad essere quella che è: il reale è *necessariamente* reale; il possibile *necessariamente* possibile»⁴⁸⁴. Da cosa deriva questa “necessità” della prima persona? Essa, a giudizio di Vitiello, rappresenta innanzitutto un tentativo di riflettere sul rapporto tra *cogito* e *sum*⁴⁸⁵. È perciò Cartesio, per così dire, il “padre ideale” di questa logica. Il suo tentativo, potremmo dire rileggendo molto liberamente il suo pensiero alla luce delle tematiche di Vitiello e nostre, consiste infatti nel togliere valore assoluto alle proposizioni assertorie del parlare in terza persona.

Ogni pretesa di dire qualcosa circa lo statuto “in sé” del mondo («il mondo è fatto così e così») necessita di essere “sospesa”, negata nella sua absolutezza e messa sul conto dell’Io, del *Cogito* che sta dubitando di ogni sua affermazione, di ogni sua certezza. Accade perciò un passaggio dalla necessità della terza persona alla «realità»⁴⁸⁶ della prima, vale a dire alla sua «contingenza», alla sua «datità»⁴⁸⁷. Da qui, sottolinea Vitiello, nasce l’esigenza tipica del soggetto moderno di raccontare se stesso e la sua storia («il *cogito* non si deduce, si racconta»⁴⁸⁸), sia essa una storia individuale, come nel caso degli studi di Cartesio al *Collège* di *La Flèche*, sia essa una storia universale, come nel “fare di tutti e di ciascuno” all’opera nella *Fenomenologia* hegeliana⁴⁸⁹. Ogni racconto però, nonché tentare di esibire la contingenza/datità della prima persona, rivela (soprattutto, afferma Vitiello, nel passaggio dalla prima persona singolare alla prima persona plurale) la sua profonda *necessità*, attestata, secondo Vitiello, dall’inversione del rapporto tra soggetto e attributo: «l’antecedenza del *cogito* al *sum*, infatti, rende il *sum*, il fatto d’esserci del *cogito*, innegabile. La contingenza del dato – il fatto che avrebbe ben potuto non esserci – è tolta (*aufgehoben*) nella realtà del *cogito*: “la proposizione, io sono, io esisto, è necessariamente vera, tutte le volte che la pronuncio, o che *la concepisco nel mio spirito*” (*Méditations*, cit. II, p. 275)»⁴⁹⁰.

Si tratta della celebre conclusione della riflessione cartesiana circa il rapporto tra *cogito* e *sum*: di tutto posso dubitare, tranne del fatto che sto dubitando. Dell’essere di ogni cosa posso far questione, non dell’essere, dell’accadere del mio stesso far questione. Ecco che anche la contingenza/datità del *cogito* è sospinta verso la sua necessità (o, sarebbe meglio dire, verso la sua realtà necessaria), dal momento che anche quando, come nella forma del racconto, tento di mostrare l’accidentalità del *cogito*, devo comunque presupporre l’assoluta esistenza dell’Io narrante, la necessaria verità della proposizione ‘Io sono’, (o, in questo caso, ‘Io narro’, ‘Io sono narrante’).

L’atto intenzionale, già dicevamo, sfugge alla sua raffigurazione (in questo caso: al tentativo di auto-esibizione come da-

⁴⁸⁴ GP, p. 139.

⁴⁸⁵ Cfr. GP, p. 137.

⁴⁸⁶ *Ibidem*.

⁴⁸⁷ GP, p. 138.

⁴⁸⁸ *Ibidem*.

⁴⁸⁹ Circa entrambe le “storie”, cfr. *ibidem*.

⁴⁹⁰ *Ibidem*.

to/contingente), dal momento che rimane sempre alle spalle l'atto che produce la raffigurazione stessa (in questo caso: l'io che tenta di mostrarsi come contingente narrando la sua storia, il quale necessariamente è). La "necessità" della prima persona risiede dunque per Vitiello in primo luogo nella sua impossibilità, per così dire, di auto-trascendersi, di "fondare" la sua particolarità, la sua contingenza, la sua datità, senza dover inevitabilmente presupporre l'esser già necessariamente "in atto" di questo io fondante. Tutto perciò, alla luce della logica della prima persona, ricade, diciamo così, nel fascio di luce necessario dell'io, compreso l'io stesso, raffigurato/pensato come contingente/finito/dato. Non solo l'io però, ma anche tutto il mondo "precipita" nella "verità" dell'io, nell'esperienza, potremmo dire alla luce del primo capitolo, della soglia monadica che tutto riconfigura a partire dalla sua prospettiva⁴⁹¹, tutto il presente, il passato e il futuro. È quanto scrive Vitiello, riferendosi a Leibniz: «In certo modo nel primo fatto reale è compresa l'intera catena dei fatti che seguiranno. Del pari in ogni fatto è compreso l'intero passato e l'intero futuro. E compreso con la stessa innegabilità del singolo fatto, dacché la relazione che unisce il presente al passato e al futuro entra a costituire l'esser proprio del presente. La conclusione ha del paradossale: il singolo fatto contiene in sé l'intero universo passato, presente e futuro»⁴⁹².

La monade è specchio vivente dell'intero universo. Non esiste, nella logica della prima persona, alcun "tutto" che non sia, come scrive Sini, «il sogno di una parte»⁴⁹³.

La città in sé, ad esempio, immaginata al di fuori di ogni prospettiva, «non è in verità che un'ulteriore prospettiva, nella quale la città ancora si esperisce e si manifesta»⁴⁹⁴. Tale capacità "cannibale" da parte della prima persona di ridurre tutto a sé, incapace di conseguenza, secondo Vitiello, di un'autentica e radicale apertura verso l'altro, è sottolineata in vari luoghi di *Grammatiche del pensiero*. Tutta la prima sezione, intitolata *Kenosi dell'Io*, nasce con l'intento di mostrare diverse ambiguità e paradossi in cui si trova intrappolata la ragione, nel suo difficile rapporto tra singolarità e universalità (cioè tra prima e terza persona). Ci interessa in particolar modo evidenziare due passaggi, utili per il nostro percorso, inerenti l'incapacità della singolarità, della prima persona, di aprirsi all'esterno, al tutto. Di qui infatti nasce per Vitiello l'esigenza di abbandonare anch'essa, al pari della terza, e di

⁴⁹¹ La logica della seconda persona infatti può anche essere vista come un tentativo di opporsi ad una conclusione inevitabile della proposta teoretica di Sini, vale a dire quella del "precipizio" di ogni figura nell'ora/qui della soglia in atto, che tutto riconfigura a partire da sé, tutto "fagocita", come il cannibale istante già denunciato da Vitiello, negandosi in questo modo la possibilità di aprirsi all'alterità. Su questi temi cfr. la sezione *Etica della domanda, etica della risposta*.

⁴⁹² GP, pp. 138-139.

⁴⁹³ AR, p. 100. Allo stesso modo potremmo dire, come già visto, non esiste per Sini alcun "prima" o "poi" se non come figura retroflessa/anteflessa dell'ora/qui in atto della soglia.

⁴⁹⁴ AR, p. 66.

scegliere la seconda persona come modalità espressiva più adatta ad un'autentica apertura verso l'alterità, verso il possibile.

In primo luogo, parlando di Husserl, Vitiello evidenzia il rapporto problematico tra *io-monade* e *Cogito universale*:

Per quanto si apra all'universo del "Noi", il singolo resta nella sua singolarità: su questo Husserl non ha dubbi, né può averne, se non vuole distruggere l'intero impianto della sua filosofia, fondata sulla primaria evidenza che tutto quanto avviene, avviene nella singolarità dell'io che fa filosofia, meglio: di me filosofo. Tutto quanto avviene: dall'esperienza comune e quotidiana alla riduzione eidetica, all'*epoché* trascendentale, alle operazioni di ricostruzione a partire dai dati elementari delle riduzioni, all'esperienza trascendentale del corpo proprio e altrui, dell'intersoggettività e del mondo oggettivo, del tempo e dello spazio, ecc. ecc. Il Noi è sempre e solo una prospettiva singolare del Noi⁴⁹⁵.

Dire che «il Noi è sempre e solo una prospettiva singolare del Noi» equivale a dire, come fa Sini, che il tutto è sempre sogno di una parte, situazione che apre, secondo Vitiello, ad una «trascendenza non toglibile (*unaufhebbar*), non superabile» all'interno del *cogito*, vale a dire un «abisso incolmabile» tra il *Cogito* universale e l'*ego cogito* individuale (in Husserl), tra l'io e il noi, tra il singolo e la totalità, tra la parte e il tutto, tra lo stesso e l'altro, tra il Tre e l'Uno/Due.

La monade, in altre parole, ed è il secondo luogo del libro che affrontiamo, rimane confinata nella sua particolarità. E vi rimane anche quando, è il caso ad esempio di un pensiero "relazionale" come quello hegeliano, «la determinatezza del singolo è data dalla relazione del singolo con la onniaccogliente totalità», situazione che costringe il singolo ad essere «in relazione con *tutte* le cose singole che costituiscono la totalità, quindi anche con tutte le relazioni che le cose singole hanno con lui»⁴⁹⁶. Questo però obbliga il singolo a «porsi nelle infinite prospettive dalle quali le altre cose singole si rapportano a lui», costringendolo così a «essere anche tutte le altre prospettive, altrimenti mai si porrà in relazione con queste, ma solo in relazione alla propria relazione con queste relazioni»⁴⁹⁷. In altre parole:

Il singolo essente deve essere la propria prospettiva e tutte le altre, la propria visione del mondo e l'intero mondo delle altrui visioni del mondo; deve essere una prospettiva sul panorama – la propria – ed il panorama stesso. Deve guardare gli altri con i suoi occhi, e – *simul* – se stesso con gli occhi altrui. Deve essere se stesso e altro da sé, se stesso e non se stesso – simultaneamente⁴⁹⁸.

Proprio questo però è impedito al singolo, il che mostra come la logica della prima persona, per sollevarsi dalla sua particolarità, non riesca a pensare ad altra via se non quella di diventare panorama e non solo prospettiva sul panorama. Prima e terza persona, in altri termini, rimangono confinati nell'alternativa tra universalità e solipsismo.

⁴⁹⁵ GP, p. 72.

⁴⁹⁶ GP, p. 107.

⁴⁹⁷ *Ibidem*.

⁴⁹⁸ *Ibidem*.

La logica della seconda persona nasce con l'intento di eludere questa stringente alternativa, conservando in un certo senso, potremmo osservare, gli aspetti positivi di entrambi i poli. Vitiello infatti della terza persona, dell'è, apprezza l'apertura all'altro, il tentativo di dire l'altro, il possibile, ma critica la riduzione di questo possibile/altro a necessario/stesso, di cui è responsabile la *distanza universale* del suo punto di osservazione, che rende incapace di cogliere la propria e altrui particolarità. Della logica della prima persona invece egli apprezza la consapevolezza della propria particolarità e finitudine, ma critica lo scadimento di tale consapevolezza in solipsismo, che finisce anch'esso, seppure in modo diverso, a ricondurre l'altro allo stesso, e cioè in questo caso il Noi/tutto all'Io.

La seconda persona, di conseguenza, intende aprirsi all'altro rispettando le reciproche particolarità, senza cioè collocare questo incontro nell'impossibile prospettiva universale dell'è, ma senza nemmeno ridurlo al solipsistico precipizio nell'io, alternative opposte che impediscono entrambe di guardare all'altro come altro, al possibile come possibile. Detto con le parole del nostro percorso, la logica della seconda persona deve poter consentire un'apertura del Tre verso l'Uno/Due che non sia confinata in due forme altrettanto limitanti, a questo scopo, di Tre, ossia quel Tre che pretende di annullare ogni distanza rispetto all'Uno e al Due, descrivendo l'immagine universalmente vera del mondo (la parola-significato, il Logo dell'essere, la logica della terza persona, la *distanza universale* prodotta dalla scrittura alfabetica, etc.), e quel Tre che, pur riconoscendo la propria particolarità, la propria singolarità, o l'annulla affermando qualcosa di comunque universale circa il rapporto tra sé e l'Uno/Due, tra la parte e il tutto («tutto è relativo è perciò è impossibile sostenere qualcosa di assoluto»), oppure si rinchioda in un solipsismo che fa di ogni Uno/Due una sua figura, di ogni tutto il sogno di una parte, negando così all'altro la sua più propria alterità.

La logica della seconda persona deve perciò aprirsi all'altro come altro, al possibile come possibile, senza ridurlo al medesimo, allo stesso. Essa deve perciò, potremmo dire, rispettare la *distanza* tra il significato e l'evento, quest'ultimo inteso sia come Due, sia come Uno, sia come gesto, prassi, sia come possibilità che sta prima di tale gesto. Essa deve, come sottolinea Ernesto Forcellino in un saggio dedicato, tra gli altri argomenti, anche a quello della seconda persona di Vitiello, «esporsi all'altro preservandolo come tale, senza insomma ricondurre l'alterità alla medesimezza identificante della affermazione (l'altro che "è"), ma anzi lasciando ricadere – *Tu sei...* – sul dicente stesso tutto ciò che del Tu possa esser detto. Di modo che l'altro resti l'altro, "altro e oltre"⁴⁹⁹.

La logica della seconda persona, scrive Vitiello, non deve tradire «l'alterità dell'Altro col dire cosa l'Altro È»⁵⁰⁰, ma deve saper conservare la sua alterità rivolgendosi ad esso nella forma del "tu sei". Un

⁴⁹⁹ E. Forcellino, «Verità/non verità», in *Filosofia teoretica. Un'introduzione* (a cura di R. Ronchi), Utet, Torino 2009, p. 189.

⁵⁰⁰ GP, p. 141.

esempio di questa forma di rapporto all'altro è rintracciata da Vitiello nella filosofia di Anselmo, il quale si rapporta a Dio dicendo «Signore, tu sei...»⁵⁰¹ e in questo modo «non descrive *oggettivamente* Dio, ma ne parla *a partire da sé*»⁵⁰².

Come possiamo comprendere a partire da queste parole, ciò che il rivolgersi all'altro in seconda persona deve evitare, è l'impossibile descrizione oggettiva, e cioè panoramica, universale e assoluta, propria della terza persona, descrizione che elimina l'incolmabile distanza tra il finito e l'infinito, tra l'uomo e Dio, tra lo stesso e l'altro, tra il Tre e l'Uno/Due, tra il significato e l'evento. Viceversa la seconda persona cerca di rispettare questa distanza, di esibirla nell'impossibilità di ridurre l'altro allo stesso, il possibile al necessario, attraverso la forma del "tu sei", utilizzata da Anselmo, capace di conservare l'altro come altro, il possibile come possibile. Scrive Vitiello: «la logica anselmiana del "tu sei" contrasta radicalmente la logica dell'essere. Perché il suo dire, il suo *logos*, è il dire, il *logos*, dell'uomo in quanto ente finito»⁵⁰³. L'altro cui il parlare in seconda persona si rapporta, svincolato dalla necessità cui veniva inchiodato dalla logica dell'essere, è perciò concepito, come abbiamo più volte anticipato, come *possibile*.

L'Altro infatti, scrive Vitiello, «non è "essere", ma "possibilità"»⁵⁰⁴. Possibilità/alterità a cui il pensiero può approssimarsi solo rispettando la sua "oltranza":

La coincidenza del pensiero finito, o logica della seconda persona, con la logica del possibile attesta che il finito, nella e per la sua finitezza, è capace di dire dell'Altro da sé senza riportarlo a sé, senza ricondurlo nell'ambito del proprio orizzonte, senza negarlo come Altro⁵⁰⁵.

Per far sì che il pensiero in seconda persona sappia rispettare l'alterità dell'altro fino in fondo, è necessario per Vitiello che l'altro venga concepito anche come «altro dall'Altro»⁵⁰⁶. Se infatti l'altro fosse pensato "solo" come altro, la sua alterità verrebbe negata, dal momento che di esso si avrebbe solamente l'immagine prodotta dallo stesso.

Dicendolo con i termini del nostro cammino: per poter pensare l'Uno come Uno occorre non soffermarsi su quell'Uno che è sempre Uno/Tre, su quel presupposto che è sempre posto dal pensiero, ma è necessario esporsi alla sua ulteriorità, alla consapevolezza che esso è "oltre" ciò che ne dice il Tre. Allo stesso modo l'altro è oltre la "figura retroflessa" generata dallo stesso ed è perciò anche altro dall'altro. Aprendo alla possibilità che l'altro sia anche altro dall'altro, Vitiello non nega che, proprio per questo, l'altro possa essere anche il *medesimo*, possa cioè coincidere con ciò che ne dice lo stesso, con ciò

⁵⁰¹ Cfr. DP, p. 14.

⁵⁰² *Ibidem*.

⁵⁰³ DP, p. 16.

⁵⁰⁴ DP, p. 17.

⁵⁰⁵ DP, p. 18.

⁵⁰⁶ DP, p. 17.

che il parlante dice di lui. Questo comporta, come scrive Vitiello, «la possibilità dell'Altro di approssimarsi al finito»⁵⁰⁷, in assenza della quale la logica della seconda persona perderebbe la sua finitezza, finendo per affermare «in modo assoluto, e cioè infinito, qualcosa di Dio (dell'altro, del possibile, n.d.r.)»⁵⁰⁸. Come scrive Forcellino: «il TU resta altro, e dunque altro alla sua stessa alterità: anche possibilmente identico, identico a quanto il parlante dice di esso»⁵⁰⁹. L'altro perciò conserva la sua natura di *possibilità*, in quanto può essere anche altro dall'altro, al punto da coincidere con ciò che il parlante, lo stesso, il medesimo, dice di lui. Rapportarsi all'alterità dell'altro significa dunque, per Vitiello, fare i conti con la sua *possibilità*.

Per questo, «per poter corrispondere alla possibilità dell'Altro, il pensiero ha sempre da aggiungere possibilità alla possibilità dell'Altro, detto appunto: *quiddam maius quam cogitari possit*»⁵¹⁰. L'altro non è mai pensato davvero nella sua possibilità estrema fin quando non si comprende la necessità di aggiungere sempre possibilità alla sua possibilità, sfuggendo al pericolo di acquietarsi in una “possibilità definitiva”, una “stabile dimora” che avrebbe l'effetto contrario di negare la possibilità dell'altro, mutandola in necessità. Per questo l'altro, il possibile, o come spesso Vitiello dice rifacendosi ad Anselmo e anche a molti altri luoghi della tradizione religiosa, Dio, è sempre oltre ogni pensiero umano, oltre ogni possibilità definitivamente mutata in necessità. Perciò, come scrive Anselmo, Dio non è solo ciò di cui non si può pensare il maggiore, ma ciò che è maggiore di quanto si possa pensare.

Ma tutto questo, se abbiamo capito il senso dell'esercizio di Vitiello, è detto male, se espresso, come abbiamo fatto, ancora con la logica della terza persona, tramite la quale l'Uno, il Dio, l'altro, il possibile, viene inchiodato alla necessità dell'è. Proprio per questo Vitiello prende ad esempio Anselmo, il quale afferma: «*Ergo, Domine, non solum es quo maius cogitari equità, sede es quiddam maius quam cogitari possit*»⁵¹¹.

La necessità di aggiungere possibilità alla possibilità dell'altro implica per Vitiello, specularmente, il compito di sottrarre qualcosa al pensiero che “dice” l'altro. Per questo, anche per questo, il pensiero parla in seconda persona. Esso mostra il paradosso di un io che è “tu” anche a se stesso⁵¹², che toglie ogni centralità dal proprio dire, esibendo fino in fondo la sua particolarità, la sua finitudine. Esso è perciò «*quiddam minus quam cogitari possit*»⁵¹³, ossia meno di ogni meno, perché, come scrive Vitiello, «per minimo che sia, il suo essere, anche come solo possibile, toglie spazio alla possibilità dell'Altro. L'esercizio del pensiero, nella logica della seconda persona, è quindi un esercizio kenotico»⁵¹⁴, un esercizio cioè di svuotamento, di impoverimento.

⁵⁰⁷ *Ibidem*.

⁵⁰⁸ *Ibidem*.

⁵⁰⁹ VN, p. 189.

⁵¹⁰ GP, p. 141.

⁵¹¹ Cfr. DP, p. 13 e DP, p. 16.

⁵¹² Cfr. GP, p. 131.

⁵¹³ GP, p. 141.

⁵¹⁴ *Ibidem*.

Tale svuotamento del pensiero, il fatto cioè che esso ha sempre da essere meno di ogni meno, ha sempre da “negarsi” per non togliere spazio alla possibilità dell’Altro (possibilità che invece deve sempre essere incrementata dal pensiero), ci rimanda direttamente al tema della contra-dizione.

Possiamo a questo punto tentare di riassumere le varie istanze del pensiero di Vitiello incontrate fin qui, cercando di evidenziarne gli aspetti comuni e utili alla risoluzione dei problemi che ci eravamo posti all’inizio della sezione.

Siamo partiti cercando di capire quali prospettive vengano adottate da Sini e Vitiello per sottrarsi alla tirannia del significato/Tre che pretende di porsi come sciolto (*ab-solutus*) dall’evento/Due che lo pone in opera, e al tempo stesso per rapportarsi a questo Due, per farne una qualche possibile esperienza, senza che essa precipiti immediatamente dal lato del Tre, diventando subito un “significato” scritto, congelato, incapace perciò di esibire il Due “come Due”. Attraverso il dire la contra-dizione abbiamo visto come Vitiello, riprendendo la tematica hegeliana della riflessione ponente e svolgendo, a partire da essa, un vero e proprio esercizio di pensiero, tolga valenza assoluta ad ogni Tre, al tempo stesso riconducendolo, attraverso la negazione/contra-dizione di ogni linguaggio-significato, a quel linguaggio-prassi di cui è possibile fare esperienza solo oscillando sul limite. Non si è aperta dunque alcuna possibilità di “dire” il Due (gesto che farebbe immediatamente del Due un Tre), ma solo di contra-dire il Tre, spostando in questo modo l’attenzione sul gesto di posizione/presupposizione e non sul contenuto posto/presupposto.

Ora, se guardiamo alle caratteristiche della seconda persona così come le abbiamo appena descritte, scopriamo che la tipologia di esercizio è del tutto simile, sebbene cambi, in parte, l’obiettivo (la capacità di porre l’attenzione non solamente sul Due, ma anche sull’Uno).

Anch’essa infatti, nell’intento di rispettare l’alterità dell’altro, di esibire la sua possibilità senza farlo ricadere nella logica oggettivante dell’essere che lo riduce a necessità, è impegnata in un continuo esercizio di “negazione” di ogni determinatezza. Il pensiero infatti, per poter rispettare l’altro come altro, per alludere all’alterità dell’altro, «ha sempre da aggiungere possibilità alla possibilità dell’Altro» e deve perciò continuamente “negare” (contra-dire) ogni determinazione che si ponga come finita, rigida e assoluta, spingendola nell’abisso della sua stessa (im)possibilità. Questo stesso legame tra logica della seconda persona e contra-dizione è esplicitamente affermato da Vitiello:

E qui si mostra un’altra caratteristica della logica del “tu sei”, o se si preferisce del “possibile” – ma a questo punto credo che si sia capito che sono una e medesima logica: questa logica nell’atto stesso che porta il dire al dètto, dis-dice il dètto. E questo “movimento” del dire dis-dicentesi, del dire che si dice dis-dicendosi, che si porta al dètto dis-dicendolo, è l’atto stesso del dire: la pura contra/dizione⁵¹⁵.

⁵¹⁵ DP, p. 25.

Il movimento di dis-dizione del detto perciò, motivato dall'esigenza di aggiungere sempre possibilità alla possibilità, rifiutando qualsiasi detto definitivo, necessario, assoluto (e perciò non in grado di rapportarsi alla possibilità come tale, non capace di rispettare l'alterità dell'altro), consente di porre attenzione anche su se stesso, inteso come «atto del dire».

È quanto già abbiamo iniziato a vedere, senza comprenderne a fondo la portata, parlando di esercizio kenotico del pensiero, in grado di operare sottrazione a se stesso (speculare alla continua aggiunta di possibilità alla possibilità dell'altro). Il pensiero deve “sottrarsi”, deve compiere esercizio di kenosi, dal momento che mentre esibisce la non colmabile alterità dell'altro, la possibilità sempre oltre ogni tentativo di approssimazione, sempre necessaria di ulteriori aggiunte (sempre *quiddam maius cogitari possit*), al tempo stesso non può che riconoscere la limitatezza delle proprie figure, che sono al contrario già “troppo” rispetto al compito cui sono chiamate (sempre *quiddam minus cogitari possit*). Saper guardare alla “finitudine” delle proprie figure implica, per il pensiero, ricollocarle sulla soglia del loro evento, esibirle come confinate nella loro particolarità, nella loro distanza dal possibile, sicché ogni loro “essere”, ogni loro configurazione, per minima che sia, «toglie spazio alla possibilità dell'Altro», e cioè già “invade” la particolarità dell'altro, pretendendo inavvertitamente e involontariamente di ricondurre l'altro a sé.

Detto altrimenti: aggiungere possibilità al possibile significa giocoforza togliere necessità alla parola che provi a dirlo. Il che significa: per poter rapportarsi all'alterità, alla possibilità, all'oltranza dell'Uno, il pensiero deve “negare” ogni Tre che provi a definirlo, ad incatenarlo alla necessità, alla determinazione. Per questo deve saper sempre aggiungere possibilità al possibile, alterità all'altro, senza acquietarsi in una “stabile dimora” che faccia del possibile un necessario, dell'altro un'identità. Così facendo, la logica della seconda persona, nonché sperimentare la propria *distanza* rispetto al possibile (la distanza del Tre rispetto all'Uno), rivolge attenzione anche sul suo stesso gesto, sul suo stesso evento di continuo impoverimento dei contenuti (di riconoscimento della loro particolarità e finitudine), per non togliere spazio alla possibilità dell'altro.

Il pensiero è così ricollocato sulla soglia del suo limite, sulla particolarità del suo evento, evento che non può, come sappiamo, essere visto, essere ridotto a Tre, ad esperito, ma di cui si può continuamente fare esperienza nell'esibizione di un significato/Tre, subito negato/contra-detto perché già troppo “invadente” dell'alterità del possibile, della possibilità dell'altro.

Come a dire: ogni qual volta il pensiero prova a dare configurazione, stabilità, forma definitiva all'Uno, scopre che deve sempre aggiungere possibilità alla sua possibilità, scopre cioè che ogni Tre utilizzato per “dire” l'Uno è già troppo “ricco di senso”, è già bisognoso di *kenosi* (già dicendo ‘Uno’ dico un ‘Tre’, così come già dicendo ‘possibilità im-possibile’), di quell'impoverimento di cui si fa carico il parlare in seconda persona. In questo movimento che mette specularmente di fronte la possibilità sempre *oltre* dell'Uno e la particolarità sempre

troppo invadente del Tre, il pensiero fa di nuovo esercizio del suo stesso limite, portato a sostare tra questi due estremi. Anche qui, come nel dire la contra-dizione, del Due si può fare esperienza solo nel movimento dis-dicente il detto, nel dire che impoverisce il Tre perché mai all'altezza della possibilità dell'Uno. Anche nella logica della seconda persona si fa esperienza del Due attraverso la contra-dizione del Tre, di quel Tre impegnato a cogliere la possibilità dell'Uno, ma mai in grado di realizzare definitivamente questo compito:

Ora, questo movimento che mette in luce l'inscindibile legame tra dire e detto, atto del dire e significato, comporta, tra l'altro, che mai non si esce dall'icono-logia, dal significato del linguaggio, e cioè mai si coglie la possibilità in sé – quella che è maggiore d'ogni “più” e quella che è minore di ogni “meno” –, ma sempre in questa o quella determinazione, definizione, “realizzazione”. La possibilità si dice solo nel movimento di dis-detta del detto, di s-figurazione della figura⁵¹⁶.

Come a dire: la stessa logica della seconda persona non può mai trovare dimora stabile in una forma definitiva, ma deve continuamente pensare se stessa come *possibile*, come sempre di nuovo da realizzarsi. La logica della seconda persona perciò non è proiettata verso i suoi “oggetti”, che sono, come tutti, catturati dall'iconologia del Tre, dalla tirannia del linguaggio-significato, ma è piegata su di sé, verso il proprio continuo movimento dis-dicente il detto, per preservarne la possibilità. Questo è dunque ciò che accade «in una logica del “tu sei”, o della possibile possibilità”, che non abita come la logica dell’“essere” la sola regione del significato, dell’“icono-logia”, ma deve trascenderla, trasgredirla, per misurare se stessa sulla “passione” che l’ispira, su ciò che la sua “icono-logia” traduce ma non riduce a sé»⁵¹⁷. La logica della seconda persona, in altre parole, produce uno «slittamento dal piano del “significato” al piano della situazione, anche emotiva, affettiva, in cui quel significato si dà, anche come solo possibile»⁵¹⁸.

Essa ha perciò di nuovo, al pari della contra-dizione e seppur motivata da intenti differenti, l'effetto di spostare l'attenzione dal Tre al Due, dal significato all'evento, attraverso l'esibizione della necessità di aggiungere sempre possibilità alla possibilità (Uno all'Uno) e di sottrarre sempre “necessità” e determinatezza alla parola (Tre al Tre) che di fronte a tale possibilità prova a rapportarsi.

L'evento, il Due, è proprio tale movimento di aggiunta/sottrazione, di arricchimento/impovertimento, movimento che perciò non può mai essere ridotto ad esperito (avremmo a che fare, in tal caso, con una delle sue figure), ma solo esibito, praticato, esercitato.

⁵¹⁶ *Ibidem*.

⁵¹⁷ DP, p. 28.

⁵¹⁸ GP, p. 142.

3.2.5. Testimonianza⁵¹⁹

Il pensiero kenotico della seconda persona proposto da Vitiello rappresenta dunque un esempio di quella “etica del limite” che stiamo delineando. Il compito del presente capitolo è infatti quello di mostrare le diverse soluzioni adottate dai nostri autori di fronte ai limiti posti dalla scrittura alfabetica, responsabile di produrre l’oblio della distanza tra evento e significato. Il problema principale è dunque quello di saper “abitare” nel modo corretto la *distanza universale* prodotta dal dire alfabetico, distanza che produce l’illusoria immagine di un “Tre” assoluto, di un significato sciolto dal suo evento, e che rende alquanto difficoltoso, una volta giunti a consapevolezza della distanza tra evento e significato, esprimere la consapevolezza di questa differenza attraverso le strutture obiettivanti dell’alfabeto stesso, che tendono a ridurre il dire a detto, il Due a Tre, l’evento a significato. Abbiamo visto in che modo la logica della seconda persona di Vitiello tenti di farsi carico di queste esigenze, da un lato mostrando la “povertà” di ogni significato/Tre, sempre inadeguato a cogliere la possibilità dell’altro, e in questo modo riducendone la pretesa di assolutezza, di esistenza separata dal Due/evento che lo pone in opera, e dall’altro mostrando come la sola esperienza possibile del Due è quella, già vista nella contraddizione, del dire che continuamente dis-dice i suoi significati, riportandoli sulla soglia del loro evento, dire che non può mai essere “detto” ma soltanto esibito nel suo esercizio.

Questo duplice aspetto del pensiero kenotico, del parlare in seconda persona, che non riesce mai a rendere “pienamente” oggetto di visione né l’Uno (che non può mai definire/determinare, ma a cui deve sempre aggiungere possibilità/alterità impoverendosi), né il Due (che deve costantemente “praticare” ma che non può mai “rappresentare”) mostra come tale pensiero sia pienamente consapevole del suo limite. Scrive infatti Vitiello:

La grammatica della seconda persona è la grammatica del pensiero che limita se stesso. Del pensiero capace di non varcare il suo limite, di perimetrarsi dall’interno di se medesimo. È la grammatica del pensiero che pone al suo vertice non la verità, ma il mistero⁵²⁰.

E, poche righe dopo: «la logica del possibile, la logica della seconda persona, non afferma né nega, sospende il pensiero: è il limite del pensiero»⁵²¹.

Il pensiero di Vitiello, dunque, attraverso le due soluzioni che abbiamo visto, quelle della contraddizione e della seconda persona, si confronta direttamente col problema della propria finitudine, del proprio limite. Il suo tentativo è quello di trovare una possibile *grammatica* del dire e del pensare che sappia esibire tale limite senza varcarlo, er-

⁵¹⁹ Questa sezione prende spunto dall’ascolto di una conferenza tenuta da Vitiello al Teatro Excelsior di Cesano Maderno il 12 Febbraio 2010, intitolata *Testimoniare*.

⁵²⁰ GP, p. 140.

⁵²¹ GP, p. 141.

rore in cui cadono le varie forme di “anti-metafisica” definite da Sini “metafisiche paradossali”.

Esse infatti, affermando in modo universale e assertorio, ad esempio che «esistono solo punti di vista particolari», vanificano quanto detto, poiché si pongono da un punto di vista universale, non rispettando così il loro limite, la finitudine che vorrebbero portare ad espressione. La loro incapacità risiede, come sappiamo, nei limiti delle strutture oggettivanti della scrittura alfabetica, per eludere i quali Vitiello propone le strade di un dire sempre pronto a contra-dirsi e di un pensiero kenotico capace di parlare in seconda persona, rispettando la possibilità dell'altro, pronto a non trovare mai un stabile dimora, nella necessità di aggiungere sempre possibilità a tale possibilità, mettendo in atto, parallelamente, un sempre maggiore impoverimento.

Un dire che sappia farsi carico del proprio limite è dunque un dire che non si ponga come “assoluto” (nemmeno se la sua originaria intenzione è esattamente l'opposto), ma che esibisca la particolarità della prospettiva da cui parla. Tale dire, visto alla luce del nostro percorso, è perciò un dire che non ponga il proprio Tre come significato astratto e universale, ma lo riconduca al Due da cui trae origine, al limite dell'evento di soglia da cui sorge. Questo dire, a giudizio di Vitiello, deve avere i caratteri della *testimonianza*. Testimoniare significa per Vitiello innanzitutto essere consapevoli della propria particolarità, dell'impossibilità di raggiungere un luogo di osservazione esterno, panoramico, universalmente vero. Questo implica il rifiuto di ogni dire che si ponga come assertorio, in grado di assumere una prospettiva esterna rispetto al mondo e alla vita. Consapevole che ogni dire è già una figura del mondo e della vita, un episodio interno ad essi, colui che testimonia non avanza la pretesa di dire alcuna verità universale, ma si limita ad esibire l'esercizio della propria particolarità, senza cadere nella tentazione di sollevare questo esercizio ad “insegnamento”. Testimoniare significa perciò, nonché trincerarsi dal rischio di parlare *come se* il proprio detto, il proprio Tre, fosse un significato universale e assoluto, far rimbalzare il detto sul dire, sull'evento di senso che lo rende possibile (ritroviamo i due problemi che avevano aperto la presente sezione).

Grande esempio di un dire capace di testimoniare è per Vitiello la parola di Cristo.

Cristo infatti non parla per “dogmi”, ma per parabole. Cristo non parla una parola che dice in modo assertorio la verità delle cose, ma rimette al giudizio degli altri persino la sua stessa venuta sulla terra, domandando ai suoi discepoli: «E voi chi dite che io sia?»⁵²². L'interpretazione del cristianesimo da parte di Vitiello, in aperto contrasto con quella della tradizione paolina, considera la parola di Cristo come una parola “interrogante” e non come una parola “rivelatrice” del mistero. Ancora una volta una parola capace di misurarsi con la propria finitudine, con la propria distanza, con la propria impossibilità di dire la verità assoluta dell'altro, del possibile, del mistero, di Dio. Un parola chiamata, come esorta a fare Cristo, a pregare *en to krypto*

⁵²² Cfr. DP, p. 34.

(Mt 6,6), in segreto, per rispetto dell'alterità del mistero⁵²³, della possibilità del possibile sempre oltre ogni mia determinazione.

Una parola che è consapevole dell'insanabile frattura⁵²⁴ che si pone tra Dio e l'uomo, dell'incolmabile distanza, diremmo noi, che separa l'Uno dal Tre. Vitiello infatti, come abbiamo già visto, identifica nel grido di solitudine dell'ora nona («*Heloi, Heloi, lema sabacthani?*») una delle massime espressioni della consapevolezza, da parte di Cristo, di questa lontananza, di questa distanza incolumabile, che colloca l'uomo nel gorgo della sua finitudine, del suo limite. È in virtù di tale distanza che occorre pregare in segreto, parlare in seconda persona, dire la contra-dizione, testimoniare. Tutte operazioni che sottendono la consapevolezza di una parola prospettica, che parla a partire dalla finitezza del proprio limite, pur non rinunciando per questo ad interrogare (non a rivelare) il mistero.

Questo insegnamento assume per Vitiello un profondo valore, soprattutto in riferimento al pericolo sempre attuale, nascosto dietro ad ogni fondamentalismo religioso, di una parola rivelatrice e non interrogante, di una parola inconsapevole della propria finitudine, di una parola che mira ad ergersi a figura universale della verità. Leggiamo cosa scrive Vitiello a proposito:

Se ogni Parola, in quanto portatrice di significato, tradisce la Verità che proclama, perché riduce il Possibile a reale, l'Uno a molteplice, allora il "vero" rapporto con l'altra esperienza religiosa, il sincero interesse per la "fede" dell'altro, degli altri, deve attraversare la Parola, propria e altrui, per mirare a ciò che è Altro dalle parole, e pur dalla Parola [...] Se sono consapevole della finitezza della mia Parola, della Parola della mia religione, dell'incolmabile distanza che la separa dalla Verità, allora la distanza e la finitezza dell'altrui Parola religiosa dalla Verità non potrà offendermi, sarà al contrario un'altra esperienza della finitezza della Parola, un altro vincolo alla Verità originaria⁵²⁵.

La parola deve dunque rimanere confinata nella propria finitudine, testimoniare⁵²⁶ della propria consapevole distanza dal possibile e dal mistero, senza pretendere di risolvere tale possibilità in una necessità asserita, di tradurre il mistero in un significato determinato e assoluto.

Tale pretesa, come sappiamo alla luce del nostro percorso, implicherebbe fare dell'Uno un Tre dimentico del suo Due, ossia del suo evento di verità, del suo accadere come prospettiva particolare e finita. Un Tre dunque "assoluto", un significato che pretende di affermare la verità "in sé" del mondo non tenendo conto di incarnare una prospettiva nel mondo, l'evento di un significato. Abbiamo dunque visto, attraverso le figure della contra-dizione, della possibilità, del

⁵²³ Cfr. DDS, p. 119.

⁵²⁴ Cfr. V. Vitiello, *Cristianesimo senza redenzione*, Laterza, Roma 1995, d'ora in avanti CSR.

⁵²⁵ DP, p. 29.

⁵²⁶ E in questo senso la testimonianza di Cristo sta, oltre che nella sua parola, anche e soprattutto nel sacrificio, nel martirio (la parola 'martyria' significa infatti innanzitutto 'testimonianza').

pensiero kenotico della seconda persona, e, in ultimo, della testimonianza, in che modo Vitiello tenta di risolvere i problemi che ci siamo posti all'inizio di questa sezione: evitare di considerare il Tre come un significato assoluto, sciolto dal Due, e tentare di esibire

questo Due senza farne un Tre, ossia sostando sul limite della sua oscillazione senza varcare tale limite. Vediamo ora in che modo Sini affronta i medesimi problemi.

3.3 ETHOS

3.3.1 Esercizio

Teniamo fermi i problemi a cui stiamo cercando, tramite l'analisi dei testi di Vitiello e Sini, una soluzione. Dopo un lungo percorso attraverso le varie figure della distanza-evento e i vari livelli della distanza-significato, abbiamo messo a confronto queste due figure-guida, evidenziando un nodo problematico. Le caratteristiche strutturali della *distanza universale*, conseguenza diretta della pratica di scrittura alfabetica (o più in generale, come abbiamo visto nel pensiero di Vitiello, della parola-significato, del Logo dell'essere), impediscono di mostrare a pieno i contenuti della *distanza nichilistico/relativistica*, che vengono immediatamente vanificati una volta asseriti con la perentoria assolutezza tipica del pensiero metafisico («tutto è relativo»).

Questi contenuti, abbiamo poi osservato, non fanno altro che specificare meglio tutto il percorso della distanza-evento condotto nel primo capitolo. Il “ritmo” di Sini e la “topologia” di Vitiello, sono infatti pensieri che mostrano una piena consapevolezza della forza (*kräft*) riconfigurante dell'ora/qui, della necessità di concepire il proprio dove come via da tutti i dove, il proprio luogo come via da tutti i luoghi. Essi perciò ci conducono direttamente a vedere il passaggio, annunciato da Vitiello come conseguenza della scrittura matematica, dalla sostanza all'accidente. Non vi sono più coordinate assolute, sostanze eterne, essenze immutabili aventi il valore di punti di riferimento predeterminati, ma il senso complessivo dello spazio e del tempo, di Hegel o di Schelling, del passato e del futuro, è messo di volta in volta sul conto dell'*accidente*, ossia dell'ora/qui della soglia che *accade*, appunto.

Il pensiero dell'accidente fa dunque tutt'uno col pensiero dell'evento, sicché abbiamo visto come la collisione tra la forma “forte” del dire alfabetico/metafisico e il contenuto “debole” della verità nichilistico/relativistica, lungi dall'essere solo e semplicemente un problema particolare inerente al rapporto tra due livelli della distanza-significato, chiama in causa, per così dire, tutta la “sensatezza” dell'intero nostro percorso.

Tutte le “figure” della distanza-evento infatti, riassunte nella differenza tra evento come *continuum*, evento come *soglia* e significato (ossia, con i termini del ritmo di Sini da noi adottati per comodità anche in riferimento a Vitiello, Uno, Due e Tre), mostrano proprio la riduzione della sostanza ad accidente, la riconduzione di ogni “oggetto”, di ogni significato, all'evento di una pratica che lo pone in atto. Ciò che la scrittura alfabetica si rivela inadeguata a pensare, a mostrare, ad esibire, seppur questa “mancanza”, come abbiamo visto, risulti più palesemente messa a nudo in occasione del contrasto tra la “forza” del dire alfabetico e la “debolezza” del contenuto relativistico, è dunque la *distanza* tra *evento* e *significato*. I problemi che hanno aperto questa sezione, e cioè quelli di evitare di fare del Tre un significato as-

soluto (sciolto dal Due), e di trovare al tempo stesso una forma di “e-sibizione” del Due che non lo faccia “scadere” a Tre, sono infatti problemi che chiamano direttamente a confrontarsi con tale distanza, nella necessità di trovare un modo di stare all’interno di essa nella maniera giusta. Siamo dunque così ricondotti all’inizio del nostro cammino, alla figura-guida della distanza-evento (che è appunto differenza/distanza tra evento e significato) con in più la consapevolezza che l’utilizzo, da parte nostra, della scrittura alfabetica per illustrare questa tematica nelle sue varie declinazioni/figure, ci espone al rischio di un suo completo fraintendimento. La scrittura alfabetica, dicevamo, è condizione di possibilità della distanza tra evento e significato, dal momento che consente di disporre di termini quali ‘evento’ e ‘significato’, senza i quali l’intera questione non sarebbero affatto “visibile” e non rappresenterebbe turbamento alcuno, ma è al tempo stesso condizione della sua impossibilità, e cioè del suo “oblio”. Essa infatti, proprio “dicendo/scrivendo” ‘evento’ illude di aver mostrato che *cosa* è l’evento, salvo il fatto che l’evento non è appunto una “cosa”, ma un movimento che per essere catturato necessita un notevole sforzo di parola e di pensiero, una pratica filosofica che faccia i conti con i limiti della scrittura alfabetica, eludendoli dall’interno.

Abbiamo visto come per Vitiello la duplice esigenza di mostrare il significato/Tre in relazione all’evento/Due e di rapportarsi all’evento/Due senza ridurlo a significato/Tre, venga affrontata innanzitutto attraverso la contra-dizione, e cioè attraverso un dire che, dis-dicendosi continuamente, sposta l’attenzione dal linguaggio-significato al linguaggio-prassi.

In questo modo ogni Tre/significato si mostra come ‘posto’ dal movimento/Due della riflessione ponente, movimento che però non può essere visto, oggettivato, ridotto ad esperito, ma di cui si può solo fare *esperienza* nell’esercizio di negazione dei significati al fine di trattenersi sulla soglia oscillante del loro evento.

Allo stesso modo il pensiero kenotico della seconda persona, pur nascendo con l’iniziale obiettivo di rapportarsi alla possibilità dell’Uno, fornisce l’occasione di mostrare la “limitatezza” di ogni Tre, l’impoverimento che ogni significato necessita per potersi adeguatamente rapportare alla sempre possibile possibilità dell’altro. In questo modo il Tre, ben lungi dall’essere visto come un significato assoluto, è ricondotto allo sforzo di kenosi operato dal pensiero, e si mostra perciò come limitato, finito, circoscritto. Questo esercizio di impoverimento del pensiero, che parla in seconda persona («Signore, tu sei...») con l’obiettivo di togliere determinatezza a se stesso aggiungendo parallelamente possibilità alla possibilità dell’altro, è ancora una volta un esercizio, non una *teoria*. Ancora una volta cioè, non si può pretendere che venga fissato in significati definitivi, ma occorre esporsi al suo accadere, fare esperienza di esso praticandolo, mettendo continuamente in opera questo duplice movimento di sottrazione e di aggiunta di possibilità.

Questo esercizio ha dunque lo scopo di collocare il pensiero all’interno dei suoi limiti, perpetrarli dall’interno, con piena coscienza della propria finitudine. Al fine di mostrare la consapevole limitatezza

del proprio dire, la particolarità prospettica nella quale questo dire è collocato, *senza* elevare la limitatezza a sconfinamento del limite, la particolarità ad universalità, Vitiello propone la strada di un dire capace di *testimoniare*, di un dire svuotato della pretesa di comunicare significati assoluti, ma al contrario continuamente rivolto all'accoglienza altrui («Voi chi dite che io sia?»).

Contra-dizione, pensiero kenotico della seconda persona (o logica della possibilità) e testimonianza, sono dunque le soluzioni adottate da Vitiello per relazionarsi in modo consapevole con la difficoltà, inerente alla scrittura alfabetica, di saper stare nella maniera giusta all'interno della distanza tra evento e significato.

Vediamo ora in che modo Sini si confronta con tale problema.

Iniziamo col dire che esso assume un preciso valore “pedagogico”. Saper guardare al Tre senza farne un significato assoluto e al tempo stesso sapersi trattenere nel Due senza risolverlo in un Tre, saper guardare all'evento, alla soglia, significa infatti per Sini non cadere nella «superstizione»⁵²⁷ dell'oggetto. Questa espressione riveste un significato molto importante. Con essa infatti egli non indica, come saremmo portati a pensare sulla base del significato usuale del termine, un atteggiamento “dogmatico”, infondato, fumoso, privo di alcun appoggio con la “realtà” dei fatti, non supportato da alcuna “prova empirica”. Superstizioso non è ad esempio l'atteggiamento dell'alchimista rispetto al chimico, dello stregone rispetto allo scienziato, dell'uomo di fede rispetto a quello di scienza. Ogni pratica produce per Sini i suoi specifici soggetti e oggetti, con i conseguenti «effetti di verità» ed è perciò del tutto “sensata” e legittima se rispetta, per così dire, i suoi criteri di “coerenza interna”. Vediamo come Sini riassume la questione:

Il pensiero delle pratiche riconosce la legittimità e la sensatezza “interna” di ogni pratica, così come, dentro il suo limite stabilito, accoglie le connesse “realtà” e “verità” dei suoi oggetti. Il pensiero delle pratiche si guarda bene dall'affermare che un ragionamento sillogistico sia privo di verità, oppure che lo siano la fede nel Dio della Bibbia o la teoria della composizione atomica della materia. Piuttosto fa risalire il *senso* e il *limite* di verità di questi *oggetti* all'esercizio delle pratiche che li hanno posti in opera, con i loro intrecci e le loro eredità modificate. In altre parole, il pensiero delle pratiche mira, per quanto può, a circoscrivere l'*effetto di verità* di ogni pratica (Che ciò riguardi anche la pratica del pensiero delle pratiche ne discende in modo ovvio e conseguente, come si vedrà di seguito.)⁵²⁸.

Il pensiero delle pratiche è dunque per Sini un pensiero del *limite*, un pensiero che invita a vedere il limite della propria prassi, le sue condizioni di possibilità. Ritroviamo qui alcune riflessioni da cui eravamo partiti: quali sono per Sini, ci domandavamo, le condizioni trascendentali dell'esperienza?

Qual è il *sine qua non* venendo a mancare il quale nessun “oggetto” può essere incontrato, nessuna apertura di mondo può essere concretamente possibile? Tutto il cammino del primo capitolo ci ha

⁵²⁷ Termine spesso usato da Sini. Cfr. ad esempio AS, p. 313.

⁵²⁸ E1, p. 30.

mostrato come Sini identifichi tale “condizione ultima” nella nozione di *pratica*, nozione declinata attraverso varie figure e via via specificata come quell’essere a distanza originario della *kinesis* del corpo in azione che interpreta, rispondendo/corrispondendo, i segni offerti dal mondo. Questo movimento della monade interpretante è stato poi meglio definito come un *ritmo* tra Uno, Due e Tre, come un riconfigurare sempre di nuovo l’origine dandosi così un destino. È tale *kinesis*, tale movimento, tale *evento* che sorregge, secondo Sini, ogni nostra esperienza, la quale rimane dunque “confinata” nei limiti del suo accadere, nelle circostanze concrete del suo prender luogo.

Possiamo capire ora perché, come mostrato da Sini nel testo appena letto, il pensiero delle pratiche riconosca una verità “interna” ad ogni pratica. Se viene a mancare (tutto il percorso del paragrafo *mathema* ce lo ha descritto) un punto di riferimento assoluto, se non possiamo più arrogarci il diritto e la pretesa di parlare in nome di una verità universale, immaginandoci comodamente seduti sullo “sgabello metafisico”, se non possiamo più pretendere di assumere un punto di vista esterno, distaccato, oggettivo, ma ogni esperienza, ogni oggetto (e soggetto), ogni “effetto di verità” trova la sua legittima collocazione nell’orizzonte del suo accadere, nella prassi del suo aver luogo, allora che senso ha parlare di *superstizione*? In che senso, ritornando al testo, la fede nel Dio della Bibbia sarebbe meno “vera”, e perciò maggiormente superstiziosa, della fede negli atomi, o nel Big Bang?

Assegnare la pratica della fede religiosa, oppure l’attività degli stregoni o degli alchimisti, secondo i precedenti esempi, ad una superstizione è infatti possibile per Sini, alla luce di quanto abbiamo visto, solamente a partire da un’altra pratica, mossa da altri effetti di verità, orientata a partire da altre aperture di senso. Questo non significa, d’altro canto, che occorra per Sini “rifiutare” le pratiche in cui siamo, magari per inseguire l’impossibile pretesa di approdare nel luogo di una “super-pratica” che dica la verità di tutte le altre pratiche. Ciò che Sini invita a mettere in atto è invece una *comprensione genealogica* della propria pratica, come mostrato nel testo sotto, riguardante, nello specifico caso, la pratica metafisica:

Il pensiero delle pratiche promuove così una *comprensione genealogica* della pratica metafisica. Tale comprensione consente al soggetto metafisico di vedersi nell’esercizio della sua pratica, di ravvisarsi in essa ponendovi attenzione. Ne misurerà allora le conseguenze e l’effetto di verità, depurandosi dalla soggezione cieca e superstiziosa alla sua pratica⁵²⁹.

Ciò che Sini propone, in questo caso al soggetto metafisico, ma l’invito è esteso ad ogni tipologia di soggetto interna alle più diverse pratiche, è dunque di «vedersi nell’esercizio della sua pratica». Possiamo osservare in questo una profonda affinità con il “dire la contraddizione” di Vitiello. Anche in questo caso infatti si tratta per il soggetto di volgere lo sguardo al Due anziché al Tre, alla prassi anziché ai suoi contenuti, all’evento anziché al significato. Attraverso questo *esercizio* di “torsione dello sguardo”, Sini intende togliere ogni valenza

⁵²⁹ E1, p. 30.

“assoluta” agli oggetti, ai significati, ai pensieri e alle parole della metafisica (come del resto di ogni altra tradizione di pensiero, o di ogni altra pratica), ricollocandoli all’interno delle loro pratiche, riconducendoli sulla soglia costitutiva del loro evento di senso.

Superstizioso diventa così per Sini l’atteggiamento di chi considera i propri significati (Tre) indipendentemente dalle pratiche, dalle aperture di senso (Due) che li rendono possibili, di chi cade cioè nell’illusione di avere a che fare con dei significati assoluti, con delle verità in sé. Superstizioso può dunque essere anche il filosofo che conduce le sue argomentazioni con lucidità e rigore, oppure lo scienziato che sottopone a rigorose sperimentazioni empiriche le sue teorie, nel momento in cui essi non vedono il limite delle loro “operazioni”, e cioè le pratiche silenziosamente operanti alle loro spalle. Si tratta dunque per Sini di educare lo sguardo a questa comprensione delle prassi che sorreggono il nostro fare e il nostro sapere.

Come scritto sul retro di ogni volume dell’*Enciclopedia*, le sei scienze che fanno da guida al percorso «compendiano un esercizio genealogico di rifondazione dei saperi, ricondotti alle loro pratiche originative».

Questa operazione di riconduzione genealogica dei saperi alle pratiche da cui essi sono sorti e che ancora li sorreggono, rendendoli possibili, è applicato da Sini innanzitutto al pensiero filosofico occidentale. L’analisi delle condizioni tecniche e strutturali del mezzo alfabetico, da noi brevemente richiamata, ha per Sini lo scopo di mostrare come senza la produzione di quelle che abbiamo chiamato *distanza universale* e *distanza critica* non sarebbe potuto nascere alcuno “sguardo” filosofico sul mondo, distanziato criticamente rispetto alla tradizione mitico-sacrale e orientato alla ricerca di “essenze”, di “verità universali”, sconosciute alle culture precedenti (come testimoniano gli sconcertati interlocutori di Socrate).

In questo modo, come abbiamo più volte detto, l’universalità dello sguardo filosofico/metafisico prima e scientifico poi, è da Sini ricondotta alla particolarità di una pratica, o di un intreccio di pratiche, che lo hanno reso possibile.

In base a tutto quanto abbiamo detto sin qui, sembra che il compito di confrontarsi con i problemi che orientano il nostro percorso sia stato da Sini pienamente assolto. La comprensione genealogica delle pratiche, infatti, evita di considerare il Tre/significato come un che di assoluto, sciolto dall’evento (Due) della pratica che lo pone in opera, e al tempo stesso invita a volgere lo sguardo, al pari delle varie pratiche di pensiero elaborate di Vitiello, proprio all’evento, alla soglia inaugurale dei vari saperi. A questo scopo Sini intraprende un serrato confronto con sei discipline paradigmatiche, con l’obiettivo nietzschiano di sterrarne le radici, di vederne l’evento. Già, appunto, ma è possibile “vedere” l’evento? Nel momento in cui Sini cerca di ricondurre ogni Tre ad un Due, tentando di collocarsi, attraverso la comprensione genealogica delle varie pratiche, proprio sulla soglia del Due che pone in opera i suoi Tre, i suoi contenuti, non cade nell’errore di fare egli stesso di quel Due un Tre, di quell’evento un significato? Il suo tentativo di mostrare al lettore l’apertura di senso

trascendentale della pratica (in virtù della quale si manifestano determinati significati/contenuti), di far vedere la *kinesis* sotterraneamente operante dietro ogni sapere, non riduce tale *kinesis*, tale movimento, tale soglia/Due a significato? E soprattutto: non rimane in questo modo all'oscuro proprio quel Due che è il movimento stesso del pensiero di Sini, l'apertura trascendentale della *sua* pratica, all'interno della quale si danno a vedere "oggetti", e cioè significati/Tre, quali sono 'la pratica', 'la *kinesis*', 'l'evento' e via dicendo?

Si rende a questo punto necessaria una precisazione decisiva. Tutto il pensiero di Sini, come da lui stesso riconosciuto, ha il carattere di una «provocazione etica»⁵³⁰. Il senso profondo di ogni suo contenuto è appunto *etico*, non *teoretico*. Che cosa significa tutto ciò? Se l'intento di Sini, possiamo dire, è quello di determinare una torsione di sguardo che consenta di porre attenzione all'evento anziché al significato, all'apertura trascendentale della prassi anziché ai contenuti della prassi stessa, allora è evidente che laddove si pretenda di aver centrato il problema imparando bene una serie di nozioni teoretiche, quali appunto sono quelle di 'soglia', 'evento', 'pratica' e via dicendo, si è completamente fuori strada. Nel momento in cui penso di aver afferrato l'evento, nel momento in cui sono convinto di aver mostrato genealogicamente, anche attraverso un percorso articolato e profondo come quello condotto da Sini nei vari percorsi dell'*Enciclopedia*, l'apertura di senso di una o più pratiche, ecco che, *proprio allora*, un più "profondo" evento, una più nascosta apertura di senso mi rimane del tutto inavvertita. Si tratta dell'apertura di senso di *questa* pratica che ora sta accadendo, di *questo* mio tentativo di ricostruzione genealogica dell'origine dei vari saperi. La soglia, l'evento, come sappiamo, è infatti per Sini sempre ora/qui, nel "ritmo" di retroflessione/anteflessione dei suoi significati, tra i quali rientrano, non potrebbe essere altrimenti, anche tutti i libri di Sini, tutti i concetti e le locuzioni teoretiche in essi contenuti. In altre parole: quando mi interrogo sull'apertura di senso di una pratica, sull'evento di un significato, non posso che rendere tale apertura, tale evento, un oggetto di visione, un significato interno ad un'altra apertura di senso, ad un *altro* evento, inavvertito come tale nel suo accadere, a sua volta bisognoso, per poter essere visto, di venir considerato come significato a partire da un'ulteriore apertura di senso e così via all'infinito. Nelle pagine finali del suo *Il medium e le pratiche*, dedicate all'analisi della "questione genealogica" e del pensiero delle pratiche in riferimento alla filosofia di Sini, Carmine Di Martino illustra così la questione:

Se però adesso domandiamo: quale senso? quale *telos*?, ci accorgiamo di un altro essenziale aspetto delle pratiche. Vale a dire, ogni risposta alla domanda sul *senso* di una pratica è un *significato* interno alla apertura di senso di un'altra pratica. Non si ha mai davanti a sé il senso *di* una pratica; si può solo dire il significato che esso assume nella prospettiva di un'altra pratica, quella in cui mi trovo, il suo rivelarsi all'interno della apertura che la mia domanda-risposta frequenta. Il lato trascendentale *in sé* di una pratica non si dà: ciò che si dà è sempre il suo significato *per* o secondo un'altra pratica

⁵³⁰ FS, p. 147.

entro la quale si è posti. Il lato trascendentale di una pratica non ci sta davanti come tale, come un che di definibile in sé: esso è sempre trascritto in un'altra pratica, emerge sempre in un'ulteriore apertura che, a sua volta, non può essere presa di mira come tale, ma trascritta in un'altra apertura, e così via. E ogni apertura, in quanto è agita, non può essere saputa, e quando è saputa è già il significato di un'altra soglia, a sua volta agita e non saputa. L'apertura non è un significato, ma un evento (senso ed evento sono qui il medesimo): non appartiene all'ordine dell'obbiectivabile⁵³¹.

L'evento di una pratica, ciò che qui Di Martino chiama il 'senso', vale a dire la sua apertura trascendentale (il nostro Due) non può essere visto, non può essere obbiectivato, pena non solo il suo scadimento a Tre, ma anche e soprattutto l'inconsapevole accadere di una nuova apertura di senso, inavvertitamente operante mentre accade, che non può essere «saputa» mentre è «agita». Quando viene saputa, quando viene resa oggetto di osservazione tematica, cessa di essere agita, cessa di essere quello che è, un *movimento* di apertura trascendentale, per diventare un significato, un oggetto a sua volta messo in opera ("posto" per dirlo con il linguaggio della riflessione ponente) grazie ad un'ulteriore apertura di senso inavvertita mentre accade e così via. Proprio questo "regresso all'infinito" del trascendentale, dell'evento, del Due, è ciò che suggerisce a Sini la necessità del salto, del passaggio dalla *teoretica* all'*etica*.

Per quanto profondo e articolato infatti, nessun pensiero sarà mai in grado di *sapere* il proprio evento, di porsi di fronte l'accadere della sua apertura di senso trascendentale, di rendere tale apertura l'oggetto di una *teoria* filosofica. Per questo si rende necessario un passaggio dalla teoretica all'etica, dove questo termine ha per Sini il senso non della "morale"⁵³², dell'insieme di norme e precetti da seguire, quanto piuttosto il senso dell'abito, dell'abitare. Scrive Sini: «Abitare la soglia, abitare l'evento. Questo abitare non può consistere in una obbiectivazione "teoretica" della soglia e dell'evento»⁵³³. In questa breve frase è già detto tutto il senso dell'esercizio di pensiero che stiamo cercando di mostrare. Abitare non può significare obbiectivare. L'evento non può esser reso oggetto di analisi tematica, pena l'oblio dell'evento che sorregge questa stessa analisi tematica e così via. Il regresso all'infinito del trascendentale, dell'evento, del Due, è come sappiamo una conseguenza necessariamente iscritta nel destino dell'atteggiamento teoretico (ossia assertorio, analitico, alfabetico etc.), all'interno del quale non è mai possibile dire "l'ultima parola" circa una presunta "verità" dell'evento. Il soggetto, scrive Sini, «*non sa* mai l'apertura, l'evento del suo fare: lo mette in opera come un sapere attivo in cui è già iscritto e di cui non sa nulla»⁵³⁴. Il soggetto non può "sapere" l'apertura, vederla, obbiectivarla, analizzarla, dirla, scriverla. Può solo "metterla in opera", ossia "farla accadere" (senza contemporaneamente poterla "sapere") incarnando le prassi in cui è emerso.

⁵³¹ C. Di Martino, *Il medium e le pratiche*, Jaka Book, Milano 1998, p. 205.

⁵³² Cfr. FS, p. 118.

⁵³³ FS, p. 116.

⁵³⁴ ES, p. 204.

Se dunque non è possibile per il soggetto ridurre l'apertura della prassi a significato interno ad una prassi, o se così facendo egli non ha più a che fare con l'apertura, ma solo con ciò che di essa appare alla luce di un'apertura che non può a sua volta essere vista, l'unico "margine di azione", per dire così, che rimane disponibile al filosofo che voglia rapportarsi al problema del Due/apertura/evento, che ne voglia fare una qualche esperienza, è quello relativo alla "messa in opera" dell'apertura stessa, come leggiamo nel passo citato. Ed è proprio all'interno di questa "messa in opera" che si gioca il ruolo di quel nuovo "abito filosofico" citato in precedenza, cioè dell'atteggiamento non più teoretico, ma *etico*.

Tale atteggiamento promuove infatti una nuova "postura" del soggetto, un nuovo modo da parte del filosofo di "abitare" il proprio sapere, così come ogni prassi. Il problema dell'evento, infatti, come sappiamo, tocca ogni modalità di relazione con gli oggetti. In ogni pratica accade che la sua apertura trascendentale rimanga inavvertitamente sullo sfondo consentendo l'esibizione in primo piano dei suoi elementi empirici, dei suoi oggetti, dei suoi significati. Come sappiamo, però, tutto questo rappresenta un problema soprattutto per coloro che utilizzano lo strumento alfabetico per la trasmissione di saperi e nozioni, e più in generale per tutti coloro i quali, iscritti nella visione universale e oggettiva del mondo prodotta dalla pratica di scrittura alfabetica, avanzano la pretesa di allargare, anche con l'imposizione della forza, tale visione all'umanità intera⁵³⁵.

È certo vero, come abbiamo osservato, che anche nella pratica di visione accade il "nascondimento" dell'evento in grado di favorire l'esibizione del significato (non vedo che vedo, vedo ciò che vedo), accade cioè l'illusione di un Tre separato dal Due, ma tale illusione è di certo ben più pericolosa laddove si faccia di questo Tre un significato assoluto, una verità inconfutabile da trasmettere al mondo intero (ciò non accade nel caso della visione, dove l'oggetto visto è subito "negato", come direbbe Hegel, una volta chiuso il circolo bisogno-soddisfazione e non *resta* nulla al di là di tale prassi). Per questo Sini propone innanzitutto un'"etica della scrittura", ovvero un'etica dei nostri saperi, delle strutture su cui si fondano, delle conseguenze in esse implicite. Questa etica riguarda, dicevamo, la messa in opera dell'evento, non l'impossibile tentativo di farne oggetto di teoria filosofica. La differenza, dunque, non sta in *che cosa* viene detto, saputo, trasmesso, imparato, ma in *come* tutto ciò viene fatto. Per questo, dicevamo, Sini intende i suoi stessi libri come provocazione etica, come «occasione»⁵³⁶ di verità. Se l'evento non è mai "dicibile", pena la sua riduzione a significato, se il Due non si può mai obiettivare senza farne un Tre, va da sé che nessuna pratica di sapere, nemmeno quella altamente raffinata della genealogia filosofica, potrà dire di aver fatto un passo avanti nell'esperienza del Due, nella "consapevolezza" del problema, sul piano del significato, dei contenuti trasmessi, dei concetti utilizzati. Essi infatti non sono che Tre, significati, inadatti come tali a

⁵³⁵ Cfr. E4, pp. 198-200.

⁵³⁶ Cfr. E1, 75-83.

“cogliere” l’evento, incapaci di guardare all’evento sotteso alla loro stessa produzione. Per poter sollevarsi all’altezza del problema occorre dunque per Sini un nuovo abito, un nuovo modo di abitare il sapere, a cominciare dal *suo* stesso sapere, il quale deve essere in grado di rinunciare alla pretesa di dire l’evento, l’apertura, di farne oggetto di analisi tematica, ma deve saper prendere i suoi stessi contenuti (‘evento’, ‘pratica’, ‘apertura’) come occasione di verità grazie alla quale “fare esperienza” dell’evento, non ridurlo ad esperito. In tal modo:

il soggetto “riconosce” la sua verità come *occasione*: occasione dell’incontro con la verità. Vede, cioè, il limite della sua pratica, del suo stesso esercizio, come occasione provocante della sua verità e lo abita in modo “transitivo”.

Questo “modo” segna il passaggio dalla pratica metafisica della filosofia al suo uso ed esercizio “etico”: esso mette capo a un’“etica della scrittura” del soggetto in cui la pratica arcontica (onto-logica) del sapere filosofico si traduce nella figura di una, sempre parziale, esemplarità analogica: luogo in cui tutte le pratiche possono trovare analogamente l’*occasione* di scorgere il senso etica della loro verità⁵³⁷.

Abitare il limite della pratica in modo “transitivo” significa non “sostare” su tale limite (vale a dire sulla soglia, sull’evento, sull’apertura), ossia non soffermarvisi con l’intento di “vedere” *che cosa* c’è. Significa non fare una teoria dell’evento, ma incarnare l’esercizio di una consapevolezza etica dell’evento. Ad un livello di “contenuto” infatti le varie pratiche, come già anticipato, si equivalgono del tutto.

Non esistono pratiche più capaci rispetto ad altre di avvicinarsi all’evento al livello del significato, perché tale livello, come sappiamo, è impossibile da raggiungere. Per Sini non si darà mai una pratica “migliore” di altre dal punto di vista della capacità di mostrare l’evento, di fare dell’evento un oggetto di visione o di studio. In questo senso, per fare degli esempi, un bambino di cinque anni impegnato a giocare con il lego, un religioso integralista desideroso di predicare al mondo la verità assoluta della sua dottrina, uno scienziato capace di mostrare come è fatto un atomo con la convinzione di averne in questo modo scoperto la sua “vera” natura, e un filosofo teoretico che scrive libri e libri dove parla dell’evento, della soglia, delle pratiche e di quant’altro, sono esattamente sullo stesso piano al livello di una comprensione *autentica* del problema dell’evento, fino a quando non venga operato un *salto* verso una dimensione che sia, come detto, *etica* e non solo *teoretica*.

Il filosofo, in altre parole, non è affatto maggiormente in grado di *dire* l’evento attraverso i suoi raffinati contenuti. Egli può solo *mostrare* come l’evento accade nei suoi significati (Tre), ma sempre dei significati si troverà tra le mani, al pari di tutti gli altri, ugualmente “inconsapevoli”, seppur sotto diversi aspetti e per differenti ragioni, della differenza tra evento e significato, del rapporto tra Due e Tre, o della necessità di incarnare un nuovo abito di pensiero. Per questo i significati che l’esercizio filosofico produce, o, come scrive Sini, «de figure di verità, che esso traccia, non hanno consistenza, sono “tran-

⁵³⁷ E1, p. 83.

seunti” e valgono solo come *indici* per indirizzare l’abito del soggetto in esercizio a recuperare la “visione” della soglia: là dove non si può sostare, ma solo “trapassare”»⁵³⁸. Questa ultima frase riveste un’importanza decisiva per comprendere tutto il discorso. Le parole, i significati, i concetti teoretici, sono *indici* affinché il soggetto indirizzi lo sguardo all’evento, sono *occasioni* per produrre una nuova postura, un nuovo abito nei confronti del sapere. Le virgolette utilizzate da Sini per indicare il termine ‘visione’ in riferimento alla soglia (cioè all’evento, all’apertura), sono per noi estremamente significative. Esse infatti ci confermano che della soglia non si può avere una vera e propria visione, se con questa espressione si intende la riduzione della soglia ad oggetto visto, esperito, detto, significato (a Tre). Esse, in modo ancor più netto, ci suggeriscono che non è affatto l’‘evento’ ciò che si tratta di pensare, non è affatto la ‘soglia’ ciò che si tratta di vedere. Esse sono indici per indirizzare lo sguardo verso quella apertura che nel mentre viene definita tale (‘soglia’, ‘evento’, ‘apertura’) già viene fraintesa.

Questo non perché essa, come pensa Vitiello⁵³⁹, sia sempre *oltre*, sia sempre più possibile della possibilità di cui viene investita, ma perché essa è sempre *qui*, subito precipitata in un significato che non fa altro che mostrare, scrive Sini, una «figura della soglia»⁵⁴⁰, un modo in cui la soglia è incontrata e praticata nella prassi che accade. L’esercizio etico di Sini non ha perciò lo scopo di portare ad una comprensione di problemi teoretici quali sarebbero quelli da lui abilmente mostrati. Tutti i contenuti del sapere di Sini (compresi dunque tutti quelli incontrati nel nostro cammino), vanno presi come *occasione* per un nuovo modo di *abitare* il sapere che sia consapevole dei suoi limiti. Anche le stesse tematiche trattate da Sini perciò, vanno viste non più che come *provocazione etica* e *occasione di esercizio*:

Io ti dico: guarda questo tuo fare stesso, questa tua pratica. Tu mi rispondi: ma non vorrai impormi la questione delle pratiche. No, nessuna esposizione. È come se ti porgeessi uno specchio con l’invito di guardarti e tu mi obietti: ma non è la mia immagine reale quella che vedo. Certo che non lo è, né io pretendo che lo sia. Salvo che non c’è alcuna “reale immagine”. Ogni immagine, specchio incluso, è un inganno. E anche il mio tema delle pratiche è un inganno. Ma come lo specchio è un espediente pratico di controllo [...] così pure la pratica di cui parlo io: occasione, circostanza, provocazione etica⁵⁴¹.

L’invito ad utilizzare il sapere come occasione di esercizio etico, l’invito cioè a «trapassare», a fare dei significati appresi degli indici *transeunti*, a non sostare sulla soglia della pratica in cui si è nell’impossibile tentativo di mettere in opera una visione di essa, non deve condurre d’altro canto, all’opposto, verso una «passiva e acritica

⁵³⁸ *Ibidem*.

⁵³⁹ Un più serrato confronto tra i due pensatori verrà condotto nelle prossime sezioni.

⁵⁴⁰ E1, p. 41.

⁵⁴¹ FS, p. 148.

accettazione dei suoi oggetti», né verso «una fuga dalla pratica che in quella soglia accade»⁵⁴².

Vista l'impossibilità di "vedere" (ossia di ridurre a Tre) l'evento/Due, l'apertura della propria pratica, non si deve, invita Sini quasi ad evitare un possibile conseguente spirito di rassegnazione, né tuffarsi inconsapevolmente all'interno della propria pratica (rendendo così assoluti i propri Tre, cadendo nell'errore della superstizione), né all'opposto fuggire da essa senza motivo. Si tratta, dice Sini, di «porre la questione del soggetto. La questione dell'abitare la soglia, dell'abitare l'evento (l'evento della pratica in cui siamo iscritti) è la questione stessa del soggetto»⁵⁴³.

Ritroviamo a questo punto il tema della superstizione da cui avevamo preso le mosse per mostrare le strategie utilizzate da Sini per fare i conti con i problemi inerenti al rapporto tra evento e significato, tra Due e Tre. In un primo momento ci era sembrato che l'idea di togliere ogni pretesa di assolutezza ai significati, spingendo il soggetto a guardare all'evento della prassi che li pone in opera e in cui egli stesso si trova, fosse una soluzione pienamente in grado di risolvere i problemi di partenza, o perlomeno di mostrare in che modo Sini faccia i conti con essi. Ci siamo poi imbattuti in uno scoglio più volte incontrato durante il nostro cammino, capace di metterci nuovamente di fronte alla consapevolezza che non è possibile "guardare" all'evento, all'apertura trascendentale di una pratica, senza ridurla a significato, e senza nello stesso momento e in virtù del medesimo gesto far accadere una nuova apertura, bisognosa di un nuovo sguardo, a sua volta possibile solo a partire da un'ulteriore apertura e via dicendo.

La via della comprensione teoretica dell'evento frana nel vortice senza fondo del regresso all'infinito. Occorre dunque per Sini fare un passaggio, un salto⁵⁴⁴, dalla teoretica all'etica. Attraverso tale salto non si vuole per Sini spostare l'attenzione altrove, portando ad una cieca immersione nella verità della pratica in cui siamo o ad un'opposta fuga improvvisa da essa. Il problema resta sempre quello di rapportarsi al Due, all'evento, con in più però la consapevolezza che ogni tentativo di "comprendere" il problema, di farne oggetto di una visione teorica, non solo, o non semplicemente, precipita all'infinito, ma in questo precipitare all'infinito mostra come esso stesso, in quanto significato (in quanto 'evento' come parola, espressione) vada, per così dire, messo in sospenso, e considerato alla luce di quella (che poi è sempre *questa, ora e qui*) apertura di senso in virtù della quale qualcosa come l'evento, la 'soglia' o l'apertura' divengono oggetti di una possibile esperienza di pensiero.

Non si tratta, in altre parole, di arrendersi di fronte al regresso all'infinito del trascendentale, consapevoli della sua impossibile oggettivazione, ma sempre estremamente convinti che è del/'evento' che si sta facendo questione. L'esercizio etico mostra come lo stesso parlare

⁵⁴² FS, p. 116.

⁵⁴³ *Ibidem*.

⁵⁴⁴ Che come tale, scrive Sini, non è motivato da alcuna «necessità "teorica"», dal momento che «questo passaggio, essendo etico, o si fa o non si fa» (FS, p. 147).

di 'evento' dice come l'evento precipita nel mio significato. Si tratta infine di disporsi ad abitare le proprie pratiche e i propri saperi consapevoli della finitudine della loro apertura, ma altrettanto consapevoli che già dicendo 'apertura', 'evento', 'soglia' sono all'interno di tale finitudine, ho a che fare con significati interni alla mia pratica (compreso il significato 'pratica'). L'obiettivo dell'esercizio di Sini è perciò quello di produrre un nuovo modo di abitare la propria prassi, il cui senso profondo, come dicevamo, è tutto giocato a livello del *come* e non del *che cosa*. Per l'etica della scrittura è irrilevante parlare della struttura atomica della materia o dell'evento del significato che si dà a vedere nella prassi. Ciò che conta è il *modo* in cui i più diversi saperi devono essere affrontati, ossia attraverso una consapevolezza etica che produca un atteggiamento consapevole della propria collocazione. Si tratta, leggevamo in Sini, di porre di nuovo la questione del soggetto, attraverso un'etica del sapere che «recide le radici del soggetto come soggetto *a* (soggetto alla sua pratica) e lo rivolge alla figura del soggetto *di*. In altre parole: libera il soggetto dalla sua superstizione e dipendenza del soggetto»⁵⁴⁵.

Essa, come sappiamo, produce quella torsione dello sguardo in grado di spostare l'attenzione dai significati all'evento, dal Due al Tre, negando in questo modo ogni assolutezza ai contenuti del sapere. Al tempo stesso però è consapevole che tale modifica nella direzione dello sguardo non possa attuarsi sul piano ancora "inconsapevole" della teoria o della teoretica, intrappolata nel tentativo infinito di vedere l'evento/l'apertura, sempre costretta a rinviare all'infinito la realizzazione di tale compito, ma debba avvenire sul piano dell'esercizio, dell'*ethos*, di quell'etica che, promuovendo un nuovo modo di abitare il sapere, sospende la validità in sé di *ogni* significato (compresi dunque il significato 'evento', il significato 'soglia', il significato 'apertura'), e si espone al compito di abitare la soglia "trapassandola", facendone un'occasione di esercizio, un'occasione (ma "solo" un'*occasione*, appunto) di incontro con la verità.

⁵⁴⁵ FS, pp. 117-118.

3.3.2 Tra Vitiello e Sini

La precedente sezione ci ha mostrato alcuni luoghi fondamentali del pensiero di Sini, inerenti alla soluzione del problema che aveva aperto il nostro recente cammino, problema legato al modo opportuno di rapportarsi alla differenza tra evento e significato e alle istanze conseguenti. Ci eravamo chiesti in che modo i nostri autori facciano i conti con il duplice tentativo di togliere assolutezza al Tre riconducendolo all'evento del Due e di rapportarsi al tempo stesso a questo Due senza ridurlo a Tre. Ora, il tema siniano dell'esercizio etico, dell'assunzione da parte del soggetto di una nuova postura nei confronti del sapere, della capacità di abitare diversamente le sue prassi, ci ha condotto di fronte alle seguenti soluzioni. Togliere assolutezza al Tre significa per Sini evitare di guardare ad esso in modo superstizioso e ricondurlo perciò all'interno della pratica che lo ha posto in essere, dell'apertura di senso nella quale si trova collocato. La possibilità poi di rapportarsi a questa apertura senza ridurla ad oggetto interno ad un'altra apertura si gioca per Sini sul terreno etico dell'esercizio.

Tale terreno mostra come ogni tentativo di "guardare" al Due, all'evento, sia destinato a fallire in partenza. L'evento non va per Sini detto, guardato, osservato, va piuttosto *praticato*, ovvero *fatto accadere*. Il precipizio dell'evento in un significato è infatti un processo che nessuna pratica può evitare. Ciò che si tratta di fare, a giudizio di Sini, è dunque di *transitare* tale precipizio attraverso un *modo*, una *forma* (prima ancora che un contenuto) capace di non nascondere la consapevolezza che il precipizio c'è, è inevitabile. Tale consapevolezza induce perciò a rapportarsi con gli oggetti interni alle proprie pratiche consapevoli, diciamo così, della loro finitudine, o, come dice altrove Sini, del loro "errore".

In un passo molto importante del sesto libro dell'*Enciclopedia*, Sini chiarisce esplicitamente un aspetto più volte affrontato nei suoi libri, ma mai così chiaramente esposto al lettore. Si tratta della coincidenza tra verità ed "essere in errore". L'essere in errore della verità non ha nulla a che vedere con l'errore "empirico" nel quale ci imbattiamo tutti i giorni, ad esempio quando siamo sicuri di ricordarci esattamente la data di un'importante battaglia e invece la memoria ci inganna, oppure quando sbagliamo a fare il calcolo di un'operazione matematica.

Nel passo in questione Sini illustra la differenza tra due tipi di errore, distinguendo tra un errore inteso come «abbaglio» o come «sbaglio»⁵⁴⁶, ovvero l'errore interno ad una pratica, l'errore che mostra di essere, rispetto alla pratica, «incoerente con i suoi stessi fondamenti e presupposti»⁵⁴⁷ (come nel caso, citato da Sini più avanti, dell'errore di Tolomeo rispetto all'osservazione del cielo⁵⁴⁸), oppure l'errore inteso come «differenza di ogni pratica rispetto al suo evento», a proposito del quale vale la pena leggere il passo per intero:

⁵⁴⁶ E6, p. 182.

⁵⁴⁷ *Ibidem*.

⁵⁴⁸ Cfr. *ibidem*.

L'errore conseguente alla differenza di ogni pratica rispetto al suo evento. Quindi l'errore come costitutivo "essere in errore" della figura della pratica, del suo criterio di verità.

La verità infatti è un evento e un'esperienza, e non un fatto, una cosa o una proposizione.

La verità transita nel suo evento e il transitare "in errore" è lo stesso che fare esperienza dell'evento della verità. Sapete bene che non vi è qui da parte nostra alcun nesso o rapporto con le tesi "relativistiche", che sostengano appunto che la verità è relativa, che ci sono molte verità, nessuna più forte o cogente della altro, e simili. Che la verità possa essere "relativa" lasciatelo dire agli sprovveduti, cioè a coloro che, non comprendendo la filosofia, non sanno neppure quel che dicono⁵⁴⁹.

Parole così pesanti e accusatorie possono sembrare strane pensando che escono dalla stessa penna che, pochi anni dopo, scriverà una *Apologia del relativo*. Esse paiono a prima vista vanificare anche il nostro accostamento tra il tema della differenza evento-significato e quello della distanza nichilistico-relativistica del terzo livello della distanza-significato.

Occorre però intendersi sul senso delle parole usate. In queste pagine, accusando il "relativismo", Sini contesta il rischio, già evidenziato durante il nostro percorso, di affermare in modo assertorio e senza la minima consapevolezza della profonda portata del problema, che «tutto è relativo». Questo dire, come sappiamo, vanifica se stesso, ragion per cui Sini, criticando il relativismo, intende innanzitutto suscitare un approccio al problema consapevole dei paradossi che esso si porta dietro.

Inoltre, ed è l'aspetto teoreticamente più importante, con il termine 'verità relativa' Sini intende riferirsi al fatto che ogni verità (ogni contenuto, ogni significato) è appunto relativa alla pratica che la mette in opera, sicché ciascuna pratica possiede le sue «verità relative» e le sue «relative non-verità»⁵⁵⁰, come ad esempio, scrive sempre Sini, «le operazioni corrette e le operazioni errate»⁵⁵¹. Anche un'operazione matematica dunque, come quella in base alla quale $1 + 1 = 2$, è vera «relativamente alla pratica aritmetica elementare»⁵⁵². Ciò non toglie che tale operazione sia appunto vera, indiscutibilmente vera, una volta posti certi criteri.

Occorre dunque sempre porsi la domanda che recita: «relativo rispetto a che?», per evitare i fraintendimenti, spesso diffusi, di considerare il relativismo, come ammonisce anche Sini, nei termini di uno sdoganamento indifferenziato di qualsiasi verità possibile, con il conseguente indebolimento del concetto di verità. La verità relativa non è per Sini la verità "debole", ma la verità che sa di essere *in relazione* al proprio evento. In questo senso l'esser relativa della verità fa tutt'uno proprio con l'essere in errore, definito meglio, sempre nel testo citato in precedenza, come «incolmabile differenza tra le figure delle prati-

⁵⁴⁹ E6, pp. 182-183.

⁵⁵⁰ E3, p. 69.

⁵⁵¹ *Ibidem*.

⁵⁵² *Ibidem*.

che e il loro evento, donde l'inarrestabile deriva delle pratiche che, transitando, incontrano il mondo nelle loro occasioni "destinate"⁵⁵³.

La verità in errore è dunque la verità che si fa consapevole dell'incolmabile distanza e differenza tra evento e significato, che sa di essere in errore in quanto consegnata all'accadere di sé come figura, come oggetto interno ad un'apertura di senso, apertura che come tale, nel suo accadere, gode di una «assoluta verità»⁵⁵⁴. Si tratta della verità del suo accadere, del suo manifestarsi (qualcosa di simile alla *aletheia* descritta da Heidegger), verità che dà luogo a *relativi* (ad essa) oggetti che sperimentano un'esperienza *in errore* (nella distanza incolmabile rispetto al loro evento) della verità. Ciò non toglie, però, che tale accadere dia luogo alla verità intesa come coerenza rispetto ai suoi criteri interni, alla verità che si manifesta nell'alternativa tra vero e falso: è vero che $2 + 2 = 4$ ed è falso che $3 + 2 = 9$. Vi sono perciò, come ricordato anche in *Archivio Spinoza*⁵⁵⁵, due sensi di verità ed errore. Il primo riferito alla differenza tra il vero e il falso in relazione ad un criterio di coerenza interno ad una pratica (come nel caso delle operazioni matematiche sopra richiamate): il secondo riferito invece alla coincidenza tra *verità* ed *essere in errore* di cui ci stiamo occupando, dove alla verità "accadente" dell'evento corrisponde l'errore del significato, ovvero la sua distanza incolmabile dall'evento, il suo essere 'posto' dall'evento, risultato della sua *kinesis*, della sua oscillazione. Tra verità ed errore, in questo secondo significato, Sini pone perciò la medesima coincidenza/differenza che tra evento e significato. Il suo esercizio etico perciò, la sua ricerca di un nuovo modo di abitare il sapere, può anche essere visto come la capacità di riconoscere l'errore caratteristico di ogni significato, vale a dire la *distanza* costitutiva che lo separa dal suo evento.

Questa tematica siniana della coincidenza tra la verità e l'essere in errore, tematica per molti versi riassuntiva dell'approccio di Sini rispetto ai problemi posti in questa sezione (distanza tra Due e Tre, fra evento e significato), ci fornisce l'occasione di confrontare tra loro i vari luoghi in senso lato *etici* (ossia consapevoli dell'impossibilità, per la logica assertoria del dire alfabetico e del Logo dell'essere, di limitarsi a *dire* l'evento, a farne una teoria) emersi tra Vitiello e Sini, con l'obiettivo di confrontare le rispettive soluzioni.

Iniziamo col dire che la coincidenza tra verità ed essere in errore comporta delle affinità, ma anche delle profonde differenze, rispetto al pensiero kenotico di Vitiello. Iniziamo dalle affinità. Entrambe le prospettive mostrano di avere piena consapevolezza del *limite* che il pensiero non deve oltrepassare. Così come Vitiello esorta ad un continuo esercizio di impoverimento, di *kenosi* della parola, allo stesso modo Sini è consapevole dell'errore, della distanza che separa ogni significato dal suo evento di verità. Entrambi rifiutano quelle parole e quei pensieri che dimostrano di non avere consapevolezza di questo limite, esercitando un *logos* assoluto, inconsapevole della pro-

⁵⁵³ E6, p. 183.

⁵⁵⁴ E3, p. 69.

⁵⁵⁵ Cfr. AS, pp. 117-130.

pria particolarità, della propria finitudine, della propria collocazione. Se però è comune il riconoscimento del *limite*, diversi sono, diciamo così, l'al di qua e l'al di là che il limite traccia, così come diverse sono le motivazioni che spingono i due autori ad invitare il lettore a non oltrepassarlo.

La preoccupazione di Sini è infatti quella *e* di mostrare l'errore/distanza di ogni significato rispetto all'evento *e* di rendere però il lettore pienamente consapevole che non c'è nessun *altro* evento all'infuori di quello *ora/qui* presente, nell'assoluta verità del suo accadere. Detto altrimenti: l'essere in errore *coincide* con la verità, nonostante occorra comprendere (o meglio, praticare, esercitare, esibire, mettere in atto) la consapevolezza che tale coincidenza comporta sempre, *al tempo stesso*, differenza, errore, distanza. Ciò che invece spinge Vitiello ad impoverire il pensiero, non è la distanza tra il significato e l'evento, ma quella tra il significato e l'*altro*, il *possibile*.

Detto con le formule del nostro percorso: non la distanza tra il Tre e il Due ma la distanza fra il Tre e l'Uno. Ora, non è che per Sini quest'ultima distanza non ci sia e non rappresenti il minimo problema. Al contrario, abbiamo già visto la pregnanza, nel suo pensiero, del tema della *retroffessione*, operazione inevitabile, propria di ogni pratica, che porta a riconfigurare il passato leggendolo sempre alla luce retrograda del presente.

Anche Sini, di conseguenza, è consapevole della distanza tra Uno e Tre. Con la differenza, però, che per Sini l'Uno, come abbiamo più volte detto, non c'è mai, ma è sempre la figura retroflessa che il Due proietta dietro di sé. L'Uno è sempre di conseguenza un Uno/Tre. Per questo l'aspetto, per così dire, *etico* della retroffessione si risolve per Sini tutto nell'esercizio dell'abitare la prassi precedentemente visto. Sini è consapevole che ogni pratica proietta dietro di sé la propria verità, e non può evitare di farlo. Anche in questo caso la differenza sta nel *come*, nel grado di "disincanto" del soggetto rispetto a questa operazione. Il problema, in altre parole, è per Sini ancora quello di sapersi collocare sulla soglia delle proprie pratiche e dei propri saperi, consapevoli della coincidenza di verità ed essere in errore, capaci di fare di ogni significato (anche del significato retroflesso) un'*occasione* di esercizio. Il soggetto dunque deve ancora una volta muovere dalla figura dell'esser soggetto *a* verso quella dell'esser soggetto *di*. Egli deve, in altre parole, comprendere il senso delle sue inevitabili operazioni di retroffessione, senza soggiacere ad esse inconsapevolmente:

È di una importanza decisiva che noi si sia in grado di vedere tale operazione, per evitare di cadere in ingenuità "oggettivistiche" entro la pratica genealogica (il cui fine è di evitarle) e per inibirsi di assumere questa stessa pratica in maniera superstiziosa (che è il contrario di ciò che essa pretende).

La pratica genealogica retroflette le sue figure come ogni altra pratica. Il suo scopo è però quello di un'autodescrizione che manifesti il *sensu* di quelle distinzioni, in quanto esse caratterizzano la sua soglia⁵⁵⁶.

⁵⁵⁶ E2, p. 123.

Ogni pratica retroflette le sue figure. Non è dunque necessario, in questo senso, alcun “impoverimento”, alcuna sottrazione del pensiero, come se in questo modo fosse possibile per il soggetto approssimarsi maggiormente con l’Uno, con la possibilità, direbbe Vitiello, dell’Uno. L’impoverimento, potremmo dire, non sta per Sini nei significati, non sta nell’esigenza di produrre forme di pensiero kenotiche, quanto nella capacità di abbandonare un atteggiamento di cieca superstizione assumendone uno più “povero” perché meno illuso, meno ideologico, meno ancorato a delle verità che pretende sciolte dal loro evento di senso (e quindi anche nello stesso tempo immensamente più ricco).

Per Vitiello invece la questione è ben diversa. L’impoverimento del pensiero e della parola umana, la necessità di passare dalla terza (e dalla prima) alla seconda persona, è data dall’esigenza di esibire l’incolmabile distanza rispetto all’Uno, ad un Uno che è oltre l’immagine retroflessa che il Due proietta di sé. Tale Uno è infatti inteso come *possibilità*, come *altro* che è sempre altro al punto da essere anche altro dall’altro.

Lo sforzo di pensiero operato da Vitiello rivela il fatto che non è a tema la distanza siniana tra verità (del Due) ed errore (del Tre), ma la distanza tra Verità/Mistero (dell’Uno) e Parola (del Tre), quest’ultima caratterizzata da una «incolmabile distanza che la separa dalla Verità»⁵⁵⁷. Partendo dalla *possibilità* dell’Uno come elemento rispetto al quale ogni realtà, ogni prassi, ogni significato, si colloca alla distanza di un salto incommensurabile e inspiegabile per il pensiero (il mistero di fronte a cui ogni argomentare cessa), Vitiello sostiene che «solo nella finitezza, nella distanza e nell’abbandono posso fare esperienza della verità. Nella consapevolezza che tutte le esperienze sono sospese alla Verità che può negarle – tutte»⁵⁵⁸.

Anche in questo caso, come in Sini, abbiamo dunque un’esperienza della verità che si dà come finita, perché distanziata rispetto a qualcos’altro (in quanto in questo caso distanziata rispetto alla Verità con la V maiuscola che rimane sempre oltre, necessaria di mai sufficienti aggiunte di “possibilità”). La differenza fondamentale però è che mentre per Sini tra la l’evento come verità e il significato come errore, nonché darsi distanza, si dà anche una coincidenza data dal “precipizio” dell’evento nel significato (l’evento è sempre evento *del* significato, non è mai altrove che nelle sue figure), per Vitiello tra i due “poli” della relazione si pone invece l’abisso del Mistero, del possibile, sicché ogni parola sarà sempre “meno di ogni meno” rispetto alla Verità dell’Uno.

Anche per Sini, occorre dire, questo è in un certo senso vero. Non c’è parola mai abbastanza adeguata per dire l’origine “come tale”, per descrivere, ad esempio, la situazione più volte mostrata del bambino che inizia a parlare. Anche per Sini ogni parola dice “già troppo” rispetto all’obiettivo che si pone, dal momento che non è mai

⁵⁵⁷ DP, p. 29.

⁵⁵⁸ *Ibidem*.

in grado di collocarsi sulla soglia dell'evento, evento che accadeva in un intreccio di pratiche per noi irrecuperabile, ma soltanto riconfigurabile alla luce della nostra apertura di senso. Anche per Sini, dunque, il Tre non è mai in grado di dire l'Uno "com'era", di coglierne il senso ormai perduto che aveva sulla soglia del suo accadere. Tutto ciò, però, non rappresenta per Sini un problema, poiché l'Uno di cui egli parla è appunto sempre l'immagine retroflessa *ora* e *qui* a partire da questo Due.

Questo Uno d'altro canto, "mentre accadeva", non era altro che un Due, a sua volta impegnato a riconfigurare la sua origine e a darsi un destino, a retroflettere e anteflettere i Tre/significati da lui prodotti. Non c'è perciò alcun "mistero" nell'Uno di Sini, Uno che non viene concepito come quella possibilità pura, possibilità (im)possibile che precede il passaggio aristotelico dalla potenza all'atto.

La necessità kenotica di Vitiello sorge invece dall'esigenza di confrontarsi con il "suo" Uno, con l'Uno sempre altro, sempre possibile, Uno che "precede" l'intreccio di pratiche, che non è l'Uno/Tre (che, a sua volta, non era che un Due e così via), ma che è, diciamo così, il presupposto di questo movimento, di questo ritmo, la *possibilità* del suo accadere o non accadere (e anche l'*impossibilità* del suo accadere e non accadere).

Vitiello, come abbiamo già visto, per conservare fino in fondo questa estrema possibilità dell'altro (tale da non essere solo possibilità dei suoi contrari, ma da piegarsi anche su di sé), arriva ad ammettere che esso coincida con lo stesso, con quanto ne dice il parlante. Ora, proprio questa coincidenza sarebbe per Sini impossibile, dal momento che la verità è per lui sempre *distanziata* rispetto al suo evento, ma proprio per questo sempre *vera* nel suo *errore*, mai "inadeguata", mai necessaria di sottrazione.

Questa differenza tra le due prospettive è data, come abbiamo visto, dal fatto che la distanza/errore della verità si gioca su due coppie di poli differenti. Distanza del Due dal Tre per Sini (sicché inevitabilmente il Due non potrà mai essere ciò che il Tre ne dice, ma proprio perciò è sempre vero nel suo errore), distanza del Tre dall'Uno (il "suo" Uno, l'Uno come mistero, come possibile) per Vitiello (con la conseguenza di una parola che non è mai verità, perché sempre sospesa alla *possibilità* che l'altro sia/non sia ciò che la parola ne dice).

L'esercizio kenotico del pensiero in seconda persona, d'altro canto, *proprio* in virtù del fatto che pone un'incolmabile distanza tra lo stesso e l'altro, tra l'uomo e il divino, tra il finito e l'infinito, presenta una differenza, nel concepire il rapporto con l'alterità, rispetto al pensiero di Sini, e in particolare rispetto al suo prospettivismo monadologico. Infatti la mossa di Vitiello è quella di produrre un pensiero che sappia esporsi all'alterità dell'altro senza ridurla all'identità dello stesso. In quest'ottica uno dei più grandi errori da evitare è costituito proprio dal parlare dell'altro come assolutamente *oltre*, come irraggiungibile. Esporsi all'autentica possibilità dell'altro significa infatti, come abbiamo già visto, ammettere che esso *possa* essere talmente altro dall'altro, da coincidere con quanto ne dice lo stesso. La negazione

di questa possibilità implicherebbe infatti l'affermazione di un attributo assoluto e necessario dell'altro, quale sarebbe appunto quello di 'assolutamente altro', o di 'irraggiungibile', oppure di 'assolutamente trascendente e al di là di ogni possibile conoscenza umana' e così via.

Per questo, scrive Vitiello, «la "logica del tu", proprio in quanto finita, ammette la possibilità dell'Altro di approssimarsi al finito. Senza questa ammissione, cesserebbe d'essere finita, in quanto affermerebbe in modo assoluto, e cioè infinito, qualcosa di Dio»⁵⁵⁹. Ormai questi accostamenti tra Altro, Dio e possibile non ci devono sorprendere, essendo tutti modi con cui Vitiello tenta di sollevarsi al problema dell'Uno. Ciò che possiamo sottolineare è che in base a questa logica, la logica della seconda persona, la logica del pensiero kenotico, Vitiello compie ogni sforzo possibile per conservare l'alterità dell'altro, entrando in questo modo in aperto contrasto con quelle forme di pensiero prospettico che fanno di ogni "alterità" un "momento" della monade. Per quanto la monade di Sini, come abbiamo già notato, sia, al pari di quella husserliana e in contrasto con quella leibniziana, una monade aperta, essa possiede quella forza "cannibale", già denunciata da Vitiello, di ridurre a sé ogni differenza. Ogni "prima" o ogni "poi", come sappiamo, sono per Sini proiezioni della soglia, sue figure retroflesse. La soglia è del resto sempre *in atto*, sempre *ora/qui*. L'ora/qui della soglia, nella sua *permanente impermanenza*, diventa per Sini il varco nel quale precipita "ogni volta" tutto il mondo, con i suoi significati⁵⁶⁰. Riprendiamo a tal proposito parte di un passo già letto, ma per noi molto utile in questo momento:

L'Evento è l'inizio sempre iniziante. È sempre la prima e unica soglia che le ricomprende tutte in sé nel momento stesso in cui le distingue e le specifica a partire da sé. L'Evento è *unico*: "ogni volta" uno e sempre l'unico che c'è. L'Evento è l'accadere che sempre (cioè per sempre) accade. Esso semplicemente mostra e dice *che* accade (*che* "qualcosa" accade), poiché è quel varco del vuoto della soglia che consente la messa in opera del distanziarsi della distanza e che assegna la differenza della provenienza destinata. La soglia, essendo l'origine e l'inizio, non ha nulla fuori di sé. Essa non è che il vuoto del suo fendersi, rispetto al quale la provenienza e la destinazione sono a loro volta nel nulla⁵⁶¹.

La soglia è dunque *nulla*, puro fendersi, vuoto che apre al precipizio delle sue figure, vuoto rispetto al quale «la provenienza e la destinazione sono a loro volta nel nulla».

⁵⁵⁹ DP, p. 17.

⁵⁶⁰ Il che naturalmente, detto così, è vero solo se lo si intende in senso *teoretico*, ovvero senza fare quel salto *etico* richiesto dal pensiero di Sini, salto che porta alla comprensione del fatto che anche l'ora/qui della soglia, per così dire (un dire, noterebbe Vitiello, bisognoso non a caso di essere contra-detto), è una figura della soglia. Questo "salto" dalla teoretica all'etica è peraltro già alluso nella problematica della *permanente impermanenza*, la quale mostra come non si possa dire una cosa circa la soglia senza "negarla", ossia senza ascriverla alla "deriva" della soglia in atto che *ora* e *qui* accade.

⁵⁶¹ E1, p.40.

Esse, o meglio, i loro rispettivi vuoti, sono tali perché «assegnati al nulla dell'accedere del nulla della soglia (nulla rispetto al nulla della soglia)»⁵⁶².

In questa prospettiva, potrebbe obiettare Vitiello, ogni possibilità di avvicinarsi all'altro come altro è del tutto inibita, dal momento che ogni cosa, quando accade, al tempo stesso *cade* nel varco/nulla della soglia. Il che è come dire: è impossibile “uscire” dalla mia prospettiva per raggiungere un luogo da cui vedere quella dell'altro. In un passaggio del terzo libro dell'*Enciclopedia*⁵⁶³, Sini racconta di un grande avvenimento della storia musicale del secolo scorso, ovvero l'esibizione alla Royal Albert Hall di Londra dei «*Quattro ultimi Lieder*» di Strauss. Il fatto narrato serve a Sini per mostrare come in nessun luogo è accaduto il “concerto in sé”, come lo potremmo pensare descritto da un quotidiano, da un “testimone oggettivo” dei fatti.

Ogni persona presente allo spettacolo, dal direttore d'orchestra, alla cantante solista, alle persone del pubblico, ha vissuto l'evento declinandolo nella sua prospettiva, facendo così accadere il precipizio dei significati nell'apertura di senso della propria soglia. Ogni qual volta proviamo a tracciare una descrizione esterna e neutrale, compresa quella fornita da un ipotetico giornalista presente, scopriamo come ogni “alterità” non venga descritta a partire da un supposto luogo panoramico di osservazione, ma sia sempre ridotta a “proiezione” della soglia in atto.

Tutto questo vale naturalmente per chiunque, anche e soprattutto per il filosofo teoretico impegnato a fornire una descrizione della situazione che in qualche inavvertito modo, pur negando l'esistenza di punti di vista assoluti sull'evento, pretende però in questo modo di fornirne uno, di descrivere la verità della situazione accaduta. Sini si mostra piena consapevolezza del problema: «Tutto questo però lo immaginiamo qui, nel comporre questa “Enciclopedia”, andando sulle tracce dell'“origine del significato”, col fine specifico di scorgere nel modo più nitido e concreto l'azione dello “stacco” e quel che comporta il pensiero dello stacco preso nel più ampio contesto del pensiero delle pratiche»⁵⁶⁴. La soglia è sempre ora/qui ed è perciò sempre *unica*, con tutti i paradossi di permanente impermanenza che questo comporta. Ora, non è che Vitiello insegua il sogno, che anzi critica esplicitamente riconducendolo alla logica della terza persona, di un punto di vista esterno e assoluto. Egli però al tempo stesso, come già visto, critica questo possibile solipsismo della prima persona, e cioè, potremmo dire, questa forza “nullificante” della soglia in atto che fa di ogni *altro* un nulla del suo nulla.

La critica di Vitiello però, si basa ancora una volta su di una diversa concezione dell'Uno. È proprio la necessità di pensare all'Uno come altro, come possibile, che spinge Vitiello ad aprirsi, attraverso la logica della seconda persona, ad un pensiero che sappia essere “tu a se stesso”, negando (impoverendo) in questo modo la forza riconfigu-

⁵⁶² *Ibidem*.

⁵⁶³ Cfr. E3, pp. 49-59.

⁵⁶⁴ E3, p. 52.

rante, la *kinesis* della soglia in atto e sospendendola sull'abisso della sua (im)possibilità, della sua possibilità possibile e impossibile insieme. Nell'ottica di Sini invece, non essendoci alcun "mistero" nel passaggio dall'Uno al Due, nell'accadere della prassi, non c'è bisogno di sospendere la soglia, l'evento, l'ora/qui, sull'abisso della sua (im)possibilità. Scrive Sini: «L'Evento è l'accadere che sempre (cioè per sempre) accade. Esso semplicemente mostra e dice *che* accade (*che* "qualcosa" accade)»⁵⁶⁵.

Il *che* dell'evento che accade è per Sini l'ineludibile e inaggirabile punto di partenza di qualsiasi prassi e di qualsiasi pensiero. In esso e per esso accade ogni rapporto con l'*altro*, con quell'*altro* che non può che essere visto come una "figura" dello stesso, una sua "necessità", una sua posizione. L'origine, come sostiene Sini in aperta polemica con qualsiasi forma di platonismo o neo-platonismo, è il Due, la monade, l'evento, la fessura, il nulla *che* accade, la soglia. Per questo ogni "alterità" le è negata. Non però in nome di un chiuso solipsismo, essendo la monade sempre aperta, sempre in contatto continuo innanzitutto con il *corpo* dell'*altro*, con la carne del mondo, direbbe Merleau-Ponty, cui tutti apparteniamo. L'alterità negata a questo Due come origine è l'alterità dell'*altro* come possibile, come Uno da cui proviene e il cui passaggio rappresenta per Vitiello un "mistero".

Per questo, ancora una volta, la soglia, per dir così, non ha da "rimproverarsi" questo suo carattere cannibale. Il *vacuum* sempre accadente della soglia è infatti per Sini l'origine, l'unica origine *che c'è*, ed è perciò impensabile impoverire le sue determinazioni per sollevarsi al problema di relazionarsi con un impossibile origine "prima" di questa origine. Ancora una volta dunque per Sini, differentemente che per Vitiello, il pensiero, in un certo senso, "va bene così com'è". Il passaggio, il salto, la rivoluzione, sta nel diverso abito del soggetto, nella diversa postura assunta nei confronti delle proprie prassi e dei propri saperi, non in una necessità di trovare "strade alternative", nuove grammatiche del pensiero che spingano il soggetto ad impoverire i propri contenuti aggiungendo parallelamente possibilità alla possibilità dell'*altro*, dal momento che tale "altro" per Sini non è (nemmeno *è-possibile*), o è casomai ancora una volta il "sogno" dell'origine ora/qui della soglia.

Per Sini infatti l'Uno, quello che Vitiello chiama anche il *limite esterno*, altro non è che Due, intreccio di pratiche, guardato a partire dallo sguardo retroflesso del presente, supporto che *si fa supporto* solo a posteriori ma che, "come tale", non c'è (il supporto infatti, sappiamo, è solo *laddove fa supporto*). Per Sini infatti, come egli stesso riconosce, "non c'è che Due", perciò si può ben parlare anche per Sini di *limite interno* e *limite esterno*, di Uno e di Due, a patto di riconoscere che l'Uno/limite esterno non è altro che una proiezione retroflesse del Due/limite interno, non essendoci altro che il vuoto della soglia nella sua permanente impermanenza. Vitiello invece, pur essendo pienamente consapevole di tutti i problemi di proiezione retroflessa (in questo senso la sua analisi della riflessione ponente in Hegel ne è stato

⁵⁶⁵ E1, p. 40.

certo un brillante esempio), attraverso il concetto di limite esterno tenta di riferirsi ad un *al di là* dello stesso sguardo retroflesso, ad una Uno che starebbe *prima* dell' Uno/Tre, un Uno inteso, lo abbiamo visto, come *possibilità*, come *pura possibilità*. Non ancora come possibilità possibilitante, ovvero come Uno già "gravido" di Due, già tendente a diventare Due. Direbbe Sini: Uno che, preso nella soglia del suo accadere, è "già" in tutto e per tutto Due, e che appare come Uno solo in quanto proiezione di un "nuovo" Due (sappiamo già che anche questo *nuovo* è una figura dello *stesso*, del transitare della soglia).

Per Sini dunque non si pone nemmeno il problema del passaggio misterioso da Uno a Due. Mostrando come il Due sia l'origine, non avendo null'altro *fuori* e *prima* di sé, se non un "altro" Due, configurato, *solo ora*, come Uno, egli manifesta che non c'è alcun "passaggio" dalla possibilità alla realtà, essendo la possibilità null'altro che una realtà, avente alle spalle un'altra possibilità/realtà e così via. Il supporto, come sappiamo, è un intreccio di pratiche in continuo divenire, e nulla più.

Abbiamo dunque visto come tra Sini e Vitiello si pongano delle differenze significative circa il modo di pensare l'Uno, l'origine, differenze che segnano le strategie di pensiero diverse, elaborate per mostrare un diverso tipo di "distanza" (dell'Uno dal Tre per Vitiello, del Due dal Tre per Sini). Va anche detto però che tali differenze non impediscono ai nostri autori di incentivare, di fatto, un atteggiamento comune nei confronti delle figure del sapere. Ad un livello, per così dire, di conseguenze pratiche, poco importa le divergenze circa il polo opposto rispetto a cui il significato/Tre si porrebbe a distanza. In entrambi i casi infatti, la conseguenza è quella di svuotare il Tre da ogni pretesa di assolutezza, di esibire la sua natura circoscritta e finita. Avevamo infatti iniziato dicendo che entrambi gli autori si pongono in modo consapevole il problema del *limite*, ponendo fortemente l'esigenza che il pensiero non lo varchi. Un modo, comunemente criticato da entrambi, di varcare il limite, è quello di porsi a partire da una prospettiva che si pretende assoluta e panoramica. In quest'ottica la *testimonianza* di Vitiello e l'*esercizio etico* di Sini mostrano di essere del tutto in sintonia, in quanto promuovono una riconduzione della pretesa universalità della parola (della scrittura alfabetica e del Logo) alla particolarità del suo accadere.

Molto significativa, a questo proposito, è l'interpretazione del cristianesimo da parte di Vitiello, un cristianesimo senza redenzione, simboleggiato dal grido di solitudine del Cristo in croce nell'ora nona dell'abbandono («*Heloi, Heloi, lema sabacthani?*»). Tale interpretazione manifesta la volontà, da parte di Vitiello, di recuperare l'originaria istanza cristiana di *interrogazione* del mistero, poi abbandonata da Paolo a favore di una maggior dogmatica e prepotente *rivelazione*⁵⁶⁶, che rappresenta invece la volontà della chiesa storica (del cristianesimo, direbbe Hegel, fattosi "istituzione") di portare a compimento il disegno divino, di realizzare in terra la città celeste. Questa *ubris*, espressamente cacciata da Cristo nelle tre tentazioni del deserto e nel rifiuto di

⁵⁶⁶ Cfr. V. Vitiello, *Oblío e memoria del sacro*, Moretti e Vitali, Bergamo 2009, p. 14.

scendere dalla croce, caratterizza invece il cristianesimo storico, impegnato ad imporre a tutto il mondo la sua verità. Esso nega la differenza, lo iato incolmabile tra padre e figlio (affermato invece con forza nel grido dell'ora nona), e pretende di risolvere il padre nel figlio, di fare del figlio una piena realizzazione del padre, un compimento totale della sua verità e volontà (la storia come compimento dello spirito, direbbe Hegel, o, direbbe il cristianesimo, come disegno della divina provvidenza, come manifestazione del *plerum* paolino). Il cristianesimo senza redenzione, viceversa, riconoscendo l'insanabile frattura, fa del figlio una figura interrogante, incapace di sollevarsi ad universalità, "chiusa" nella parzialità della sua figura, consapevole dell'inevitabile iato che la separa dalla sua origine. Da qui nasce la necessità del dire Dio in segreto, del rimettersi al giudizio degli altri («E voi chi dite che io sia?»), del sapere stare accanto all'altro senza ridurre l'altro allo stesso.

Tutti questi temi, pur nascondendo la profonda differenza di fondo con il pensiero di Sini in relazione al rapporto con l'Uno, consentono in ogni caso di approdare ad un atteggiamento, ad un *ethos* comune. La distanza incolmabile che separa il figlio dal padre produce infatti le medesime "conseguenze" di un pensiero che si faccia carico dell'essere "via da tutti i luoghi" di ogni punto, di ogni soglia, di ogni monade. Nel cristianesimo senza redenzione di Vitiello il padre non si rivela mai *come tale* nella voce sempre e solo *interrogante* (e mai, come vorrebbe Paolo, *rivelatrice*) del figlio.

Tra i due termini, padre e figlio, origine e originato, Uno e Tre, si pone sempre una differenza incolmabile. La stessa differenza, direbbe Sini, si pone tra le due "figure" dell'inizio duale che abbiamo analizzato, tra l'origine ora/qui e la condizione dell'origine. È infatti sempre l'Uno ciò a cui ci stiamo relazionando, sebbene i due autori ne abbiano una visione diversa e di conseguenza si rapportano ad esso, come abbiamo visto, in modo molto differente. La necessità per Vitiello di pensare l'Uno come possibile possibilità, necessaria di sempre maggiori "iniezioni" di possibilità per poter essere rispettata nella sua alterità, non impedisce però a Vitiello di riconoscere, come abbiamo visto, il fatto che ogni parola detta tramuti il possibile in necessario, misurando così la sua distanza rispetto ad esso. Allo stesso modo per Sini ogni parola riferita all'origine è sempre un Tre, una figura retroflessa.

Poco importa a questo punto se l'esercizio di Vitiello implica un continuo sforzo di aggiungere possibilità alla possibilità per potersi rapportare alla sua alterità sempre altra dall'altro, mentre quello di Sini, diciamo così, si ferma subito, nella consapevolezza che la vera questione non si gioca su piano dell'Uno (e quindi anche del Tre) ma su quello del Due, sul diverso esercizio/abito/postura nei confronti dell'inevitabile movimento di retroflessione dei significati. Poco importa, a questo livello della questione, perché in entrambi i casi vi sarà la medesima consapevolezza della *distanza* che separa l'Uno dal Tre (nonostante Vitiello tenti la strada di una continua approssimazione kenotica di questa distanza mentre Sini sposti l'attenzione sull'operazione, sul Due, chiedendone il *sensu* e muovendo verso un

nuovo modo di abitarlo), con conseguenze abbastanza simili sul piano dei significati, sul carattere *finito* e *distanziato* della parola che si rivolge all'origine.

Riprendendo un esempio fatto in precedenza, osserviamo come a giudizio di Sini nessuno può dire la verità "in sé" del bambino che incomincia a parlare. Già descrivere la cosa in questi termini è dire troppo e il parlare che assegna il bambino ad un intreccio diveniente di pratiche, ad un accadere di impercettibili differenze, non è da meno. Si può descrivere la situazione solamente incarnando una differenza e una distanza rispetto al bambino, solamente collocandosi nella deriva della propria figura. Si può solo, detto con le parole di Vitiello, *interrogare* il mistero dal proprio punto di vista (il bambino che inizia a parlare) e non pretendere di dirne la verità assoluta attraverso una parola *rivelatrice*. Il cristianesimo senza redenzione proposto da Vitiello mostra di essere in forte contrasto con molte istanze del cristianesimo storico spesso ribadite a gran voce anche in tempi recenti. Tali istanze infatti, avanzando la pretesa di dire la verità ultima e assoluta circa alcuni temi molto dibattuti, mostrano di possedere un carattere più *rivelatore* che *interrogante*. Prendiamo ad esempio il caso del Big Bang, o dell'evoluzionismo darwiniano. In entrambi i casi, nel corso della storia, abbiamo assistito a numerosi tentativi del pensiero e delle istituzioni religiose di opporsi alla ricerca scientifica su questi argomenti, perché in contrasto con l'autorità della Bibbia. Ciò è avvenuto (e in molti casi e per altre tematiche continua ancora oggi ad avvenire) proprio a causa del prevalere della *rivelazione* sull'*interrogazione*, della pretesa da parte del *figlio* (del Cristo che ogni uomo è e porta con sé, secondo l'interpretazione di Vitiello) di risolvere la separazione dal padre, di superare la contraddizione, di redimere il peccato, di vincere la morte. Accettare la frattura significa invece abbandonare la pretesa di redenzione, significa esporsi alla parzialità della verità interrogante, alla sua coincidenza con l'essere in errore.

Ecco che parlare di Big Bang, piuttosto che di discendenza dell'uomo dalla scimmia, può a mio avviso rappresentare, seguendo la radicalità del cristianesimo irredento proposto da Vitiello, un diverso esempio di interrogazione del mistero, una nuova (rispetto a quella della tradizione religiosa) risposta alla domanda di Cristo: «Voi chi dite che io sia?». Anche questa interrogazione però non deve correre il rischio di perdersi come tale, trasformandosi in rivelazione. Detto con le parole di Sini, anche la scienza, come ogni altra pratica, non deve scordarsi di essere *una* pratica accanto ad altre pratiche, di incarnare la parzialità della sua figura veritativa, del suo dire la verità in errore. Non deve dimenticarsi cioè, direbbe Vitiello, dell'incolmabile *frattura* tra padre e figlio, tra l'origine e ciò che viene dopo, evitando così di cadere nell'*ubris* di risolvere il primo termine nella conciliazione del secondo (come si vede la "motivazione" che spinge Vitiello a criticare ogni pretesa assolutezza è la distanza da Uno a Tre, per Sini e invece quella fra Due e Tre, dove l'Uno è una conseguenza retroflessa di questa distanza). Deve cioè abbandonare la pretesa di sollevarsi ad universalità (riconoscendo casomai, direbbe Sini, l'universalità come particolarità della sua pratica), di risolvere, come vorrebbe ad esempio

Peirce, la parzialità di ogni figura interpretante nella verità ultima di un *Interpretante logico finale*, tentazione “hegeliana” di risoluzione della dialettica nell’immobilità di una fine coincidente col principio.

Sia Sini che Vitiello, partendo da percorsi e riflessioni talvolta anche totalmente differenti, si soffermano spesso su problematiche comuni. Questo perché, pur con le differenze nel concepire il rapporto tra Uno, Due e Tre che abbiamo più volte richiamato, si trovano di fronte a conseguenze simili. Entrambi infatti devono misurarsi con quella che potremmo definire la *parzialità della figura interpretante*. Rifiutando ogni *rivelazione* ultima e definitiva, essi riconoscono il carattere *interrogante* di ogni figura, il suo “prender luogo” collocandosi “via da tutti i luoghi”, non possedendo già in partenza un luogo assoluto, stabile, universalmente vero da cui parlare. In ogni *topos*, leggevamo in Vitiello, è in gioco “sempre di nuovo” lo spazio della *topologia*, la riconfigurazione delle sue coordinate.

Il cristianesimo senza redenzione ci ha portato di fronte alla medesima consapevolezza.

La figura di Cristo non si presenta come verità rivelatrice del mistero, ma come figura *interrogante*, consapevole dello iato che la separa dal padre, dall’origine. Essa insegna, secondo Vitiello, a collocarsi accanto all’altro come altro, riconoscendo cioè l’intrinseca legittimità del suo luogo, del suo “via da”, del suo interrogare il mistero senza pretendere di risolverlo una volta per tutte, del suo dire anch’egli “chi è il Cristo”.⁵⁶⁷

Un pensiero interrogante dunque, un pensiero consapevole della propria finitudine, un pensiero che sa abitare il darsi in figura della verità senza rapportarsi al significato in modo ideologico e superstizioso. Un pensiero, e possiamo qui scorgere un’altra significativa affinità tra Sini e Vitiello, che non pretende di dire il senso assoluto della verità del mondo, ma affida agli altri, alla ripetizione degli altri il proprio destino. Questo il senso dell’interrogazione di Cristo («E voi chi dite che io sia?»), in questo molto vicina a quel «siamo là dove produciamo effetti» di Peirce più volte richiamato e fatto proprio da Sini.

La soglia, come sappiamo, transita per Sini nella sua permanente impermanenza, senza che essa possa mai avere fine. Illusoria è perciò la pretesa di catturare la verità in una figura definitiva. Occorre invece esporsi all’incessante accadere dell’evento, al destino di morte della figura, la quale incontra sempre nuove soglie a partire da cui venire riconfigurata, rimanendo se stessa solo cambiando di continuo pelle. In questo la logica della seconda persona mostra di poter essere molto vicina. Il parlare all’altro dicendo Tu, implica infatti affidare all’ora/qui della sua soglia il senso delle mie prassi e dei miei saperi, tutte figure che non posso arrestare, ma di cui posso solo accoglierne il transito, farmi me stesso luogo di questo transito, occasione di verità, consapevole di dover abbandonare ogni terra sicura, ogni “stabile dimora”, accettando il continuo passare oltre della verità.

⁵⁶⁷ Il cristianesimo, secondo Vitiello, rappresenta «la finitezza portata nel cuore stesso dell’infinito» (CSR, p. XII).

3.3.3 Etica della risposta, etica della domanda

Possiamo dunque riassumere in questo modo le affinità e le differenze tra Sini e Vitiello alla luce dei due problemi che da tempo orientano il nostro cammino. Per entrambi si tratta di togliere l'assolutezza al Tre, di mostrarne la finitudine. Se però per Sini tutto questo significa evitare di considerare il Tre come un *quid* sciolto dal Due che lo pone in opera, liberandosi dalla superstizione che pretende di farne un significato assoluto, per Vitiello, le cose non stanno *solo* così. Seppur questa esigenza sia infatti del tutto presente, come ad esempio nella tematica della contra-dizione, essa, soprattutto negli ultimi testi della sua produzione, lascia spazio ad uno sguardo che sappia sì cogliere la finitudine del Tre, il suo limite, la sua distanza, ma non (o non solamente) rispetto al Due, ma rispetto all'Uno, inteso come possibilità (im)possibile.

Verso questa direzione si orienta infatti la logica della seconda persona. Anche di fronte al secondo problema, quello della necessità di rapportarsi al Due senza farlo scadere a Tre, possiamo notare il medesimo slittamento di senso. Se per Sini il nocciolo della questione si gioca tutto a partire dall'esercizio, dall'assunzione, da parte del soggetto, di una nuova *etica* del sapere, per Vitiello diversi "luoghi" sono chiamati a confrontarsi col problema.

Il dire la contra-dizione, innanzitutto, che consente un'esperienza del Due attraverso il continuo movimento di dis-detta dei suoi significati. In secondo luogo il pensiero *kenotico*, la logica del Tu, che attraverso un simile movimento di negazione, in questo caso di impoverimento dei contenuti del pensiero (parallelo all'aggiunta di possibilità alla possibilità dell'altro), porta il dire a dis-dirsi di continuo, provocando il medesimo spostamento d'attenzione dal linguaggio-significato al linguaggio-prassi.

Infine la testimonianza, che si confronta anche essa, a suo modo, con entrambi i nostri problemi, contrastando l'assolutezza di un dire che si pretende fuori dei propri confini, nell'impossibile luogo di una prospettiva senza limiti, e facendo del proprio dire un *gesto* che si esibisce (non si impone, non comanda, non fa prediche), tentando il medesimo esercizio di oscillazione sul piano del Due, dell'evento.

Le maggiori differenze tra le soluzioni proposte da Sini e quelle proposte da Vitiello si giocano, come abbiamo visto, a partire da un diverso approccio rispetto al problema dell'Uno, che per Sini è sempre l'Uno/Tre che la soglia in atto proietta dietro di sé (o, al limite, lo stesso Due che transita nella sua permanente impermanenza, facendo da supporto all'emergenza della soglia), mentre per Vitiello è visto come possibilità che precede ogni attuazione, sospesa sulla dimensione del possibile, della pura possibilità. Tali diverse visioni dell'Uno implicano una differente considerazione della *finitudine* del Tre, della sua particolarità, della sua *distanza*.

In Sini infatti prevale l'esigenza di guardare alla distanza tra Due e Tre, tra l'accadere assolutamente vero dell'evento e il precipitare in errore del significato, distanza nella quale accade sempre ogni esperienza della verità. In Vitiello invece è presente l'impellenza di dar

voce alla distanza incolmabile tra padre e figlio, tra creatore e creatura, tra l'Uno e i molti, tra Dio e il mondo. Questa diversa distanza però, nonché portare all'esigenza di un "impoverimento" del significato sconosciuta a Sini (se non sotto il profilo dell'evento, della prassi, della capacità di liberarsi dalla tirannia dell'ideologia), non impedisce che i due autori si incontrino sotto il profilo, diciamo così, del Tre. O meglio, della comune consapevolezza della finitudine prospettica del Tre, della sua *distanza* (rispetto all'Uno o rispetto al Due non ha a questo livello molta importanza). Sembra perciò che le prospettive dei nostri due autori arrivino ad avvicinarsi nel segno di una condivisa esigenza di togliere al Tre ogni pretesa di assolutezza, nel segno cioè di una soluzione comune al primo dei due problemi che ci eravamo posti. Tuttavia, anche e forse soprattutto sotto il profilo vero e proprio dell'*etica*, i due autori mostrano non poche divergenze. In che senso? Cerchiamo di tenere fermi alcuni punti muovendo dalle considerazioni di Redaelli a proposito⁵⁶⁸.

Leggendo tali considerazioni, si coglie tutta la differenza tra l'*etica* di Sini e quella di Vitiello: Vitiello infatti, pur consapevole del limite di ogni parola, strutturalmente inadeguata a "dire" l'Uno o il Due, il limite interno o il limite esterno, si ferma comunque in un certo senso sul piano del dire. Egli infatti utilizza le parole come menzogne⁵⁶⁹, come maschere/icone dell'Uno, di quello che Vitiello chiama anche il «Senza-volto»⁵⁷⁰. Perciò da un lato egli è "eticamente" consapevole dell'impossibilità di utilizzare le parole in modo semplice e ingenuo, dal momento che ne scorge l'inadeguatezza. Di qui l'esigenza di dire contra-dicendo, di passare ad una nuova grammatica del pensiero, di sperimentare un dire capace di testimoniare. Tutte operazioni che rivelano certo la piena consapevolezza dell'impossibilità di utilizzare il dire assertorio dell'alfabeto, del Logo dell'essere, strutturalmente inadeguato a porsi all'altezza al problema della *distanza*, nelle sue diverse relazioni tra Uno, Due e Tre.

Al tempo stesso però invita in ogni caso ad usarle, a fare *esperienza* (l'esperienza che non si traduce in esperito vista nell'analisi della riflessione ponente) di esse, ad esporsi alla loro contra-dizione, alla loro natura menzognera. In Sini invece, pur essendo presente il medesimo invito, come egli dice Spesso, a "dire una cosa e poi subito mordersi la lingua", a utilizzare la parola nella consapevolezza del suo "errore", del suo limite, della sua "distanza" dalla cosa, invita a considerare le parole come "espedienti etici". L'obiettivo principale non è più dunque, come in Vitiello, quello di esporsi alla contra-dittorietà del linguaggio senza rinunciare a dire (contra-dicendo) l'Uno e il Due, il limite interno e il limite esterno, di esercitare cioè una pratica che ha

⁵⁶⁸ Cfr. NN, pp. 199 e sgg.

⁵⁶⁹ Scrive Vitiello: «la parola più alta è la menzogna che dice la verità tradendola, consapevole di non poter dirla altrimenti. Né questa consapevolezza è altra dalla menzogna: al contrario, essa va pensata come la menzogna della menzogna. Menzogna su di sé ripiegata, riflessa» (V. Vitiello, «Deserto ethos abbandono. Contributo ad una topologia del religioso», in *La religione* (a cura di J. Derrida, G. Vattimo), Laterza, Bari 1995, p. 165).

⁵⁷⁰ FC, p. 140.

comunque l'obiettivo di dire e parlare (pur esponendosi all'impossibilità e alla contra-dittorietà di questo dire e parlare) dell'evento.

L'obiettivo di Sini è invece quello di porre l'attenzione sulla stessa pratica, su quello che è in atto nel mentre si fa ciò che si fa, sulle conseguenze che questo dire produce, compresi i problemi che esso pone. La "torsione di sguardo" che Sini promuove è dunque ben diversa, poiché egli invita a porre l'attenzione sugli *effetti* (Peirce: siamo là dove produciamo effetti) impliciti in ogni nostro dire o fare (di qui tutto il tema delle pratiche, assente in Vitiello). In Vitiello invece si ha sempre l'impressione, leggendo i suoi testi e le sue argomentazioni, che il "problema" principale sia comunque quello dell'Uno, del Due, del limite interno/esterno, della possibilità impossibile, del mistero etc. (pur con la profonda consapevolezza etica che spinge il lettore a contra-dire, a testimoniare, a parlare in seconda persona etc.). In Sini invece il "problema", se così si può dire, diventa quello di guardare alla pratica che si sta ponendo in atto mentre ci si pongono determinati problemi (filosofici come di ogni altro tipo). Sini invita insomma a guardare cosa si sta facendo, a vedere gli stessi problemi posti come conseguenze del fare, della prassi che si sta frequentando.

Il fatto che Vitiello, pur con la massima consapevolezza di ogni inganno e paradossalità nascosti come trappole dietro alle gabbie del dire metafisico, rimanga convinto della necessità che la questione si giochi sul piano del dire, del parlare, è riconosciuta da lui stesso, in risposta ad un'obiezione mossagli indirettamente da Sini e da lui riportata in *Filosofia teoretica*⁵⁷¹. Egli infatti, mosso dall'obiezione siniana a guardare alle «concrete operazioni»⁵⁷² che sorreggono la produzione dei suoi contenuti, in questo caso dei contenuti della topologia, risponde che «L'apertura *come tale*, l'evento *come tale*, la pratica *come tale* – non possono essere ridotte a "oggetto" di visione.

E tuttavia la filosofia non può fare a meno di parlare di essi⁵⁷³. E ancora: «Già, perché è questa la sfida della topologia: *horizein to aoriston*, dare immagine a ciò che non può avere immagine, icona all'*aidos*»⁵⁷⁴. Diventa inutile a questo punto ricordare l'altissima consapevolezza filosofica ed ermeneutica esercitata da Vitiello nell'approcciarsi a questa sfida, consapevole della necessità di non poter così semplicemente dire, o dare immagine, a ciò che immagine non può avere. Non occorre riprendere il percorso, da lui mostrato, di disdetta del detto, di s-figurazione della figura. Ciò che preme sottolineare è invece il fatto che, seppur con tutte le negazioni del caso, si tratti per Vitiello ancora di "dire" e non di "fare".

Se guardiamo i problemi da questo punto di vista, possiamo osservare come sia Vitiello che Sini compiono un *passo avanti* e un *passo indietro* rispetto ai problemi posti, ma in un senso, per così dire, specularmente inverso.

⁵⁷¹ Cfr. FT, pp. 280-282.

⁵⁷² *Ibidem*.

⁵⁷³ *Ibidem*.

⁵⁷⁴ *Ibidem*.

Potremmo dire così. Dal punto di vista del *sapere*, in Vitiello c'è un tentativo di fare un *passo avanti*, che consiste nel dirigersi comunque verso un tentativo di “risposta”, che è interrogante e non rivelante, consapevole della propria finitudine etc., ma è comunque una risposta. In che senso? Nel senso che il suo tentativo è quello di sporgersi⁵⁷⁵, di gettare uno sguardo “oltre”, uno sguardo interrogante, in seconda persona, testimoniante, “in segreto”, contra-dittorio, ma pur sempre uno sguardo, ossia un'azione che si pone l'obiettivo di “vedere” cosa c'è di là, nel Mistero, nel passaggio dall'Uno ai molti. Da un punto di vista del sapere come *fare*, come azione, il suo però è un *passo indietro*, ossia un passo rivolto a interrogare i limiti (esterni e interni) del suo discorso, non rivolto alle “conseguenze” che il discorso produce.

In Sini la situazione è esattamente capovolta. Dal punto di vista del *sapere* infatti, il suo è un *passo indietro*. Egli, in relazione alla domanda (come ad esempio quella che potrebbe porre Vitiello circa l'Uno, il Mistero, il passaggio dall'Uno ai molti etc.) non si dirige, come fa Vitiello, verso la risposta (seppure in modo “eticamente” consapevole, attraverso tutte le strategie largamente mostrate: logica della seconda persona, contra-dizione, testimonianza etc.), ma si sofferma sulla domanda stessa (per questo compie un passo indietro e non un passo avanti). Di fronte alla domanda di Vitiello che recita «chi ha diviso l'indiviso?», ad esempio, Sini non tenterebbe di rispondere, ma obietterebbe: «guarda cosa stai facendo mentre ti poni questa domanda», collocati sulla soglia del tuo stesso fare e domandati “a partire da che” ti è possibile porre queste domande.

Potremmo dire che mentre Vitiello promuove un’“etica della risposta” (cioè un modo di rispondere alle varie domande riguardanti l'Uno e il Due che sia consapevole della riduzione di ogni Uno/Due a Tre, del fatto che ogni parola è menzognera, è maschera/icona del senza volto e così via), Sini avanza invece l'istanza di un’“etica della domanda”, che “sospende” la risposta ancor prima che tenti di “dire” (pur attraverso il Tu, la testimonianza, la contra-dizione) alcunché, invitandola ad abitare il luogo del suo stesso domandare.

Per questo tale pratica, tale etica, dal punto di vista del sapere come “fare”, come “azione”, compie un *passo avanti*, perché guarda alle conseguenze prodotte dalla sua stessa pratica. Sini è consapevole della portata “etico-politica” del suo esercizio, di come esso implichi una diversa “postura” del soggetto nei confronti del sapere, di come cioè il suo stesso sapere, il suo stesso discorso vada sospeso, inteso come provocazione etica atta a produrre quella torsione di sguardo di cui parlavamo prima. I testi di Sini esigono, come evidenza Redaelli, una seconda lettura, che “sospenda” i contenuti trasmessi e utilizzi quegli stessi contenuti come occasione di esercizio. Ecco, in Vitiello

⁵⁷⁵ Come egli dice esplicitamente in un dialogo con Sini alla Casa della cultura, in occasione della presentazione dei suoi testi *Ripensare il cristianesimo* e *Oblío e memoria del sacro*, riportato sul sito dell'associazione. Cfr. http://www.lospaziodelapolitica.it/audio/20090203_vitiello.mp3, consultato il 3/3/2010 alle 17.09.

sembra mancare l'istanza di questa seconda lettura, proprio perché egli inverte l'ordine siniano del *passo avanti* e *passo indietro*.

La seconda lettura non si rende necessaria poiché non c'è alcun *passo indietro* verso la domanda e nessun *passo avanti* verso le conseguenze etiche del domandare stesso. C'è invece un *passo avanti* (pur condotto in modo "eticamente" consapevole, cioè sapendo abitare il carattere menzognero, iconico delle parole, che necessitano di essere contra-dette: anche per Vitiello dunque le parole sono "espedienti etici" ma, potremmo dire, espedienti per "dire" e non per "fare") verso la risposta e un *passo indietro* verso i luoghi (Uno e Due) cui la risposta conduce, ma non verso le conseguenze, gli effetti di questo stesso dire, domandare, interrogare, rispondere.

CONCLUSIONE

Nell'ultimo capitolo abbiamo mostrato la soluzione al nostro problema, al problema che ci eravamo posti una volta delineati i quattro livelli della distanza-significato, e cioè quello di comprendere in che modo Vitiello e Sini si misurano con la particolarità e con i limiti della distanza alfabetica. Essa si è mostrata inadeguata a cogliere ciò che il pensiero filosofico tenta da sempre di dire, sfuggendo per questo a ogni tentativo di fissazione in un significato oggettivo e universale, vale a dire la prassi, il Due, l'evento.

La scrittura alfabetica è inadeguata poiché nasconde il suo stesso gesto, conduce il suo fruitore all'oblio del proprio evento di senso, della propria apertura di verità, facendolo cadere nell'illusione dell'assolutezza e universalità degli oggetti incontrati, caratteristiche che pure rappresentano "legittimamente" la peculiarità di tale strumento. I nostri autori però, dovendo scrivere libri di filosofia ed essendo perciò giocoforza "costretti" a servirsi dell'alfabeto, devono fare i conti con i limiti strutturali del mezzo, tentando di aggirarli "dall'interno". La soluzione proposta da Vitiello è stata quella di *dire la contra-dizione*, ossia di saper oscillare tra due estremi opposti, largamente coltivati nella filosofia di ogni tempo: da un lato la tentazione di poter afferrare la differenza incolumabile tra i due estremi, linguaggio-prassi e il linguaggio-significato, tra l'evento e le sue oggettivazioni, esponendola nel detto; dall'altro la strada che si dirige, consapevole dell'inevitabile fallimento della prima alternativa, verso un silenzio dai toni mistici, irrazionali, o in ogni caso "rinunciataro", silenzio che trova quiete nel rifiuto di pensare.

Vitiello propone la strada del bilico tra questi due estremi opposti, giudicati entrambi inadeguati, ma in un certo senso anche entrambi inevitabili. La strada di Vitiello non è infatti una "terza strada" ulteriore alle prime due, ma l'*esercizio* della continua oscillazione tra di esse. Per questo la sua filosofia incarna un salto verso un nuovo *ethos* e non semplicemente verso un nuovo "pensiero", o una nuova "verità". Questo *ethos* nasce dalla consapevolezza che i limiti del dire alfabetico sono già stati ampiamente mostrati e denunciati in tutta la loro parzialità. L'unica soluzione perciò consiste, potremmo dire, nel farli tutti rientrare nello spazio accogliente della topologia, per mostrarne i limiti, ma al tempo stesso l'inevitabile necessità. Solo perciò incarnando un esercizio etico di oscillazione tra gli estremi è possibile per Vitiello portare a parola l'evento, l'inespresso della filosofia, la prima e ultima parola del pensiero occidentale, da sempre attraversato da questo compito di auto-riflessione.

Negli ultimi testi della sua produzione filosofica, Vitiello ha tracciato la strada per una nuova forma attraverso cui portare ad espressione il contenuto contra-dittorio del *logos* filosofico. Essa è quella, come abbiamo visto, del pensiero *kenotico*, che rompe definitivamente con la pretesa di universalità del dire metafisico/alfabetico, e semplificata dalla logica della terza persona, per dirigersi verso il tentativo di incarnare una parola assolutamente particolare e singolare, rivolta innanzitutto al *tu*. Abbiamo potuto osservare i numerosi punti di

contatto tra questa “logica della seconda persona” e l’esercizio etico proposto da Sini. Quest’ultimo, motivato dalla medesima esigenza di “dire” l’evento all’interno della scrittura alfabetica, strutturalmente inadeguata a questo compito, opera il medesimo passaggio dal “dire” al “fare”, dalla teoretica all’etica. Non si tratta per Sini, come abbiamo visto, di soffermarsi nella contemplazione dei significati, ma di guardarli come *occasione di verità* fornita dall’accadere di una determinata pratica, presa nell’intreccio mutevole del suo divenire di senso. Il “pensiero delle pratiche”, al pari di ogni contenuto dell’opera siniana, assume dunque i tratti di una *provocazione etica*, di una *occasione di esercizio*, di un invito a rifare sempre di nuovo il sogno enciclopedico del sapere.

Entrambe le prospettive teoretiche si basano sulla consapevolezza di non poter elevare il proprio dire all’universalità dello sguardo panoramico, e perdono perciò qualsiasi pretesa di carattere *normativo*.

Sini e Vitiello non vogliono, ma soprattutto non possono “dire” cosa bisogna fare, possono solo “mostrarlo”, al pari del mimo platonico della verità, *ergois te kai logois*, incarnando un esercizio filosofico che non ha altra pretesa se non quella di fungere da *occasione* di replica dell’esercizio, occasione lasciata alla libertà/necessità iscritta in ogni *incontro*. La “testimonianza” di Vitiello, al pari dell’esercizio proposto da Sini, sono consapevoli di non essere in possesso delle conseguenze dei propri gesti. Essi sono, come voleva Peirce, «là dove producono effetti».

Le differenze tra i due pensatori, riassunte, nell’ultimo paragrafo, nei termini di una diversa *etica*, rivolta cioè alla risposta (Vitiello) o rimbalzata sulla domanda (Sini), non impediscono loro di condividere una preoccupazione comune.

La preoccupazione di non essere ridotti a “detto” congelato una volta per tutte, di incarnare un Due che subito diventa Tre, ma di offrirsi come occasione per l’esercizio di un nuovo Due, è infatti motivo costante dei loro libri. Il loro appello all’interpretazione futura, i loro numerosi inviti rivolti al lettore, esortato a cogliere i numerosi sentieri nascosti nelle loro opere, l’appello alla logica del tu, il costante dialogo con il discepolo/ginnasta che vive l’ora/qui della messa in esercizio, sono tutti aspetti che rivelano questa duplice consapevolezza: tutto il loro pensiero filosofico rappresenta un costante ammonimento a non passare dal Due al Tre, dall’evento al significato, a non trasformare l’esercizio etico, la testimonianza, in un detto/significato, in una immobile figura della verità; al tempo stesso però essi mostrano piena cognizione dell’inevitabilità che ciò, in qualche modo accada, e che, visto l’utilizzo del mezzo alfabetico, con i suoi pregi e i suoi enormi limiti, tutto questo non sia “evitabile”.

Ecco allora l’esigenza di rivolgersi costantemente all’esercizio di ripetizione del *tu* del lettore: unico modo per essere davvero sicuri di non portare la prassi al livello immobile del significato è quello di “far accadere” sempre da capo l’*ethos* del sapere filosofico. Nessun “dire” infatti sarà mai in grado di proteggersi così bene dal rischio di scadere nel “detto” se non quel dire che affida alla ripetizione altrui il

proprio senso, sicuro che questa ripetizione, nell'atto stesso della sua messa in esercizio, non può che oscillare sulla soglia, senza varcarla.

La possibilità poi di tradurre questo esercizio in un “dogma” è lasciata, questa sì, senza controllo, alla coscienza e al livello di consapevolezza del fruitore, il quale può subito precipitarsi, come il tiranno Dionisio, a prendere appunti per avere ben presente di fronte a sé la “verniciatura” del suo sapere, oppure imbarcarsi verso una nuova Siracusa, lasciando che l'*ethos* si esponga al rischio del viaggio in mare aperto, affidando agli altri, parafrasando di nuovo Peirce, il senso della propria vita e del proprio sapere.

BIBLIOGRAFIA

TESTI DI CARLO SINI

- C. Sini, *Il pragmatismo americano*, Laterza, Bari 1972.
- C. Sini, *Passare il segno. Semiotica, cosmologia, tecnica*, Il Saggiatore, Milano 1981.
- C. Sini, *Kinesis. Saggio di interpretazione*, Spirali Edizioni, Milano 1982.
- C. Sini, *Immagini di verità. Dal segno al simbolo*, Spirali edizioni, Milano 1985.
- C. Sini, *Il simbolo e l'uomo*, Egea, Milano 1991.
- C. Sini, *Filosofia e scrittura*, Laterza, Roma 1994.
- C. Sini, *Scrivere il silenzio. Wittgenstein e il problema del linguaggio*, Egea, Milano 1994.
- C. Sini, «Fenomenologia», in AA.VV., *La filosofia, volume quarto. Stili e modelli teorici del Novecento*, Utet, Torino 1995.
- C. Sini, *Il silenzio e la parola. Luoghi e confini del sapere per un uomo planetario*, Marietti, Genova 1995.
- C. Sini, *Etica della scrittura*, Il saggiatore, Milano 1996.

- C. Sini, *Gli abiti, le pratiche, i saperi*, Jaka Book, Milano 1996.
- C. Sini, *Scrivere il fenomeno. Fenomenologia e pratica del sapere*, Morano, Napoli 1999.
- C. Sini, *Idoli della conoscenza*, Raffaello Cortina Editore, Milano 2000.
- C. Sini, *La materia delle cose*, Cuem, Milano 2004.
- C. Sini, *Figure dell'enciclopedia filosofica*, Jaka Book, Milano 2004-2005:
 - Libro primo. L'analogia della parola. Filosofia e metafisica*
 - Libro secondo. La mente e il corpo. Filosofia e Psicologia*
 - Libro terzo. L'origine del significato. Filosofia ed Etologia*
 - Libro quarto. La virtù politica. Filosofia e antropologia*
 - Libro quinto. Raccontare il mondo. Filosofia e cosmologia*
 - Libro sesto. Le arti dinamiche. Filosofia e pedagogia*
- C. Sini, *Archivio Spinoza. La verità e la vita*, Edizioni Ghibli, Milano 2005.
- C. Sini, *Del viver bene. Filosofia ed Economia*, Cuem, Milano 2005.
- C. Sini, *Distanza un segno. Filosofia e semiotica*, Cuem, Milano 2006.
- C. Sini, *Eracle al bivio. Semiotica e filosofia*, Bollati Boringhieri, Torino 2007.
- C. Sini, *Teoria e pratica del foglio mondo*, Laterza, Roma-Bari 2007.
- C. Sini, *Da parte a parte. Apologia del relativo*, Ets, Pisa 2008.
- C. Sini, *Nulla di che: la distanza e il simbolo*, intervista a cura di M. Cappuccio e N. Spinelli, in «Chora», Numero 15, anno 7, Gennaio/Febbraio 2008.
- C. Sini, *L'uomo, la macchina, l'automa*, Bollati Boringhieri, Torino 2009.

TESTI DI VINCENZO VITIELLO

- V. Vitiello, *Heidegger: il nulla e la fondazione della storicità. Dalla Überwindung der Metaphysik alla Daseinanalyse*, Argalia, Urbino 1976.
- V. Vitiello, *Utopia del nichilismo. Tra Nietzsche e Heidegger*, Guida, Napoli 1983.
- V. Vitiello, *Eros ed Ethos in Hegel e Kant*, Edizioni scientifiche italiane, Napoli 1984.
- V. Vitiello, *Dire il silenzio*, in «Filosofia '90» (a cura di G. Vattimo), Laterza, Bari 1991.
- V. Vitiello, *Razionalità ermeneutica e topologia della storia*, in «Filosofia '91» (a cura di G. Vattimo), Laterza, Bari 1992.
- V. Vitiello, *Seyn als Wesung. Heidegger e il nichilismo*, in AA.VV. «Aut aut» 248-249, marzo-giugno 1992.
- V. Vitiello, *Storia della filosofia*, Jaca Book, Milano 1992.
- V. Vitiello, *Topologia del moderno*, Marietti, Genova 1992.
- V. Vitiello, *Elogio dello spazio. Ermeneutica e topologia*, Bompiani, Milano 1994.
- V. Vitiello, *La voce riflessa. Logica ed etica della contraddizione*, Lanfranchi, Milano 1994.
- V. Vitiello, *Cristianesimo senza redenzione*, Laterza, Roma 1995.
- V. Vitiello, *De magistro*, in «Filosofia '94», (a cura di G. Vattimo), Laterza, Bari 1995.
- V. Vitiello, «Deserto ethos abbandono. Contributo ad una topologia del religioso», in *La religione* (a cura di J. Derrida, G. Vattimo), Laterza, Bari 1995.
- V. Vitiello, *Non dividere il sì dal no. Tra filosofia e letteratura*, Laterza, Roma-Bari 1996.
- V. Vitiello, *Filosofia teoretica. Le domande fondamentali: percorsi e interpretazioni*, Bruno Mondadori, Milano 1997.
- V. Vitiello, *La favola di Cadmo, la storia tra scienza e mito. Da Blumemberg a Vico*, Laterza, Roma 1998.
- V. Vitiello, *Dall'ermeneutica alla Topologia* in «Aut-Aut», 296-297, Marzo/Giugno 2000.
- V. Vitiello, *Il Dio possibile. Esperienze di cristianesimo*, Città nuova, Roma 2002.
- V. Vitiello, *Cristianesimo e nichilismo. Dostoevskij, Heidegger*, Morcelliana, Brescia 2005.
- V. Vitiello, *E pose la tenda in mezzo a noi*, Alboversorio, Milano 2007.
- V. Vitiello, *Dire Dio in segreto*, Città nuova, Roma 2008.
- V. Vitiello, *Ripensare il cristianesimo. De Europa*, Ananke, Torino 2008.
- V. Vitiello, *Grammatiche del pensiero. Dalla kenosi dell'io alla logica della seconda persona*, Ets, Pisa 2009.
- V. Vitiello, *Oblio e memoria del sacro*, Moretti e Vitali, Bergamo 2009.

ALTRI TESTI CONSULTATI

- AA. VV., *Eredità di Heidegger*, a cura di M. L. Martini, Transeuropa, Bologna 1998.
- C. Di Martino, *Il medium e le pratiche*, Jaka Book, Milano 1998.
- R. Fabbrichesi e F. Leoni, *Continuità e variazione. Leibniz, Goethe, Peirce, Wittgenstein. Con un'incursione kantiana*, Mimesis, Milano 2005.
- R. Fabbrichesi, *Forza e Verità, Nietzsche e i Greci* (Trascrizioni delle lezioni di Ermeneutica Filosofica dell'a.a. 2006/2007 a cura di Vittorio Tallarico e Giorgio Greco), Librerie Cuem, Milano 2007.
- M. Foucault, *Il discorso, la storia, la verità. Interventi 1969-1984*, Einaudi, Torino 2001.
- G.F.W. Hegel, *Fenomenologia dello spirito*, trad. it., Rusconi, Milano 1995.
- M. Heidegger, *Essere e tempo*, trad. it., Longanesi, Milano 2001.
- E. Husserl, *Per la fenomenologia della coscienza interna del tempo*, trad. it., Franco Angeli Editore, Milano 1981.
- E. Husserl, *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, trad. it., Il Saggiatore, Milano 1972.
- F. Jullien, *Trattato dell'efficacia*, trad. it., Einaudi, Torino 1998.
- F. Nietzsche, *Sull'utilità e il danno della storia per la vita*, trad. it., Adelphi, Milano 2003.
- F. Nietzsche, *Umano troppo umano*, trad. it., Adelphi, Milano 2002, volume primo.
- F. Nietzsche, *Genealogia della morale*, trad. it., Adelphi, Milano 2004.
- E. Paci, *Tempo e verità nella fenomenologia di Husserl*, Laterza, Roma-Bari 1961.
- F. Papi, *Antropologia e civiltà nel pensiero di Giordano Bruno*, Liguori, Napoli 2006.
- E. Redaelli, *Il nodo dei nodi. L'esercizio del pensiero in Vattimo, Vitiello, Sini*, Ets, Pisa 2008.
- E. Redaelli, *Dal mythos al logos*, in «*Dialegesthai. Rivista telematica di filosofia*», anno 11 (2009); pagina web <http://mondodomani.org/dialegesthai/er01.htm>, ultima visita il 6/3/2010 alle 13.46.
- R. Ronchi, *Filosofia teoretica. Un'introduzione*, Utet, Torino 2009.