

SPAZIOFILOSOFICO

1/2018

Numero 21
Sintesi



Fondatori

Enrico Guglielminetti
Luciana Regina

Editorial Board

Enrico Guglielminetti (Direttore)
Erica Benner
Silvia Benso
Edward S. Casey
Gianfranco Dalmaso
Susan Haack
Ágnes Heller
Simo Knuutila
Thomas Macho
Ugo Perone
Luciana Regina
John Sallis
Brian Schroeder
Bernhard Waldenfels
Jason M. Wirth
Palle Yourgrau

Editorial Advisory Board

Teodolinda Barolini
Peter Dahler-Larsen
Mario Dogliani
Jennifer Greene
Hans Joas
John D. Lyons
Angelo Miglietta
Angelo Pichierri
Notger Slenczka
Francesco Tuccari

Redazione

Ezio Gamba

Comunicazione e Stampa

Alessandra Mazzotta

Progetto Grafico

Filippo Camedda

© 2018 SpazioFilosofico
Tutti i diritti riservati

ISSN: 2038-6788

Gli articoli della rivista sono sottoposti a blind review. La pubblicazione è subordinata per ogni articolo all'approvazione dei valutatori anonimi esterni alla direzione e all'accoglimento di eventuali richieste di revisione.

SPAZIOFILOSOFICO

1/2018

SINTESI

a cura di Giovanni Maddalena e Matteo Santarelli

INDICE

G. MADDALENA-M. SANTARELLI, <i>Una strada verso un nuovo paradigma.</i> <i>Editoriale</i>	11
G. MADDALENA-M. SANTARELLI, <i>A Road Towards a New Paradigm.</i> <i>Editorial</i>	13

TEORIA

G. MADDALENA, <i>L'ora di un nuovo paradigma.</i> <i>Una proposta pragmatista per una sintesi non razionalista</i>	17
F. ZALAMEA, <i>Hacia una resistencia sintética en filosofía matemática.</i> <i>Pensamiento lógico y pensamiento topológico en Riemann, Peirce y Grothendieck</i>	27

POLITICHE

M. SANTARELLI, <i>Integrazione come articolazione sintetica.</i> <i>Una proposta teorica a partire da Mary Parker Follett</i>	37
--	----

PRATICHE

J.P. PEREZ, <i>Sintesi creativa: sul rapporto tra letteratura e conoscenza</i>	71
G. MAZZOLA, <i>Complex Time for Consciousness and Creativity in Music</i>	65

STUDI

D. GIGLI, <i>Fede nella realtà: T.S. Eliot e la poesia come strumento di conoscenza sintetico</i>	73
G. BAGGIO, <i>Lo schematismo trascendentale e il problema della sintesi tra "senso", "segno" e "gesto". Un'interpretazione pragmatista</i>	83
M. PAGANO, <i>La sintesi secondo Hegel</i>	101
Sugli Autori/ <i>About the Authors</i>	109

SINTESI

UNA STRADA VERSO UN NUOVO PARADIGMA

EDITORIALE

Perno dell'epistemologia filosofica da Kant in avanti, la sintesi, in tutte le sue accezioni pratiche, teoriche, metodologiche, non sembra aver trovato ancora una descrizione e una definizione soddisfacenti. È merito di Kant aver individuato in un'idea di sintesi diversa da quella di mero rovesciamento dell'analisi una delle questioni centrali della filosofia. Tuttavia, come argomenta Maddalena nel suo saggio, il rovesciamento è rimasto equivoco o parziale, come prontamente riconosciuto dalla filosofia hegeliana a cui Pagano dedica il suo studio nel numero attuale. L'idea di sintesi kantiana resta dunque un'espressione di un'esigenza, quella di poter avere certezze anche nel regno di una conoscenza empirica che assume qualcosa di diverso dai concetti, che possa assimilare la realtà circostante.

Si possono avere diverse opinioni sui risultati delle successive operazioni di aggiustamento della fondamentale intuizione kantiana. A titolo riassuntivo, mi pare qui interessante ricordare il percorso disegnato da Jean Cavailles¹, giovane e già affermato filosofo della matematica francese, la cui vita fu stroncata nel 1944 dai nazisti che egli aveva attivamente combattuto nelle file della resistenza. L'ipotesi di Cavailles, basata soprattutto sulla fine dell'ipotesi logicista sancita dai teoremi di Gödel, era che in fondo tutta la filosofia successiva a Kant avesse cercato di emendare l'opera del filosofo tedesco rimanendo all'interno di una "filosofia della coscienza". Questa filosofia aveva portato, da un lato, a una concezione di scienza come dimostrazione, sia nella versione assiomatica di Hilbert sia in quella fenomenologica di Husserl, e, dall'altro, all'idea di intuizionismi immediati come quelli del primo Wittgenstein o di Brouwer. Gli uni e gli altri percorsi avevano portato all'estremo la concezione kantiana, correggendola ed emendandola, ma ne avevano anche sancito una fine, così come per altri versi aveva fatto nell'Ottocento lo stesso Hegel secondo la celebre ricostruzione di Pareyson. L'idea di una sintesi poggiata sull'analisi che diventa dimostratività aveva trovato in Gödel il suo scacco e, nella storia matematica successiva qui ben documentata dallo studio di Zalamea su Grothendieck, un suo superamento, raramente pensato dai filosofi.

Di fronte alla crisi del paradigma della "filosofia della coscienza" nasceva la necessità di ripensare interamente il paradigma, per la matematica come per ogni altra forma di conoscenza. Una delle ipotesi possibili, difesa da un altro filosofo della matematica francese, Albert Lautman, era quella della concezione evenemenziale di Heidegger. Tuttavia, tale formulazione risultava insufficiente per fondare i passaggi reali, le metodologie effettive con cui la conoscenza si svolge. In quest'ottica la tradizione della matematica, la sua fondazione nel "gesto" che la pone, rimaneva inspiegata e inspiegabile. Tuttavia, salvo qualche riferimento a una concezione della matematica e della scienza come "gesto", Cavailles non presentava soluzioni. A sua volta, la sua opera

¹ Cfr. J. CAVAILLES, *Sur la logique et la théorie de la science*, Vrin, Paris 2008.

interrotta rimaneva la manifestazione di un'esigenza di ripensamento radicale della sintesi e dell'intero paradigma razionale che sulla distinzione sintetico-analitico continua a ruotare, volente o nolente. Nella stessa direzione, ovviamente, andavano le ricerche ben note di Morton White, Quine, Kripke sul medesimo argomento. Non si è voluto qui insistere su di esse poiché esse sono già state indagate a lungo all'interno di un paradigma che non pare essere riuscito a correggere l'opera kantiana o a superarla totalmente.

Il presente numero ovviamente non ha la pretesa di andare oltre alla manifestazione di quest'esigenza di superamento, sebbene lo faccia ponendo qualche ipotesi teorica sia dal punto di vista filosofico (Maddalena) sia da quello matematico (Zalamea). Di certo, oltre all'interesse dell'indagine storica sul concetto di sintesi, che va riaffermato (Pagano), il numero si propone di mostrare che qualunque idea di sintesi si voglia proporre, essa dovrà assolvere al compito di includere in sé stessa politiche e pratiche, come vuole la classificazione non casuale degli articoli di "Spazio Filosofico". In questo senso, l'idea di integrazione di Mary Parker Follett (Santarelli) sembra essere una delle possibili versioni di una nuova forma di sinteticità, così come appare promettente una versione pragmatista della teoria della decisione, soprattutto nella sua applicazione economico-sociale (Baggio). Nella stessa manifestazione di esigenza di riformulazione radicale del paradigma vanno gli studi sulla sinteticità poetica nell'autocomprensione fornita da T.S. Eliot (Gigli) e le ipotesi sulla creatività letteraria (Perez) o musicale (Mazzola).

Si tratta, dunque, come nel consueto spirito di "Spazio Filosofico", di un'apertura di problemi e di suggestioni su diversi livelli che spingono a considerare il tema filosofico come centrale della vita scientifica e di quella pubblica.

Giovanni Maddalena
Matteo Santarelli

A ROAD TOWARDS A NEW PARADIGM

EDITORIAL

A pivot of philosophical epistemology from Kant onwards, the concept of synthesis in all its practical, theoretical, and methodological meanings does not yet seem to have found a satisfactory description and definition. It is Kant's merit to have identified in the idea of synthesis – understood as something different from that of mere reversal of the analysis – one of the central questions of philosophy. However, as Maddalena argues in his essay, this achievement has remained equivocal or partial, as can be readily recognized in the Hegelian philosophy on which Pagano focuses in his study in the current issue. The idea of Kantian synthesis therefore remains an expression of a need – that of being able to have certainties even in the realm of empirical knowledge, certainties that take on some element different from concepts and which can assimilate the surrounding reality.

The results of the successive operations of adjustment to the fundamental Kantian intuition have been the object of varying evaluations. To sum up, I think it is interesting to recall the path drawn by Jean Cavailles¹, a young and already established French philosopher of mathematics, killed in 1944 by the Nazis, whom he had actively fought in the ranks of the resistance. The hypothesis of Cavailles, based above all on the end of the logicist hypothesis sanctioned by Gödel's theorems, was that basically all philosophy following Kant had tried to amend the work of the German philosopher while remaining within a "philosophy of consciousness." This philosophy led, on the one hand, to a concept of science as demonstration, both in the axiomatic version of Hilbert and in the phenomenological version of Husserl, and, on the other hand, to the idea of immediate intuitions, such as those of the first Wittgenstein or Brouwer. Both paths took Kant's conception to its extreme consequences, correcting and amending it, but they had also sanctioned its end, just as in other ways Hegel himself had done in the nineteenth century, according to the famous reconstruction of Pareyson. The idea of a synthesis based on analysis that became demonstrativeness was overtly challenged by Gödel and was overthrown in subsequent mathematical history, well-documented here by Zalamea's study on Grothendieck. This overthrowing has been rarely commented on by philosophers.

The crisis of the paradigm of the "philosophy of consciousness" prompted the need to entirely rethink the paradigm in mathematics and in other forms of knowledge. One of the possible hypotheses, defended by another French philosopher of mathematics, Albert Lautman, was Heidegger's evenemential conception. However, this formulation was insufficient to serve as the basis of real steps or actual methodologies by means of which knowledge takes place. From this point of view, the tradition of mathematics and its foundation in the "gesture" that established it, remained unexplained and in fact

¹ J. CAVAILLES, *Sur la logique et la théorie de la science*, Paris: Vrin, 2008.

inexplicable. However, except for some reference to a conception of mathematics and science as a “gesture,” Cavallès did not present solutions. As a result, his interrupted work continued to be the manifestation of a need for a radical rethinking of synthesis and of the entire rational paradigm, which continues to hinge on the synthetic-analytical distinction, willingly or unwillingly. The well-known research of Morton White, Willard V. O. Quine, and Saul Kripke on the same subject went in the same direction, of course. We have not wanted to insist on their research here because it has been investigated for a long time within a paradigm that does not seem to have succeeded in correcting Kant’s work or in totally overthrowing it.

The present issue obviously does not claim to go beyond the manifestation of this need to overthrow the paradigm, although at the same time it suggests some theoretical hypotheses both from the point of view of philosophy (Maddalena) and mathematics (Zalamea). Of course, in addition to interest in the historical investigation of the concept of synthesis, which should be reaffirmed (Pagano), the issue aims at showing that whatever idea of synthesis one wants to propose, it will have to fulfill the task of including in itself policies and practices, as *Spazio Filosofico* asserts with the distinction among its parts. In this sense, Mary Parker Follett’s idea of integration (Santarelli) seems to be one of the possible versions of a new form of synthesizing, and a pragmatic version of the theory of decision, especially in its economic-social application (Baggio), looks promising as well. The studies on poetic synthesis in self-understanding offered by T.S. Eliot (Gigli), the hypotheses on literary creativity (Perez), and on musical creativity (Mazzola) also show the need to radically reformulate the paradigm.

It is, therefore, as in the usual spirit of *Spazio Filosofico*, an approach to problems and suggestions on various levels that pushes us to consider the philosophical issue as central to scientific and public life.

Giovanni Maddalena
Matteo Santarelli

TEORIA

Giovanni Maddalena

L'ORA DI UN NUOVO PARADIGMA.
UNA PROPOSTA PRAGMATISTA PER UNA SINTESI NON RAZIONALISTA

Abstract

Kant's definition of the distinction between analysis and synthesis and his attempts to find an a priori synthetic type of judgment have been criticized several times during the past two centuries. However, successive amendments and critiques failed at both giving an account of the Kantian distinction that would fit with the development of knowledge and science or to finding a serious alternative to the explicative power of the distinction. It's no coincidence that the attempts to revise or rethink Kant's distinction were always tied to mathematical studies, most notably in the fields of logicism, phenomenology, intuitionism. The present paper argues that all attempts failed because they did not reverse the fundamentally analytical nature of Kant's account of synthesis. This analytical nature is well explained by Robert Hanna's interpretation of the Critique of Pure Reason. The first part of the paper will follow Hanna's insights. The second part will focus on Peirce's theory of continuum, which was linked to the most recent developments in mathematics by the work of the Colombian mathematician Fernando Zalamea. Peirce's theory reread by Zalamea and some deep studies on the phenomenology and semiotics of Peirce's Existential Graphs will point us toward a different paradigm of reasoning which introduces a new definition of synthesis and analysis, and the insertion of a field for vague judgments and reasoning.

Il problema della distinzione analisi/sintesi è stato sottoposto a una critica serrata a partire dalla sua più celebre definizione moderna, quella di Immanuel Kant nella *Critica della Ragion Pura*. È Kant, infatti, a inserire nel panorama filosofico la possibilità delle celebri sintesi a priori introducendo così un significato preciso di sintesi, solo problematicamente riconducibile a quello di analisi, innalzando la sintesi a possibilità epistemologiche inusitate. Tale nozione, re-interpretata e riutilizzata dall'idealismo, ha subito poi un trattamento analitico molto severo a partire dagli anni '30 nelle opere di Quine e Morton White per arrivare infine al celebre attacco dell'intero paradigma classico della filosofia analitica nell'opera di Kripke¹. Tuttavia, costruzioni e decostruzioni del paradigma kantiano, per non parlare delle complete negazioni delle distinzioni kantiane, non sono riuscite a fornire un paradigma alternativo strutturato e

¹ W.V.O. QUINE, *Two dogmas of empiricism*, in ID., *From a Logical Point of View*, Harvard University Press, Cambridge MA 1953, pp. 20-46; trad. it. E. Mistretta, *Due dogmi dell'empirismo*, in ID., *Il problema del significato*, Ubaldini, Roma 1966, pp. 20-44; S. KRIPKE, *Naming and necessity*, Blackwell, Oxford 1980²; M. WHITE, *The Analytic and the Synthetic: An Untenable Dualism*, in S. HOOK (a cura di), *John Dewey: Philosopher of Science and Freedom*, Barnes and Noble, New York NY 1950, pp. 316-30.

convincente sui medesimi concetti. La filosofia degli ultimi due secoli si è spesso mossa all'interno del canone kantiano, anche laddove volesse rigettarlo o riformularlo completamente.

Dato lo stretto legame originario tra le nozioni di analisi e sintesi in Kant e la matematica, non è un caso che il trattamento analitico e critico di tale distinzione derivi dal profondo ripensamento della matematica della fine del secolo XIX e dell'inizio del secolo XX. Ora, però, un diverso intendimento e conoscenze matematiche nuove hanno fornito la *chance* di proporre un quadro di ragionamento effettivamente alternativo, senza per questo dover rinunciare a nulla di ciò che è stato scoperto, inventato, costruito negli ultimi cento anni. Da questo punto di vista risulta decisiva la riformulazione della matematica di Peirce (1839-1914) proposta dalla scuola colombiana di Fernando Zalamea che dà adito a nuove possibilità di lettura, soprattutto a partire da una particolare lettura del realismo sottostante al pragmatismo americano classico. Recenti studi sul continuo matematico inteso in chiave topologica gettano luce su nuove possibilità di comprensione anche del ragionamento sintetico. E la riformulazione su diverse basi matematiche permette di proporre un paradigma totalmente diverso dell'intero ragionamento.

Per condurre questo tipo di indagine, il presente saggio svolgerà tre passaggi: la critica della distinzione kantiana di analisi e sintesi, poggiata sulla comprensione di questo tema da parte di Robert Hanna (1); una ridefinizione del concetto di sintesi a partire dal concetto di continuo di Peirce (2); una proposta di paradigma alternativo con una diversa definizione di analisi e sintesi, e con l'inserimento di un campo di ragionamento vago (3).

1. *La sintesi modellata sull'analisi*

Molte sono le letture possibili della *Critica della ragion pura* dove Kant affronta la questione della necessità come criterio ultimo per garantire la possibilità dei celebri giudizi sintetici a priori, nei quali si rivelerebbe la natura indipendente della sintesi rispetto a un mero rovesciamento dell'analisi. Qui prenderò in considerazione la lettura data da Robert Hanna² perché la considero la più vicina alla sensibilità realista dei pragmatisti e la più utile a far capire il percorso compiuto da Kant nel tentativo di rinvenire e stabilire una struttura sintetica originale.

Secondo Hanna, la sintesi kantiana ha quattro caratteristiche: 1) un giudizio è sintetico quando «avanza al di là dell'intensione di un concetto e stabilisce una nuova connessione con un altro concetto»; 2) questa connessione è resa possibile da qualcosa «totalmente differente» da un contenuto concettuale; 3) la negazione di un giudizio sintetico non deve essere necessariamente una contraddizione logica; 4) i giudizi sintetici amplificano la struttura intensionale mentre restringono la comprensività³.

² Cfr. R. HANNA, *Kant and the Foundations of Analytic Philosophy*, Clarendon Press, Oxford 2001. La traduzione delle citazioni è dell'autore del presente saggio.

³ Cfr. *ibidem*, p. 191.

Hanna spiega come la prima caratteristica, che Kant aveva già riconosciuto nel 1764, non basti a garantire una differenza epistemica tra analitico e sintetico, e quindi a giustificare la natura indipendente di quest'ultimo. Infatti, nel quadro della prima *Critica* la connessione nuova che la sintesi stabilisce e che si è indicata come prima caratteristica ricade sotto l'originaria "unità sintetica dell'appercezione" come una sintesi combinatoria di concetti. Così Hanna conclude che «se uno volesse considerare il nuovo concetto complesso generato dalla nuova connessione concettuale a sua volta come un concetto dato, benché la proposizione sia sintetica per ipotesi, la connessione concettuale che crea il suo contenuto risulterebbe paradossalmente analitica»⁴. Questo paradosso minaccia l'intero progetto a ogni passo: se la sintesi non è completamente indipendente da un quadro concettuale, prima o poi, nel processo della conoscenza, l'analiticità ritornerà perché ogni sintesi risulterà essere un'analisi di livello superiore e la necessità dei giudizi sintetici a priori sarà sempre quella messa in luce dal modello analitico. Forse è proprio questo il motivo che ha spinto Kant ad aggiungere le altre tre caratteristiche che indicano all'interno del ragionamento e del giudizio sintetici un elemento come "l'intuizione" del tutto indipendente dalla concettualità.

Ma che cos'è l'intuizione? Secondo la ricostruzione di Hanna l'intuizione è immediata, legata alla sensibilità, precede il pensiero, concerne i singolari, dipende dagli oggetti. Queste cinque caratteristiche mostrano una teoria fortemente realista della sinteticità: un ragionamento può essere sintetico se è determinato dall'intuizione e l'intuizione è definita da caratteristiche che non sono riducibili in nessun modo ai concetti. In particolare, la sinteticità deve fondarsi su un'intuizione di un oggetto singolare, evitando ogni possibile riduzione della singolarità dell'intuizione alla singolarità della referenza, che farebbe collassare il valore necessario del ragionamento sintetico. Tuttavia, anche per Hanna, questa visione fortemente realista solleva alcune difficoltà: 1) che dire di quegli oggetti che per uno shock o per altre condizioni temporanee o permanenti non riusciamo a determinare descrittivamente anche se ne riconosciamo la presenza? Si tratta ancora di intuizioni? E se la risposta è affermativa, che tipo di necessità logica esse fondano? 2) Più in generale, e con riferimento a tutti gli oggetti, che tipo di necessità possiamo trovare nei giudizi sintetici costruiti sull'intuizione?

Al primo problema Hanna risponde ricordando la possibilità di proto-cognizioni, ossia di "intuizioni cieche" senza concetti⁵. È una possibilità che Kant non elabora approfonditamente ma che è prevista dal suo sistema e che potrebbe salvare lo statuto conoscitivo dell'intuizione.

Quanto al secondo problema, che è il cuore della nostra ricerca, occorre ricordare che i giudizi analitici sono necessari in virtù del principio di contraddizione o, nei termini kantiani, in quanto i predicati sono "contenuti" nel soggetto⁶. Per quanto questa metafora del "contenere" sia problematica, Kant voleva così affermare che i giudizi analitici dipendono dai concetti e sono invece indipendenti dall'esperienza. La scomposizione del soggetto o dell'intero concetto, o dell'intero percorso della

⁴ *Ibidem*, pp. 191-192.

⁵ Cfr. *ibidem*, p. 203.

⁶ Cfr. I. KANT, *Kritik der reinen Vernunft*, 2. Auflage (1787), in ID., *Kant's gesammelte Schriften*, a cura della Reale Accademia Prussiana delle Scienze, Akademie-Verlag, Berlin-Leipzig 1900ss., vol. III; trad. it. C. Esposito, *Critica della ragion pura*, Bompiani, Milano 2004, B 128.

conoscenza, non può aumentare l'intensione della nostra conoscenza anche se rende più preciso ciò che già conosciamo.

I giudizi sintetici, invece, aumentano l'intensione grazie all'intuizione ma il prezzo è alto in termini di necessità e universalità. Kant ricorda che Hume aveva disperato di poter trovare una qualche necessità in questi giudizi mentre Locke, ricavandoli dall'esperienza, ne aveva poi smarrito la coerenza, cioè la necessità⁷. Per mantenere allo stesso tempo necessità e sinteticità Kant costruisce il complicato percorso della *Critica*, cioè la paradossale unità di intuizione e concetto. Qual è il tipo di necessità di quest'unità? Possiamo davvero dire che questa necessità è identica a quella che hanno i giudizi analitici?

Qui ritorna un'osservazione fatta in precedenza. Il progetto rischierebbe di collassare se la sinteticità si basasse solo sull'appercezione sintetica originaria. In questo caso, infatti, ogni conoscenza risulterebbe essere parte di un concetto dato, quello dell'appercezione, e la sintesi risulterebbe essere un'analisi di quest'ultimo. In questo caso lo schema parte-tutto, contenitore-contenuto, che presiede ai giudizi analitici sarebbe di nuovo il principio guida dell'inferenza. Qualcosa è necessario perché è una parte di un tutto. La relazione è garantita dall'inizio del processo conoscitivo. Si salverebbe così la necessità ma si perderebbe l'autonomia del paradigma sintetico del ragionamento.

Hanna fornisce una teoria più sofisticata che organizza il progetto kantiano in modo plausibile. Per evitare il collasso della sinteticità sull'analiticità, Hanna distingue due tipi di necessità: una "necessità universale" per i giudizi analitici e una "necessità ristretta" per i giudizi sintetici. In entrambi i casi il mondo è il fattore di verità (*truth-maker*): nel primo caso una proposizione è vera se è vera in ogni mondo possibile, mentre nel secondo caso una proposizione è vera anche solo se è vera nel mondo "esperibile", cioè in un mondo accessibile all'intuizione così come essa è descritta nella stessa *Critica della ragion pura*⁸.

Da qui deriva la proposta completa di un'«universalità rigorosa ristretta» e di una «necessità ristretta»⁹. Cominciando dall'universalità, i giudizi analitici sono veri in ogni mondo possibile e per essi vale un forte principio di bivalenza cosicché per ogni proposizione P, P è o vera o falsa e non può essere entrambe in ogni mondo possibile. Al contrario, nei giudizi sintetici vale un principio di bivalenza debole cosicché per ogni proposizione P, P è vera o falsa e non entrambe solo se si considera P dotato di un valore classico di verità. Ciò significa che molte volte le proposizioni non possono avere un valore classico di verità e, dunque, non sono casi ammissibili di proposizione. Quindi, l'universalità è definita dalla non-falsità ma quest'ultima ha due significati diversi: quando si riferisce a ogni mondo possibile, la possiamo intendere come "universalità rigorosa"; quando si riferisce solo al nostro mondo "esperibile", possiamo intenderla come "universalità rigorosa ristretta". Che essa sia ammessa o no, dipende in questo caso dal rispettare o meno la definizione kantiana di esperienza cosicché, per esempio, la proposizione "Dio esiste" non potrebbe passare il test.

⁷ Cfr. *ibidem*, ivi.

⁸ Cfr. R. HANNA, *Kant and the Foundations of Analytic Philosophy*, ed.cit., p. 239.

⁹ *Ibidem*, pp. 234, 280.

Se l'universalità prevede due modi di concepire la non-falsità, la necessità può avere due modi di concepire la non-contingenza: una proposizione può essere non-contingente in modo assoluto o ristretto. Anche in questo caso, qualcosa può essere necessario, cioè non-contingente, anche solo all'interno della definizione kantiana di esperienza. "7+5=12" è assolutamente non contingente, mentre "Dio esiste" non è necessario neanche in modo relativo¹⁰.

La spiegazione di sinteticità data da Hanna è molto acuta perché risponde alle esigenze del senso comune, che il progetto kantiano in fondo cercava di giustificare, ed evita il collasso della sinteticità sull'analiticità. Tuttavia, anche questa spiegazione che si basa su una lettura realista ed esternalista dell'intuizione nasconde un'altra possibile aporia che rischia un diverso tipo di collasso. Infatti, si è visto che, anche se in una forma "ristretta", i giudizi sintetici possono esprimere una necessità. Si è anche visto che l'intuizione è l'elemento chiave della sintesi. Ora, noi sappiamo che l'intuizione è sempre legata allo Spazio e al Tempo secondo il modello che Kant stesso propone nell'estetica trascendentale. Quando Kant parla di pura intuizione a priori dello Spazio e del Tempo, cioè quando fonda l'estetica sull'intuizione, deve sottolineare l'importanza dell'unicità di quelle intuizioni. C'è solo uno Spazio e un Tempo. Questa unicità permette la necessità che l'interpretazione di Hanna descrive bene:

«Lo spazio [...] viene rappresentato come un'infinita totalità di spazi tale che ogni spazio particolare sia già contenuto all'interno dell'unico spazio comprensivo. [...] Lo spazio è rappresentato come una totalità astratta singolare che è logicamente irriducibile e logicamente precedente a ogni aggregato di sottospazi particolari o a ogni elemento spaziale che esso possa includere [...]»¹¹.

Kant non può abbandonare l'unicità di Spazio e Tempo perché essa è una caratteristica essenziale di ogni intuizione. Le verità sintetiche ne hanno bisogno per giustificare la certezza di cui sono portatrici. Se Spazio e Tempo non fossero unici, non potremmo da essi derivare necessariamente quelle porzioni di essi che, per esempio, corrispondono alle nostre verità geometriche e, più in generale, forniscono la base non concettuale di tutti i giudizi sintetici a priori¹². Qui si capisce, infatti, come funziona il meccanismo della necessità della sintesi kantiana. L'unicità dello Spazio e del Tempo ricrea lo schema parte-tutto con le intuizioni singolari: in esse diventa possibile una scomposizione intuitiva invece che concettuale che rimane implicita in ogni giudizio sintetico a priori. Potremmo dire che la metafora del "contenere" che vale per i giudizi analitici riguardo ai concetti, si può applicare alle intuizioni. Kant ottiene la necessità nella sintesi ammettendo che tutte le intuizioni siano contenute nelle intuizioni di uno Spazio e un Tempo unici. In altre parole, Kant preserva la necessità attraverso lo stesso schema parte-tutto che vale nei giudizi analitici. Infatti, persino nel quadro esplicativo proposto da Hanna, l'"universalità rigorosa" e l'"universalità rigorosa ristretta", e la necessità assoluta e ristretta sono identiche fino a quando parliamo di questo mondo esperibile ossia di un mondo basato sull'intuizione di uno Spazio e di un Tempo unici. Infatti, sia nei giudizi sintetici che in quelli analitici, possiamo considerare qualcosa come necessario

¹⁰ Cfr. *ibidem*, pp. 252-255.

¹¹ *Ibidem*, p. 224.

¹² Cfr. I. KANT, *Kritik der reinen Vernunft*, ed. cit., B 39.

in quanto esso sta in una relazione di parte-tutto con il tipo di esperienza, intuitiva o concettuale, che lo “contiene”. La ricostruzione di Hanna, fatta per giustificare l’impianto kantiano, riesce in effetti a dar ragione della sua forza esplicativa ma, allo stesso tempo, fa intravedere un nuovo più radicale collasso della sinteticità sull’analiticità. Infatti, le sue conclusioni fondate sull’analiticità delle intuizioni medesime, pongono dei seri interrogativi sul successo dell’operazione kantiana – interrogativi spesso confermati da una storia degli effetti di questa idea che raramente si sono allontanate da forme di razionalismo analitico – e fanno immaginare che una concezione diversa del Tempo e dello Spazio potrebbe aprire possibilità diverse anche per la fondazione dei ragionamenti sintetici.

2. *Il continuo peirceano e le sue possibilità*

Dal punto di vista di una diversa concezione di tempo, spazio e sintesi risulta particolarmente interessante l’esperienza filosofica di Charles S. Peirce¹³ e del pragmatismo classico americano¹⁴. La chiave di volta del pensiero di Peirce, che passerà poi con meno consapevolezza matematica nel pensiero di tutti gli autori classici di questa corrente di pensiero, è il concetto del continuo, che va a incidere profondamente sulle nozioni di spazio e di tempo.

Lo studio del continuo è costante nel pensiero peirceano ed è alla base tanto del suo approfondimento della nozione di tempo quanto della sua adesione all’evoluzionismo e al realismo metafisico di tipo scotista. Nel breve spazio concesso in un articolo si può solo riassumere l’esito di questa ricerca, rimandando ad altri studi per i dovuti approfondimenti¹⁵. Peirce passa da una concezione kantiana di continuo a una cantoriana, grazie agli studi sull’autore tedesco che compie a partire dal 1884. Successivamente, grazie alla scoperta, fatta indipendentemente dal matematico tedesco, del cosiddetto paradosso di Cantor per cui l’insieme di tutti gli insiemi ha un insieme delle parti che ha una cardinalità allo stesso tempo più grande e più piccola di se stesso (1900), Peirce distingue il continuo cantoriano, che denomina “pseudo-continuo”, da quello “reale” in cui non valgono più considerazioni di carattere metrico. La “vera continuità” deve eccedere la metrica, e qualsiasi approccio basato su una categorizzazione di esclusione/inclusione come quello dell’insiemistica e più in generale del logicismo. Sarà la continuità stessa a originare anche il fenomeno del tempo e quello dello spazio, per i quali occorreranno dunque approcci diversi. La continuità è quindi distinta e primordiale rispetto al tempo e allo spazio e, se è vero che questi ultimi sono costituiti dalla legge della continuità, non è vero il contrario: il

¹³ Per una ricostruzione in questo senso della filosofia di Peirce si veda G. MADDALENA, *Peirce*, La Scuola, Brescia 2015.

¹⁴ Cfr. R. CALCATERRA-G. MADDALENA-G. MARCHETTI (a cura di), *Il pragmatismo. Dalle origini agli sviluppi contemporanei*, Carocci, Roma 2015.

¹⁵ Cfr. F. ZALAMEA, *Peirce’s Logic of Continuity*, Docent Press, Boston MA 2012; M. MOORE, *The Genesis of the Peircean Continuum*, in “Transactions of the Charles S. Peirce Society”, 43 (3/2007), pp. 425-469; M. MOORE, *On Peirce’s Discovery of Cantor’s Theorem*, in “Cognitio”, 8 (2/2007), pp. 223-248; J. HAVENEL, *Peirce’s Clarifications on Continuity*, in “Transactions of Charles S. Peirce Society”, 44 (1/2008), pp. 86-133; G. MADDALENA, *Metafisica per assurdo*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2009, pp. 193-224.

tempo e lo spazio sono continui ma non sono né esprimono la legge della continuità perché gli infinitesimi non sono collocabili in una serie lineare. L'estetica kantiana, che era stata attaccata fin dai primi articoli del pensatore americano¹⁶, è ora definitivamente superata in modo scientifico e matematico.

L'esito di questo percorso è che il continuo su cui si appoggerà l'intuizione del mondo esteriore – l'indicalità in termini peirceani¹⁷ – non è un'unità discreta, sezionabile e calcolabile. Peirce la descrive ora come una transizione fra modalità logiche diverse – possibilità, attualità e necessità – all'interno delle quali i principi di contraddizione e terzo escluso si applicano in maniera diversa: valgono entrambi solo per l'attualità o esistenza, mentre nella possibilità non si dà contraddizione e nella necessità non si dà terzo escluso. Tale proprietà di plasticità modale è una delle tre caratteristiche essenziali che gli studi di Zalamea e della scuola colombiana riconoscono al continuo peirceano, oltre alla riflessività e alla generalità. Questi medesimi studi hanno recentemente portato anche alla prova di questo continuo per via topologica nell'opera di Francisco Vargas¹⁸.

La nozione di continuo e l'alterazione conseguente delle nozioni di tempo e spazio provocano però anche una diversa sistemazione della nozione di sintesi. La sintesi dovrà essere un tipo di ragionamento in grado di muoversi su questa transizione continua fra modalità e non potrà cogliere ciò che non è concettuale in un punto singolo dell'attualità, come voleva l'intuizione kantiana, ma dovrà esser a sua volta continua. Lo stesso Peirce aveva dato un esempio di questa forma di sinteticità nella sua logica dei Grafi Esistenziali, nei quali le caratteristiche semiotiche dei grafi fanno accadere la sintesi durante l'azione del disegnare i grafi, cioè i diagrammi¹⁹. In particolare, nei Grafi Beta e Gamma, che corrispondono a una logica del prim'ordine e modale, i quantificatori sono rappresentati da una linea che si muove tra i diagrammi e che Peirce descriveva come una continuità che si svolge, attraverso il segno, sulla continuità del foglio che rappresenta la continuità originaria e non metrica della realtà nelle sue diverse modalità. Senza entrare qui nel dettaglio della spiegazione, occorre comprendere come in questi Grafi esistenziali non vi sia separazione fra il ragionamento e la rappresentazione del ragionamento: il gesto del diagrammare coincide con lo sviluppo della sintesi la cui potenza riesce a cogliere qualcosa di nuovo all'interno del ragionamento. Per questo Peirce diceva che l'identità analitica $A=A$ è solo un caso degenerato della più originaria identità sintetica nella quale $A=B$ ²⁰.

¹⁶ Cfr. G. MADDALENA, *Logica e Metafisica negli scritti giovanili di C.S. Peirce*, in P. CODA-G. LINGUA (a cura di), *Esperienza e libertà*, Città Nuova, Roma 2000, pp. 140-163.

¹⁷ Alcuni autori cercano di leggere l'indicalità di Peirce come una traduzione semiotica dell'intuizione dell'*Estetica trascendentale* intesa in senso realista. Si veda per esempio G. GAVA, *Peirce's Account of Purposefulness. A Kantian Perspective*, Routledge, New York NY 2014 e G. GAVA-R. STERN, *Pragmatism, Kant, and Transcendental Philosophy*, Routledge, London-New York NY 2016.

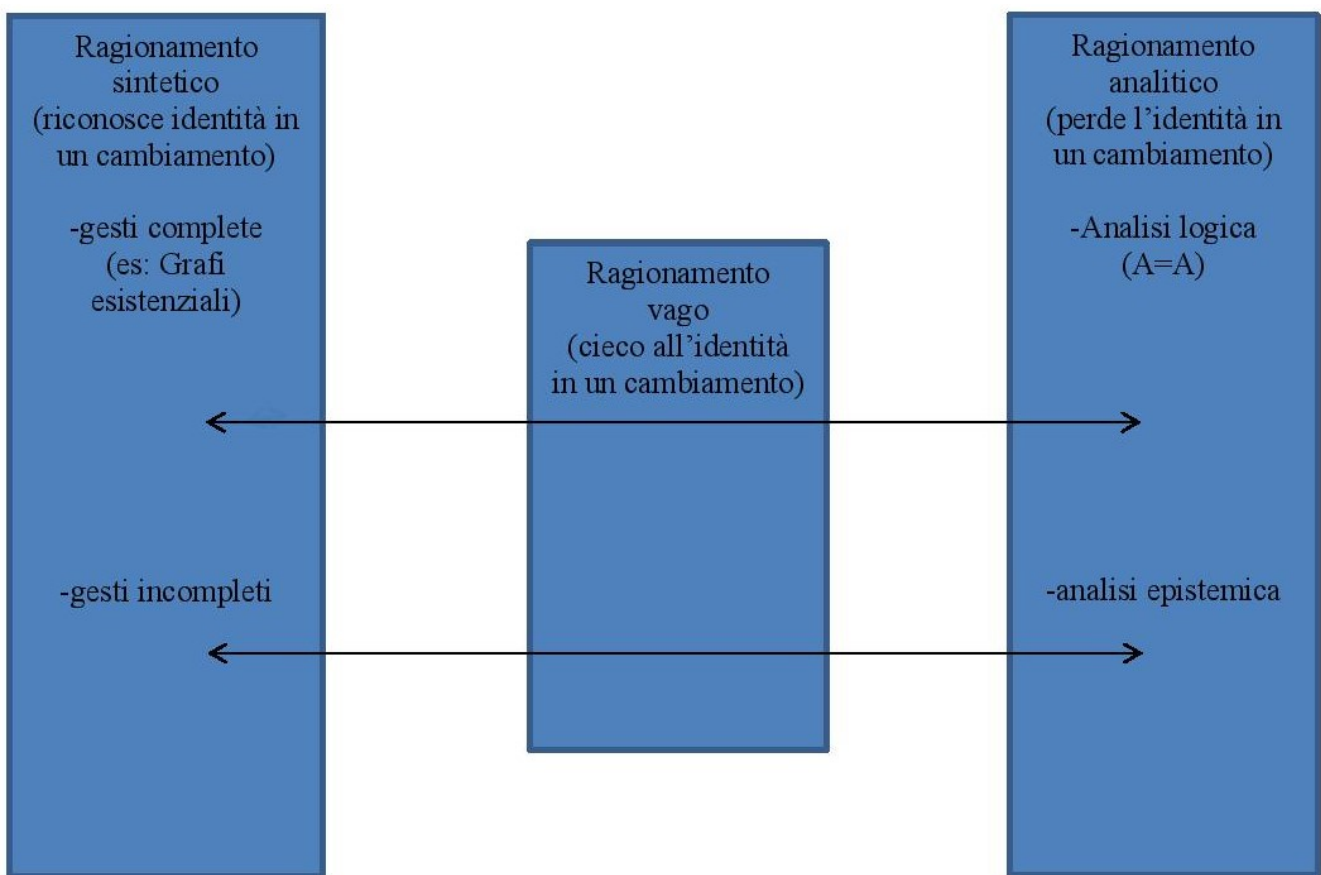
¹⁸ Cfr. F. VARGAS, *Modelos y variaciones sobre las ideas peirceanas del continuo*, in "Cuadernos de sistematica peirceana", 7 (2015), pp. 27-40.

¹⁹ Per un sommario dei grafi da un punto di vista logico-matematico si veda F. ZALAMEA, *Los graficos existenciales peirceanos*, Universidad Nacional de Colombia, Bogotá 2010, oltre ai classici D.D. ROBERTS, *The existential graphs of Charles S. Peirce*, Mouton, Den Haag-Paris 1973 e S. SHIN, *The iconic logic of Peirce's graphs*, The MIT Press, Cambridge MA 2002.

²⁰ C.S. PEIRCE, *The New Elements of Mathematics*, a cura di C. Eisele, Mouton, Den Haag 1976, vol. IV, p. 328.

3. Un paradigma diverso

Con queste considerazioni siamo giunti dunque a una riformulazione in chiave peirceana del concetto di sintesi. Così intesa, come frutto di una diversa concezione di tempo e spazio che rientrano dentro un più ampio concetto di “cambiamento”, a sua volta poggiato su un continuo matematico di tipo topologico-peirceano, essa sarà «il riconoscimento di un’identità in un cambiamento». A questo punto, per analogia, si potrà definire l’analisi come «la perdita dell’identità in un cambiamento». Tra esse dovranno essere posti tutti quegli stati di passaggio dove si concentra il pensiero vago, uno stato in cui «si è ciechi all’identità in un cambiamento»²¹.



Il nuovo paradigma permette innanzi tutto di conservare sotto altra definizione tutte le acquisizioni dell’analisi che diventa una regione limitata, sebbene decisiva, del nostro ragionamento. In essa si svolge l’abituale corso di pensiero logico deduttivo, induttivo e abduttivo. In particolare, in essa si trova l’intero percorso dei ragionamenti analitici sviluppati nella seconda metà del secolo XIX e fino alla scoperta dei teoremi di Gödel. In tale percorso il pensiero guida rimane quello di un’identità $A=A$.

La sintesi, invece, appare in questo nuovo paradigma come un’altra regione, determinata dal principio guida $A=B$ da raggiungere in un cambiamento descritto dal

²¹ G. MADDALENA, *The Philosophy of Gesture*, McGill-Queen’s University Press, Montreal 2015, p. 43.

continuo peirceano. Questo raggiungimento, da leggersi in chiave di riconoscimento, deve esser ottenuto per la via non concettuale descritta in precedenza. Tale via, che unisce azione e rappresentazione, sarà denominata “gesto”, termine che contiene il latino “gero” (portare), perché si tratta di un’azione con un inizio e una fine che “porta” un significato in un cambiamento. Il termine “gesto” peraltro è stato utilizzato nella storia del pensiero dai filosofi della matematica francesi, in particolare da Jean Cavailles alla fine degli anni ’30²². Con essa, Cavailles voleva uscire dal razionalismo kantiano senza accettare le versioni evenemenziali alla Heidegger che gli venivano proposte da altri autorevoli esponenti della matematica francese, come Lautman. La nozione di gesto permette infatti di salvare una concezione di razionalità ampia, che difende sia la creatività e la libertà della costruzione matematica sia il suo radicamento in una vasta realtà di cui è parte ed espressione secondo precise regole di costruzione semiotica. In poche parole, la nozione di gesto permette uscire dal dualismo tra realismo e costruttivismo in cui la filosofia della matematica, e poi le scienze sociali, sono state a lungo impigliate²³. A tale ragionamento sintetico gestuale vanno connesse alcune esperienze di matematica contemporanea, come quelle suggerite da Fernando Zalamea²⁴: la matematica dei fasci e quella delle categorie, in particolare nell’accezione data da Grothendieck.

Certo, l’applicazione matematica del pensiero sintetico non è affatto unica. Generalizzando la nozione di “gesto” e studiandone la caratteristica struttura fenomenologica e semiotica, si può finalmente comprendere come ogni azione che unisce creatività e conoscenza, dall’esperimento scientifico alla creazione letteraria, abbia lo stesso potere delle costruzioni matematiche. L’azione è in questo caso concepita come ragionamento. Tale impostazione apre ovviamente un campo sterminato di indagini e di applicazioni a ogni ambito sociale. In tutti questi ambiti la nozione di gesto sintetico, con la sua possibile completezza o incompletezza generata dalla possibilità di operare una sintesi maggiore o minore, può fornire un approccio nuovo che scalza alla base ogni dualismo come quello citato di realismo/costruttivismo, quello tra mente e corpo, tra descrittivo e normativo/prescrittivo, tra deontologismo e utilitarismo, tra ricerche e didattiche *bottom up* e *top down*. Senza entrare nel merito di tali approfondimenti che richiedono appositi studi settoriali, mi preme qui solo ricordare che nel paradigma descritto, la regione sintetica non ha una preminenza di valore rispetto a quella analitica, ma ha tuttavia una preminenza cronologica. L’apprendimento e la ricerca cominciano sempre per via sintetica a posteriori per poi attivare le funzionalità analitiche.

A questo punto vale la pena concludere evidenziando che il nuovo paradigma non è a sua volta dualista, lasciando spazio a una regione priva di ogni tipo di riconoscimento di identità quale quella del ragionamento e del giudizio vago. La vaghezza, come messo in luce dallo stesso Peirce, è definita dall’indeterminatezza, cioè da quella modalità logica in

²² Cfr. J. CAVAILLES, *Oeuvres complètes*. Hermann, Paris 1994. Si veda però anche la successiva opera di J. CHATELET, *L’enchantement du virtuel*, Éditions Rue d’Ulm, Paris 2010 e il riassuntivo F. ZALAMEA, *Mathematical creativity in the French tradition and the embodiment of abstract gestures*, in A. GERNER-I. MITTELBERG (a cura di), *Body diagrams. On the Epistemic Kinetics of Gesture*, in corso di pubblicazione.

²³ Si veda qui G. MADDALENA, *Attraper le geste et pouvoir continuer. For a new kind of mathematical constructivism*, in “Cuadernos de sistematica Peirceana”, 7 (2015), pp. 27-40.

²⁴ Cfr. F. ZALAMEA, *Synthetic Philosophy of Contemporary Mathematics*, Urbanomics, New York NY 2012.

cui non vale il principio di contraddizione. In questo senso, il ragionamento vago è il ragionamento incoativo dell'inizio della conoscenza o quello di passaggio al limite, cioè del pensiero che si sviluppa proprio nel bordo tra il ragionamento sintetico e quello analitico che si può percorrere nei due sensi. Tale zona deve ancora essere studiata anche se spesso a essa si è fatto riferimento nella storia della filosofia, come ad esempio accade con l'estasi schellingiana del passaggio dalla filosofia negativa a quella positiva o allo stupore florenskijano. È una zona, una regione, che deve trovare strumenti matematici ed epistemologici di accesso come i grafi esistenziali lo sono stati per l'accesso alla regione sintetica. È uno studio nuovo e interessante che deve ancora essere intrapreso nei suoi propri termini ma che è importante annunciare per aprire anche sul termine "vaghezza" un nuovo spazio filosofico.

Fernando Zalamea

HACIA UNA RESISTENCIA SINTÉTICA EN FILOSOFÍA MATEMÁTICA.
PENSAMIENTO LÓGICO Y PENSAMIENTO TOPOLÓGICO EN RIEMANN,
PEIRCE Y GROTHENDIECK

Abstract

We study the concept of border/frontier under non-analytical perspectives (reverse, continuity, mediation), and we situate Riemann's surfaces (1850), Peirce's continuum (1890) and Grothendieck's categorical archetypes (1960) under those three perspectives. We further present sheaf logic as a mediation between logical (analytical) and topological (synthetical) polarities, which helps to better understand some border/frontier problems, and to expand reason beyond purely linguistic constraints.

La *inteligencia* consiste en un complejo tránsito entre *in*-formación y *trans*-formación de signos. En la *frontera* entre interior (*in*) y exterior (*trans*), situándose entre una acumulación de datos y una invención a partir de ese bagaje previo, actúa la inteligencia. Por un lado, se apoya en la sabiduría, pero por otro lado la quiebra, y se potencia mediante la *imaginación*. Una inteligencia periférica se encuentra atenta tanto a los centros del saber (tradición, normalización, erudición), como a los bordes (liberación, ramificación, suavización), y trata de develar las fuerzas originales de los *márgenes* donde se *desborda* la imaginación. Allende una *normalización analítica* de la filosofía, realizada a lo largo del siglo XX, especialmente atenta a consideraciones lingüísticas, es interesante explorar entonces una *resistencia sintética* a una tal normalización, donde algunos *bordes* del pensamiento y algunas *prácticas reales* de la ciencia y del arte otorgan nuevas perspectivas para el entendimiento.

Margen – del latín *margo*: borde, orilla – evoca, en español, un sustantivo ambivalente, cuyo acorde masculino o femenino queda a libre arbitrio del intérprete. Extremidad, límite o espacio en blanco, el margen representa, física y simbólicamente, aquello que queda de lado, alejado de un conjetural centro. Sin género y sin lugar, el margen es no obstante, precisamente gracias a su indefinición y genericidad, un concepto de una extraordinaria riqueza y ductilidad para poder ver más ampliamente el mundo, y para poder modificarlo gracias a un entramado de medias tintas disponible desde el *revés* mismo de los acontecimientos. De hecho, al situarse en un borde, en una orilla, en una frontera, la visión se *multiplica*: percibe varios territorios a la vez, varias interpretaciones, varios *rectos* y *versos* de una misma situación. Lo aparentemente unidimensional se torna adecuadamente multifacético, y la percepción de la cultura desde sus márgenes adquiere gran densidad y hondura. En efecto – como lo señalaba Bajtin, al explicar que todo problema importante de un dominio de la cultura era el problema de las fronteras de ese

dominio – a menudo, desde una perspectiva central, la visión del mundo se trivializa y, rápidamente, se agota.

Desde Ramón Llull hasta Jean Petitot, pasando por Bruno, Leibniz o Peirce, una *razón amplia* ha luchado siempre contra todo tipo de reduccionismos. En todos estos pensadores, una importante *precedencia* de la geometría sobre la lógica, y, por tanto, de la visión sobre el lenguaje, ha ido en contra de las tradiciones algo anquilosadas de la academia. *Una cierta topología inicial subyace en realidad a lógicas posteriores*. En lo que sigue de este artículo presentaremos: (0) una problemática general del *borde*, ligada a esa *inversión* de lo lógico y lo *topo-lógico*; (1)-(3) algunos aportes de Riemann, Peirce y Grothendieck en el pensamiento geométrico de la lógica; (4) una exposición conceptual de la *lógica de haces*, como *resistencia* y enlace entre topología y lógica; (5) una insinuación de una *apertura topológica de la razón*, bajo los lineamientos anteriores.

0. La problemática del borde: revés, continuidad, mediación

El *péndulo del pensamiento* se agita en un vaivén entre variación e invarianza, cambio e identidad, diferencia e integración, discreción y continuidad, análisis y síntesis, interior y exterior. El *back-and-forth* entre los extremos produce, en un *terreno medio*, algunas de las más originales formas del entendimiento. En la *frontera topológica*, en el *borde*, emerge la creatividad. Desde esa frontera, podemos observar a la vez (1) un *revés* (de lo positivo), (2) una *continuidad* (entre lo negativo y lo positivo), y (3) una *mediación* (en una aproximación al límite fronterizo). Dado que la riqueza del pensamiento es irreducible a cualquier perspectiva fija, o a cualquier método determinado por adelantado, resulta esencial abrirse a una *multiplicidad* de situaciones, donde la tríada inicial (1)-(2)-(3) (revés-continuidad-mediación) *se itera y se ramifica* por doquier (como, por otra parte, lo promulga la semiosis ilimitada peirceana).

El *análisis matemático y filosófico* ayuda a desbrozar y descomponer una problemática dada. En particular, el retroceder del razonamiento, el regresar a algunas bases desde las cuales poder recomponer una arquitectónica, el retirarse de entornos vagos y anegados, son acciones que permiten fijar ciertas “ideas claras”. Pero en los retrocesos, regresos y retiros, el investigador accede también a un muy interesante *revés* de las situaciones. En ese análisis abierto a lo nocturnal y a una cierta *armonía negativa*, situaremos a (1) Riemann. Por otro lado, una *síntesis matemática y filosófica* produce perspectivas integradoras sobre la problemática inicial. Una visión holística, un tejido donde múltiples fibras se entrelazan, una red con una amplia variedad de niveles, permiten calibrar la complejidad del saber, con todo tipo de traslapes entre lo real y lo ideal, lo natural y lo artificial, lo denso y lo libre. Allí, la postulación de una *continuidad semiótica* entre el mundo de la cultura y el mundo de la naturaleza puede asumirse como una útil hipótesis: es el *sinequismo* de (2) Peirce. Finalmente, en el vaivén entre la penumbra y la luz, en la lucha entre lo negativo y lo positivo, lo topológico y lo lógico, las posiciones intermedias (amanecer, atardecer) se convierten en verdaderos detonantes de la imaginación. En el ámbito de una *mediación activa* entre tipos y arquetipos, evocaremos a (3) Grothendieck.

1. Riemann: la armonía negativa de la multiplicidad y la unidad

En el *revés* (1), en el ámbito de la *armonía negativa*, se sitúa buena parte de la obra de Bernhard Riemann (1826-1866). Para Riemann, a partir de los sistemas conceptuales de la *antítesis*, determinados por predicados *negativos*, se pueden obtener representaciones de interés, por *pura variación de las relaciones de magnitud*. Entre negatividad (obstrucción) y armonía (tránsito), la obra de Riemann se despliega a lo largo de un vaivén pendular entre problemas (“muros” en la etimología griega) y resoluciones: (i) el problema de la multivalencia de las funciones de variable compleja y las *superficies de Riemann*, (ii) el problema de las singularidades de las funciones meromorfas y la *continuación analítica*, (iii) el problema de las deformaciones de las funciones holomorfas y la *representación conforme*, (iv) el problema de los cortes de una superficie (género geométrico) y la invarianza algebraico-diferencial establecida por el *teorema de Riemann-Roch*, etc.

La Tesis Doctoral de Riemann, posiblemente la mayor tesis doctoral jamás escrita en matemáticas, introduce, entre muchos otros aportes, lo que hoy llamamos “superficies de Riemann”¹. Comprendida por vez primera por la joven escuela italiana (traducción de Betti al italiano en 1860), la Tesis de Riemann introduce las herramientas centrales que, aún hoy en día, permiten estudiar con cuidado las *fronteras* entre diversas regiones de la matemática: variable compleja, geometría, teoría de números, álgebra abstracta, topología, análisis funcional. La *multivalencia* de una función de variable compleja, vista desde el plano complejo en sí mismo (por ejemplo, una función potencia o la función exponencial), *obstrucción* que impide su *inversión* natural, se torna en *univalencia* si se mira la función desde el plano sobre su superficie de Riemann asociada, lo que permite entonces el *tránsito* de la inversión. De esta manera, en el ámbito de la geometría compleja, *la multiplicidad se torna en unidad*. En las *ramificaciones* de las hojas de la superficie, se obtienen *circulaciones continuas* de información, que no sólo precisan ciertos ámbitos calculatorios para resolver problemas matemáticos, sino que proponen también, en un nivel metafórico más alto, un ámbito conceptual extendido para entender mejor ciertas circulaciones culturales, no elementales ni lineales.

2. Peirce: la fenomenología del continuo

Desde 1859 en adelante (“Diagrama triádico del It”), Charles Sanders Peirce (1839-1914) emprende un asalto a la ciudadela de la razón, con herramientas consistentemente *triádicas y continuas* que le van a llevar, al final de su vida, a elaborar una incisiva extensión de lo tildado como “racional”. Alrededor del *summum bonum* de la estética (crecimiento continuo de la potencialidad), Peirce explora una *reasonableness* que contrasta (y conecta), en lo profundo, lo lógico y lo topológico. La arquitectónica triádica de las ciencias, según Peirce, sitúa a las matemáticas (y la topología) en un nivel de primeridad (*firstness*), mientras que la lógica se sitúa *posteriormente* en un nivel 2.2.3 (*thirdness of second secondness*).

¹ B. RIEMANN, *Principes fondamentaux pour une théorie générale des fonctions d'une grandeur variable complexe* (traducción de *Grundlagen für eine allgemeine Theorie der Functionen einer veränderlichen complexen Grösse*, Tesis Doctoral, 1851), in ID., *Oeuvres mathématiques*, Gauthier-Villars, Paris 1898 (reimpresión Jacques Gabay, Paris 1990), pp. 1-60.

Así, la racionalidad clásica se eleva, no sólo sobre un continuo matemático y topológico (nivel 1.3), sino sobre la estética misma (nivel 2.2.1). La *inversión* es imprescindible, y de enorme interés para nuestro mundo contemporáneo. De esta manera, una “filosofía analítica (lógica)” de las matemáticas aparece de entrada como un *contrasentido* en el sistema de Peirce, mientras que una “filosofía sintética (topológica)” de las matemáticas parece tener, en cambio, más sentido.

En los *gráficos existenciales* de Peirce, el *análisis*, la *síntesis*, y una tercera vía, la *horosis* (según Roberto Perry), entran en juego². La descomposición del razonamiento buscada por Peirce es insistentemente analítica, y Peirce consigue detectar realmente los *arquetipos* de la praxis lógica: *reglas universales* (inserción, borramiento, iteración, desiteración, doble corte) que, aplicadas a distintos lenguajes gráficos, dan lugar al cálculo proposicional usual, a la lógica relacional de primer orden y a diversas lógicas modales. Sin embargo, allende esa descomposición analítica, los modelos naturales de los gráficos viven en el plano complejo (o en superficies de Riemann generales, conjeturamos), y su sentido matemático es esencialmente *continuo y topológico* (algo demostrado por Arnold Oostra, al construir *gráficos existenciales intuicionistas*³, cuyos modelos naturales residen en espacios topológicos y no en álgebras booleanas). El *continuo sintético* peirceano entra entonces en diálogo con las formas “normales” de la razón (cálculo clásico) y las expande a una más plena *razonabilidad topológico-intuicionista*.

3. Grothendieck: la invención matemática de las mediaciones arquetípicas

Utilizando dos de las invenciones matemáticas más potentes del siglo XX, la teoría de *haces* y la teoría de *categorías*, Alexander Grothendieck (1928-2014) ha revolucionado completamente el panorama de las matemáticas contemporáneas⁴. Gigantesco constructor (¡más de mil nuevas definiciones en matemáticas!) y excepcional vidente (muchos de los desarrollos actuales de las matemáticas se inscriben en problemáticas abiertas por él), Grothendieck ha renovado completamente nuestras percepciones de los conceptos básicos de la matemática: (i) el número (*esquemas*), (ii) el espacio (*topos*), (iii) la forma (*motivos*). Gracias a construcciones universales y nuevas nociones de equivalencia (a través de los *arquetípicos categóricos* definibles mediante el cuantificador *existe único*), Grothendieck ha propuesto ciertos cálculos *abstractos suaves*, donde (i) allende enteros separados, se observan pegamientos plásticos, (ii) allende puntos locales, se estudian proyecciones globales, (iii) allende una multiplicidad indiscernible de cohomologías, se encuentran motivos unitarios.

² F. ZALAMEA, *Peirce's Logic of Continuity*, Docent Press, Boston MA 2012.

³ A. OOSTRA, *Los gráficos Alfa de Peirce aplicados a la lógica intuicionista*, in “Cuadernos de Sistemática Peirceana”, 2 (2010), pp. 25-60.

⁴ Para breves introducciones a su obra, véanse F. ZALAMEA, *Filosofía sintética de las matemáticas contemporáneas*, Universidad Nacional, Bogotá 2009 (traducciones extendidas: *Synthetic Philosophy of Contemporary Mathematics*, Sequence, New York NY 2012; *Philosophie synthétique des mathématiques contemporaines*, Metis-Presses, Genève 2017); F. ZALAMEA, *Alexander Grothendieck, 1928-2014 (obituario)*, in “Lecturas Matemáticas”, 36 (2015), pp. 93-102.

Debe observarse aquí una fundamental *inversión metafísica*: en contra de la tradición usual, los enteros, los puntos y las cohomologías resultan ser constructos *ideales*, mientras que las *secciones correspondientes en los haces* emergen como mucho más *reales*. En realidad, allende las lecturas analíticas “normales” (entero, punto), existe todo un *continuo sintético* donde se inscriben mejor los conceptos de la matemática. Es el contenido del *Lema de Yoneda*: toda categoría (discreta) razonable se sumerge en una categoría (continua y completa) de *prehaces*, y la imagen de cada objeto de la categoría inicial resulta ser el límite de los prehaces cercanos a él. Así, el objeto *ideal* inicial (“functor representable”) puede verse a través de la *aproximación nocturnal* de los prehaces “fantasmales” (mucho más *reales*, diría Gödel) que le circundan. La fuerza metodológica de la inversión grothendickiana es considerable: la pulsación de lo categórico-relacional *enriquece* el espectro de lo racional, y, en el mundo de las síntesis, se observan construcciones y eventos *invisibles* desde aproximaciones puramente analíticas.

4. Lógica de haces

El concepto de *haz matemático* surge en la obra de Jean Leray (curso de topología algebraica en el Oflag XVII [1943-45], serie de notas en los *Comptes Rendus de l'Académie des Sciences* [1946], cursos sobre sucesiones espectrales en el *Collège de France* [1947-50]) y alcanza su desarrollo definitivo en el famoso Seminario de Henri Cartan en la *École Normale Supérieure* (1948-51). Un haz es un tipo de objeto matemático que permite pegar globalmente aquello que resulta ser traslapable coherentemente dentro de lo local. Ciertos objetos matemáticos pueden entonces entenderse mejor gracias a una lógica de *vecindades y mediaciones* sobre un espacio *continuo* (descartando binarismos sí-no), y gracias a acciones naturales de grupoides en las fibras del haz. De manera más precisa, un *haz topológico* consiste en un par de espacios topológicos, conectados por una *proyección p* entre ellos (pensemos en el dominio de la proyección como un espacio “superior”, que se *despliega* sobre el codominio de la proyección, el espacio “inferior” o “base”), con ciertas propiedades de buen comportamiento local para p (“homeomorfismo local”). Las *fibras* del haz son las preimágenes bajo p de los *puntos* de la base, o, dicho de otra manera, los fragmentos del espacio superior que se *pliegan* sobre los puntos de la base.

La problemática esencial en el haz consiste, entonces, en estudiar los procesos de *pliegue y despliegue* de la información matemática cifrada en el haz. En particular, resulta primordial conocer las *inversas* de la proyección definidas sobre vecindades de la base (*secciones locales*) y preguntarse cómo (si fuese posible) pueden *pegarse* diversas secciones locales en una *sección global* (definida sobre toda la base, o sobre una porción muy amplia de ella). Un ejemplo paradigmático de haz está ligado con los trabajos de Riemann en variable compleja. El *haz de gérmenes de funciones holomorfas* se define situando al plano complejo⁵ en la base, y especificando las componentes de las fibras sobre un punto z vía clases de equivalencia (“gérmenes”) de funciones holomorfas que coincidan en una vecindad de z . Resulta entonces que la *continuación analítica* de Riemann en el plano asegura (y es equivalente a) la *separación* (Hausdorff) del haz de gérmenes.

⁵ T. NEEDHAM, *Visual Complex Analysis*, Oxford University Press, Oxford 1997.

La extrapolación de la teoría de los *contactos* y los *pasajes*⁶ en los haces – que permite *ascender y descender* entre lo particular y lo universal, entre lo local y lo global, entre lo concreto y lo genérico – da lugar a nuevas formas de expresión para el pensamiento de lo múltiple y lo uno. Los haces permiten descubrir ciertos invariantes detrás de los tránsitos, genericidades allende lo particular, estabilidades globales allende las obstrucciones locales, integralidades parciales allende lo meramente diferencial. Correspondiente con lo que hará Grothendieck unos pocos años después desde perspectivas categóricas más generales, en la teoría de haces se produce así una notable *inversión lógica*, según la cual lo puntual, lo atómico, lo diferencial – subsumidos bajo la lógica clásica – no son más que invenciones ideales, sin sustentos topológicos en la física real, mientras que las vecindades, las pragmáticas integrales, las oscilaciones de los flujos – subsumidas bajo la lógica *intuicionista* – pasan a ser mucho más reales que los conceptos, supuestamente correctos, que han gobernado hasta el momento nuestra aproximación analítica al mundo.

En el entronque con nuestra *transmodernidad* en curso⁷, la lógica de haces puede empezar a servir entonces de valioso paradigma para nuestro tiempo. Así como la lógica clásica, apropiada para disecciones atómicas y diferenciales, se enlazó de manera natural con la filosofía analítica a comienzos del siglo XX (Russell, Wittgenstein), no es difícil augurar que la *lógica de haces*, más apropiada para el tránsito de los fluidos y para las reintegraciones de lo híbrido y lo antinómico⁸, pueda enlazarse con fuerza, en un debido momento, tal vez ya no muy distante, con la emergencia de la *transmodernidad* a comienzos del siglo XXI. Una *razón amplia* (“razonabilidad” = razón + sensibilidad, al estilo de Vaz Ferreira)⁹ se abre en efecto a un tejido reticular de *constelaciones en transformación* permanente, con incesantes tránsitos pluridireccionales y plurimodales. Los cruzamientos, las hibridaciones, la pluralidad interconectada, entran a constituir una red compleja entre lo particular y lo universal, donde la lógica de haces, con su extraordinaria capacidad para *medir pasajes y obstrucciones* estará llamada a jugar un papel determinante para las generaciones futuras.

5. Riemann, Peirce, Grothendieck bajo la lógica de haces

Recordemos que el *summum bonum* peirceano, el ideal de la estética, postula un *crecimiento continuo de la potencialidad*. Se trata de un ideal de belleza que se puede vivir en carne propia, por ejemplo, al observar en Torino la cúpula de *San Lorenzo* de Guarino Guarini. La multiplicidad de residuos, enlaces, transformaciones, quiasmas, inversiones en *San Lorenzo* nos deja vislumbrar “algo más”, un verdadero despliegue de la imaginación geométrica, que entra en semiosis continua con el arte, la matemática, la teología. De

⁶ W. BENJAMIN, *Opere Complete IX – I “passages” di Parigi (1927-40)*, Einaudi, Torino 2000.

⁷ R.M. RODRÍGUEZ MAGDA, *La sonrisa de Saturno. Hacia una teoría transmoderna*, Anthropos, Barcelona 1989; R.M. RODRÍGUEZ MAGDA, *Transmodernidad*, Anthropos, Barcelona 2004.

⁸ F. ZALAMEA, *Antinomias de la creación. Las fuentes contradictorias de la invención en Valéry, Warburg, Florenski*, Fondo de Cultura Económica, Santiago de Chile 2013.

⁹ C. VAZ FERREIRA, *Lógica viva*, Biblioteca Ayacucho, Caracas 1910 (reed. Biblioteca Ayacucho, Caracas 1979).

manera similar, el *filtro de la lógica de haces* nos permite observar bajo una *perspectiva unitaria* (1) el revés y las ramificaciones de Riemann, (2) el continuo y las aproximaciones pragmáticas de Peirce, (3) la mediación y las fronteras arquetípicas de Grothendieck.

En efecto, (i) los residuos negativos (Riemann) impulsan (ii) el potencial de la alteridad (Peirce), que se transforma relativamente en (iii) un vaivén creativo (conexión de Galois, adjunción, *back-and-forth*) en la frontera entre ciertas polaridades (Grothendieck). Los haces captan precisamente ese proceso (i)-(iii), imaginando los residuos como *puntos* de la base, los despliegues de la alteridad como *fibras*, y los vaivenes creativos como *secciones*. Por otro lado, (i) las ramificaciones (Riemann) potencian (ii) la semiosis ilimitada (Peirce), que permite (iii) la transición y la traducibilidad de los saberes (Grothendieck). Una vez más, se trata de un proceso propio de la *lógica de haces*, donde partimos de unos *puntos de ramificación* sobre una superficie de Riemann, para estudiar las *fibras de signos* sobre esos puntos, y proponer pegamientos de información (*secciones*) entre ellas.

De esta manera, el “punto más alto de la razón” según Merleau-Ponty, el *desliz* del Hombre en el encuentro con la Naturaleza, se acopla bien a una lógica dinámica – atenta a residuos, enlaces, transformaciones, quiasmas, inversiones, como en el Guarini – que puede cifrarse bien en la lógica de haces. Los *confines antinómicos* de ese desliz, de ese movimiento, pueden captarse mejor con una lógica no clásica, no rígida, como es la lógica de haces. El *continuo fenomenológico*, por último, se acopla bien con la base continua y las rupturas de simetría propias de una lógica abierta al cambio.

Agradecimientos

Agradezco a Giovanni Maddalena y Enrico Guglielminetti por la gentil invitación a participar en este número de “Spazio Filosofico”. El núcleo de las ideas aquí expresadas fue presentado el 6 de Octubre de 2016 en la Università di Torino, en una reunión coordinada por los Profesores Maddalena, Guglielminetti y Rosboch. La combinación de la finísima inteligencia turinesa de mis anfitriones, unida con la elegancia nocturna de la ciudad, las atmósferas de Pavese y la arquitectura de Guarini, resultó ser para mí una *experiencia sintética inolvidable*.

POLITICHE

Matteo Santarelli

INTEGRAZIONE COME ARTICOLAZIONE SINTETICA.
UNA PROPOSTA TEORICA A PARTIRE DA MARY PARKER FOLLETT

Abstract

This article aims to analyze the concept of integration, introduced by the American philosopher and sociologist Mary Parker Follett (1868-1933) in her writings composed in the early decades of the twentieth century. The concept of integration will be discussed in four steps. In the first paragraph this concept will be introduced within the broader framework of Follett's relational thinking. In the second paragraph the conceptual triad domination, compromise and negotiation will be introduced and discussed. In the third paragraph the concept of integration will be defined in terms of a synthetic articulation. Finally, in the fourth and final paragraph we will mention possible theoretical applications of the integrative logic proposed by Follett, while at the same time acknowledging the gaps and theoretical weaknesses that must be resolved in order to make this concept fully operational.

Il presente articolo si propone di ricostruire e discutere il concetto di integrazione, introdotto dalla filosofa e sociologa americana Mary Parker Follett (1868-1933) nei suoi scritti composti nei primi decenni del Novecento. Al pari di altre autrici e di altri autori suoi contemporanei quali George Herbert Mead, Jane Addams e John Dewey, Follett è stata un'autrice eclettica e di difficile catalogazione disciplinare, impegnata tanto nella produzione teorica quanto nell'attivismo sociale¹. I suoi lavori – da *The New State* (1918) sino agli articoli sull'organizzazione manageriale composti a partire da metà anni '20, passando per *Creative Experience* (1924) – trattano allo stesso tempo temi psicologici, filosofici e sociologici. In ognuno di questi ambiti, la logica dell'integrazione gioca un ruolo strategico. Attraverso il concetto di *integration* Follett intende introdurre un *tertium datur* rispetto alle dicotomie che strutturano larghi settori della filosofia e delle scienze sociali contemporanee: individuale *vs.* sociale; compromesso *vs.* dominazione; pluralità *vs.* unità². Affermando la possibilità di relazioni e attività integrative, Follett vuole mettere in

¹ A partire dal 1900, Follett fu una delle fautrici dell'apertura serale delle scuole di Boston al fine di offrire servizi sociali, ricreativi ed educativi alla cittadinanza. Questa esperienza è alla base dell'impegno di Follett nei movimenti sociali incentrati nella dimensione di quartiere e vicinato (Cfr. H.C. METCALF-L. URWICK, *Introduction*, in M.P. FOLLETT, *Dynamic Administration: The Collected Papers of Mary Parker Follett*, Harper & Row, New York-London 1942, pp. XIII-XIV). Un impegno in prima persona che ispirerà la sua formulazione del concetto di "integrazione", come mostrano i numerosi riferimenti congiunti a tale esperienza e a tale concetto in *The New State* del 1918.

² L'attitudine antidicotomica di Follett è solo uno dei fattori che accomuna la pensatrice americana alla corrente di pensiero pragmatista, aldilà delle prese di distanza della pensatrice americana. L'ambiguità

luce l'esistenza di meccanismi di produzione di nuovi interessi e desideri condivisi come possibile esito delle relazioni conflittuali. Riprendendo i termini di una sua importante tripartizione: se la logica della dominazione vede affermarsi una parte a totale discapito dell'altra, e se la logica del compromesso comporta una mutua rinuncia e una parziale realizzazione dei diversi interessi, la logica dell'integrazione chiama in causa la possibilità della costituzione di un nuovo interesse emergente a partire dal processo relazionale.

Il concetto di integrazione verrà discusso nella presente sede attraverso quattro passaggi. Nel primo paragrafo tale concetto verrà inserito nel quadro più ampio del pensiero relazionale di Follett. Nel secondo paragrafo verrà introdotta e discussa la triade dominazione, compromesso e negoziazione. Nel terzo paragrafo verrà proposta una ridefinizione del concetto di integrazione nei termini di un'articolazione sintetica. Infine nel quarto paragrafo conclusivo si accennerà da un lato a possibili applicazioni teoriche della logica integrativa proposta da Follett, e dall'altro si metteranno in luce le lacune e le debolezze teoriche che devono essere risolte al fine di rendere tale concetto pienamente operativo.

1. *Una relazionalità circolare*

La riflessione teorica multidisciplinare di Mary Parker Follett verte attorno a due nuclei tematici fondamentali: la teoria sociale e politica; la teoria del *management*. Sebbene la ricezione della pensatrice americana si sia concentrata principalmente sul secondo aspetto, è cresciuto negli scorsi anni in modo rilevante il riconoscimento del valore di Follett come teorica sociale e politica in senso più ampio³. In entrambi gli ambiti, Follett propone una concezione dell'azione sociale che ruota attorno alla centralità della relazione. La vita sociale è vita relazionale: le relazioni tra gruppi e individui costituiscono la tessitura caratterizzante l'identità di una determinata società. Tale primato della relazionalità va inteso in senso radicale. Le relazioni non rappresentano l'esito dell'interazione tra soggetti – individuali o collettivi – già formati. Esse piuttosto determinano il processo attraverso il quale le identità di tali soggetti si costituiscono. L'identità di un gruppo o di un individuo rappresenta il crocevia e l'esito temporaneo di un flusso di relazioni che attraversano e definiscono tale identità.

La semplice affermazione del carattere relazionale dell'identità rischia di risolversi in un'affermazione vaga e avara di contenuto informativo. Affermare che “tutto è relazione” non sembra aggiungere niente alla nostra comprensione della vita sociale. Tale

dei rapporti tra Follett e gli autori pragmatisti è ben messa in luce da D. CEFAÏ, *Pragmatisme, pluralisme et politique. Ethique sociale, pouvoir-avec et self-government selon Mary P. Follett*, in “Pragmata”, 1 (2018), in corso di pubblicazione. Cefaï menziona una lettera citata nella biografia di Follett scritta da Tonn, nella quale Follett dichiara di non comprendere i motivi della popolarità di Dewey, rimproverando a quest'ultimo una totale assenza di originalità. Cfr. J.C. TONN, *Mary P. Follett: Creating Democracy, Transforming Management*, Yale University Press, New Haven CT 2002, pp. 376-377. In realtà, come avremo modo di osservare nel paragrafo 1 dell'articolo, vi sono delle rilevanti convergenze tra Follett e Dewey.

³ Per la potenziale importanza di Follett nell'ambito di una teoria contemporanea della democrazia, cfr. R. FREGA, *The Democratic Project*, manoscritto inedito, 2016. Per una attenta ricostruzione storica della teoria di Follett, cfr. D. CEFAÏ, *Pragmatisme, pluralisme et politique*, ed. cit.

tesi diviene più chiara nel momento in cui viene esplicitata la natura di tali relazioni. Follett pensa la relazionalità dell'agire sociale umano in direzione di un superamento della dicotomia tra individualismo e collettivismo. Le identità individuali e di gruppo non rappresentano né il semplice riflesso automatico delle condizioni sociali oggettive, né vanno pensate come delle soggettività capaci di costituire in piena autonomia il sociale, senza esserne a loro volta costituite. Riassumendo in una battuta: per Follett gli esseri umani sono fatti della sostanza delle relazioni che contribuiamo a ridefinire.

Sebbene Follett non impieghi tale termine, la sua concezione della relazionalità dell'agire sociale rispecchia lo schema logico del "circuito organico" introdotto da Dewey nell'articolo del 1896 *The Reflex Arc Concept in Psychology*⁴. Ciò significa che gli elementi di una relazione non vanno pensati come oggetti statici che preesistono tale legame relazionale, quanto piuttosto come fasi della relazione stessa. Un esempio può aiutare a comprendere la logica di funzionamento del circuito organico. In un determinato momento all'interno di una relazione due persone possono agire in modo talmente coordinato, da apparire come indistinguibili nella loro singolarità l'una rispetto all'altra. Nel corso del tempo la coordinazione può allentarsi, ad esempio attraverso l'emergere di un problema o di una crisi. I due elementi della relazione, che prima erano indistinguibili, appaiono come due elementi distinti, differenti, talvolta apparentemente incompatibili. La distinzione tra i due poli non è dunque totalmente irrealistica. Essa è piuttosto contestuale, in quanto emerge in situazioni problematiche e di rottura.

In termini analitici, possiamo affermare che una relazione assume la forma logica del circuito organico nella misura in cui i suoi elementi: a) interagiscono reciprocamente; b) il loro significato e le loro identità si sviluppano all'interno di questa stessa relazione; c) nel corso del tempo c'è la possibilità che lo stesso elemento cambi il suo ruolo all'interno della relazione – per esempio, la mia risposta può diventare lo stimolo per una risposta ulteriore. La relazione appare così come un circuito, all'interno del quale la distinzione

⁴ J. DEWEY, *The Reflex Arc Concept in Psychology* (1896), in ID., *The Early Works of John Dewey, 1882-1898*, 5 voll., a cura di J.A. Boydston, Southern Illinois University, Carbondale IL 1967-72, vol. 5, pp. 96-109. I rapporti tra Follett e il pragmatismo sono ambigui. Follett afferma in differenti passaggi la natura relazionale e circolare dell'agire umano. Tuttavia, come mostrato da Cefai (in D. CEFÀI, *Pragmatisme, pluralisme et politique*, ed. cit.), Follett ricorre a espressioni mutuare dalla psicologia di William James e di Edwin Holt, pur adottando nei fatti un modello teorico affine a quello sviluppato a cavallo tra ultimi anni dell'800 e primi anni del '900 da George Herbert Mead e John Dewey. Autori che Follett non cita, se non talvolta in senso polemico – vedi nota 1 – e che appartengono a pieno titolo alla corrente pragmatista. Corrente alla quale non appartiene Holt, coautore insieme a Walter T. Marvin, William P. Montague, Ralph Barton Perry, Walter B. Pitkin ed Edward Gleason Spaulding del manifesto realista *The Program and First Platform of Six Realists*, in "The Journal of Philosophy, Psychology and Scientific Methods", 7 (15/1910), pp. 393-401. Pur condividendone la critica all'idealismo, Dewey prende le distanze dal movimento realista; cfr. R. WESTBROOK, *John Dewey and American Philosophy*, Cornell University Press, Ithaca-London 1991, p. 124. A conferma ulteriore di tale distanza, nel suo elogio funebre dedicato al collega scomparso nel 1946 lo psicologo di Princeton Herbert S. Langfeld sottolinea il forte legame tra Holt e James, e allo stesso tempo la non appartenenza del primo alla scuola pragmatista – cfr. H.S. LANGFELD, *Edwin Bissell Holt 1873 – 1946*, in "Psychological Review", 53 (1946), p. 251.

tra i poli non è il punto di partenza della relazione, quanto piuttosto un possibile sviluppo della stessa⁵. Con le parole di Dewey:

«Il circolo è una co-ordinazione, e alcuni dei suoi membri sono entrati in conflitto l'uno con l'altro. È la disintegrazione temporanea e il bisogno di ricostituzione che dà occasione, che rende possibile la genesi della distinzione cosciente tra stimolo sensoriale da un lato e risposta motoria dall'altro»⁶.

La concezione circolare della relazione adottata da Follett presenta una logica di funzionamento analoga rispetto a quella del circuito organico⁷. Tale relazionalità comporta l'esistenza di un processo continuo di *feedback* tra i diversi elementi e la possibilità di un'attività di mutua ridefinizione. Va sottolineato come in entrambi i casi il primato della relazionalità non comporti alcuna illusione pacificatoria e nessuna elusione dell'importanza e dell'inevitabilità dei rapporti conflittuali. La vita sociale è secondo Follett costitutivamente attraversata dal conflitto. Il punto di vista "circolare" non elude tale dimensione, ma offre una comprensione alternativa della sua natura:

«La concezione circolare del comportamento getta luce sul conflitto, poiché tramite essa capisco che io non posso mai combattere te, io sto combattendo sempre te più me. L'ho espressa nel seguente modo: quella risposta è sempre una risposta a una relazione. Io rispondo non solo a te, ma alla relazione tra te e me. Gli impiegati non rispondono solo ai loro datori di lavoro, ma alla relazione con essi. Il sindacalismo sta rispondendo non solo al capitalismo, ma alla relazione tra esso stesso e il capitalismo. [...] Il comportamento circolare come base dell'integrazione offre la chiave per il conflitto costruttivo»⁸.

«Abbiamo visto nella nostra considerazione della risposta circolare che il mio comportamento aiuta a creare la situazione alla quale sto rispondendo. Ciò implica (e ciò dobbiamo tenerlo in considerazione quotidianamente) che il mio comportamento aiuta a sviluppare la situazione alla quale sto rispondendo»⁹.

La "concezione circolare del comportamento", i cui meccanismi di funzionamento corrispondono alla logica del circuito organico, si fonda sulla compresenza di due assunti: il primato della relazione; la possibilità di una costituzione attiva di tale relazione. Ciò significa che due soggetti in relazione non rispondono semplicemente l'uno all'azione dell'altro, ma rispondono sempre anche alla relazione, contribuendo potenzialmente alla sua ridefinizione. Questa coesistenza permette a Follett di eludere i termini stretti della dicotomia tra collettivismo e individualismo: il primato ineludibile della relazione non esclude il potenziale contributo soggettivo alla ridefinizione e

⁵ Cfr. M. SANTARELLI, *Il dispositivo logico del circuito organico nel pensiero di John Dewey: storia, teoria e prospettive contemporanee*, in "Politica.eu", 2 (1/2016), pp. 27-42.

⁶ J. DEWEY, *The Reflex Arc Concept in Psychology*, ed. cit., p. 109. Tranne ove diversamente indicato, le traduzioni dall'inglese all'italiano sono a cura dell'autore.

⁷ Così ad esempio i curatori della raccolta dei saggi di Follett sull'organizzazione manageriale: «Miss Follett spiega come non vi sia mai nella vita reale, al contrario di quanto avviene in alcuni esperimenti di laboratorio, uno stimolo seguito da una reazione come unità distinta di studio. La reazione rilascia ulteriori stimoli, e così via, *ad infinitum*» (H.C. METCALF-L. URWICK, *Introduction*, ed. cit., p. XVII).

⁸ M.P. FOLLETT, *Constructive Conflict*, in EAD., *Dynamic Administration. The Collected Papers of Mary Parker Follett*, ed. cit., p. 17.

⁹ *Ibidem*, p. 21.

ricostruzione della relazione stessa. Il fatto che l'identità degli attori sociali sia costituita dalle relazioni che essi intrattengono o hanno intrattenuto non esclude che essi possano contribuire attivamente allo sviluppo di tali rapporti relazionali. Un primato della relazione che non concepisca l'azione e l'identità individuale o di gruppo come il semplice riflesso delle condizioni sociali: è questo il fulcro della scommessa teorica di Follett.

È legittimo avanzare il sospetto che la posizione di Follett comporti una concezione ingenua ed ideologicamente pacificata dei rapporti sociali. Se rimane sempre aperto uno spiraglio per il contributo soggettivo alla ridefinizione della relazione, allora nessun rapporto sociale sarà mai pienamente conflittuale e oppositivo. Il conflitto sarà sempre transitorio e sempre redimibile. Affermazioni che sembrano appartenere al dominio degli auspici e dei fini morali, piuttosto che all'ambito della descrizione dei fenomeni sociali. La concezione circolare dell'azione sociale appare così come un modello verso il quale la società dovrebbe tendere idealmente, piuttosto che l'esito dell'osservazione scientifica dei fenomeni e delle dinamiche sociali.

Questa critica coglie solo parzialmente nel segno. È indubbio che l'approccio di Follett contenga una forte tensione normativa e ideale. La sua teoria non rappresenta una semplice descrizione dei rapporti conflittuali, quanto piuttosto uno strumento pratico volto a migliorare la qualità del conflitto nella sua esistenza concreta. Allo stesso tempo, questa tensione ideale non si risolve in una concezione puramente idealistica del conflitto e dell'azione sociale per almeno due motivi. In primo luogo, Follett non basa le sue posizioni sulla costruzione immaginaria di una società ideale, ma sull'osservazione e sulla partecipazione diretta a fenomeni sociali e storici concreti. Follett articola il potenziale ideale immanente alle pratiche sociali stesse, piuttosto che proiettare valori, ideali e norme su di esse da un punto di vista esteriore¹⁰. In secondo luogo, tale potenziale non appartiene indistintamente a ogni relazione sociale e a ogni rapporto conflittuale in quanto tali. Se è vero che le relazioni sono ubiquie, è altrettanto innegabile che in società siano rinvenibili differenti tipi di relazione. La classificazione di tali modalità di relazione rappresenta uno dei contributi più rilevanti di Follett alla teoria filosofica e sociale.

2. *Dominazione, compromesso, integrazione*

La pluralità delle differenti modalità di relazione che si danno nell'agire sociale viene ricondotta da Follett alla triade dominazione/compromesso/integrazione. Tale tripartizione, già presente *in nuce* in *The New State*, viene presentata in modo sistematico nei saggi di metà anni '20 dedicati all'organizzazione manageriale del lavoro. Tramite questa classificazione, Follett intende distinguere tre diverse modalità di articolazione e gestione delle relazioni sociali, con particolare attenzione verso i rapporti conflittuali. Nella prima modalità, denominata dominazione, si assiste all'affermazione

¹⁰ L'intreccio costitutivo tra piano normativo e piano descrittivo rappresenta un'ulteriore punto di contatto con il pensiero pragmatista. Per una rassegna sul tema, cfr. G. MARCHETTI (a cura di), *La contingenza dei fatti e l'oggettività dei valori*, Mimesis, Milano-Udine 2013.

incondizionata di una parte sull'altra. Una risoluzione che pare essere dotata di una notevole efficacia, in quanto delinea un risultato chiaro e di evidente lettura. Tuttavia, tale linearità è solo apparente. La dominazione rende possibile uno stato di stabilità che si rivela essere precario e apparente. Sotto la superficie della chiarezza del risultato finale del conflitto, cova infatti il risentimento e l'insoddisfazione della parte sconfitta, che coglierà la prima opportunità per riaccendere uno scontro ancora più violento e brutale, in quanto mosso dal rancore e dalla volontà di rivalsa. Il revanscismo è in questo senso un tipico effetto collaterale della dominazione, e il segnale più lampante dell'instabilità delle soluzioni che essa profila.

La seconda modalità è il compromesso – talvolta Follett usa in alternativa il termine “negoziazione”. Nel compromesso non si delinea una vittoria totale e incondizionata di una parte sull'altra, quanto piuttosto una mutua e parziale rinuncia degli obiettivi che si intendevano raggiungere. Una rinuncia che trova la sua controparte positiva nel mutuo parziale soddisfacimento degli interessi delle due parti in conflitto. Al vantaggio derivante dalla cessazione del conflitto, si aggiunge il vantaggio derivante dalla realizzazione parziale dei propri obiettivi. Rispetto alla dominazione, il compromesso presenta una maggiore stabilità, dovuta al fatto che nessuno dei soggetti è tenuto a rinunciare totalmente ai propri desideri e alle proprie ambizioni. Tale strategia di risoluzione del conflitto è inoltre la più diffusa nella realtà sociale e politica – dalle negoziazioni tra proprietari e sindacalisti, sino ai compromessi post-bellici tra nazioni.

Follett non intende negare i vantaggi relativi del compromesso sulla dominazione. Tuttavia, a suo parere, nel passaggio dalla prima alla seconda dinamica si realizza una differenza quantitativa e non qualitativa. Nel compromesso permane un certo grado di insoddisfazione e instabilità, dato che esso comporta che i desideri di partenza rimangano parzialmente irrealizzati. Poiché l'identità di questi ultimi non viene riplasmata dal processo conflittuale, essi permangono strutturalmente in opposizione. A livello empirico, ciò comporta che il conflitto possa riaccendersi in ogni momento. A livello logico, dominazione e compromesso condividono un assunto di base: nella società convivono interessi plurali e in fin dei conti inconciliabili. Quando questi interessi opposti – individuali o di gruppo – entrano in conflitto, le uniche soluzioni sono o la sottomissione totale di una parte all'altra, o la mutua limitazione. Da questa prospettiva il compromesso può essere inteso come una soluzione capace di mitigare gli esiti più pericolosi della dominazione. Esso rimane tuttavia in se stesso insincero e instabile: tutte le parti in causa sanno di non aver ottenuto ciò che in modo più o meno cosciente continuano a volere¹¹.

Follett contesta il permanere dell'*aut-aut* dominazione-compromesso tanto a livello teorico, quanto a livello socio-politico. A livello teorico, tale dicotomia si basa su assunzioni la cui evidenza è lontana dall'essere dimostrata. L'opposizione costitutiva tra interessi e desideri separati, discreti e inconciliabili delinea una concezione di relazionalità che si oppone al modello circolare adottato da Follett. Dall'assunto condivisibile della pluralità della socialità umana non deriva in alcun modo l'incompatibilità a priori e in linea di principio dei differenti punti di vista. L'opposizione, il conflitto e

¹¹ Cfr. M.P. FOLLETT, *The New State* (1918), The Pennsylvania State University Press, University Park PA 1998, p. 114.

L'incompatibilità non rappresentano uno stato di cose statico e permanente, quanto piuttosto un momento contingente all'interno dello sviluppo della relazione. Un momento contingente nel quale la relazione permane, pur se in modalità elementare e non cooperativa: nel rispondere all'altra parte antagonista, il soggetto risponde sempre anche alla relazione conflittuale. L'*aut aut* dominazione-compromesso è fondato su di un chiaro errore teorico: l'ipostatizzazione di una possibile fase del processo relazionale – la separazione tra i due soggetti – che viene trasfigurata nella forma di uno stato di cose costitutivo e immutabile.

A livello socio-politico, il permanere di questa dicotomia come dato naturale assunto dalle parti in conflitto – es. sindacati contro datori di lavoro, nazioni contro nazioni, quartieri contro amministrazioni locali, amministrazioni locali contro amministrazioni statali – produce soluzioni necessariamente instabili e insoddisfacenti ai conflitti che inevitabilmente percorrono la società. Entro tale quadro concettuale si finisce per oscillare fatalmente tra il delirio distruttore che immagina l'annientamento dell'interesse opposto, e il pessimismo conservatore secondo il quale l'unica soluzione alla distruttività insita nell'incompatibilità tra interessi consiste in una mutua rinuncia e limitazione. Questa oscillazione rende impossibile una soluzione stabile dei conflitti, e produce di conseguenza un clima sociale di continuo inappagamento e tensione.

L'insoddisfazione di Follett nei confronti della dicotomia dominazione-compromesso si traduce nell'individuazione di un *tertium datur*: l'integrazione. L'integrazione rompe con gli assunti teorici comuni a dominazione e compromesso, e chiama in causa una soluzione creativa e innovativa, all'interno della quale le due parti non devono necessariamente rinunciare ai propri interessi. Questi ultimi vengono riorganizzati e realizzati all'interno di un nuovo interesse condiviso, che viene a costituirsi attraverso lo sviluppo della relazione. La possibilità di questa alternativa si basa sull'abbandono di un assunto sociale e filosofico molto forte e diffuso. La logica dell'integrazione, a differenza della logica della dominazione e della negoziazione-compromesso, rompe con la rappresentazione della società come sistema di forze a somma zero. In virtù di quest'ultimo principio, nella negoziazione/compromesso ognuna delle parti deve essere disposta a rinunciare in una certa misura ai propri interessi, desideri, bisogni, laddove nella dominazione una parte dovrà abdicare totalmente – in via immediata o progressiva – alla realizzazione del proprio interesse. Nell'integrazione invece si apre la possibilità di un meccanismo di rielaborazione che rende possibile la genesi di un nuovo interesse che non comporti la rinuncia e la repressione dei desideri di partenza. Questo significa che la risoluzione costruttiva e cooperativa del conflitto non conduce necessariamente alla rinuncia, totale o parziale, ai propri interessi e alla limitazione delle proprie potenzialità d'azione. Da tale nuovo punto di vista, il compromesso e la negoziazione appaiono come miglioramenti quantitativi e relativi rispetto al potenziale distruttivo della dominazione. Miglioramenti che tuttavia escludono a priori il potenziale creativo e innovatore dell'integrazione¹².

Ma che cosa significa nel concreto integrazione? Nel presentare tale concetto, Follett ha in mente esperienze sociali e politiche a lei contemporanee: dalla gestione integrativa dei conflitti di quartiere – gestione alla quale contribuisce in prima persona attraverso il

¹² R. FREGA, *The Democratic Project*, cit., p. 100.

suo attivismo sociale – sino al tentativo del Presidente americano Wilson di gestire il dopoguerra in senso “integrativo” attraverso la Società delle Nazioni, intesa – almeno in senso ideale – come istituzione capace di generare e rappresentare un nuovo livello di interessi comuni tra nazioni, e non semplicemente come il luogo in cui interessi nazionali precostituiti raggiungono compromessi a breve termine. Negli articoli dedicati alla teoria del *management*, Follett raffigura la logica dell’integrazione attraverso un esempio tratto dalla vita quotidiana:

«Nella biblioteca di Harvard un giorno, in una delle stanze più piccole, qualcuno voleva la finestra aperta, e io la volevo chiusa. Abbiamo aperto la finestra nella stanza accanto, dove non era seduto nessuno. Non si trattava di un compromesso, perché non vi è stata alcuna riduzione di desiderio: entrambi abbiamo voluto ciò che volevamo. Io infatti non volevo una stanza chiusa, semplicemente non volevo che il vento del nord soffiasse direttamente su di me; analogamente l’altro frequentatore non voleva quella specifica finestra aperta, voleva semplicemente più aria nella stanza»¹³.

Si tratta di un esempio elementare, apparentemente triviale. Eppure in esso emerge una caratteristica fondamentale dell’integrazione, vale a dire il suo potere di riarticolazione degli interessi e dei desideri. Nell’integrazione non emerge un nuovo interesse comune, inteso come effetto della semplice composizione associativa dei due diversi tipi di interesse in conflitto. All’interno di una pratica integrativa, i soggetti partecipanti possono venire a conoscenza di ciò che veramente vogliono e ciò che li interessa – non una particolare finestra aperta, ma il bisogno di aria; non una particolare finestra chiusa, ma la protezione dal vento freddo. In tal modo, l’esito del conflitto conduce a un esito più stabile, all’interno del quale gli interessi di partenza vengono allo stesso tempo realizzati e ridefiniti. Questo esito non è né definitivo né statico. Tramite esso, un conflitto particolare viene riorganizzato in modo tale che il conflitto successivo possa svolgersi a un livello di integrazione e complessità superiore.

Il passaggio precedente è decisivo ai fini della comprensione della teoria di Follett. L’idea secondo la quale l’integrazione possa svolgere una funzione maggiormente stabilizzante rispetto a dominazione e integrazione non comporta la dismissione dell’importanza dei conflitti all’interno delle dinamiche sociali. Follett ritiene che non si debba in alcun modo eludere la centralità del conflitto. È invece necessario distinguere tra una gestione costruttiva e una gestione distruttiva del conflitto. Nel primo caso il conflitto può essere «un segno di salute, una profezia di progresso»¹⁴. Per questo motivo una delle precondizioni per l’emergere di una dinamica integrativa è la capacità di portare alla luce e far emergere le differenze. Oscurare le differenze significa secondo Follett fingere un’intenzione che va in apparenza nella direzione dell’integrazione e del compromesso, avendo tuttavia sempre la dominazione come reale obiettivo. Una volta emersi i diversi desideri e i diversi interessi in campo, diventa possibile confrontare questi diversi interessi attraverso un’opera di “rivalutazione”. Attraverso questa rivalutazione si produce talvolta un’unità spontanea, apparentemente immediata, uno «spontaneo fluire del desiderio»¹⁵ verso lo stabilirsi di un nuovo interesse comune.

¹³ M.P. FOLLETT, *Constructive Conflict*, ed. cit., pp. 3-4.

¹⁴ *Ibidem*, p. 6.

¹⁵ *Ibidem*, p. 11.

La semplice definizione dell'integrazione in termini di spontaneità rischia ad ogni modo di trarre in inganno. Se a livello esperienziale la costituzione di un interesse integrato appare come un processo spontaneo e immediato, nella realtà esso è vincolato secondo Follett all'attività propedeutica di analisi e scomposizione di entrambe le parti nelle loro componenti elementari. Questo momento analitico implica un lavoro di esame del linguaggio e delle parole impiegate. Eppure, contrariamente all'enfasi della sociologa americana sulla natura analitica del processo integrativo – comprendere i desideri scomponendoli nei loro fattori elementari –, la semplice analisi non sembra capace di dar conto del potenziale conoscitivo implicato da tale attività.

3. *L'integrazione come articolazione sintetica*

Nonostante Follett ricolleggi l'integrazione a un'attività analitica di scomposizione dei desideri e degli interessi, l'attività integrativa da lei descritta e teorizzata sembra presentare dei caratteri non riconducibili al solo ambito dell'analisi. Integrare non significa scoprire la vera natura degli interessi in campo riconducendoli ai loro fattori elementari. Al contrario, si dà integrazione nel momento in cui tali interessi vengono riarticolati e ricostruiti in una nuova configurazione. Un ulteriore esempio che Follett trae dalla vita quotidiana è significativo in tal senso. Una sua amica desiderava andare in Europa, ma allo stesso tempo non era interessata a spendere la cifra necessaria per il viaggio. Qual è dunque la verità in rapporto al suo desiderio?

«Per cosa sta l'espressione “andare in Europa” per diverse persone? Un viaggio al mare, vedere dei posti meravigliosi, conoscere nuove persone, un riposo o un cambiamento rispetto ai doveri familiari quotidiani, e una dozzina di altre cose. Ora, questa donna aveva insegnato per alcuni anni dopo aver lasciato il college e poi se ne era andata, conducendo una vita in qualche misura appartata per un bel po' di anni. “Andare in Europa” per lei era un simbolo non di montagne innevate, cattedrali, immagini, ma di incontrare persone – ecco ciò che voleva. Quando le fu chiesto di insegnare in una scuola estiva di giovani donne e uomini in cui avrebbe incontrato uno staff alquanto interessante di insegnanti e un gruppo alquanto interessante di studenti, accettò immediatamente. Quella era la sua integrazione. Non era la sostituzione del suo desiderio, era il suo desiderio reale realizzato»¹⁶.

L'insegnante non scopre il suo vero desiderio attraverso un'attività cognitiva puramente analitica di scomposizione dell'espressione “voglio andare in Europa” nelle sue componenti elementari. È attraverso la rielaborazione resa possibile dalla nuova opportunità di lavoro che il vero significato del suo desiderio viene riconfigurato. In armonia con uno degli assunti fondamentali del pragmatismo, il significato viene compreso attraverso la relazione, e non prima di essa¹⁷. L'ipotesi avanzata in questo paragrafo consiste nel concepire l'integrazione nei termini di un'articolazione sintetica. A fini di sviluppare tale ipotesi, è necessario chiarire i due termini che compongono questa definizione.

In questo contesto viene inteso con il termine “articolazione” il processo di determinazione ed esplicitazione che trova il suo punto di partenza in una dimensione

¹⁶ *Ibidem*, p. 14.

¹⁷ Cfr. G. MADDALENA, *The Philosophy of Gesture*, McGill-Queen's University Press, Montreal 2015, p. 68.

indeterminata, pre-riflessiva ed implicita dell'esperienza¹⁸. Tale processo e il suo esito tengono insieme tanto la dimensione dell'unità, quanto quella della molteplicità: articolare significa rendere esplicita un'unità nelle sue parti, ossia nelle sue determinazioni plurali. In questo contesto l'integrazione è intesa nei termini di un processo di articolazione, in quanto essa non può essere identificata con la comprensione puramente cognitiva di un contenuto già formato e pienamente determinato. Al contrario l'integrazione rende possibile l'espressione di ciò che prima era inespresso e pre-riflessivo, fa emergere un significato che non esisterebbe al di fuori di tale articolazione – il «desiderio reale realizzato» che chiude la citazione precedente. Il concetto di articolazione mette così in luce la peculiarità dell'aspetto creativo, conoscitivo e costruttivo dell'integrazione. Tale creatività non produce una totalità indistinta, al cui interno le parti perdono funzione e significato. Essa produce conoscenza nella misura in cui rende esplicite le molteplici determinazioni di un contenuto unitario, rendendone comprensibile l'identità e il significato.

Seppur non in modo sistematico, Follett impiega il termine "articolazione" in *The New State* nel descrivere il processo di definizione ed esplicitazione dei bisogni attraverso l'azione sociale. Il seguente passaggio mostra in modo chiaro come tale coincidenza terminologica comporti numerose affinità concettuali rispetto alla ricostruzione qui proposta. Follett sostiene infatti che l'azione sociale possa articolare e integrare i bisogni, soltanto nella misura in cui una dimensione preriflessiva viene espressa e resa esplicita:

«La politica deve dunque soddisfare i bisogni delle persone. Quali sono i bisogni delle persone? Non lo sa nessuno. Conosciamo i presunti bisogni di alcune classi, di alcuni "interessi"; e questi non possono mai essere inclusi nei bisogni della gente. Dobbiamo andare più dietro, sotto, nella vita reale dalla quale nascono tutti questi bisogni, giù nella vita vissuta ogni giorno e ogni ora, con tutte le sue innumerevoli correnti incrociate, con tutte le sue brame e i suoi ardori, magari con le sue invidie e gelosie, con i suoi desideri insoddisfatti, le sue aspirazioni embrionali, e il suo potere, manifesto o latente, di sforzo e di realizzazione. I bisogni delle persone oggi non sono *articolati*: emergono dal buio, sono vaghi, grandi, portentosamente grandi, ma muti a causa della separazione degli uomini. Affinché questa terra di mezzo della nostra vita venga allo scoperto, le correnti trasversali che ora scavano sotto terra devono venire alla luce ed essere apertamente riconosciute»¹⁹.

Non si tratta dunque di svelare la verità nascosta dei bisogni riconducendoli alle loro componenti elementari. I bisogni possono essere conosciuti solo nella misura in cui vengono articolati. Senza articolazione e senza espressione non c'è significato e non c'è verità. A livello politico, ciò si traduce nella necessità da parte dei diversi gruppi sociali di impegnarsi nell'attività di articolazione dei propri bisogni e dei propri interessi. Solo in tal modo i bisogni e gli interessi di ogni gruppo possono diventare la «sostanza della

¹⁸ Ovviamente non si tratta dell'unica definizione possibile del concetto di articolazione. Per una panoramica minimamente esaustiva sul tema cfr. M. JUNG, *Der bewusste Ausdruck. Anthropologie der Artikulation*, De Gruyter, Berlin-New York 2009; C. TAYLOR, *The Language Animal: The Full Shape of the Human Linguistic Capacity*, Harvard University Press, Harvard 2016; H. JOAS, *L'articolazione dell'esperienza*, in ID., *Abbiamo bisogno della religione?*, trad. it. A.M. Maccarini, Rubbettino, Soveria Mannelli 2010, pp. 47-61. Per una precisa ricognizione delle diverse accezioni del termine articolazione, cfr. T. VIOLA, *Symbolische Artikulation*, in M. LAUSCHKE-P. SCHNEIDER (a cura di), *23 Manifeste zu Bildakt und Verkörperung*, De Gruyter, Berlin-Boston 2018, pp. 141-147.

¹⁹ M.P. FOLLETT, *The New State*, ed. cit., p. 190 (corsivo mio).

politica»²⁰. Ogni processo integrativo dal punto di vista di Follett consiste in un processo di articolazione che permette l'emergere di un interesse, un desiderio, un bisogno comune. Gli individui e i gruppi che vivono in una determinata società, spiega Follett, hanno necessariamente qualcosa in comune. Tale "comune" tuttavia non può essere dato per scontato. Esso non viene posseduto, ma al contrario viene realizzato²¹. Tale realizzazione non avviene a discapito della pluralità, ma al contrario articolando quest'ultima all'interno di una nuova dimensione comune. L'integrazione consiste in un meccanismo di articolazione e produzione, a partire da una dimensione puramente indeterminata, implicita e pre-riflessiva.

La seconda componente della definizione qui proposta è la dimensione della sintesi. L'integrazione concepita da Follett coincide con un tipo specifico di articolazione, in particolare un'articolazione sintetica²². Il termine "sintetico" è qui mutuato dalla definizione di Giovanni Maddalena, il quale nella sua rielaborazione della semiotica e della logica di Peirce definisce il ragionamento sintetico come un ragionamento che riconosce un'identità all'interno di un cambiamento, attraverso un processo di determinazione che conduce da uno stato di vaghezza a un atto singolare²³. La sintesi è un processo di determinazione che esprime e rappresenta ciò che vi è di comune nelle differenze, senza che tali differenze siano annullate dall'emergere della nuova identità. Di conseguenza, un'articolazione sintetica consiste in un processo che rende possibile la determinazione di un interesse, un desiderio, un valore comune. La dimensione comune emergente non viene scoperta, ma al contrario viene articolata a partire da uno stato iniziale pre-riflessivo e implicito – uno stato di vaghezza, per dirla con i termini della logica peirceana. In tale articolazione sintetica le parti, le determinazioni plurali non scompaiono, ma al contrario vengono esplicitate all'interno di una nuova configurazione.

In numerosi passaggi Follett riconosce il potere sintetico dell'integrazione. Tale potere sintetico non si esercita a discapito della pluralità e delle differenze, ma al contrario attraverso esse, ossia attraverso un processo articolativo. L'essenza di un processo di gruppo dal quale emerge un pensiero e un volere collettivo, scrive Follett, consiste in un singolo processo pragmatico che «porta alla luce le differenze e le integra in un'unità [...] L'unità, non l'uniformità, deve essere il nostro scopo. Conseguiamo l'unità solo tramite la varietà. Le differenze devono essere integrate, e non annichilite, né assorbite»²⁴. L'integrazione è un processo sintetico che non amalgama, fonde o riconcilia, ma che al contrario crea una dimensione comune nel senso della coordinazione, della

²⁰ *Ibidem*, p. 192.

²¹ *Ibid.*, p. 36.

²² Viola nota come il concetto di articolazione si distingue sia quello di analisi, poiché esso non presuppone l'esistenza del contenuto che deve essere articolato, sia da quello di sintesi, in quanto tale contenuto non viene "creato". L'articolazione al contrario presuppone l'esistenza di un tutto parzialmente inarticolato. (TULLIO VIOLA, op. cit., p. 147). Questa giusta posizione può essere riformulata affermando che un'articolazione può essere dotata di un carattere più o meno sintetico, e che questa gradazione dipende dalla capacità creativa e allo stesso tempo integrativa che essa possiede – una creazione e un'integrazione assolutamente non *ex nihilo*, ma al contrario emergenti. In tal senso, e quindi in armonia con la non coincidenza sottolineata da Viola, viene inteso in questa sede il concetto di "articolazione sintetica".

²³ G. MADDALENA, *The Philosophy of Gesture*, ed. cit., p. 68.

²⁴ M.P. FOLLETT, *The New State*, op. cit., p. 13.

compenetrazione e dell'intreccio²⁵. Come efficacemente riassunto da Cefai, l'integrazione viene pensata da Follett all'interno della seguente triade concettuale: a) *unificazione*; b) *interazione*; c) *emergenza*²⁶. L'articolazione integrativa produce un interesse, un valore, un desiderio comune –*unificazione*; questa dimensione comune non si produce a dispetto della relazione, ma al contrario attraverso essa – *interazione*; infine essa consiste nella creazione processuale di un nuovo livello di realtà, che non coincide con una creazione *ex-nihilo*, ma al contrario rappresenta l'esito di un processo di articolazione – *emergenza*.

Pensare l'integrazione nei termini di un'articolazione sintetica significa indicare una prospettiva teorica interessante. Da un lato, significa rinunciare a pensare le identità comuni e collettive come semplicemente date e presupposte. La prospettiva dell'integrazione permette in particolare di dare conto della genesi di tali identità e del processo contingente della loro costituzione. Dall'altro, tale attività creativa non si esercita dal nulla, ma viene al contrario rappresentata come un'attività di articolazione. Ciò significa presupporre un piano di partenza implicito, potenziale, non ancora integrato e sintetizzato, vale a dire delle condizioni di partenza potenzialmente comuni, che diventano pienamente comuni attraverso un'attività integrativa che non elimina, ma al contrario esplicita, le determinazioni parziali.

4. Conclusioni. Applicazioni e punti critici

Il concetto di integrazione, ricostruito nei termini di un processo di articolazione sintetica, rappresenta potenzialmente un utile strumento teorico nell'ambito della filosofia e delle scienze sociali. In particolare, la prospettiva di Follett permette di sviluppare quello che può essere chiamato un approccio integrativo ai fenomeni socio-politici. Tale approccio non ricerca la verità e il significato delle pratiche sociali nelle componenti elementari già date che le costituiscono. Al contrario una prospettiva integrativa analizza e mette in luce le dinamiche attraverso le quali la pluralità dei fenomeni sociali si articola, rendendo così possibile l'emergere di una dimensione comune. Il punto di vista di Follett non implica in alcun modo un focus esclusivo su fenomeni connotati con un'accezione valoriale positiva – su tutti, l'emergere di una dimensione comune che non preveda né la dominazione di una parte sull'altra, né una comune insoddisfazione a mezzo di un compromesso. La sua teoria dell'integrazione offre infatti spunti teorici e metodologici fecondi in rapporto alla comprensione scientifica di fenomeni sociali complessi e controversi. In queste considerazioni conclusive, vorrei semplicemente accennare a due esempi in tal senso: lo studio sociologico del crimine organizzato; l'analisi filosofica e politica dei movimenti cosiddetti "populisti".

Per quanto riguarda il primo aspetto, la triade concettuale dominazione-compromesso-integrazione fornisce un utile strumento teorico ai fini della comprensione della varietà del fenomeno mafioso, in particolare in rapporto ai processi di espansione territoriale delle *organizzazioni* criminali originarie del Sud Italia. In

²⁵ *Ibid.*, p. 39n.

²⁶ Cfr. D. CEFÀI, *Pragmatisme, pluralisme et politique*, ed. cit., par. 1: *Situation totale et expérience créatrice*.

particolare, la tripartizione introdotta da Follett aiuta a comprendere come i rapporti tra soggetti appartenenti alle organizzazioni criminali e attori sociali “autoctoni” delle regioni interessate dall’espansione mafiosa – politici, imprenditori, professionisti – non siano riconducibili all’*aut aut* dominazione-compromesso. A partire dalla relazione tra i due soggetti emergono e si articolano talvolta degli interessi comuni che non esistevano prima dell’emergere della relazione stessa²⁷. La natura potenzialmente integrativa della relazione tra soggetti mafiosi e professionisti, politici e imprenditori permette di mettere in luce la natura ambigua e complessa dei fenomeni di espansione mafiosa: non solo ricatti, terrore, compromessi, ma anche l’emergere di nuovi interessi e nuovi fini che spesso si situano nella zona opaca tra legale e illegale, tra ciò che è esplicitamente condannato a livello morale e ciò che invece viene accettato.

In rapporto al secondo tema, la prospettiva dell’integrazione può offrire un punto di vista originale e alternativo alla questione della genesi dei movimenti cosiddetti populistici. In parziale analogia rispetto alle tesi di Laclau, tale prospettiva può rendere conto della genesi del popolo come costruzione discorsiva capace di unificare le molteplici istanze presenti in una determinata situazione sociale²⁸. A differenza tuttavia di Laclau, il punto di vista dell’integrazione non riconduce tale costruzione alle categorie della psicoanalisi lacaniana. L’identità popolare che i movimenti populistici dichiarano di incarnare non viene ricondotta al potere attrattivo di un “significante fluttuante”, ossia un segno dai contorni sufficientemente ampi da poter riunificare la pluralità delle istanze sociali – ad esempio le parole “nazione”, “gente”, “casta”, “le persone normali”, etc. Al contrario, tale costruzione va intesa nei termini di un’attività sintetica capace di esprimere in una determinazione unitaria ciò che in un determinato contesto sociale sussiste in forma ancora implicita, pre-riflessiva e parzialmente indeterminata – malcontenti, bisogni, aspettative, insoddisfazioni. In tal modo, si può delineare un approccio alla genesi dei movimenti populistici che sia insieme “realista” – la dimensione sociale pre-riflessiva e implicita viene assunta come punto di partenza ineludibile – e “costruttivista” – l’identità popolare come effetto di un processo sintetico. Inoltre, dal punto di vista dell’integrazione è possibile porre delle questioni riguardanti le modalità attraverso le quali tale “sintesi” viene realizzata. Si tratta di una costruzione realmente integrativa, ossia di un’articolazione sintetica che esplicita e riconfigura la pluralità degli interessi, delle esigenze e domande sociali? Oppure si tratta di un’unità che si produce al costo di una dis-articolazione della pluralità sociale, ossia attraverso il sacrificio di alcuni punti di vista che in nome dell’unità del popolo vengono resi impliciti, indeterminati, se non addirittura tacitati²⁹?

²⁷ Sul tema dell’espansione mafiosa cfr. R. SCIARRONE, *Mafie vecchie e mafie nuove*, Donzelli, Roma 2009; R. SCIARRONE (a cura di), *Mafie del nord*, Donzelli, Roma 2014; F. VARESE, *Mafias on the Move. How Organized Crime Conquers New Territories*, Princeton University Press, Princeton 2011; E. MONTANI, *Partecipazione e concorso esterno nel reato di associazione di tipo mafioso: un confine liquido*, in “Cross”, 2 (4/2016), pp. 82-115; M. SANTARELLI, *Beyond Culturalism. A Deweyan reading of the Expansion of Ndrangheta*, in “Pragmatism Today”, 7 (2/2016), pp. 66-78.

²⁸ Cfr. E. LACLAU, *La ragione populista*, trad. it. D. Ferrante, Laterza, Roma-Bari 2008.

²⁹ Sarebbe particolarmente interessante confrontare il concetto di articolazione adottato in questa sede con l’uso costante del concetto di articolazione da parte di Laclau, soprattutto in E. LACLAU-C. MOUFFE, *Egemonia e strategia socialista*, trad. it. F.M. Cacciatore e M. Filippini, Il Melangolo, Genova

Affinché il concetto di integrazione come articolazione sintetica possa essere pienamente operativo, è a ogni modo necessario che alcuni aspetti teorici vengano affrontati e sviluppati. La prima questione riguarda la definizione del punto di partenza del processo di articolazione. Come osservato nei paragrafi precedenti, Follett si riferisce spesso all'indeterminatezza di tale dimensione, alla sua natura vaga e talvolta persino oscura. Ma di cosa si compone esattamente tale dimensione? Le scelte terminologiche di Follett sono varie e non sistematiche: bisogni, desideri, impulsi. Una varietà che esige una chiarificazione e una sistematizzazione. Bisogni e desideri sono la stessa cosa? Oppure rappresentano due settori diversi di tale dimensione sottostante? Si tratta di dimensioni egualmente indeterminate? Oppure i bisogni, in virtù della loro costituzione biologica, appaiono come maggiormente determinati e quindi come meno flessibili rispetto ai processi di articolazione?

La seconda questione riguarda la comprensione e la classificazione delle diverse modalità in cui tale dimensione sottostante può essere articolata. Non ogni articolazione conduce a un esito sintetico, e quindi integrativo. Risulta così importante comprendere e definire i diversi casi e tipi di articolazione, e i diversi tipi di integrazione e dis-integrazione che essi realizzano. In via puramente ipotetica, è possibile pensare che un approccio semiotico e fenomenologico possa fornire degli utili strumenti in tale direzione. In particolare, un ruolo significativo può essere svolto dalla classificazione dei gesti incompleti proposta da Maddalena³⁰. Maddalena definisce come incompleti quei gesti che non includono almeno una componente della triade semiotica – icona, indice, simbolo – o fenomenologica – primità, secondità, terzità – introdotte da Peirce. Le diverse combinazioni – ad esempio presenza di primità e secondità, assenza di terzità – rendono possibile una classificazione e una comprensione dei diversi tipi di incompletezza incorporati dai diversi gesti. È possibile applicare tale strumento di classificazione alle diverse tipologie di articolazione, e alle differenti integrazioni e dis-integrazioni che esse possono produrre? Si tratta di una questione che in questa sede può essere solo posta, e che potrà essere sviluppata soltanto in un lavoro successivo.

2011. Su quest'ultimo aspetto, cfr. K. DELUCA, *Articulation Theory: A Discursive Grounding for Rhetorical Practice*, in "Philosophy & Rhetoric", 32 (4/1999), pp. 334-348.

³⁰ G. MADDALENA, *The Philosophy of Gesture*, ed. cit., pp. 74-78.

PRATICHE

Juliana P. Perez

SINTESI CREATIVA:
SUL RAPPORTO TRA LETTERATURA E CONOSCENZA

Abstract

This article suggests the idea of a “creative synthesis” to describe the complex relationship between literature and knowledge. The first part of the article summarizes and discusses some paradigmatic positions on this problem, emphasizing literature’s capacity to articulate non-propositional experiences. The second part shows that the very idea that literature offers a specific knowledge is developed from the idea of autonomy of literature in the 18th century. Finally, the third part aims to describe the specificity of literary knowledge as a “creative synthesis.”

1. Letteratura e conoscenza: posizioni paradigmatiche, un consenso e una prima tesi

Letteratura come forma di conoscenza, “epistemologia letteraria”¹, conoscenza poetica, conoscenza letteraria: non è semplice trovare un'espressione per designare il rapporto che intercorre tra quella che oggi chiamiamo letteratura e la possibilità di conoscenza (nel senso di *Erkenntnis*). Dal diciottesimo secolo in poi, non pochi scrittori di area tedesca stabiliscono un nesso tra il processo di scrittura e lettura e la possibilità di comprendere meglio la realtà. Per quanto concerne la critica filosofica, molti studiosi preferirebbero indirizzare la ricerca sul rapporto tra la letteratura e i cosiddetti “saperi” (*Literatur und Wissen*); in ambito neuro-scientifico, invece, l'interrogazione verte sull'ausilio di linee di studio provenienti da ambiti disciplinari differenti.

Per quanto riguarda la possibilità di «produzione o mediazione di conoscenza» («*Gewinnung und Vermittlung von Erkenntnis*»), come scrive Christiane Schildknecht², è possibile rinvenire nel dibattito inerente a tale tema quattro differenti modelli di argomentazione. È interessante osservare questi modelli, prima di pensare al rapporto tra lettura e scrittura nei termini di una “sintesi”. Schildknecht³ identifica infatti dei paradigmi ricorrenti nella discussione filosofica sul problema: i) il modello platonico disgiuntivo (*platonisches Disjunktionsmodell*); ii) la tesi disgiuntiva nietzscheana (*nietzscheanische*

¹ Cfr. C. KOHLROSS, *Die poetische Erkundung der wirklichen Welt. Literarische Epistemologie (1800-2000)*, Transcript, Bielefeld 2010.

² Cfr. C. SCHILDKNECHT-D. TEICHERT, *Einleitung*, in IDD. *Philosophie in Literatur*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1996, pp. 11-18.

³ Cfr. *Ibidem*, pp. 11-16.

Diskunktionsthese); iii) il modello della complementarità (*Komplementaritätsthese*); iv) il modello di dissoluzione dei limiti (*Entgrenzungsmodell*).

Sotto il modello platonico disgiuntivo vengono raccolte le posizioni che non ammettono rapporti tra ambito letterario ed epistemologico. In tal modo, tuttavia, le questioni inerenti la conoscenza vengono ascritte al solo ambito filosofico e la letteratura non può rivendicare nessuna pretesa di veridicità. Secondo Schildknecht, invece, la tesi di matrice nietzscheana è nettamente opposta visto che gli orizzonti ed esperienze “libertari” aperti dalla letteratura sarebbero più rilevanti della ricerca filosofica, fuorviante e ingannevole, sulla verità. La terza tesi, ovvero il modello della complementarità, avanza l’ipotesi che letteratura e filosofia si completino e ad ognuna sia riservata una forma specifica (e legittima) di conoscenza⁴ – con ragione Schildknecht osserva, però, che una “competizione” tra letteratura e filosofia può accadere anche fra i “complementaristi”, nei casi in cui uno dei due ambiti venga considerato “migliore” o “più alto”, come per esempio in Schelling o Heidegger. L’ultimo modello, improntato sulla cancellazione dei limiti tra le due, è basato sull’idea che gli aspetti letterari della filosofia (narratività, stile, linguaggio metaforico, ecc.) concorrano a determinarne anche la natura: in fondo esisterebbe solo la letteratura, e la filosofia non sarebbe altro che una delle sue forme.

Sebbene tutte le posizioni presentino dei limiti strutturali, ciononostante i quattro modelli esemplificano adeguatamente i diversi studi incentrati sul rapporto tra letteratura e conoscenza. Molti di essi dipendono sicuramente dal valore che si attribuisce a definizioni quali “conoscenza” (*Erkenntnis*) o “sapere” (*Wissen*)⁵, ma è anche importante osservare che, in altri casi, peso strutturale viene dato allo stesso lettore e alle sue

⁴ Ad esempio: «Il pensiero fondamentale di queste riflessioni è [...] il riconoscimento di diverse forme di conoscenza, che non stanno in conflitto l’una con l’altra, ma che si completano. L’obiettivo perseguito è la giustificazione della complementarità delle forme di conoscenza in connessione con un’analisi delle sue forme di rappresentazione». («Der Grundgedanke der folgenden Überlegungen ist [...] die Anerkennung unterschiedlicher Erkenntnisformen, die nicht miteinander in Widerstreit liegen, sondern einander ergänzen. Das angestrebte Ziel ist die Begründung einer Komplementarität der Erkenntnisformen in Verbindung mit einer Analyse ihrer Darstellungsformen»); G. GABRIEL, *Erkenntnis*, De Gruyter, Berlin 2015, p. 2).

⁵ Sulla scelta del termine “sapere” in luogo di “conoscenza” vi è una ampia letteratura critica. Infatti, a un primo sguardo, sembra essere più semplice tralasciare il complesso tema della “conoscenza” e lavorare con una nozione più “concreta”. Tuttavia emergono presto altri problemi: Yvonne Wübben cerca di delineare anche in tal caso tre tendenze principali della critica: il sapere *nella* letteratura, il sapere *come* letteratura e il sapere *della* letteratura (cfr. Y. WÜBBEN, *Ansätze*, in R. BORGARDS-H. NEUMEYER-N. PETHES-Y. WÜBBEN, *Literatur und Wissen: ein interdisziplinäres Handbuch*, Metzler, Stuttgart 2013, pp. 5-15). Prima di lei, Carlos Spoerhase e Luz Dannenberg avevano scritto nel 2011 a proposito della *prima* tendenza, “sapere nella letteratura”, un significativo articolo: cfr. L. DANNEBERG-C. SPOERHASE, *Wissen in Literatur als Herausforderung einer Pragmatik von Wissensüberschreibungen: Sechs Problemfelder, sechs Fragen und Zwölf Thesen*, in T. KÖPPE (a cura di), *Literatur und Wissen. Theoretisch-methodologische Zugänge*, De Gruyter, Berlin-New York 2011, pp. 29-76. E anche Tilmann Köppe ha descritto in forma abbastanza convincente “campi di ricerca” possibili sul tema “letteratura e sapere”. Questi esempi lasciano intravedere che, anche con un termine forse non così “caricato” filosoficamente come “conoscenza”, la questione non è di facile soluzione. Cfr. T. KÖPPE, *Literatur und Wissen: Zur Strukturierung des Forschungsfeldes und seiner Kontroverse*, in ID., *Literatur und Wissen. Theoretisch-methodologische Zugänge*, ed. cit., pp. 1-28.

possibilità di scansione del testo letterario, le cui doti pedagogiche ed epistemologiche possono venir comparate ad una “fonte” di conoscenza⁶; oppure, si vedano le analisi provenienti dal campo delle neuroscienze, nelle quali ci si chiede quale parte del cervello si attiva ogniqualvolta un individuo legge un testo letterario⁷.

Nonostante i vari indirizzi, vi è un punto sul quale convergono i diversi approcci: il linguaggio filosofico non è il più adeguato per spiegare la forma di conoscenza offerta dalla letteratura.

«La qualità specifica della conoscenza poetica non dovrebbe essere dedotta delle forme di processi di comprensione concettuali delle scienze, quando si investiga la particolarità del poetico. Se accade questo, la metafora poetica sarà facilmente caratterizzata come meno chiara e netta in paragone con il concetto scientifico. Un tale rapporto di derivazione della *cognitio inferior* poetica dalla *cognitio superior* scientifica (teologica, filosofica, scientifico-positiva) è però profondamente radicata nella tradizione occidentale e istituzionalizzata nell'estetica filosofica dal secolo XVIII in poi. L'idea di una forma “entusiastica” di produzione da parte del poeta ha contribuito considerevolmente a definire il valore di conoscenza della poesia come *inferiore*, una forma non ancora concettualmente chiara del conoscere: un ordine cosmico la cui efficacia è attestabile dalla distinzione di *mythos* e *logos* fino ad oggi nella filosofia e negli studi letterari. L'inverso, il tentativo di derivare il concetto dalla metafora poetica, ha anche una lunga tradizione. [...] In questa prospettiva il concetto appare spesso come deficitario in confronto alla metafora poetica, e il processo di restringimento concettuale dell'uso linguistico appare come perdita crescente di contenuto di realtà [*Welthaltigkeit*] e di esperienza originale»⁸.

Con argomenti analoghi, autori come Bowman, Gibson e Gabriel propongono di trattare la forma di conoscenza della letteratura come “non proposizionale” – sebbene nei testi letterari si trovino anche delle proposizioni⁹. Così riassume Gellhaus in un altro studio sul tema:

⁶ Cfr. T. KÖPPE, *Literatur und Erkenntnis. Studien zur kognitiven Signifikanz fiktionaler literarischer Werke*, Mentis, Paderborn 2008, p. 11.

⁷ Cfr. il sito del Max Planck Institute for Empirical Aesthetics: https://www.mpg.de/6971390/empirische_aesthetik (ultimo controllo: 25/04/2018); non l'unico, ma forse il più avanzato istituto di ricerca su questi temi.

⁸ A. GELLHAUS, *Enthusiasmus und Kalkül. Reflexionen über den Ursprung der Dichtung*, Fink, München 1995, p. 17 («Die spezifische Qualität der poetischen Erkenntnis sollte nicht von Formen begrifflicher Verstehensprozesse in den Wissenschaften abgeleitet werden, wenn man der Eigenart des Poetischen nachfragt. Geschieht dies, wird die poetische Metapher gegenüber dem wissenschaftlichen Begriff gern als weniger klar und deutlich gekennzeichnet. Ein solches Ableitungsverhältnis der dichterischen *cognitio inferior* aus der wissenschaftlichen (theologischen, philosophischen, positivwissenschaftlichen) *cognitio superior* ist allerdings tief in der abendländischen Tradition verwurzelt und seit dem 18. Jahrhundert in der philosophischen Ästhetik institutionalisiert. Die Vorstellung vor der ‘enthusiastischen’ Produktionsweise des Dichters hatte erheblich dazu beigetragen, den Erkenntniswert der Dichtung als *inferiore*, noch nicht begrifflich-klare Weise des Erkennens zu definieren: eine Weltordnung, deren Wirksamkeit seit der Unterscheidung von Mythos und Logos bis heute in Philosophie und Literaturwissenschaft nachweisbar ist. Umgekehrt hat auch der Versuch, den Begriff aus der poetischen Metapher abzuleiten, eine lange Tradition [...]. Aus dieser Perspektive erscheint stets der Begriff gegenüber der poetischen Metapher als defizitär, der Prozeß der begrifflichen Verengung des Sprachgebrauchs als zunehmender Verlust an Welthaltigkeit und ursprünglicher Erfahrung»).

⁹ Cfr. B. BOWMAN (a cura di), *Darstellung und Erkenntnis. Beiträge zur Rolle nichtpropositionaler Erkenntnisformen in der deutschen Philosophie und Literatur nach Kant*, Mentis, Paderborn 2007; J. GIBSON, *Literature and Knowledge*, in R. ELDRIDGE (a cura di), *The Oxford Handbook of Philosophy and Literature*,

«Un contributo genuino della letteratura consiste nella capacità di oggettivare linguisticamente esperienze non-proposizionali. La letteratura moderna lavora nell'articolazione del prima non-articolabile, lavora con i mezzi linguistici e formali per la rappresentazione delle così dette esperienze-limite, ed anche di esperienze extra-linguistiche (non-proposizionali). L'ambito di tali esperienze non proposizionali è molto ampio; esso abbraccia le impressioni sensoriali immediate e pre-linguistiche, come dell'esperienze di suoni, colori, odori, impressioni tattili, ma anche esperienze altamente complesse, emozionalmente marcate, come traumi e ricordi. [...] la letteratura lavora alla frontiera del non-proposizionale e crea nuove forme di articolazione»¹⁰.

È senza dubbio importante avvertire dell'inadeguatezza dei termini filosofici quando applicati ai testi letterari, vista l'importanza del riconoscimento dell'ambito del non proposizionale come campo fertile per la creazione letteraria. Però non si deve trasformare questa osservazione in un criterio di delimitazione dei campi (letteratura: non-proposizionale; filosofia: proposizionale), perché questo significherebbe non solo un'applicazione di categorie filosofiche a testi letterari, ma anche una separazione che si vuole evitare. Più rilevante è pensare la creazione letteraria come un gesto che accade nella frontiera di articolazione di un'esperienza non ancora codificata linguisticamente. Pensare la creazione di testi letterari, nelle sue diverse forme, come un tentativo di articolazione di esperienze-limite e di quello che non sappiamo ancora ci offrirebbe una via di comprensione del suo legame con la conoscenza.

Questo spiegherebbe inoltre perché, nell'ambito di pertinenza della prima, sia sempre possibile riproporre nuove e infinite articolazioni di temi antichi. Le stesse formule estetiche infatti si esauriscono e sono sostituite da altre che, in un primo momento, sono innovative ma in seguito si irrigidiscono in paradigmi che vengono poi abbandonati per essere riscoperti in seguito. Se si considera che non si tratta di forme estetiche in se stesse, ma di tentativi di articolazione di esperienze, la storia della letteratura e delle sue forme diventa quasi una documentazione di "conoscenze" possibili.

Siccome vogliamo evitare l'applicazione delle categorie filosofiche ai testi letterari, non ci pare necessario pensare la possibilità di nuove forme di articolazione dell'esperienza, aperte dalla letteratura, come una propedeutica ad altre discipline. Anche se nell'idea di propedeutica c'è un aspetto molto positivo riguardo alla letteratura, essa implica anche

Oxford University Press, Oxford-New York, 2009, pp. 467-485; G. GABRIEL, *Der Erkenntniswert der Literatur*, in A. LÖCK-J. URBICH (a cura di), *Der Begriff der Literatur. Transdisziplinäre Perspektiven*, De Gruyter, Berlin 2010, pp. 247-261. Cfr. anche C. SCHILDKNECHT, "Ein seltsam wunderbarer Anstrich?" *Nichtpropositionale Erkenntnis und ihre Darstellungsformen*, in B. BOWMAN (a cura di), *Darstellung und Erkenntnis*, ed. cit., pp. 31-43.

¹⁰ A. GELLHAUS, *Kognitive Aspekte der Literatur*, in K. HERRMANN (a cura di), *Neuroästhetik. Perspektiven auf ein interdisziplinäres Forschungsgebiet*, Kassel UP, Kassel 2011, p. 80 («Eine genuine Leistung von Literatur besteht in der Fähigkeit, nicht-propositionale Erfahrungen sprachlich zu objektivieren. Moderne Literatur arbeitet an der Artikulation des zuvor Nicht-Artikulierbaren, arbeiten an den sprachlichen und formalen Mitteln für die Darstellung von sogenannten Grenzerfahrungen sowie von außersprachlichen (nicht-propositionalen) Erfahrungen. Der Bereich solcher nicht-propositionalen Erfahrungen ist denkbar weit; er umfasst die unmittelbaren vorsprachlichen Sinneseindrücke, wie z.B. die Erfahrungen von Klängen, Farben, Gerüchen und haptischen Eindrücken, aber auch hochkomplexe, emotional geprägte Erfahrungen wie Traumata und Erinnerungen. [...] Literatur arbeitet an der Grenze des Nichtpropositionalen und schafft neue Artikulationsformen»).

una forma di ordinamento o di gerarchia: si vorrebbe con ciò affermare quale forma di conoscenza viene “prima” e quale dopo, e che una o l’altra (che venga prima o meno) sarebbe più importante, o più avanzata, o più concettuale, o più “alta”. In questo caso, dovremo riconoscere nel modello la dimensione della complementarità, però non senza una discreta competizione tra le discipline. Non è questa, però, la nostra proposta. Oggi siamo in grado (almeno teoricamente) di sfuggire alla tentazione di gerarchizzare le diverse forme di conoscenza, oppure di dire quale viene “prima” o quale sarebbe il punto “finale”, e di pensarle non solo come complementari, ma di pensarle *unite*, come aspetti diversi di uno stesso atto cognitivo. È questo che indicano i testi letterari stessi, nella misura in cui, sia al momento della creazione, sia nella loro forma finale (pubblicata o meno), sia nella lettura, riuniscono in una forma sintetica le diversissime “conoscenze” che l’autore – o il lettore – possiede e seleziona ai fini di scrivere o leggere.

2. *Uno sguardo interno alla letteratura*

Prima di formulare l’idea di una “sintesi creativa”, come forma di conoscenza che accade nei testi letterari, tanto dal punto di vista dello scrittore, che “legge” una esperienza nuova e le dà forma, quanto da quello del lettore, che “riscrive” la sua esperienza in quanto legge una delle sue possibile forme di articolazione, è importante considerare che le posizioni delineate sono sguardi dall’esterno della letteratura. Dall’interno, dal punto di vista della letteratura stessa, si deve ricordare che proprio la nozione generale di “letteratura” o “testi letterari” o “opera letteraria” – ed anche la nozione di un “autore” o “scrittore” – non è rimasta la stessa nel corso della storia, né è stata sempre pensata in termini a noi consueti, ovvero come un ambito autonomo della cultura. Infatti, l’idea che la “letteratura” sia qualcosa di specifico, svincolato dal contesto culturale, religioso/culturale, morale, sociale o politico è un’idea sostanzialmente recente, sviluppatasi solo negli ultimi decenni del XVIII secolo, parallelamente all’evoluzione del concetto di autonomia dell’individuo.

Prima di questo spartiacque, non si può certo dire che il rapporto tra letteratura e conoscenza sia stato un problema centrale per gli scrittori, poiché la letteratura non era concepita nella sua autonomia. Di conseguenza, la questione non poteva essere posta in tali termini. Tuttavia, quelli che hanno copiato o scritto i testi che oggi appartengono alla categoria del “letterario”, hanno spesso riflettuto su quel che facevano, pattuendo delle connessioni interessanti col tema della conoscenza il quale, a sua volta, assume dei significati differenti a seconda del contesto. In termini generali, e astraendo dalle circostanze storiche, si potrebbe quindi dire che ogni volta che uno scrittore riflette sul gesto di scrivere e sui processi di creazione, realizza anche una riflessione sul rapporto tra lingua e conoscenza, riflessione che si può incastonare nel dibattito epistemologico proprio del tempo in cui si trova ad operare.

In primo luogo è molto interessante osservare come la riflessione si sia incrementata a partire dalla nozione di un’arte autonoma dettata solo dal genio – che sarà il genio

artistico di forma generale o specificamente il genio letterario. In area tedesca¹¹, il primo autore che tende a separare l'idea di bellezza dalla sua utilità è Karl Philipp Moritz in una serie di testi che vanno dal 1785 al 1788¹²; a suo avviso infatti il bello sarebbe uno in sé stesso e non vi è nessuna utilità nel “completarlo”. Pochi anni dopo, Kant definirà (nel cap. 46, intitolato *Schöne Kunst ist Kunst des Genies*, della *Critica del Giudizio*) il genio come quel talento che detta, senza sapere come, le regole dell'arte¹³.

Ma pochi anni prima, i “letterati” seguivano ancora il principio “delectare et prodesset” della poetica di Orazio. G.E. Lessing (1729-81), ad esempio, pensava il legame tra letteratura e conoscenza come la comprensione di un giudizio morale e così lo descrive nelle sue *Abhandlungen über die Fabel*, del 1759: «Il favolista [...] non ha a che vedere con le nostre passioni, ma unicamente con la nostra conoscenza. Egli vuole convincerci vivamente di una verità morale qualsiasi»¹⁴. Il lettore deve trovare nella favola una sentenza morale, la deve conoscere guardando: “*anschauend erkennen*” come scrive Lessing utilizzando i termini di Christian Wolff¹⁵.

In altre parole, la possibilità di pensare una forma di conoscenza specifica della letteratura sicuramente non appare alla fine del diciottesimo secolo ma, proprio in questo momento, trova condizioni più che favorevoli al suo sviluppo. Una volta pensata come autonoma, e rinunciando ai contesti che fino adesso hanno dettato regole e convenzioni – ma che davano ad essa una ragione –, la letteratura deve trovare altre forme di legittimazione. Come mai prima d'ora, gli scrittori devono giustificare, non solo a se stessi ma anche pubblicamente, del *perché* scrivano e si scontrino con altri campi di sapere i quali, a loro volta, iniziano ad autonomizzarsi. Non è quindi casuale che molti studiosi parlino di una ricerca di legittimazione.

¹¹ Mi limito qua a fare qualche riferimento alla letteratura di lingua tedesca, che è il mio campo di studi. Sicuramente si dovrebbe verificare se questi sviluppi si danno anche – e in quale forma e momento – in altre letterature europee e non-europee.

¹² Cfr. A. MEIER, *Karl Philipp Moritz*, Reclam, Stuttgart 2000, pp. 172-195; K.P. MORITZ, *Über die bildende Nachahmung des Schönen* (1788), in https://www.hs-augsburg.de/~harsch/germanica/Chronologie/18Jh/Moritz/mor_nac0.html (13/06/2018).

¹³ La stessa idea appare nella *Antropologia Pragmatica* di Kant, nel paragrafo 57. Ringrazio uno dei revisori anonimi dell'articolo per averlo indicato.

¹⁴ G.E. LESSING, *Fabeln*, in ID., *Werke*, vol. IV: 1758-1759, a cura di G.E. Grimm, Deutscher Klassiker Verlag, Frankfurt a.M. 1997, p. 367 («Der Fabulist [...] hat mit unseren Leidenschaften nichts zu tun, sondern allein mit unserer Erkenntnis. Er will uns von irgend einer moralischen Wahrheit lebendig überzeugen»).

¹⁵ Secondo Gunter E. Grimm: «Sie [die Definition der Fabel] erhält fünf Aspekte: den allgemeinen Satz, den besonderen Fall, die Wirklichkeit, die Geschichte und die anschauende Erkenntnis. Die Fabel ist eine didaktisch-ästhetische Form. Doch wenn Lessing von einem allgemein moralischen Satz spricht, den der Leser in der Fabel anschauend erkennen soll, so meint er damit keine Morallehre im engeren Sinn, sondern eine praktische Lebenswahrheit, die ohne weiteres in Handlung umgesetzt werden kann» («[La definizione di favola] contiene cinque aspetti: la frase generale, il caso speciale, la realtà, la storia e la conoscenza visibile. La favola è una forma estetico-didattica. Tuttavia quando Lessing parla di una sentenza morale generale ad essere riconosciuta dal lettore, lui non intende una dottrina morale in senso stretto, ma una verità pratica di vita, che può essere applicata senz'altro in un'azione»; G.E. GRIMM, in G.E. LESSING, *Werke*, vol. IV: 1758-1759, ed. cit., p. 977).

«[“the search for legitimacy”] was central to the intellectual temper of the period, unsettled as it was by, among other things, growing secularism, the development of the natural sciences, the French Revolution and the Napoleonic Wars, the definition of nationhood, great unease about gender roles, and, in the literary sphere, a re-examination of genres and a questioning of the role of art itself»¹⁶.

La necessità di legittimazione del campo letterario, tornata evidente alla fine del secolo XVIII, appare anche in altri momenti di crisi, si pensi ad esempio al *fin di siècle*, o al dopoguerra. In un ambiente culturale sfavorevole, si pone la questione della dimensione cognitiva della letteratura in modo più urgente. Questo sembra contraddire l'idea di autonomia, mentre è proprio l'idea di autonomia che rende di nuovo possibile formulare una conoscenza specifica della letteratura.

La letteratura che si scrive dalla fine del secolo XVIII in poi è debitrice della nozione di autonomia letteraria, anche se può adottare forme largamente differenti. Con questo non si vuol dire che la nozione che la letteratura sia indipendente dai fattori esterni sia rimasta la stessa, o non sia mai stata messa in questione. Intendo dire, però, che negli sviluppi formali più diversi l'idea di autonomia rimane come punto di riferimento, rendendo possibile pensare a una conoscenza specifica offerta dai testi letterari. Nel corso del diciannovesimo secolo, l'idea dell'indipendenza dell'arte da ogni fattore esterno a sé sarà radicalizzata nella formula “*l'art pour l'art*”, che si trova in numerosi scritti almeno sin dall'inizio della Prima guerra mondiale. Tale idea permette tutti gli esperimenti estetici delle avanguardie¹⁷. E, se non ci fosse stata l'idea secondo la quale la letteratura si sviluppa come un ambito con regole proprie, non si sarebbe sviluppata neanche la possibilità di pensare a un'*epistemologia letteraria*, nei termini di Christine Maillard, dalla fine dell'Ottocento fino al 1935. Con le parole di Maillard:

«[Thomas Mann, Hermann Broch, Robert Musil, Franz Kafka, Arthur Schnitzler, Elias Canetti, Alfred Döblin] non seulement s'inscrivent dans un débat avec les modèles divers issus de la philosophie et de l'épistémologie des sciences, mais encore [...] proposent des modèles proprement “littéraires” d'une théorie de la connaissance. C'est en ce sens que l'on choisi d'évoquer ici une “épistémologie implicite” de la littérature, qui peut se constituer en référence aux modèles théoriques proposés dans les sciences et la philosophie, ma qui peut aussi suivre des chemins plus éclectiques, en référence à des modèles du passé ou issus de tradition non occidentales, voire des pistes marginales, par le recours à des discours issus de la pensée mystique ou de l'ésotérisme»¹⁸.

A volte al livello tematico, a volte nelle sue forme di rappresentazione di atti cognitivi, a volte nei modi in cui assorbono altri saperi, i testi letterari mettono in discussione cosa significa “conoscere”:

¹⁶ H. WATANABE-O'KELLY, *Finding a Centre The Search for Legitimacy: German Literature, Thought, and Culture 1750–1850*, in “Oxford German Studies”, 40 (3/2011), p. 207 (DOI: 10.1179/007871911x600857).

¹⁷ Sicuramente, nello stesso periodo l'idea di autonomia sarà messa in questione, soprattutto da parte degli scrittori che vedono nella letteratura una possibilità di intervenire politicamente nella realtà sociale (nel XIX secolo si pensi ad esempio a Heine e Büchner, nel XX a Brecht, e dopo la Seconda guerra, a tanti autori della ex-DDR, ma anche a agli appartenenti del cosiddetto Gruppo 47). Ma la radicalità della critica rivela che il punto di riferimento è rimasto stabile.

¹⁸ C. MAILLARD (a cura di), *Littérature et théorie de la connaissance – 1890-1935/Literatur und Erkenntnistheorie – 1890-1935*, Presses Universitaires de Strasbourg, Strasbourg, 2005, pp. 7-8.

«Ainsi, les relations entre “littérature” et “connaissance” peuvent s’entendre en divers sens: comment la littérature s’approprie des connaissances de provenances diverses et quelle relation elle établit avec eux; comment elle représente des actes cognitifs et se fait le témoin de l’évolution des structures de la perception; enfin, dans quelle mesure elle propose une connaissance spécifiques et philosophiques, et comment elle “réfléchit” le problème de la connaissance»¹⁹.

Infatti, dal punto di vista della storia letteraria, queste concezioni saranno messe in discussione solo dopo gli orrori della Seconda Guerra Mondiale, quando molti intellettuali si chiederanno come continuare a scrivere “dopo Auschwitz”. La rottura provocata dalla Seconda Guerra cambia profondamente anche l’idea di letteratura, fa dubitare ancora una volta della bellezza estetica, distrugge il ruolo dello scrittore. Paradossalmente nel dopoguerra si rinforza la possibilità che la letteratura possa aiutare a comprendere meglio la realtà. Forse proprio perché in questo momento ci sono tante esperienze-limite non ancora articolate, come si diceva al primo paragrafo di questo articolo.

E così forse oggi siamo in grado di estendere l’affermazione di Maillard e immaginare che i testi letterari siano *sempre* in rapporto con le altre forme di conoscenza del loro tempo e di altre epoche. Per dimostrare tale tesi, sarebbero necessarie tante ricerche specifiche ed anche comparative – e questo è senza dubbio un *desideratum* – ma quanto meno è possibile avanzare tale ipotesi.

Questo non significa, come si è già detto in precedenza, che tutta la letteratura abbia come preoccupazione principale la questione della conoscenza, ma mostra unicamente come sia possibile trovare spunti di riflessione su tale problema a vari livelli. Ciò avviene soprattutto nella misura in cui il testo letterario si sforzi di interrogare il linguaggio e i suoi nessi con la realtà – includendo dunque sia la possibilità dei dubbi, sia quella dello scetticismo nei confronti del linguaggio o la percezione dei limiti strutturali di esso.

Ma sia che la letteratura tematizzi esplicitamente problemi riferenti alla conoscenza, sia che rappresenti metaforicamente degli atti cognitivi o renda visibili modelli di percezione, sia che rifletta sul rapporto tra linguaggio e realtà o che cerchi di articolare esperienze-limite o realtà ancora sconosciute, è importante tenere in mente che gli scrittori realizzano tutto ciò in forma sintetica. Cioè, senza esplicitare ognuno degli elementi che entrano in gioco, ma riunendo in una nuova forma degli elementi dispersi.

Così, se l’idea di autonomia letteraria nata negli ultimi decenni del secolo XVIII ha messo in luce la possibilità di pensare alla letteratura come una forma specifica di conoscenza, la nozione di una “sintesi creativa” è forse una possibilità attuale di descrivere come accade questa forma di conoscenza. Sappiamo che non si tratta di un tipo di conoscenza che si basa sui concetti o giudizi, anche se concetti e giudizi possono ovviamente fare parte del testo letterario. E sappiamo che non siamo ancora arrivati ad una formula positiva capace di spiegare la forma di conoscenza che stiamo qui trattando.

¹⁹ *Ibidem*, p. 10.

3. *Sintesi creativa: un tentativo*

Per quanto riguarda il rapporto tra letteratura e conoscenza, si possono dunque identificare un punto di vista esterno – per esempio, quello della filosofia riguardo alla letteratura – ed uno interno – quello della letteratura su sé stessa ma anche sulla filosofia. Dal punto di vista esterno si può passare dalla negatività estrema (modello platonico disgiuntivo), alla estrema positività (modello disgiuntivo nietzscheano e modello della dissoluzione di frontiere). In mezzo si trovano quelle posizioni che riconoscono un rapporto di complementarità. Dal punto di vista della letteratura, si è visto che prima che l'idea di autonomia letteraria si fosse stabilita, la questione non si poteva porre in questi termini, perché la “letteratura” non costituiva un ambito culturale indipendente rispetto agli altri. Ma anche quando la letteratura comincia a comprendersi come un campo autonomo, libero da regole esterne, non si pone la questione in tal modo, perché il suo dinamismo consiste nel riunire e sintetizzare nel testo gli elementi spersi di vari ambiti dell'esperienza.

Se si vuole pertanto pensare alla nozione di “sintesi creativa” come alla possibilità di spiegare il complesso rapporto tra letteratura e conoscenza, si deve osservare che i) da una parte vi è il tentativo di fondere un modello di tipo “complementare” con un altro di tipo “dissolutivo” dei limiti tra letteratura e filosofia; ii) dall'altra si cerca invece un termine che aiuti a comprendere la specificità della conoscenza letteraria; e iii) infine è possibile trovare un termine in grado di abbracciare tanto l'esperienza della scrittura che quella della lettura.

L'esigenza di cercare una sintesi tra modello complementare e dissolutivo non è dettata dalla convinzione che la conoscenza propria della letteratura sia incompatibile con altri tipi di conoscenza, ma è basata unicamente sull'idea che tale distinzione sia di molto posteriore al processo stesso della conoscenza. La distinzione fatta dal punto di vista teorico è sicuramente utile, ma deve considerare sempre che i processi mentali di conoscenza sono anteriori ad essa e non veramente distinguibili all'origine. In questo senso non ci sarebbero limiti fra i diversi tipi di conoscenza, perché si ammette che all'origine essi seguano un unico impulso, che solo successivamente può configurarsi nelle forme più disparate. Quando si parla allora di una sintesi specificamente letteraria o creativa non si vuole sostenere che questa forma di sintesi sia per natura diversa da altre forme, ma è innegabile che essa si configuri per il tramite di elementi non sempre presenti in altri modelli e tuttavia in grado di aprire prospettive epistemologiche inedite per il lettore stesso. Dall'altra parte, quando si vuole “salvare” la specificità della sintesi che accade nel testo letterario, sia al momento della sua creazione durante la scrittura, sia al momento della sua rielaborazione nella lettura, si riconosce che, tanto in un romanzo di trecento pagine che in una poesia di dieci versi, in testi antichi come in quelli nuovissimi, c'è una configurazione testuale diversa dalle altre, una complessità che i testi scritti, filosofici o scientifici, non riescono a far proprie. In un certo senso l'idea di autonomia si è naturalizzata e, due secoli dopo, è stata accettata come intrinseca alla letteratura. Ma non si tratta esattamente dell'autonomia del genio del secolo XVIII, che determina le regole dell'arte: l'autonomia sembra essere diventata il tacito permesso a rompere delle regole. La sperimentazione non accade tanto a livello formale, quanto

piuttosto al livello della ricerca delle forme di articolazione dell'esperienza, di quel che non si conosce ancora.

Una brevissima riflessione sui bozzetti e manoscritti letterari può forse illustrare questa idea e così anche la nozione di sintesi letteraria. Infatti, quando si lavora con dei manoscritti letterari moderni, si trovano non solo le prime righe di quel che sarà un racconto o una poesia, ma – spesso sullo stesso foglio – dei piccoli disegni, linee, puntini o altri scarabocchi, che sono non altro che i segni di un'attività creativa già in corso, ma non ancora formata linguisticamente²⁰. Sono segni di passaggi, una soglia tra una attività mentale che non si può definire e i suoi primissimi tentativi di articolazione:

«Questo luogo di prime annotazioni scritte, fissate, di pensiero non è superato in una direzione unica e una volta per tutte; l'atto di scrivere è caratterizzato molto di più da un passaggio ripetuto, dallo scrivere, disegnare, leggere il notato e dal ritorno nello spazio interiore del non-fissato.

Lo status di queste annotazioni non può essere descritto sempre in forma precisa; i “pensieri” hanno lasciato parzialmente lo stato del non-proposizionale, ma solo inizialmente si sono messi insieme per formare qualcosa come un “testo”, una costellazione di parole»²¹.

A questo livello della creazione scritta, allora, si può riconoscere un atto di pensiero, ma non una differenziazione vera e propria rispetto ad altre forme di conoscenze perché, lo si può facilmente immaginare, è proprio in tal modo che diventa possibile elaborare qualsiasi altro tipo di testo, filosofico o scientifico, che sia.

L'atto di creazione non è lineare²² e assume una forma specificamente linguistica – e specificamente letteraria – solo dopo processi velocissimi di... *sintesi*: processi di pensiero che, almeno in primo momento, non è possibile rappresentare se non simultaneamente attraverso immagini e grafici, e che poi piano piano, attraverso un primo mescolarsi di parole, sintetizzano la complessità nella forma lineare della scrittura. Questa, a sua volta,

²⁰ Non è stato possibile riprodurre in tale sede alcuni di questi manoscritti, a causa degli diritti d'autore delle edizioni critiche.

²¹ A. GELLHAUS, *Schreibengehen. Literatur und Fotografie en passant*, Böhlau, Köln 2008, pp. 122-123 («Dieser Ort erster fixierter Gedankennotate wird nicht nur in einer Richtung und ein für allemal überschritten; der Akt des Schreibens ist vielmehr durch die wiederholte Passage, das Schreiben, Zeichnen, Lesen des Notieren und Rückkehr in den Innenraum des Nichtfixierten charakterisiert. Der Status solcher Aufzeichnungen ist oft nicht präzise zu beschreiben; die ‚Gedanken‘ haben das Stadium des Nichtpropositionalen teilweise verlassen, haben sich aber erst ansatzweise zu so etwas wie ‚Text‘, zu Wortkonstellationen gefügt»).

²² «L'atto produttivo non si realizza necessariamente in frasi intere, né di forma obbligatoriamente lineare. L'atto produttivo si può sottrarre alla struttura del giudizio, alle strutture grammaticali e alla semantica lessicale, quando il problema lo esige. L'esigenza è data sempre, se il non-proposizionale si caratterizza giustamente per la simultaneità degli elementi, per i quali solo un'immagine o una costellazione grafica sarebbe adeguata. [...] Il secondo passo sistematico dopo la composizione spaziale è il *sequenziamento* o *temporalizzazione*, che necessariamente entra in gioco con la linearità del sistema di scrittura» (*ibidem*, p. 136; «Der produktive Akt vollzieht sich weder notwendig in ganzen Sätzen, noch zwingend linear. Der produktive Akt kann sich der formalen Struktur des Urteils, dem grammatischen Strukturen und der lexikalischen Semantik entziehen, wenn das Problem erfordert. Das Erfordernis ist immer dann gegeben, wenn das Nichtpropositional gerade durch die Simultaneität der Elemente gekennzeichnet ist, der eigentlich nur ein Bild, eine graphische Konstellation gerecht würden. [...] Der zweite systematische Schritt nach der räumlichen Komposition ist die *Sequenzierung* oder *Temporalisierung*, die mit der Linearität des Schriftsystems notwendig einhergeht»).

non viene inventata dallo scrittore ma è appresa all'interno in una certa tradizione linguistica e rende intellegibili tutte quelle forme letterarie di cui – forse – l'autore potrà avvalersi per arrivare al testo finale. In questa prospettiva, i passaggi abbozzati non sono altro che la documentazione dei vari momenti di un processo epistemologico molto più ampio²³ che si colloca, in ultima battuta, come possibilità di conoscenza del lettore che, a sua volta, farà una sua sintesi della complessità dei significati presenti nel testo.

La nozione di una *sintesi creativa* come descrittiva di una forma di conoscenza specifica dei testi letterari implica che: i) il processo di scrittura del testo letterario venga compreso come un tentativo di articolazione di esperienze non ancora organizzate – sia al livello personale, da parte dello scrittore, sia a livello sociale, nei casi in cui il primo tenti di dare forma linguistica a esperienze che riguardano non necessariamente lui, ma un gruppo più ampio di persone; ii) in questa articolazione ci siano, necessariamente, la riduzione o sintesi di complessità degli elementi definiti come non-proposizionali; iii) questa sintesi sia compresa non solo come una riduzione di complessità del non-proposizionale nella scrittura, ma, allo stesso tempo, come trasformazione in qualcosa di nuovo, cioè, come creazione linguistica; iv) questa creazione trovi le sue differenze rispetto ad altri processi di scrittura, non perché abbia una natura diversa, ma perché si avvale di modelli letterari già esistenti, che vengono modificati ad ogni nuovo tentativo di articolazione del non-proposizionale. In modo analogo, la nozione di una *sintesi creativa* riguarda anche il lettore dell'opera scritta: i) il processo di lettura del testo letterario può servire ad articolare esperienze particolari o sociali; ii) la lettura implica necessariamente una riduzione o sintesi della complessità dei nessi presenti nel testo letterario, ma anche di quelli ampi e incalcolabili che ognuno stabilisce nell'attimo della lettura e che, almeno in un primo momento, appartengono all'ambito del non-proposizionale; iii) questa sintesi crea nuovi e inaspettati collegamenti nella mente del lettore; iv) tale creazione non è la semplice riproposizione dei collegamenti già esistenti.

Si tratta di una sintesi perché nel gesto di scrivere o leggere sono riuniti – quindi sintetizzati – gli elementi più diversi, in una forma che non esisteva ancora e che è stata creata in un primo momento dallo scrittore, e ricreata, in connessione con altri elementi, nel momento della lettura. In conclusione, si potrebbe dunque quasi affermare che il rapporto tra letteratura e conoscenza si dà come *sintesi creativa* perché accade come tentativo di formulare, per la prima volta, quel che non conosciamo ancora.

²³ Cfr. *ibidem*, p. 139.

COMPLEX TIME FOR CONSCIOUSNESS AND CREATIVITY IN MUSIC

Abstract

In this paper, I argue that complex time (with real plus imaginary components) could be a key to some of the most virulent problems in the artistic reality of music, namely the nature of artistic consciousness and creativity, especially in the performing perspective of music. The performing musician faces a complex combination of memory, technique, gestures, and the balance in the famous temporal $\kappa\alpha\iota\rho\acute{o}\varsigma$ between past and future moments. Successful musical performance is a highly creative and complex activity. At the very center thereof is the sophisticated consciousness of the artist which manages the harmonious collaboration of the above components in real time. We are confronted with a big “space” of consciousness that occupies only a single point in the physical time line. How can it be understood that a rich processuality is construed in no physical time? We argue that this type of phenomena is enabled by the existence of a huge “space” of consciousness that is attached to every moment of physical time. We claim and discuss the following hypothesis: Any workable concept of consciousness, and in particular artistic consciousness in the performing arts, must be construed upon a “space” that is added to the classical physical spatio-temporal ontology.

1. *Einstein’s and Hawking’s Time Concepts*

A dramatic ontological change in modern physics of the 20th century was the fundamental reconceptualization of time. It was initiated by Albert Einstein’s special relativity, where he embedded time in a four-dimensional space-time. Einstein had adopted the space-time approach of Hermann Minkowski, who, in a famous statement, stated that “Henceforth, space for itself, and time for itself shall completely reduce to a mere shadow, and only some sort of union of the two shall preserve independence.” Time then became a multiple variable where the Newtonian singular “divine” time was replaced by a plurality, one for every frame of reference, and different frame times being related to each other by the Lorentz transformation of space-time. The second revolution of the time concept was introduced by Stephen Hawking (among others) in order to solve singularity problems of the Big Bang model of the evolution of our universe in the initial moment some 13.8 billion years ago. Hawking’s concept of time switches from the real time axis to the plane of complex numbers: Time now has two real coordinates: the complex time $t=t_R+i t_I$ pronounces the real time t_R and the

imaginary time t_i . This complex ontology has also been proposed and studied by physicists Itzak Bar and John Terning¹.

These two revolutions of the time concept however did not apply to the human cognitive reality, except in Einstein's case for the metaphorical and vague popular statement that "everything is relative". In the case of complex time, I repeatedly emailed Hawking, but never got an answer, and now, it is too late. I also discussed the issue with other theoretical physicists, but they consistently think of the imaginary component as being a mathematical method, Wick rotation, not an ontological or even human cognitive topic.

2. *Musical Consciousness and Creativity*

In the following discourse, we will nevertheless argue that complex time could be a key to some of the most virulent problems in the artistic reality of music, namely the nature of *artistic consciousness and creativity*, especially in the performing perspective of music.

The performing musician, be it for the rendition of a given composition such as a classical score, or for the improvisatory more or less free expression, in jazz for example, faces a complex combination of memory, technique, gestures, and the balance in the famous temporal *καιρός* between past and future moments. Successful musical performance is a highly creative and complex activity. At the very center thereof is the sophisticated consciousness of the artist which manages the harmonious collaboration of the above components in real time.

"In real time" stands for in every moment of the performance, in other words: in every infinitesimal point of physical time. I know as a performing free jazz pianist what every good performer experiences: the complex processual unfolding of musical performance is a rich machinery that defines and is happening in a big space of presence in consciousness².

This well-known artistic complexification is a miraculous phenomenon since it happens in "no time", in the physical moment of presence. We are confronted with a big "space" of consciousness that occupies only a single point in the physical time line. This makes evident the problematic conceptual status of creative artistic consciousness, and of consciousness in general: How can it be understood that a rich processuality is construed in no physical time? It can be argued that this type of phenomena is enabled by the existence of a huge "space" of consciousness that is attached to every moment of physical time. This situation in its acute extremism in performing arts questions a classical rationale for understanding and even defining consciousness in cognitive and neuroscience. If no extra "space" is added to the classical physical ontology, consciousness cannot be conceived to meet its performative quality. Let us therefore claim the following hypothesis.

¹ I. Bar-J. Terning, *Extra Dimensions in Space and Time*, Heidelberg: Springer, 2010.

² This configuration is described in G. Mazzola, *Musical Performance*, Heidelberg: Springer, 2011, Ch. 4.12.

Hypothesis: Any workable concept of consciousness, and in particular artistic consciousness in the performing arts, must be construed upon a “space” that is added to the classical physical spatio-temporal ontology.

3. Descartes' Dualism

The above hypothesis receives a prominent philosophical interpretation if we review the Cartesian dualism which was set up in Descartes' *Principia philosophiae*³, where he describes the three substances of being: *res extensa*, *res cogitans*, and God. The human existence is comprised of *res extensa* and *res cogitans*, together with their arcane interaction. *Res cogitans* is strongly associated with consciousness. It is not clear how and where this interaction would take place (Descartes' idea of the pineal gland being the crossing locus is too naive). For Descartes a substance is something which can exist without the existence of any other substance, which means in particular that the substance of *res cogitans* is not comprised in the physical ontology of *res extensa* (and vice versa).

The Cartesian *dualism* is derived from this double substantiality of our human existence, we are “divided” into the physics of our embodiment and the mentality of consciousness. This complexion is not only related to a double ontology, but more specifically to a double locality: there is a physical as well as a mental space, and both space types are irreducibly separate from each other. Let us be clear about the still valid dualism that is opposed to the often erroneously propagated reduction of mentality to physics in the neurosciences. The partisans of radical neuroscience claim that ultimately, our thoughts are (however complex) neuronal activities, i.e., that thinking is the superficial appearance of physical activities. Such an argument is invalid for the following reason. Suppose we could, for example, explain mathematical thoughts by neuronal activities. Obviously, the description and analysis of such activities would necessarily be made possible by complex mathematical formulas, such as those difficult partial differential equations which describe the axonal transfer of electrical voltage. Attention: Of course, the physical entities, electrons, atoms, etc. don't need mathematics to work. But such an *analysis* is only realized using the complex language of mathematics. To *give a proof* of the validity of the claim that neuronal activities substantiate mathematical thoughts, we need the analytical work. This means that our *neuronal explanation* of mathematical thoughts would presuppose a sophisticated mathematical machinery, which is a vicious circle: explaining math by use of math does not generate added value.

For these reasons the Cartesian dualism is a second argument for our above hypothesis that consciousness in creative artistic performance has to take place in a “space” of consciousness that is added to the physical space-time ontology.

But it is evident that understanding this dualism is not the solution of the question about the ontology of consciousness, namely how the mental space is added to the physical reality.

³ R. Descartes, *Principia philosophiae (Principles of Philosophy)* [1644], transl. with explanatory notes by V. Rodger and R.P. Miller, Dordrecht: Reidel, 1982.

4. Introducing Complex Time in Music

Our proposal regarding the added mental space of consciousness relates to complex time. The basic idea is that time has a real and an imaginary coordinate, as suggested by theoretical physics. When we consider space-time with complex time, we get a five-dimensional real vector space $ST = \mathbb{R}^3 \oplus \mathbb{C}$ that is the sum of two four-dimensional subspaces, $ST = RST + IST = \mathbb{R}^3 \oplus \mathbb{R} + \mathbb{R}^3 \oplus i\mathbb{R}$, the physical space-time RST and the mental space-time IST, see Figure 1.

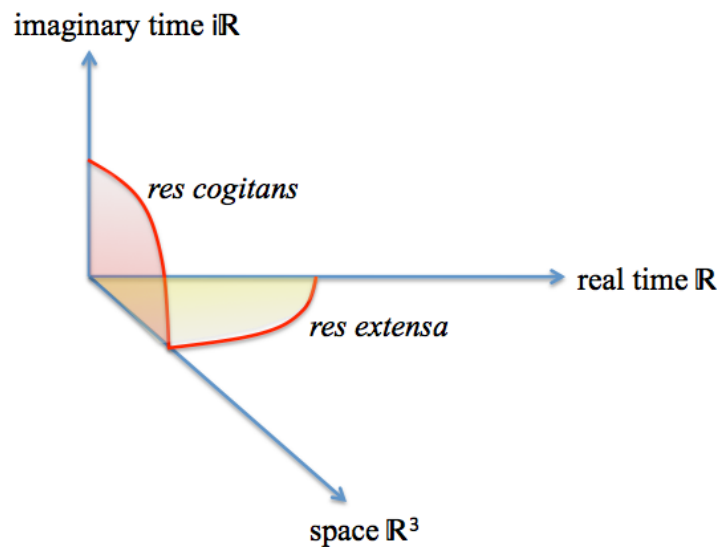


Figure 1: Descartes' dualism vanishes in a space-time with complex time.

The physical and mental subspaces have the spatial part in common: $RST \cap IST = \mathbb{R}^3$. This connection would replace the Cartesian function of the pineal gland. Our configuration separates *res extensa* from *res cogitans*, but it also gives them a shared subspace.

The next step must be a theory of interaction of these four-dimensional subspaces which comprises the laws of physics and the dynamics of consciousness. To get off the ground, we have initiated research that models musical performance as a transformation of symbolic reality (of a score for example) to physical reality⁴.

5. Performing Symbols to Physical Gestures

Our previous performance theory dealt with the transformation of note symbols, as given in a common score, to physical (acoustical) events. This is similar to the approach taken by contemporary performance theory as initiated by the school of Johan Sundberg

⁴ See G. Mazzola et al., *The Topos of Music* (vol. I: *Theory*; vol. II: *Performance*; vol III: *Gestures*, vol. IV: *Roots*), Heidelberg: Springer 2018, vol. III.

in Stockholm. Our theory used standard methods of differential geometry⁵. It was one of the most important results of our research that the refinement process of performance involves Lie derivatives of performance vector fields, the tempo curve being the classical example of such a performance field.

In view of the union of physical and symbolic/mental realities as suggested by the above ST space-time, it became imperative to also view the performance process more embodied than by abstract note symbols and their acoustical realization in performance. In the third volume of *Gestures*, we set forth an embodied performance theory which instead of note sequences deals with musical gestures, configurations of curves in space-time that may be realized by the musician's movements of human body limbs, the vocal tract, arms, and hands.

This approach is paralleled by the elegant physical *theory of strings*, which does not describe elementary objects as points that move in space-time, but as parametrized curves which move through space-time and thereby trace a "world-sheet" (instead of the well-known "world-line" of traditional particle dynamics). In our musical performance theory, the string would correspond to a musical gesture, for example an up-down movement of a pianist's finger. Its world-sheet would be the surface that is spanned between the symbolic finger movement as described on the score and the physical movement in performance, where a real physical gesture is happening. Figure 2 shows such a world-sheet. The blue rectangular line to the left is the symbolic gesture, while the red curve to the right is the physical realization the symbolic gesture.

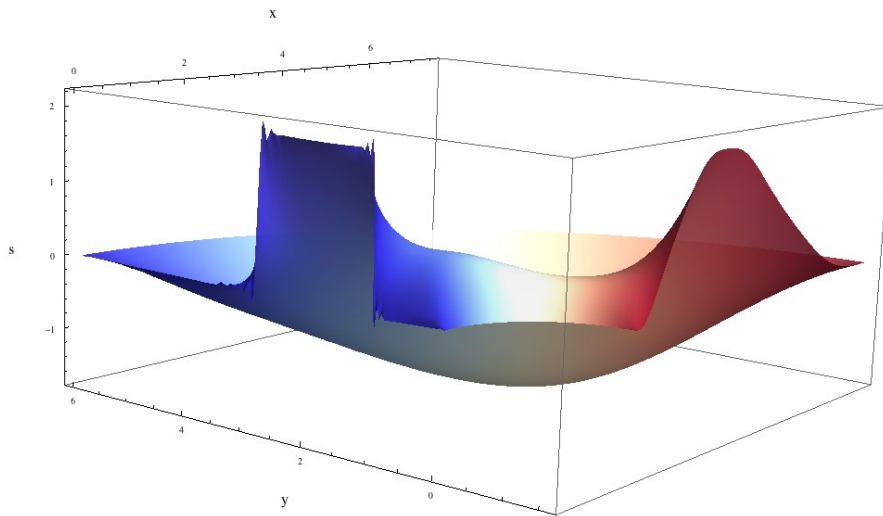


Figure 2: World-sheet of the passage from symbols (blue) a physical up-down movement of a pianist's finger.

The performance theory of musical gesture strings parallels the physical theory in that the shape of such a world-sheet is determined by the minimization of a Lagrange potential that is associated with a world-sheet⁶.

⁵ See *ibidem*, Part VIII.

⁶ See *ibidem*, vol. III.

In this model, the symbolic gesture evolves in imaginary time of consciousness, while the physical one evolves in physical time. This means that we have a world-sheet of time from the symbolic/mental time line to the physical one. This world-sheet turns out to be a conformal mapping in complex space. Figure 3 shows the temporal world-sheet and its intermediate levels when understood as a function of real/physical time.

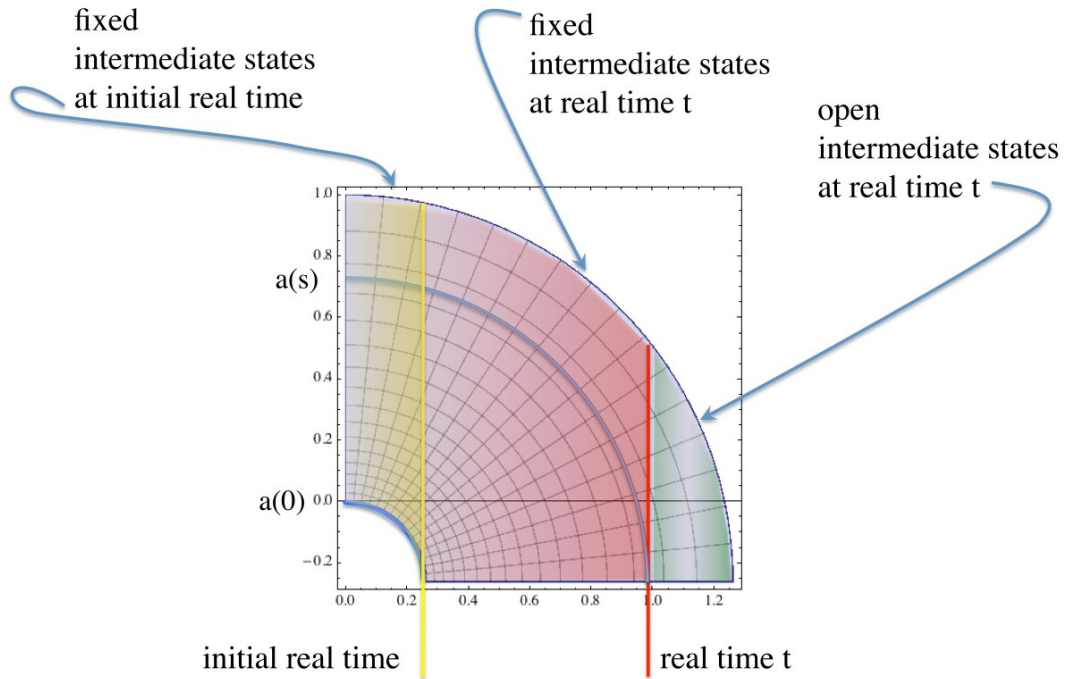


Figure 3: The world-sheet of complex time of a gesture and its intermediate states.

Here we face a completely new research in consciousness when morphing from mental to physical time.

An important new results of this theory is perfectly parallel to the above mentioned result of classical performance theory about role of the Lie derivative in the refinement process of performance vector fields. Again, in the gestural setup, there is an operator of Lie derivative type that captures refinements of gestural performance.

STUDI

Daniele Gigli

FEDE NELLA REALTÀ:

T.S. ELIOT E LA POESIA COME STRUMENTO DI CONOSCENZA SINTETICO

Abstract

In this paper I propose to consider synthesis as the starting point of knowledge, instead of the common perception that consider synthesis as the arrival compromise between a series of data. In doing this, I took the poetical experience – specially T.S. Eliot's experience and his former studies of philosophy – as a paradigm of this process, trying to show how the struggle to put the right word in the right place is an intermediary point between conscience of the object and his knowledge.

«La poesia è la forma più rigorosa del pensiero»
(George Steiner)

1. *Qualche accento preliminare su cosa fa e cosa non fa la poesia*

La poesia, ci ricorda Ezra Pound, non ha tra i suoi caratteri «la coercizione o la persuasione per via emotiva», né il «forzare la gente all'accettazione di un dato complesso, o di sei dati complessi di opinioni, in contrasto a un altro dato complesso (o mezza dozzina di complessi) di opinioni»¹. L'arte tutta, infatti, «non chiede mai a nessuno di far nulla, o di pensare nulla, o di essere nulla. Esiste come l'albero esiste, si può ammirare, si può sedere alla sua ombra, si possono spiccarne delle banane, si può tagliarne legna da ardere, si può fare assolutamente tutto ciò che si desidera»².

Ma se questi sono i *donts* della poesia, quali allora i fini? Quale *il* fine ultimo? Un fine inerente – come la vita umana – la ricerca della propria perfezione, più che degli effetti che tale ricerca può operare su altri. E quale sia la perfezione di quest'arte a cui nessuno chiede mai di far nulla, ma solo di esistere come l'albero esiste, è ancora Pound a dircelo: «riguarda la chiarezza e il vigore di “qualsivoglia” pensiero e opinione. Riguarda la preservazione della pulizia stessa degli strumenti, la salute della sostanza stessa del

¹ E. POUND, *Come bisogna leggere*, trad. it. N. d'Agostino, in ID., *Opere scelte*, a cura di Mary de Rachewiltz, Mondadori, Milano 1970, p. 928.

² E. POUND, *L'artista serio*, trad. it. N. d'Agostino, in ID., *Opere scelte*, ed. cit., p. 966.

pensiero»³. È insomma, dirà icasticamente T.S. Eliot nei *Quartetti*, l'intento costante di «purificare il dialetto della tribù»⁴.

2. Babele e il linguaggio della tecnica

Perché, nel parlare di sintesi, ci interessi questa apertura sul fine della poesia – e perché ci interessi la visione di Eliot della poesia come metodo di conoscenza – spero di riuscire a svelarlo strada facendo. Per intanto, un altro breve preliminare ci può aiutare a circoscrivere il raggio del discorso e a convergere verso il nostro punto focale.

Nel *De vulgari eloquentia*, Dante fa un breve cenno alla confusione delle lingue operata da Dio nella piana di Babele. Di questo mito, e della ripresa dantesca, è interessante in particolare uno dei suoi aspetti laterali, per l'intuizione profonda sull'universalità e sull'antioriorità del linguaggio che ci rivela. Accanto alla linea narrativa principale, infatti, la *Genesi* racconta come, nella confusione che si è venuta a creare dopo la dispersione della lingua, gli unici a capirsi tra loro siano i diversi gruppi di maestranze: caduta la lingua ideale, la lingua che resta è la lingua tecnica, cui accedono solo gli iniziati, la gente del mestiere⁵. Una lingua che, proprio per il suo carattere iniziatico, ricco di sottintesi dati per assunti, è corrotta all'origine ed esposta a ulteriore corruttibilità; perché in una lingua di sottintesi, l'aspetto coercitivo del gergo condiviso, il “tanto ci siamo capiti”, esime il parlante dalla ricerca della precisione e inibisce in chi ascolta la contestazione, il vaglio del significato e la legittima richiesta di una sempre maggiore chiarezza.

È in virtù di questa consapevolezza che Pound indica alla poesia e a chi la fa un fine linguistico e morale di tutt'altro segno, evidenziando le conseguenze di una della parola «inaccurata»⁶:

«Quando il loro lavoro [dei “maledetti e disprezzati *litterati*”] degenera – e con ciò non voglio dire quando esprimono pensieri indecorosi – ma quando il loro stesso strumento: l'essenza stessa della loro opera, l'applicazione della parola alla cosa, si corrompe, cioè diventa torbido o inesatto, o eccessivo e rigonfio, allora tutto il meccanismo del pensiero e dell'ordine sociali e individuali va in malora»⁷.

Si potrebbe con buone ragioni contestare che questa insistenza sulla parola relazionata risenta in realtà del vecchio mito romantico della parola assoluta. Ma se una simile obiezione è inverosimile già sul piano storico – siamo infatti nel 1928, Pound ha cominciato da oltre dieci anni a scrivere i *Cantos* e da almeno venti ha inaugurato la sua battaglia contro il linguaggio vago – anche su un piano di astrazione metastorica non

³ E. POUND, *Come bisogna leggere*, ed. cit., p. 928.

⁴ T.S. ELIOT, *Little Gidding*, II, 126-127.

⁵ Cfr. *Gn* 11, 1-9 e DANTE, *De vulgari eloquentia*, I, VII, 6-7: «cum celitus tanta confusione percussi sunt ut, qui omnes una eademque loquela deserviebant ad opus, ab opere multis diversificati loquelis desinerent et nunquam ad idem commercium convenirent. Solis etenim in uno convenientibus actu eadem loquela remansit: puta cunctis architectoribus una, cunctis saxa volventibus una, cunctis ea parantibus una; et sic de singulis operantibus accidit».

⁶ E. POUND, *L'artista serio*, ed. cit., p. 961.

⁷ E. POUND, *Come bisogna leggere*, ed. cit., p. 928.

tiene. Se è vero infatti che la nostra quotidianità è caratterizzata da una parola denotativa (nessuno si interroga su che cosa sia il pane quando va a comprarlo), è altrettanto vero che anche la più distante delle parole – almeno se parliamo di nomi, aggettivi e verbi – ha in ciascun parlante una connotazione affettiva, storica ed esistenziale ineliminabile. È chiaro perciò che nell’usare le parole, tanto più quanto meno ne siamo coscienti, nessuno di noi opera una scelta neutra, ma investe più o meno consapevolmente l’oggetto indicato con un pre-significato che rischia di ancorare il nuovo a schemi di pensiero vecchi.

Ancora l’Eliot di *Little Gidding*, nel “*remake*” dell’incontro tra Dante e Brunetto Latino, ci viene incontro mostrandoci per via artistica – *sintetica* – il concetto espresso da Pound. Così, quando la voce narrante chiede all’antico maestro di ridirgli le parole antiche a lui note ma dimenticate, questi si nega, lasciando al passato le tesi espresse insieme alle parole con cui erano state espresse.

«[...] I am not eager to rehearse
My thoughts and theory which you have forgotten.
These things have served their purpose: let them be.
So with your own, and pray they be forgiven
By others, as I pray you to forgive
Both bad and good. Last season’s fruit is eaten
And the fullfed beast shall kick the empty pail.
For last year’s words belong to last year’s language
And next year’s words await another voice»⁸.

Il linguaggio dell’anno passato è passato e le parole dell’anno nuovo aspettano una nuova voce. Come secondo Eliot questa nuova voce possa riconoscerle e usarle – *in primis* quella singolare nuova voce che è il poeta – lo vedremo presto costeggiando la vicenda intellettuale e umana che lo condurrà dalla filosofia alla scrittura in versi.

3. Parola, oggetto, referente: la visione elementare di Eliot

Si comincia a intravedere qui come nel discorso eliotiano emerga un modo di intendere e significare il concetto di sintesi diverso da quello oggi più usuale.

Se pensiamo al linguaggio medio quotidiano, la sintesi è infatti normalmente considerata il termine conclusivo di un processo di conoscenza che parte dall’analisi di tesi o dati contrapposti o comunque difformi e sintetizzati, cioè messi insieme, a posteriori. Volendo tracciare uno schizzo del processo, potremmo dire che nella percezione comune ciò che accade nella discussione e nella vita di ognuno è una sequenza che prevede: l’incontro con un dato; l’analisi del dato; la sua sublimazione/catalizzazione in un nuovo dato unitario che è la sintesi. In parole povere,

⁸ T.S. ELIOT, *Little Gidding*, II, 111-119 («Non bramo troppo di ridire/teorie e pensieri miei che tu hai scordato./Son cose che han servito il loro scopo: sia così//Così le tue, e prega del perdono/altrui, come ti prego di perdonare/il bene insieme al male. L’ultimo frutto di stagione è morso//e l’animale sazio scalcia il secchio vuoto./Che le parole dell’anno trascorso sono dell’anno trascorso/e l’anno nuovo attende un’altra voce»). La traduzione dei versi di Eliot è da addebitare allo scrivente.

siamo abitualmente portati a concepire la sintesi come il punto d'arrivo di un processo di conoscenza che da elementi semplici ci permette di scoprire e/o conoscere un elemento complesso.

Di segno diverso è invece il punto d'arrivo della riflessione eliotiana, che nel passaggio dal metodo filosofico al metodo poetico, e nello sviluppo cinquantennale di questo secondo metodo, giunge a due punti fermi che informano la sua idea del rapporto tra soggetto conoscente e oggetto, e – di conseguenza – tra scrivente e parola, e tra parola e referente. Il primo di questi punti è la convergenza di intelletto e senso, esplicitata nel saggio del 1921 sui *Poeti metafisici*; il secondo è la capacità della parola, *maxime* della parola poetica, di significare prima di essere compresa: sarà il saggio su Dante del 1929 il luogo in cui questa affermazione trova la sua più chiara definizione.

La parola, in questa prospettiva, non è né semplicemente denotativa né semplicemente connotativa, ma, si può dire, *transitiva*. Usare una parola, perciò, non significa possederla, né possedere l'oggetto referente: al contrario, significa esserne posseduti. L'oggetto si presenta connaturato a un nome e usare quel nome è il modo sia di denotarlo, sia di andare a caccia del suo significato. In questo senso, la conoscenza si definisce come una sorta di processo anagogico che parte dall'affezione di una forma sintetica attraverso un suo particolare, per tornare attraverso il particolare all'esperienza dell'intero e a una *nuova e più profonda esperienza* del particolare inizialmente conosciuto.

È chiaro che una concezione della conoscenza e della parola come quella appena espressa implica una visione delle cose teleologica, in cui la sintesi, l'intero, precede e *in-forma* i dati. Accettata questa possibilità, ne va di conseguenza che nulla possa essere realmente conosciuto se astratto dal contesto; e parimenti, che nessun contesto si possa dire spiegato se non se ne intuisca almeno sommariamente lo scopo. Ed è proprio una simile visione d'insieme che permette a Eliot quella sintetica ed efficacissima critica alla teoria dell'informazione che sono i versi d'apertura dei *Cori da "La Rocca"*:

«The Eagle soars in the summit of Heaven,
The Hunter with his dogs pursues his circuit.
O perpetual revolution of configured stars,
O perpetual recurrence of determined seasons,
O world of spring and autumn, birth and dying!
The endless cycle of idea and action,
Endless invention, endless experiment,
Brings knowledge of motion, but not of stillness;
Knowledge of speech, but not of silence;
Knowledge of words, and ignorance of the Word.
All our knowledge brings us nearer to death,
But nearness to death no nearer to GOD.
Where is the Life we have lost in living?
Where is the wisdom we have lost in knowledge?
Where is the knowledge we have lost in information?
The cycles of Heaven in twenty centuries
Bring us farther from GOD and nearer to the Dust»⁹.

⁹ T.S.ELIOT, *Choruses from "The Rock"*, I, 1-18 («L'Aquila spicca al culmine del cielo./Il Cacciatore batte il suo sentiero con i cani./O perpetua rivoluzione delle stelle fisse,/perpetua ricorrenza di stagioni

4. La conoscenza oggettiva e lo “*stuffed solipsism*” dei filosofi

Ma se questa critica del conoscere e del vivere è datata 1933, come accennato risale ad almeno vent'anni prima il punto di svolta da cui Eliot, di fronte alle strettoie incontrate nella sua ricerca filosofica, inizia a battere la strada dei versi¹⁰. Una strada che non cambia, almeno orientativamente, la meta, ma che viene anzi tentata, esplorata e chiarita proprio in virtù della meta agognata: la certezza oggettiva sull'esistenza degli oggetti e la conseguente certezza nell'agire.

Andiamo allora ad Harvard nei primi anni Dieci del Novecento, quando Eliot inizia a scrivere, sotto la supervisione di Josiah Royce, la sua tesi di dottorato su conoscenza ed esperienza nella filosofia di Bradley¹¹. Uno studio che si rivela fondamentale per almeno due ragioni: anzitutto, per l'intuizione che il culmine della ragione coincide con il riconoscimento di un Assoluto necessario ma non fondabile dall'intelletto umano¹²; in second'ordine, per la presa di coscienza di come, per fondare una teoria della conoscenza che non conduca alla stasi e all'inazione, occorra trovare un fondamento oggettivo e non meramente convenzionale della realtà.

Ma se la prima intuizione resta sullo sfondo come dato primario e orientativo, è il secondo problema che nel suo svolgersi lo conduce a un'aporia insanabile. Dopo aver dimostrato che non esiste conoscenza immediata ed evidenziato la connessione di ideale ed essere-cosa (*thinghood*) nella costruzione del reale, Eliot sottolinea infatti come ogni

fisse,/mondo di primavera e autunno, di nascita e di morte!/Il ciclo senza fine di idea e azione,/invenzione senza fine, esperimento senza fine, ci portano a conoscere il moto, non la stasi./Conoscenza del linguaggio, ma non del silenzio;/conoscenza delle parole, e ignoranza del Verbo./Tutta la nostra conoscenza ci porta più vicini alla nostra ignoranza,/tutta la nostra ignoranza ci porta più vicini alla morte./Ma più vicino alla morte non è più vicino a Dio./Dov'è la vita che abbiamo perduto nel vivere?/Dov'è la sapienza perduta nella conoscenza?/Dov'è la conoscenza perduta nell'informazione?/I cicli dei cieli lungo venti secoli/ci portano più lontani da Dio e più vicini alla polvere»).

¹⁰ Tutto il paragrafo è debitore della mia tesi dottorato *Poesia e conoscenza. Realtà, rappresentazione e allegoria in T.S. Eliot e Mario Luzi*, discussa nel febbraio 2011 presso l'università Iulm per il dottorato in “Letterature comparate: le letterature, le culture, l'Europa: storia, scrittura e traduzione” – XXI ciclo, in particolare delle pp. 23-28. La tesi è consultabile al link <https://www.linkedin.com/in/daniele-gigli-25488512/>.

¹¹ Scritta per il conseguimento del dottorato in filosofia e approvata per la discussione nell'aprile del 1916, la tesi non fu in realtà mai discussa, per la decisione di Eliot di restare a vivere in Europa – dove com'è noto lavorò dapprima come insegnante, quindi in banca per diversi anni e infine nell'editoria – e di abbandonare il tentativo di percorrere la carriera accademica per dedicarsi alla poesia. Soltanto cinquant'anni più tardi, Hugh Kenner e soprattutto Anne Bolgan lo convinsero dell'utilità teoretica e non meramente documentaria di una sua pubblicazione. Cfr. T.S. ELIOT, *Knowledge and experience in the Philosophy of F.H. Bradley*, a cura di A. Bolgan, Faber & Faber, Londra 1964, pp. 9-11.

¹² Cfr. in proposito D. GIGLI, *Poesia e conoscenza*, ed. cit., p. 25, n. 3 e T.S. ELIOT, *Knowledge and experience in the Philosophy of F.H. Bradley*, ed. cit., p. 163: «A philosophy can and must be worked out with the greatest rigour and discipline in the details, but can ultimately be founded on nothing but faith: and this is the reason, I suspect, why the novelties in philosophy are only in elaboration, and never in fundamentals».

oggetto appaia oggettivo solo relativamente al proprio centro finito. Se questo è vero, ecco imporsi alcune domande non propriamente tangenziali al vivere comune:

«Thus we confront the question: how do we yoke our divers worlds to draw together? How can we issue from the circle described about each point of view? And since I can know no point of view but my own, how can I know that there are other points of view, or admitting their existence, how can I take any account of them?»¹³.

Il mondo reale, continua, è reale solo in quanto appare tale a un centro finito, ma al di là di ogni centro finito, al di là del singolare punto di vista con cui ciascuno di essi si appropria agli oggetti, esiste «an objective world upon which several points of view are trained, and to which they all refer. And it is just the confusion of these two truths which gives the stuffed solipsism of the philosophers»¹⁴.

Evidenziando come lo *stuffed solipsism* dei filosofi si limiti a constatare il cozzare delle diverse rappresentazioni di ogni centro finito, Eliot afferma con forza il bisogno che questa aporia trovi soluzione, a meno di negare la possibilità stessa di fondare verità ed errore e di rinunciare quindi a fondare il mondo reale:

«I have tried to show that there can be no truth or error without a presentation and discrimination of two points of view; that the external world is a construction by the selection and combination of various presentations to various viewpoints: and that the selection which makes reality is in turn made possible by the belief in reality: unless we assumed the existence of a world of truth we could not explain the genesis of error, and unless we had presentations of error as well as of truth we could not make that construction which is the real world»¹⁵.

Per quanto già consapevole che «one cannot avoid metaphysics altogether»¹⁶, parlando di *belief in reality* Eliot non intende ancora riferirsi a un quadro metafisico preciso¹⁷, quanto rilevare come unico punto possibile di partenza di un reale percorso conoscitivo l'accettazione del dato di realtà come dato sintetico certo e preliminare a qualunque sua comprensione e analisi.

In questo senso la realtà come sintesi e la sintesi come punto d'inizio e non come punto d'arrivo del processo di conoscenza si pongono come evidenze non più rinviabili. Resta il problema dello strumento di conoscenza, dal momento che, se tutto si pone nel linguaggio, il linguaggio non può far altro che ingabbiare e offuscare l'oggetto da conoscere. È in questo contesto che l'arte dei versi, con cui si diletta fin dall'adolescenza, a poco a poco si mostra come una possibile via d'uscita dall'aporia del solipsismo. Una parola che per servire al suo scopo dovrà sgravarsi delle morbosità e delle mollezze vaghe del simbolismo tardo-romantico e cercare una più profonda aderenza, una più profonda corrispondenza tra sé e l'oggetto. Una parola che, nell'eterno

¹³ T.S. ELIOT, *Knowledge and experience in the Philosophy of F.H. Bradley*, ed. cit., p. 141.

¹⁴ *Ibidem*, p. 142.

¹⁵ *Ibidem*, *ivi*.

¹⁶ T.S. ELIOT, *To Norbert Wiener*, 6 January 1915, in ID., *Letters. Volume I (1898-1922)*, Faber & Faber, London 1988, p. 80.

¹⁷ Benché a quest'epoca siano ancora freschi e senz'altro non privi di effetti il coinvolgimento ideale con la filosofia indù e la lettura dei *Veda*, della *Bhagavad-Gita* e delle *Upanisad*.

pendolo tra il denotare e il connotare, prenda una via tangente capace di attraversare entrambe le azioni, senza identificarsi interamente con esse: una parola, insomma, il cui fine ultimo sia quello di indicare, di rilevare, di *additare*.

5. *La parola suggestiva*

Sarebbe interessante a questo punto bordeggiare e osservare sul campo l'evoluzione della poesia eliotiana verso una sempre maggiore rispondenza alle sue esigenze di fondo. Ma per farlo servirebbe un dettagliato *close reading* e non è questo il luogo. Mi limiterò perciò a indicare due momenti della produzione eliotiana che sono centrali per comprenderne l'idea sintetica del reale e della sua presentazione.

Il primo di questi momenti è il secondo saggio su Dante, quello del 1929. A quest'altezza storica Eliot è già un nome importante del mondo letterario inglese e comincia sempre più a essere profeta anche nella sua America. Il sodalizio con Pound, sorto subito dopo il suo arrivo a Londra nel 1914, ha fruttato al di là di ogni speranza, fino almeno alla pubblicazione, nel 1922, del suo capolavoro *The Waste Land*. Dopo di allora, nel 1927, c'è stata la conversione ufficiale all'anglicanesimo seguita dalla notoria autodefinizione di «classicista in letteratura, monarchico in politica, anglocattolico in religione»¹⁸.

Il saggio su Dante è importante per il nostro discorso perché, nel definire l'importanza del poeta fiorentino, Eliot ne sottolinea la funzione sociale e i mezzi linguistici che a tale funzione rispondono. Anzitutto, viene sottolineata la transitività della poesia dantesca: una transitività anagogica, per cui non è il senso la prima cosa a passare di mano, ma l'*impressione del senso*. La poesia di Dante, come tutta «la poesia autentica», riesce a «comunicare prima di farsi capire»¹⁹. Si tratta di una transitività *per impressione*, opposta alla transitività *per comprensione* che normalmente descrive il nostro parlare quotidiano. Un'impressione, sottolinea Eliot, che «può essere verificata se la conoscenza viene approfondita»²⁰. Perché ciò avvenga, perché questa transitività impressiva possa darsi, occorre uno stile lucido, intendendo anche in questo caso una lucidità immaginale, più che semantica:

«Lo stile di Dante possiede una particolare lucidità, una lucidità poetica, distinta da una lucidità intellettuale. Il pensiero potrà essere oscuro, ma la parola è lucida, o meglio, trasparente»²¹.

¹⁸ T.S. ELIOT, *For Lancelot Andrewes*, Faber & Gwyer, London 1928, p. VII. La prefazione che contiene questa nota affermazione non è presente nelle traduzioni italiane.

¹⁹ T.S. ELIOT, *Dante* (1929), Faber & Faber, London 1965, p. 8; trad. it. G. Vidali, in ID., *Scritti su Dante*, a cura di R. Sanesi, p. 18. Cfr. l'originale: «What is surprising about the poetry of Dante is that it is, in one sense, extremely easy to read. It is a test (a positive test, I do not assert that it is always valid negatively), that genuine poetry can communicate before it is understood».

²⁰ *Ibidem*, ivi («The impression can be verified on fuller knowledge»).

²¹ T.S. ELIOT, *Dante*, ed. cit., p. 10; it., p. 20 («The style of Dante has a peculiar lucidity – a *poetic* as distinguished from an *intellectual* lucidity. The thought may be obscure, but the word is lucid, or rather translucent»).

C'è un metodo, secondo Eliot, che aiuta Dante in questa chiarezza ed è l'uso dell'allegoria. Allegoria non intesa come comunemente facciamo quale uno «schema noioso di enigmistica»²², ma quale – come dev'essere per un poeta capace – «chiare immagini visive»²³. Immagini in cui il significato è intuito ma non inteso, mentre la sua presenza rafforza la loro espressività. Ecco perché a una prima lettura del I canto dell'*Inferno* non è consigliabile preoccuparsi «dell'identità della Lonza, del Leone o della Lupa» ma è invece «preferibile ignorare, non interessarsi di ciò che queste figure significano». Ciò su cui occorre concentrarsi anzitutto, infatti, è «non tanto il significato delle immagini, ma il processo inverso, quello che permetta a chi possiede un'idea di esprimerla in immagini»²⁴.

6. *Il compito: inginocchiarsi dove la preghiera ha funzionato*

Condensazione, quindi, e convergenza dei sensi in una parola suggestiva: questo è ciò che l'esperienza della poesia ha da insegnare all'esperienza della realtà. Ecco perché un poeta che voglia servire il mondo in cui vive, la realtà che abita, ha da aspirare a un simile lavoro su di sé, sulla propria lingua e sulla propria percezione del mondo. «L'esperienza della poesia è frutto sia di un momento che di tutta una vita. Assomiglia molto a quell'esperienza più intensa che abbiamo attraverso la conoscenza di altri esseri umani. Esiste un momento iniziale che è unico, che è di shock, di sorpresa, o addirittura di terrore (*Ego Dominus tuus*); un momento che non si può scordare, ma che è irripetibile; che, infine, perderebbe ogni significato se non sopravvivesse in un più vasto strato di esperienze, come in realtà avviene, ma con una sensazione di calma più profonda»²⁵.

Per questo, se anche la poesia «*doesn't matter*»²⁶, come Eliot si troverà costretto ad ammettere, la strada della poesia, il suo non dominio della parola, la tensione ad affidare la parola significata a una sempre nuova significazione, è lo strumento più vicino alla preghiera, il mezzo più efficace per rivolgersi alle cose affinché esse si svelino, affinché escano dalla banalità e dall'ordinarietà per mostrarci un senso più profondo, il loro essere date, il vivere di una vita oltre la vita.

«If you came this way,
Taking any route, starting from anywhere,

²² T.S. ELIOT, *Dante*, ed. cit., p. 14; it., p. 23 («We incline to think of allegory as a tiresome cross-word puzzle»).

²³ T.S. ELIOT, *Dante*, ed. cit., p. 15; it., p. 24 («[...] for a competent poet, allegory means *clear visual images*»).

²⁴ T.S. ELIOT, *Dante*, ed. cit., p. 14; it., p. 23 («What we should consider is not so much the meaning of images, but the reverse process, that which led a man having an idea to express it in images»).

²⁵ T.S. ELIOT, *Dante*, ed. cit., p. 16; it., p. 32 («The experience of a poem is the experience both of a moment and of a lifetime. It is very much like our intenser experiences of human beings. There is a first, or an early moment which is unique, of shock and surprise, even of terror (*Ego Dominus tuus*); a moment which can never be forgotten, but which is never repeated integrally; and yet which would become destitute of significance if it did not survive in a larger whole of experience; which survives inside a deeper and calmer feeling»).

²⁶ T.S. ELIOT, *East Coker*, II, 71.

At any time or at any season,
It would always be the same: you would have to put off
Sense and notion. You are not here to verify,
Instruct yourself, or inform curiosity
Or carry report. You are here to kneel
Where prayer has been valid»²⁷.

²⁷ T.S. ELIOT, *Little Gidding*, I, 39-46 («Se vieni per di qui,/per qualsivoglia strada, partendo da ogni
dove,/qualsiasi l'ora e la stagione,/sarà sempre così: hai da lasciare/il senso e il noto. Non sei qui per
verificare/per istruirti, soddisfare curiosità/o stilare rapporti. Sei qui ad inginocchiarti/dove la preghiera
ha funzionato»).

Guido Baggio

LO SCHEMATISMO TRASCENDENTALE E IL PROBLEMA
DELLA SINTESI TRA “SENSO”, “SEGNO” E “GESTO”.
UN’INTERPRETAZIONE PRAGMATISTA

Abstract

The paper outlines a semiotic approach to the question of synthesis raised by Kantian transcendental schematism regarding the relation between the multiple manifolds and the unity of the concept. In other words, a synthesis between sense and meaning. The general aim is to reflect on the possibility of a quasi-transcendental semiotics, referring to the notion of “gesture” as a synthesis of sensitive experience and logical-semiotic mediation.

1. Introduzione

Nella *Critica della ragion pura* Kant indica la conoscenza trascendentale come ogni conoscenza che si occupi del *modo* di «conoscere gli oggetti, nella misura in cui questo modo dev’essere possibile a priori»¹, vale a dire la conoscenza attraverso la quale conosciamo «il fatto che, e il modo in cui, determinate rappresentazioni [*Vorstellungen*] (intuizioni e concetti) vengono applicate o sono possibili unicamente a priori (vale a dire che si deve chiamare trascendentale la possibilità della conoscenza o l’uso di questa a priori)»². Nei *Prolegomeni* egli specifica ulteriormente: «la parola “trascendentale” [...] non significa qualcosa che oltrepassa ogni esperienza, ma qualcosa che certo la precede (*a priori*) ma non è determinato a nulla più che a render possibile la semplice conoscenza dell’esperienza»³. Ciò significa che il “trascendentale” indica il *che* e il *come* delle rappresentazioni possibili solamente nell’oscillazione tra *a priori* e *a posteriori*. E siccome la conoscenza trascendentale riguarda la cognizione, e la cognizione è connessa al giudizio, e il giudizio in quanto proposizione è possibile solamente attraverso il linguaggio, allora la conoscenza trascendentale sembra destinata anche al *che* e al *come* del linguaggio. Il problema dei giudizi sintetici è, infatti, quello di determinare il significato di un eventuale riferimento ad un oggetto da un punto di vista universale. La questione riguarda dunque

¹ I. KANT, *Kritik der reinen Vernunft*, 2. Auflage (1787), in ID., *Kant’s gesammelte Schriften*, a cura della Reale Accademia Prussiana delle Scienze, Akademie-Verlag, Berlin-Leipzig 1900ss., vol. III; trad. it. C. Esposito, *Critica della ragion pura*, Bompiani, Milano 2004. (d’ora in poi *KrV*), B 25.

² *KrV* B 80.

³ I. KANT, *Prolegomena*, in ID., *Kant’s gesammelte Schriften*, ed. cit., vol. IV, p. 373n.; trad. it. P. Carabellese, rivista da R. Assunto, *Prolegomeni ad ogni futura metafisica che si presenterà come scienza*, Laterza, Roma-Bari 1995, p. 146n.

le condizioni formali di possibilità di transizione dal/di sussunzione del senso al/nel significato. In altre parole, la questione riguarda la condizione di possibilità di applicazione di categorie di significati possibili al senso di ciò che si può chiamare percezione nello spazio e nel tempo. È qui che entra in gioco la dottrina trascendentale della facoltà di giudizio e in particolare dello schema trascendentale come condizione sensibile sotto la quale i concetti dell'intelletto possono essere usati.

In quanto segue vorrei provare a tracciare un possibile approccio semiotico alla questione della sintesi sollevata dallo schematismo trascendentale kantiano riguardo alla connessione tra il molteplice sensibile e l'unità del concetto, cioè tra senso e significato, servendomi della nozione fregeana di senso (*Sinn*) come distinto dal significato (*Bedeutung*), della nozione morrissiana di “veicolo-segno” e della teoria del gesto di Maddalena. L'intento più generale è quello di improntare una riflessione rivolta alla possibile elaborazione di una semiotica quasi-trascendentale a partire dalla nozione di “gesto” come sintesi di esperienza sensibile e mediazione logico-semiotica.

2. Lo “schema trascendentale” come segno

Il problema dei giudizi sintetici a priori, che predicano il contenuto formale dei giudizi empirici, è il problema di rintracciare il carattere di determinazione del significato degli enunciati sintetici a priori, ovvero del significato “in generale”, da un punto di vista universale, come possibilità del riferimento ad un oggetto. La questione riguarda la condizione di possibilità formale del passaggio dal senso al significato ovvero della condizione di possibilità di applicazione al senso da parte delle categorie di un significato possibile che possa essere predicato in proposizioni sintetiche come insieme di proprietà attribuibili a ciò che può essere conosciuto empiricamente nello spazio e nel tempo come percezione.

Per far fronte a tale questione Kant si serve della dottrina trascendentale della *facoltà di giudizio*, ovvero della capacità di distinguere se qualcosa cada o no sotto una data regola, e in particolare dello schema trascendentale come condizione sensibile sotto cui solamente possono essere usati i concetti puri dell'intelletto.

Partendo da questi ultimi, va tenuto presente che se la sintesi delle rappresentazioni si fonda sulla capacità di immaginazione, l'unità sintetica di esse, richiesta per il giudizio, si fonda sull'appercezione ovvero sul principio di unità fondamentale che è a sua volta una proposizione, in questo caso analitica (*Grundsatz*)⁴. Ma il principio dell'io logico è

⁴ L'unità sintetica dell'appercezione viene indicata da Kant come il «punto supremo cui si deve riattaccare ogni uso dell'intelletto, persino l'intera logica, e dopo di questa la filosofia trascendentale: questa facoltà, anzi, è l'intelletto stesso» (*KrV* B 134n.). L'appercezione è dunque l'intelletto stesso, il quale non è altro che «la facoltà di congiungere *a priori* e di portare il molteplice di rappresentazioni date sotto l'unità dell'appercezione, il che costituisce la suprema proposizione fondamentale [*Grundsatz*] di tutta quanta la conoscenza umana» (*KrV* B 135). Ora, cosa significa: “suprema proposizione fondamentale”? Sebbene “*Satz*” possa venire tradotto anche come “principio” e quindi si possa tradurre “principio fondamentale”, subito dopo Kant specifica che l'unità necessaria dell'appercezione rappresenta «*ein analytischer Satz*» (*KrV* B 135), una proposizione analitica in quanto identica. Ciò significa che principio

accessibile solo in quanto, sempre e spontaneamente, esemplificabile⁵.

In altre parole, è l'io empirico che esemplifica l'io logico, presupponendo però tale io logico come già sempre esemplificato in quanto condizione di possibilità di ogni sintesi generale. Esso si dà quindi nel tempo e in quanto unità del tempo non è pensabile come concetto ma come ciò che è condizione di possibilità di *determinazione* a priori del senso.

Lo *schema trascendentale* si inserisce in questo quadro come il terzo elemento omogeneo rispetto all'intelletto e alla sensibilità, quindi tanto intellettuale quanto sensibile⁶. Se da una parte il concetto dell'intelletto contiene l'unità sintetica pura in generale, dall'altra il *tempo*, come condizione formale del molteplice del senso interno, contiene un molteplice *a priori* nell'intuizione pura. Il tempo funge da elemento omogeneo tra sensibilità e intelletto poiché la sua determinazione trascendentale è omogenea rispetto alla categoria dell'unità del molteplice. Esso è infatti contenuto in ogni rappresentazione empirica del molteplice e in quanto schema dei concetti dell'intelletto è in grado di sussumere le apparenze sotto la categoria. In altre parole, *il molteplice è primariamente temporale*, esso coinvolge il divenire della molteplicità, ovvero l'atto di sintesi che è, ripetiamolo: «l'atto di aggiungere l'una all'altra diverse rappresentazioni, e di comprendere la loro molteplicità in una sola conoscenza»⁷.

Ma che cosa è lo schema trascendentale? Null'altro che «il prodotto della capacità di immaginazione» distinto dall'immagine (*Bild*)⁸. Kant fa l'esempio dei cinque punti "....." definendoli un'immagine del numero cinque e distinguendo tale immagine dal numero stesso "5" che è lo schema, vale a dire un *modo universale di procedere della capacità di immaginazione* per rappresentare in una figura una pluralità. L'immaginazione procura così a un concetto un *modo* di presentazione, ciò che Kant chiama lo schema che sta a fondamento del *concetto sensibile* puro (*sinnliche Begriff*).

Lo schema costituisce dunque il *segno* che procura ad un concetto la sua immagine⁹. Esso media tra intuizione empirica, e quindi oggetti di esperienza, e concetto ed è *ciò che determina il senso attraverso il segno* che lo rappresenta.

Tale schematismo, che è il modo di procedere dell'intelletto riguardo agli schemi dell'immaginazione, è esso stesso, come l'immaginazione, «un'arte nascosta nelle profondità dell'anima umana [*eineverborgene Kunst in den Tiefen der menschlichen Seele*]».¹⁰ In sintesi:

e proposizione sono la stessa cosa; e dato che proposizione e giudizio sono a loro volta la stessa cosa, si parla di "proposizione analitica" come "giudizio analitico".

⁵ «[...] La proposizione dell'identità di me stesso in ogni molteplice, di cui sono cosciente, è una proposizione che del pari si fonda sui concetti stessi, risultando quindi analitica; ma quest'identità del soggetto, della quale in tutte le rappresentazioni di esso, io posso divenir cosciente, non riguarda l'intuizione del soggetto (onde esso è dato come oggetto), e perciò non può neppure significare l'identità della persona. [...] Per dimostrare tale identità, non servirebbe a nulla la semplice analisi della proposizione: io penso, e si richiederebbero piuttosto diversi giudizi sintetici, fondati sull'intuizione data» (*KrV* B 407-409).

⁶ *KrV* B 177.

⁷ *KrV* B 103.

⁸ *KrV* B 179.

⁹ Cfr. *KrV* B 180.

¹⁰ *KrV* B 180-181.

«l'immagine è un prodotto della facoltà empirica della capacità produttiva dell'immaginazione; lo schema di concetti sensibili (come quelli delle figure nello spazio) è un prodotto – e per così dire un *monogramma* [corsivo aggiunto] – della capacità pura *a priori* di immaginazione, mediante il quale le immagini risultano per la prima volta possibili. Tali immagini, d'altronde, debbono in ogni caso venir connesse al concetto solo mediante lo schema cui accennano, ed in sé esse non sono pienamente congruenti con il concetto. Per contro, lo schema di un concetto puro dell'intelletto è qualcosa, che non può essere affatto portato entro un'immagine; piuttosto, esso è soltanto la sintesi pura in conformità di una regola dell'unità, secondo concetti in generale, espressi dalla categoria, ed è un prodotto trascendentale della capacità di immaginazione, il quale riguarda la determinazione del senso interno in generale, in base alle condizioni della sua forma (il tempo) rispetto a tutte le rappresentazioni, in quanto queste ultime debbano collegarsi *a priori* in un concetto, conformemente all'unità dell'appercezione»¹¹.

Lo schema in quanto prodotto della facoltà di immaginazione è un *monogramma*. Ora, nella *Dottrina Trascendentale del Metodo*, Kant definisce il monogramma come un «profilo» (*Umriß*) «del tutto nei suoi membri»¹², e nella *Dialettica Trascendentale* come un disegno «fluttuante» (*schwebende Zeichnung*), composto da «singole linee tracciate senza seguire alcuna regola accertabile», che media tra le varie «esperienze» (*verschiedener Erfahrungen*), «qualcosa di simile a quello che i pittori e i fisionomisti pretendono di avere in testa». Queste *Erfahrungen* sono necessariamente vaghe per quanto indicative di qualche direzione per la loro determinazione. Il monogramma è qui simile a «un'ombra incomunicabile» (*nichtmitzuteilendes Schattenbild*), un'immagine indeterminata che può, anche se solo impropriamente, essere chiamata un «ideale della sensibilità», perché si suppone sia «il modello irraggiungibile di intuizioni empiriche possibili», senza in realtà fornire «alcuna regola capace di spiegarle ed esaminarle»¹³.

Si può quasi dire che un monogramma ha un carattere di singolarità, mostrandosi come un modo esemplare ma non una regola. Esso è un profilo sensibile, olistico, composto da singole linee ma indeterminato riguardo al modo in cui i vari tratti di un significato si manifestano in modo sensibile unitario¹⁴. Si tratta di un significato «nascente», come un punto di confine tra due superfici – quello del molteplice sensibile e quello dell'unità concettuale – che è vago ma ha un senso *in individuo* (una sorta di «ideale della sensibilità») e che, anche se non rappresenta una regola semantica, può in ultima istanza mostrarsi esemplare per la determinazione di un possibile significato/concetto. Lo schema è allora il modo dell'immaginazione di determinare il senso attribuendo a quest'ultimo un segno complesso – un monogramma, appunto – dal carattere ancora vago.

Ora, lo schema è solo la *determinazione a priori* di tempo¹⁵, esso è il «concetto sensibile di un oggetto in accordo con la categoria»¹⁶ ed è l'unico modo per procurare ai concetti dell'intelletto «una relazione con oggetti, e quindi un *significator*»¹⁷. Per parlare dello schema dell'immaginazione Kant fa l'esempio del concetto di cane, che indica una

¹¹ *KrV* B 181.

¹² *KrV* B 862.

¹³ *KrV* B 598.

¹⁴ Cfr. S. MATHERNE, *Kant and the Art of Schematism*, in “Kantian Review”, 19 (2/2014), pp. 181-205.

¹⁵ *KrV* B 185.

¹⁶ *KrV* B 186.

¹⁷ *KrV* B 185.

regola, secondo cui la capacità di immaginazione del soggetto può «delineare in generale la figura [*Gestalt*] di un animale quadrupede senza essere limitata ad una qualche figura [*Gestalt*] particolare derivante dall'esperienza, o a tutte le possibili immagini [*Bild*] che potrei rappresentarmi *in concreto*».¹⁸ Il significato del concetto di cane è esemplificato da molte immagini: esso deve essere rappresentabile come un procedimento che fornisce al concetto il senso in quanto figura, ovvero come la *condizione di esemplificazione dei concetti*. Lo schema in questo senso viene inteso come un modo di procedere per la sussunzione dalla molteplicità sensibile sotto l'unità intellettuale. A tal riguardo, Makkreel suggerisce che, come schema, un monogramma non può essere empirico e deve invece essere visto come una regola per generare «configurazioni di linee»¹⁹. Ma affinché tale schema non rimanga su di un puro piano sintattico di relazione tra segni, deve essere anche e innanzitutto uno *schema d'azione* che si lega all'esperienza, ovvero si lega alla esemplificazione dello schema; come faccio, altrimenti, a riconoscere un cane senza averne prima avuto esperienza? Ogni conoscenza, scrive Kant, inizia dall'esperienza sensibile. Come posso quindi collegare la figura del cane con il suo concetto se non ho una comprensione attraverso la sua controllabilità empirica, vale a dire attraverso delle immagini? L'applicazione della regola dello schema, che prevede una determinazione del *sensu* attraverso il *segno* come condizione per il giudizio, attesta una comprensione empirica, vale a dire che devo aver già cominciato un processo di comprensione nel momento in cui inizio a determinare il senso dell'oggetto indeterminato attraverso un segno per quanto vago. Dovrei altrimenti presupporre una comprensione previa, rischiando di cadere in un innatismo di matrice platonica oltre ad accettare un innatismo formale delle strutture conoscitive.

Ora, se lo schema è un “monogramma”, ovvero un *segno* complesso che sovrappone varie linee ed è prodotto della capacità produttiva dell'immaginazione, la quale oltre ad essere condizione di possibilità delle immagini è anche produttrice dello schema che media tra immagine sensibile e concetto intellettuale, ovvero del concetto sensibile che si pone tra immagine e concetto intellettuale, allora è la stessa facoltà dell'immaginazione ad essere in grado di *produrre* i *segni* che permettono l'uso di concetti puri dell'intelletto, ovvero permettono la relazione *significante*. Il monogramma, infatti, in quanto “disegno fluttuante” associa linee ad altre linee similmente al modo in cui la sintesi figurata aggiunge l'una all'altra diverse rappresentazioni attraverso lo schema del tempo. E se i concetti sono predicati di giudizi possibili, *lo schematismo sembra in tal modo fornire la natura segnica dei concetti*. Si potrebbe in questo caso supporre che la dimensione del tempo degli schemi sia anche la dimensione diacronica e lineare del linguaggio con il quale si esprime il giudizio sintetico. È possibile infatti indicare nello schematismo il meccanismo di successione dei rapporti che intercorrono tra gli elementi che si succedono nella proposizione (rapporti sintagmatici) in una dimensione temporale, e nel monogramma in quanto segno il luogo della dimensione sensibile – l'immagine – e della dimensione intellettuale – il concetto sensibile che procura ai

¹⁸ *KrV* B 181. «Il concetto di cane indica una regola, secondo cui la mia capacità di immaginazione può tracciare universalmente la figura di un animale quadrupede, senza essere ristretta ad un'unica figura particolare, offertami dall'esperienza, oppure ad ogni immagine possibile, che io sia in grado di raffigurare *in concreto*» (*KrV* B180).

¹⁹ R.A. MAKKREEL, *Imagination and interpretation in Kant. The Hermeneutical Import of the Critique of Judgment*, The University of Chicago Press, Chicago 1990, p. 31.

concetti dell'intelletto un *significato* (KrV B 185). Tale connessione si riferisce a *regole* alla base delle determinazioni di tempo delle rappresentazioni riguardo a quantità e realtà ma anche a una dimensione di arbitrarietà e creatività nella produzione del segno complesso da parte della facoltà dell'immaginazione²⁰. Tuttavia, è ovvio che una figura è anche una forma sensibile che fa riferimento a immagini e occupa a sua volta uno spazio. L'idea di una sintesi figurativa suggerisce che gli schemi di concetti intellettuali puri, concepiti inizialmente in termini di tempo, non solo possono, come sostiene Makkreel²¹, ma *devono* incorporare anche alcune qualità spaziali associate agli schemi di concetti puramente sensibili.

Le questioni che si pongono a questo punto sono tre: a) le regole di determinazione *del senso attraverso il segno* sono *costitutive* o *regolative*, ovvero sono *a priori* o *a posteriori*? b) lo schema trascendentale può offrire il luogo del principio di arbitrarietà del segno, ovvero il segno è una produzione "spontanea" dell'immaginazione? c) in che modo si costruisce il segno grafico complesso e in che modo si costruisce la sintesi dei segni nel giudizio, vale a dire qual è la natura dello schema trascendentale?

Si pone, in altre parole, il problema delle condizioni di possibilità di determinazione del senso del segno e in particolare la questione se tali condizioni di possibilità siano legate a una struttura mediatrice presupposta alla formulazione della significabilità, comunicabilità e comprensibilità dei segni proposizionali, ovvero della dimensione logico-sintattica e semantica; o se ciò che precede sia un'azione che realizza empiricamente la determinazione del senso nella produzione del segno all'interno di una dinamica logico-semiotica in cui le stesse regole di determinazione del senso da parte del segno, e del quadro intensionale all'interno del quale è possibile poi ritenere comprensibile ed oggettiva una predicazione dotata di significato empirico, siano esse stesse il frutto di un processo dinamico evolutivo. Secondo il primo approccio, sostenuto da Hoglebe (e Garroni), viene richiesta una semantica trascendentale che assuma una già completa teoria del significato come corrispondenza, vale a dire una teoria fondazionalista del significato²². Secondo il secondo approccio, di matrice pragmatista, invece, il processo di determinazione del senso fa parte di un processo semiotico in cui le regole di determinazione del senso e dell'intensionalità si riferiscono a un atto sintetico di *costruzione* di un segno complesso come mediazione tra senso e concetto. Cerchiamo ora di vedere come i due approcci possano intersecarsi.

3. *Semantica trascendentale e semiotica quasi-trascendentale*

Nel progetto per una semantica trascendentale, Hoglebe propone di porre attenzione alla dimensione semantica per cercare di rintracciare le condizioni di possibilità del

²⁰ KrV B 183-84.

²¹ R.A. MAKKREEL, *Imagination and interpretation in Kant*, ed. cit., p. 31.

²² Per quanto differenti nell'approccio, Hoglebe più interessato a rintracciare il trascendentale nelle forme *a priori*, Garroni diretto invece a cercare le basi del trascendentale nell'innatismo biologico chomskyano, entrambi gli autori cercano di promuovere una prospettiva fondazionalista della semiotica. Cfr. W. HOGLEBE, *Per una semantica trascendentale* (1974), trad. it. G. Deriu, Officina, Roma 1979; E. GARRONI, *Ricognizione della semiotica. Tre lezioni*, Officina, Roma 1977; ID., *Creatività*, Quodlibet, Macerata 2010; ID., *Progetto di semiotica*, Laterza, Bari 1972.

linguaggio attraverso un ordine di riflessioni che coinvolga la nozione di “segno”. La questione alla quale egli intende rispondere riguarda la legittimità della pretesa di *universalità* della dimensione del significato una volta che questa venga introdotta sotto il titolo di semantica²³. O, posta in altri termini, la domanda è: «la determinazione di “segno” si esaurisce completamente in un quadro di riferimento semiotico?»²⁴. La questione è piuttosto spinosa e tematizza l’idea che con “segno” venga inteso generalmente qualcosa di materiale che può diventare segno *a certe condizioni*, queste ultime indicate come un «contesto di riferimenti segnici»²⁵. A questo riguardo, Hoglebe prende a riferimento critico la semiotica di Morris e la sua idea che il contesto di riferimenti segnici sia un processo in cui qualcosa funziona come un segno, o come veicolo-segno. In particolare un veicolo-segno è, secondo la semiotica morrissiana, un evento sensibile, cioè un evento fisico percettivo che agisce come segno²⁶.

Nella critica della proposta semiotica morrissiana, ripresa anche da Garroni²⁷, Hoglebe, indica nella “materialità significativa” del segno, ciò che è il “veicolo-segno”, un *caput mortuum* della semiotica in generale, accusando la prospettiva morrissiana di invertire significato e semiotica portando così la semiotica non su una teoria del significato quanto piuttosto il contrario: il significato può essere chiarito solo nei termini della semiotica, il che comporta che solo all’interno di una teoria del segno è possibile parlare di significato. Tale prospettiva, però, limiterebbe la determinazione del significato alla semiotica. Differentemente da Morris, Hoglebe ritiene invece che il modo di introdurre il concetto di segno venga sempre dopo l’acquisizione della consapevolezza che un oggetto materiale non è sin dall’inizio segno ma lo diventa dopo che il soggetto gli attribuisce quel valore. In altre parole, secondo Hoglebe il *qualcosa* di materiale è sempre innanzitutto qualcosa *in quanto* qualcosa. Il processo semiosico inizia successivamente all’oggetto o evento fisico e tale oggetto fisico deve essere precedente a una attribuzione di significato. La significazione di ciò che è già presupposto – ovvero il “qualcosa” materiale – deve perciò essere il problema preliminare di una *semantica trascendentale*, la cui prima domanda deve riguardare i modi di pensare in una semantica semiotica, linguistica

²³ Sulla stessa linea, Garroni afferma che la nozione di “segno” non ha senso se non si suppone «una dimensione del significato e quella disciplina fondante che è la semantica» (E. GARRONI, *Ricognizione della semiotica*, ed. cit., p. 19).

²⁴ W. HOGLEBE, *Per una semantica trascendentale*, ed. cit., p. 51.

²⁵ *Ibidem*, *ivi*.

²⁶ Cfr. C.W. MORRIS, *Lineamenti di una teoria dei segni* (1938), trad. it. F. Rossi-Landi, Paravia, Torino 1954; *Segni, linguaggio e comportamento* (1946), trad. it. S. Ceccato, Longanesi, Milano 1949. Morris distingue tra “veicolo-segno” e “segno”, indicando in quest’ultimo qualcosa che dirige il comportamento verso qualcosa, l’osservabilità del “veicolo-segno” non coinvolgendo quella del segno (C.W. MORRIS, *Segni, linguaggio e comportamento*, ed. cit., p. 29). Sebbene Morris spesso li sovrapponga, i due possono anche essere distinti, poiché l’osservabilità del veicolo segnico non comporta quella del segno. Non ogni segno è un *simbolo*, poiché questo è «un segno, prodotto dal suo interprete, che agisce come sostituto di qualche altro segno del quale esso è sinonimo». Il segno che non è simbolo è *segnale* (cfr. *ibidem*, p. 33). Questa distinzione si accompagna con l’idea che i segni sostengano tre tipi di relazione: la relazione esistenziale tra segno e oggetto, la relazione semantico-pragmatica legata agli aspetti del processo di significazione e la relazione sintattica. Cfr. C.W. MORRIS, *Segni e Valori. Significazione e significatività e altri scritti di semiotica, etica ed estetica* (1964), trad. it. S. Petrilli, Adriatica Editrice, Bari 1988, pp. 89-90; C.W. MORRIS, *Lineamenti di una teoria dei segni*, ed. cit., pp. 40ss.

²⁷ Cfr. E. GARRONI, *Ricognizione della semiotica*, ed. cit., pp. 23-25.

e logica il “qualcosa in quanto qualcosa”, e cioè indagare se il segno che a esso si riferisce possa e debba determinarlo e tematizzarlo sotto il profilo dei suoi significati. A tale domanda si connette quella del *modo* in cui debba essere pensato il procedimento che permette di determinare ulteriormente quella significazione come determinabilità e applicare su tale “base” i concetti mediante i segni²⁸.

Ora, nella sua proposta, Hoglebe deve concedere che se si deve parlare sensatamente di qualcosa in quanto specificatamente segno, il qualcosa di presegnico debba avere già a che fare con una *significazione (Bedeutungsart)*²⁹. Ma con questa concessione Hoglebe introduce già la dimensione presegnica su di un piano di mediazione segnica, sebbene potenziale. Vale a dire, tale qualcosa è in potenza già segno perché ha *in nuce* il carattere di significazione per cui tale qualcosa è già all'interno di un processo semiotico. In sintesi, per quanto Hoglebe specifichi che tale significazione non possa avere lo stesso carattere che ha quando riferita ai significati del segno, egli non fa altro che cercare di riprendere la distinzione morrisiana tra “veicolo-segno” e “segno” e rintracciare così due modi di fare riferimento all'oggetto o evento percettivo. La difficoltà in cui sembra trovarsi la proposta di Hoglebe è quella di voler togliere qualsiasi riferimento al comportamento linguistico senza però riuscire a rifiutare *in toto* la distinzione tra qualcosa di presegnico ma già intriso di significabilità e il segno in quanto già determinato come qualcosa che *sta per* qualcos'altro. In altre parole se da un lato respinge la dimensione dinamico-materiale del comportamento segnico, dall'altro accoglie però la dimensione statico-materiale significante dei segni nei processi comunicativi, eliminando la dimensione pragmatica senza riuscire a eliminare la dimensione referenziale (legata all'osservabilità)³⁰.

Riguardo alla prospettiva di Hoglebe, a noi interessa qui la questione tutt'altro che marginale sulla natura della comprensione pre-teorica e pre-linguistica delle condizioni formali dell'esperienza che la sua proposta solleva. Si tratta ovviamente di una pre-comprensione che fa leva sulle condizioni formali trascendentali della sensibilità – spazio e tempo– e sul modo di determinabilità segnica di tale comprensione per poter essere riconosciuta come valida. Per cercare di trovare una soluzione a tale questione è necessario innanzitutto considerare che vi sono senz'altro distinzioni tra oggetti immediati del senso e immaginazione ma tali distinzioni non vengono conosciute da una capacità immediata quanto piuttosto da una mediazione segnica. In altre parole, benché l'oggetto fisico sia indipendente rispetto al soggetto che realizza la propria esperienza di esso, esso possiede le

²⁸ Cfr. W. HOGLEBE, *Per una semantica trascendentale*, ed. cit., p. 53. E ancora: «Quale orma debbono avere inoltre quei giudizi che indicano in generale e obiettivamente il significato determinato dell'osservabile? Attraverso quali proposizioni, e di quale carattere, può essere formulata l'obiettiva significabilità (*Bedeutbarkeit*) empirica in generale?» (*ibidem*, ivi). Questi quesiti hanno nella prospettiva di Hoglebe un orizzonte più ampio che apre alla possibilità di una «*semantica fondamentale* in quanto *semantica esistenziale*» la quale, vista anche come ermeneutica o ontologia fondamentale, giunge ad elaborare la domanda radicale sul *senso* dell'essere.

²⁹ Cfr. *ibidem*, p. 52.

³⁰ Lo stesso limite è rintracciabile nelle osservazioni critiche di Garroni, il quale include erroneamente la semiotica morrisiana nella teoria referenzialista del significato. La nozione di “veicolo-segno” è uno dei caratteri fondamentali che porta a definire il significato morrisiano di “significato” come segnico, nel senso in cui la dimensione pragmatica è determinante nel processo di definizione semantica di un oggetto o evento. Cfr. E. GARRONI, *Ricognizione della semiotica*, ed. cit., p. 18.

caratteristiche esclusivamente dovute alle sue relazioni con l'esperienza e la struttura conoscitiva del soggetto; tali relazioni sono significative e connesse all'interazione tra soggetto e ambiente, sono quindi già di per sé relazioni segniche³¹. Lo stesso Högrefe, ponendo attenzione alla semantica deve necessariamente presupporre la mediazione segnica di quel qualcosa *in quanto* qualcosa che vorrebbe salvare dal linguaggio. La questione della significazione di ciò che in generale può diventare segno – o, detto altrimenti, di quel qualcosa in quanto qualcosa che è anche veicolo-segno potenziale – è nello stesso tempo la questione della significazione di ciò a cui i segni possono essere applicati per ostensione, ovvero di qualcosa che è suscettibile di essere tanto segno quanto designato. La questione del *modo* di significazione posta da Högrefe, ripresa dalla questione kantiana del *modo* di conoscere gli oggetti, è quindi affine da una parte alla questione che Morris indica del rapporto tra *segno* e *designatum* o *significatum*³², dall'altra a ciò che Frege chiamerebbe “senso del segno”, vale a dire il «modo di essere dato del designato». Per capire meglio questo passaggio riprendiamo Kant.

4. *Il veicolo-segno tra senso e significato*

Nella *Critica della ragion pura* Kant scrive: «L'effetto sulla capacità di rappresentazione, prodotto da un oggetto, in quanto noi siamo modificati da quest'ultimo, è *sensazione*. Quell'intuizione, che si riferisce all'oggetto mediante una sensazione, si dice *empirica*. L'oggetto indeterminato di un'intuizione empirica si dice *fenomeno*»³³.

Ora, Högrefe indica con la nozione di “senso” ciò che Kant indica con “fenomeno”, per cui: il senso è il fenomeno ovvero l'oggetto indeterminato, e in quanto indeterminato può essere caratterizzato come significabilità e come determinabilità. Il significato è invece la determinatezza possibile del senso. Il fatto è, però, che ciò di cui ci stiamo occupando è già l'*oggetto indeterminato di un'intuizione empirica* e in quanto sensazione di cui si serve l'intuizione è già parte del soggetto e quindi già significabile; o meglio, l'oggetto di essa è già mediato poiché la sensazione in quanto evento percettivo si mostra “veicolo-segno”. Di fatto l'intuizione sensibile si dà solamente come già determinata all'interno di un processo di sintesi e mediazione, si dà quindi già nella determinazione del senso in quanto veicolo-segno³⁴. A tale dimensione di già mediazione del senso in quanto già determinabile

³¹ Cfr. CH.S. PEIRCE, *Questioni riguardo a certe pretese capacità umane*, trad. it. G. Maddalena, in ID., *Scritti scelti*, a cura di G. Maddalena, UTET, Torino 2008, pp. 83-105; G.H. MEAD, *Mente, sé e società*, trad. it. R. Tettucci, Giunti, Firenze 2010, pp. 187-188n.; sulla vicinanza tra la posizione di Mead e quella di Peirce rimandiamo all'articolo di C. MORRIS, *Peirce, Mead, and Pragmatism*, in “The Philosophical Review”, 47 (2/1938), pp. 109-127.

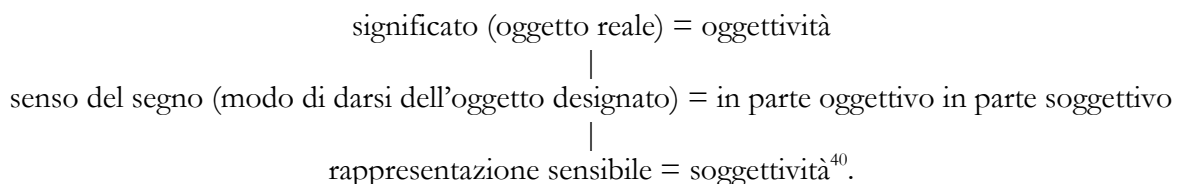
³² Il *designatum* sta ad indicare ciò a cui il segno si riferisce e si distingue dal *denotatum* poiché mentre il primo indica un tipo di oggetto che presenta proprietà di cui l'interprete si rende conto grazie alla presenza del veicolo segnico, indifferentemente dalla presenza di oggetti o situazioni reali con le caratteristiche di cui si rende conto, il *denotatum* è l'oggetto di riferimento reale. Cfr. C.W. MORRIS, *Lineamenti di una teoria dei segni*, ed. cit., p. 15.

³³ KrV B 34.

³⁴ «Solo nella *riflessione trascendentale* sulle condizioni della determinatezza possibile del senso, senso e significato sono metodicamente “isolabili”, così come lo sono sensibilità e intelletto» (W. HÖGREBE, *Per una semantica trascendentale*, ed. cit., p. 55. Corsivo aggiunto).

concettualmente – in quanto possibile significato determinato – vi sono da aggiungere le condizioni sensibili soggettive di quanto osservabile come fenomeno, ovvero in quanto condizioni *a priori* del “modo di esser dato” di qualcosa in quanto senso e in quanto determinabilità del senso da parte del significato/concetto. Hoglebe indica nello spazio e nel tempo tali condizioni formali soggettive³⁵. Ed egli deriva l’espressione “modo di essere dato” dal Frege di *Sinn und Bedeutung* che concepisce il “senso del segno” come «modo di essere dato del designato». Esso è, riprendendo l’esempio di Frege, l’immagine reale proiettata dalla lente dell’obiettivo all’interno del cannocchiale, distinta dall’immagine retinica dell’osservatore che è invece “rappresentazione” o “intuizione” e dall’oggetto osservato che è il significato. In altre parole, spazio e tempo sono le condizioni formali del modo di essere dato del designato, ovvero del *sensu del segno* che è l’immagine del fenomeno. Tale immagine del fenomeno è il veicolo segnico dell’intuizione empirica, cioè della *rappresentazione* sensibile (retinica) dell’intuizione empirica³⁶. L’oggetto reale è invece il *significato*. La distinzione di grado tra significato, senso e rappresentazione dipende dal grado di oggettività: il significato di un nome proprio, come l’oggetto stesso, è oggettivo; la rappresentazione sensibile (retinica) è completamente soggettiva³⁷, il senso che si pone nel mezzo non è né soggettivo come la rappresentazione né oggettivo come il significato³⁸. Per analogia è come la lente del cannocchiale: dipende in parte dal punto di osservazione ma può servire a più osservatori; e ce lo prova anche «l’esistenza di un patrimonio di pensieri comuni all’umanità, patrimonio che essa trasmette di generazione in generazione»³⁹, per cui la possibilità di un senso del segno è legato alla presenza di una rete diacronica (storica della lingua di una comunità) di segni.

Schematizzando, il senso si trova tra rappresentazione e significato:



³⁵ Cfr. *ibidem*, p. 56.

³⁶ «Se il significato di un segno è un oggetto percepibile coi sensi, la rappresentazione che ho di esso è invece una mia immagine, originatasi dal ricordo sia delle impressioni sensoriali da me provate sia dalle attività, tanto interne quanto esterne, da me esercitate» (G. FREGE, *Senso e denotazione*, trad. it. C. Mangione, in ID., *Logica e aritmetica*, a cura di C. Mangione, Boringhieri, Torino 1965, p. 379).

³⁷ «Se due si rappresentano la stessa cosa, ciascuno ha tuttavia la propria rappresentazione. Certamente talvolta è possibile stabilire alcune distinzioni fra le rappresentazioni dei diversi uomini, e persino fra le loro sensazioni; non è però possibile un esatto confronto fra di esse, non potendosi avere contemporaneamente queste rappresentazioni nella stessa coscienza» (*ibidem*, p. 380). In questo caso sarebbe interessante un confronto con Mead e l’idea di una oggettiva realtà di prospettive.

³⁸ «[...] un pittore, un cavallerizzo, uno zoologo collegheranno, con tutta probabilità, rappresentazioni assai diverse al nome “Bucefalo”. Questo fatto distingue in modo essenziale la rappresentazione, non solo dal significato, ma anche dal senso di un segno; il senso non costituisce invero, come l’immagine anzidetta, qualcosa di inscindibile dal singolo individuo, ma può formare il possesso comune di molti» (*ibidem*, p. 379).

³⁹ Cfr. *ibidem*, pp. 379-80.

⁴⁰ I rapporti che normalmente intercorrono fra segno, senso del segno, e suo significato (oggetto dato) sono: «a un dato segno corrisponde in genere un senso determinato, e a questo corrisponde di nuovo

Il senso in questo caso può essere interpretato come ciò che è comune a più soggetti e che sebbene proprio di ogni soggetto è tale per essere possesso comune di molti. È possibile allora rintracciare una prospettiva di triangolazione tra soggettivo, intersoggettivo e oggettivo anche in questa distinzione fregeana che in qualche modo delegittima la prospettiva di Hograebe a favore invece di una quasi-trascendentalità del segno. In questo caso si collega a Frege l'idea che il senso sia legato all'espressione segnica (il senso di "stella del mattino" è diverso dal senso di "stella della sera"). È interessante notare che per Frege si può avere un senso senza significato, una *immagine*, ma non un significato senza senso, poiché vi è sempre collegamento con la dimensione del fenomeno⁴¹. Egli propone di distinguere i segni che debbono avere soltanto un senso, come quelli legati all'arte, e i segni che invece sono connessi al nostro interesse per il valore di verità delle nostre proposizioni, e propone di chiamare i primi "figure" o immagini (*Bild*)⁴². Questa sua determinazione di immagine è più affine all'idea kantiana di *Gestalt*, ovvero di figura. Vi è quindi una distinzione tra il significato che è strettamente connesso all'interesse che abbiamo per il "valore di verità delle nostre proposizioni" e il senso che invece fa leva su una dimensione maggiormente "estetica"⁴³.

Ora, ciò che per noi è importante è il fatto che parlare di segno come immagine che non ha significato ma ha senso, ci offre la possibilità di richiamare lo schema trascendentale e di rintracciare nella sensazione il punto di ancoraggio dell'attività mediatrice del gesto in quanto dispositivo semiotico non ancora determinato, e quindi vago, che costruisce nel tempo e nello spazio il senso del segno riconoscibile nell'immagine sensibile.

Se spazio e tempo sono infatti le condizioni a priori del "modo di esser dato" di qualcosa in quanto fenomeno e quindi in quanto *sensu*, il tempo rientra, come abbiamo visto, nella costituzione dell'apprensione operata dallo schema trascendentale. Esso è la condizione della mediazione tra senso e concetto. In tal caso quindi, ribadiamolo ancora una volta, il problema di come concetti ed oggetti si possano riferire l'uno all'altro riguarda in realtà il problema del modo in cui gli schemi dovrebbero portare il molteplice sensibile ad astrazione, precedendo e determinando non solo la dimensione sensibile ma anche i concetti. Ciò pone in luce un aspetto essenziale: gli schemi sono *schemi d'azione* proprio perché chiamano in causa un *processo* di produzione e di giustapposizione di segni – come nel caso del monogramma – che sono legati a una dimensione dinamica tanto

un significato determinato; invece a un dato significato (cioè ad un dato oggetto) non corrisponde sempre un unico segno: esso infatti viene espresso in modi diversi nelle diverse lingue, e talvolta persino nella stessa lingua» (*ibidem*, p. 378).

⁴¹ «Così l'asserto "Ulisse fu sbarcato in Itaca mentre dormiva profondamente" ha palesemente un senso, ma è dubbio che abbia un significato, perché è dubbio che ne abbia uno il termine "Ulisse" che fa parte della proposizione» (*ibidem*, p. 383).

⁴² Cfr. *ibidem*, p. 384n.

⁴³ Cfr. *ibidem*, *ivi*. Leonardo Amoroso ha notato che il modo in cui il senso interviene nella prospettiva kantiana fa sì che «in sede semantica, l'impostazione trascendentale non conduca affatto necessariamente al referenzialismo, nonostante l'identificazione di "significato" e "riferimento ad un oggetto". Anzi, l'istanza trascendentale (nella misura in cui è consapevole del fatto che ogni definitezza rimanda ad un orizzonte ulteriore) può venir fatta valere proprio per uscire dall'*impasse* della semiotica referenzialista» (L. AMOROSO, *Senso e consenso. Uno studio kantiano*, Guida, Napoli 1984, p. 118n.).

sensibile quanto intellettuale. Così, se gli schemi precedono i concetti, essi sono a loro volta unificati sotto una unità degli schemi che è l'unità del tempo. A tal riguardo l'unità del tempo non è a sua volta uno schema ma il darsi di una coscienza che accompagna tutte le sintesi nella sua continuità. Il tempo, in quanto forma dell'intuizione interna del soggetto, è infatti già incluso nella continuità delle percezioni del soggetto che attraverso le sensazioni si relaziona al mondo. Il tempo è dunque il *medium* del passaggio dall'indeterminatezza della molteplicità sensibile alla determinatezza dell'oggetto nel concetto per cui il meccanismo del linguaggio sembra riposare su di esso, mentre lo schema risulta la condizione semantica di congiunzione tra sensazione, immagine sensibile e realtà (*designatum*). Lo schema in quanto attività potrebbe allora essere visto come il veicolo-segno, ovvero ciò che costruisce il segno e costruendolo permette il senso del segno⁴⁴, come condizione di determinabilità *a priori* del senso, il quale non può che essere figura – segno – dell'oggetto e non l'oggetto stesso.

Ma va da sé che la figura richiede anche una immagine in quanto forma sensibile nello spazio. In che modo altrimenti potremmo pensare a una figura, a un segno, senza che questo occupi uno spazio?

5. *La sintesi del gesto come figura e movimento*

Se il tempo è ciò che permette la sintesi delle immagini empiriche in segni che si tracciano nello spazio, allora potremmo immaginarci la costruzione di tali segni come un *gesto* che porta con sé la dimensione dinamica del tempo interiore e sensibile dello spazio grafico. Il senso del segno così inteso, affine a una dimensione estetica, si radica nel movimento gestuale che *porta, prosegue, produce, rappresenta* (dal latino “gero”) le figure/immagini del movimento dalla molteplicità sensibile all'unità segnica. Il “gesto” in tal caso si pone tanto come “veicolo-segno”, ovvero come qualcosa di fisico, percettivo, mobile, quanto come “senso del segno”, *portando* in sé tanto la dimensione senso-motoria quanto la determinabilità del concetto.

Questa idea di gesto, sebbene elaborata in parte in modo differente, attinge a piene mani dalla prospettiva di Maddalena e dal suo *Philosophy of Gesture*. Servendosi degli strumenti teorici forniti dalla teoria logico-semiotica peirceana, Maddalena propone infatti un nuovo paradigma di ragionamento sintetico che considera il gesto come il modo ordinario di portare avanti il senso dell'identità attraverso il cambiamento. Come egli afferma, il gesto è «qualsiasi atto compiuto con un inizio e una fine che porta un significato [...] pragmaticamente inteso come l'insieme degli effetti immaginabili di un'esperienza»⁴⁵. Con il gesto come “strumento concettuale” Maddalena si propone di rivedere le distinzioni kantiane tra ragionamento sintetico e analitico, tra soggetto e

⁴⁴ Secondo Högrefe lo schema è il come che si pone tra immagine e intelletto. Il *come* si dimostra essere il significato che permette di esemplificare il concetto mediante un senso determinato: il significato è la condizione semantica per l'esemplificazione del concetto, che in ogni predicazione ricorre nella formula della *copula* (cfr. W. HÖGREBE, *Per una semantica trascendentale*, ed. cit., pp. 67-69).

⁴⁵ G. MADDALENA, *The Philosophy of Gesture, Completing Pragmatists' Incomplete Revolution*, McGill-Queen's University Press, Montreal-Kingston 2015, pp. 69-70.

oggetto, e di superare la dicotomia sensibilità-intelletto. Un gesto coincide, infatti, con una sintesi che porta con sé il riconoscimento di una identità tra due parti di una esperienza di transizione. Maddalena fa riferimento alle “forme della sintesi” e alla composizione analitica della sintesi gestuale, revocando attraverso gesti singolari, che sostituiscono le intuizioni empiriche kantiane, lo schema parte-tutto, preservando la necessità all’interno dello schema stesso. In altre parole, il gesto è una sorta di contorno fluttuante e dinamico “del tutto nei suoi membri”, che è un segno complesso simile a un monogramma o anche, potremmo azzardare, a un “diagramma”, inteso come «l’accadimento sintetico dei *generals*»⁴⁶. Infatti, il monogramma può essere considerato come la costruzione sintetica del senso di un segno legato alla sua produzione a partire da un veicolo-segno in cui i significati universali si ritrovano come ipotesi⁴⁷.

In altre parole, la determinazione del disegno oscillante come senso del segno è prodotta per mezzo di un gesto che permette il collegamento tra l’evento sensibile già intriso di mediazione, e quindi già in parte veicolo-segno e la *vaghezza* del senso del segno. Come sostiene Maddalena, conoscere «qualcosa in modo vago [...] è l’inizio di ogni definizione e di ogni gesto»⁴⁸. In questo senso, la vaghezza è legata, nel quadro kantiano di riferimento, sia alle varie esperienze (*verschiedener Erfahrungen*) sia al disegno oscillante (*schwebende Zeichnung*) che media tra le varie esperienze (*verschiedener Erfahrungen*). Il gesto è, in tal modo, simile a un *atto* che determina il senso attribuendo a quest’ultimo un segno complesso e dal carattere ancora vago⁴⁹.

Alla luce di quanto detto, modificherei la definizione di Maddalena come segue: un gesto è un *atto* con un inizio e una fine che porta con sé un *sensu* con possibili effetti cognitivi e pratici. Un gesto è una sintesi in cui l’iniziale vaga esperienza del molteplice sensibile è legata all’unità generalizzata di un senso del segno attraverso un’azione

⁴⁶ *Ibidem*, p. 57. Uno degli approcci di Maddalena allo studio del cambiamento sono i *grafi esistenziali* di Peirce (l’altro è quello delle modalità logiche). In particolare, i grafici esistenziali sono il livello iconico di base del rapporto con la realtà dinamica ed è quindi l’originale “evidenza” del cambiamento attraverso la continuità del loro essere immagini in movimento del pensiero che rappresentano «la creazione di congetture esplicative» (*ibidem*, p. 56).

⁴⁷ Sebbene in contesto di riflessione differente, Amoroso ha sostenuto che «la possibilità di intendere la filosofia trascendentale di Kant come una metafisica del *sensu* ci spinge a guardare [...] al fatto che, con intuizioni e concetti, o meglio, con la loro mediazione operata dallo schematismo, il significato viene sì determinato, ma *in quanto determinatezza possibile all’interno di un orizzonte di significatività, di un “sensu” che viene già sempre presupposto*» (L. AMOROSO, *Sensu e consenso. Uno studio kantiano*, ed. cit., p. 118).

⁴⁸ G. MADDALENA, *The Philosophy of Gesture*, ed. cit., p. 82.

⁴⁹ Da questo punto di vista, la rappresentazione sensibile e il monogramma potrebbero essere considerati come una forma più elementare di *immagini mobili del pensiero*. La questione se il monogramma possa intendersi come una delle modalità di costruzione del segno come il “diagramma” o i “grafi esistenziali” di Peirce è una questione aperta che merita una indagine più approfondita. Così come aperta rimane la questione se, dato che l’immaginazione produce i segni grafici che permettono l’uso di concetti dell’intelletto e lo schematismo fornisce la natura segnica (veicoli segnici?) di cui sono fatte le immagini, il segno possa essere visto come l’oggetto immediato di Peirce. In effetti, sembrerebbe esserci una corrispondenza tra ciò che è nell’immediatezza dell’esperienza (la *firstness* di Peirce) e il concetto che necessariamente chiama in causa la mediazione interpretatrice del segno. La determinazione dell’immagine in quanto senso del segno sembrerebbe altrettanto necessaria. Ma che tipo di determinazione? La nostra idea è che sia il gesto a permettere il collegamento tra evento sensibile e segno.

singolare con quella determinata parte di esperienza che si riferisce al nostro corpo. In altre parole, il gesto ha una funzione complessa, quella di rappresentare un processo sintetico che crea nuove modalità di relazione a qualche esperienza sensibile. Il gesto, in quanto veicolo-segno, costruisce il segno e permette così la *ricognizione* che rapporta la molteplicità sensibile a una unità – il segno, appunto – e lo indirizza alla sua comprensione *come* conoscenza. I significati sono così i concetti che si riconoscono solo *a posteriori*, in modo empirico, dai caratteri dell'*azione* unificante del gesto. Gli schemi in quanto frutto di una costruzione (potremmo parlare di segni portati a compimento) sono la determinabilità (empirica) del senso, cioè del fenomeno, che nel processo finale diventano significati⁵⁰.

È a questo punto possibile, a mio avviso, rileggere il carattere creativo della dimensione gestuale di costruzione del segno nei termini di una attività di produzione dell'immaginazione dello schema trascendentale kantiano in quanto gesto sintetico. Lo schema, infatti, è prevalentemente uno schema d'azione poiché si occupa di un'azione di unificazione del molteplice sotto un concetto. Ma siccome non vi è congruenza tra immagine e concetto, ciò che è azione può essere interpretato come un gesto che producendo il segno per l'intelletto è omogeneo rispetto all'intelletto e rispetto alla sensibilità ed è quindi tanto intellettuale quanto sensibile⁵¹. Essendo però distinto dall'immagine in quanto la produce come produce lo schema, e svolgendosi nel tempo come unione tra sensibilità e intelletto, che potremmo anche intendere come quella dimensione della continuità in cui il segno viene a collocarsi come elemento di distinzione, il gesto pone il segno in quanto figura del concetto e anche concetto. Pensiamo ancora una volta al "monogramma": esso è un segno grafico che sovrappone vari segni ed è prodotto dall'immaginazione, la quale è anche produttrice dello schema che media tra immagine sensibile (soggettiva) e concetto intellettuale (significato). Nel monogramma l'immaginazione sovrappone segni ad altri segni similmente al modo in cui lo schema sovrappone l'una all'altra diverse rappresentazioni nel tempo. In questo contesto il gesto è tanto di produzione dell'immagine sensibile quanto dello schema, o concetto sensibile. Possiamo ora indicare nel processo di sintesi – dalla molteplicità sensibile all'apprensione dell'immaginazione alla sintesi dell'intelletto – un *gesto sintetico* in cui la dimensione sensibile dello schema trascendentale viene intesa come sintesi figurata e in cui il tempo assume la dimensione diacronica e lineare della lingua nella successione dei rapporti che intercorrono tra gli elementi che si succedono nella frase/proposizione (rapporti sintagmatici)⁵².

Il *gesto* si mostra quindi un *dispositivo semiotico para- o quasi-linguistico che esprime la natura ipotetica della costruzione del senso in quanto atto di sintesi*⁵³; ha un senso ma non un significato,

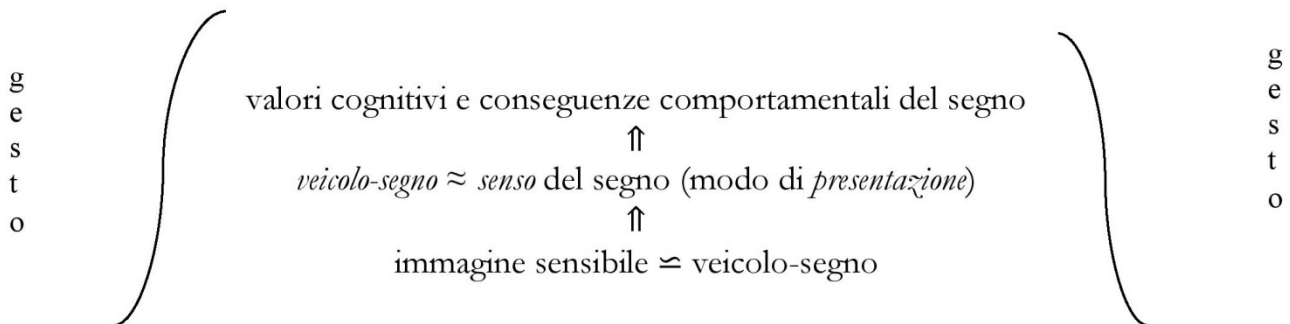
⁵⁰ Cfr. W. HOGREBE *Per una semantica trascendentale*, ed. cit., p. 86.

⁵¹ Cfr. *KrV* B 177.

⁵² Tale gesto potrebbe forse essere visto anche come il frutto di una inclinazione naturale, assimilabile al "riflettere istintivo" degli animali, così come Kant definisce la "riflessione" nella *Prima introduzione alla Critica del giudizio*, trad. it. P. Manganaro, Laterza, Roma-Bari 1984, p. 57. Questo aspetto merita però un maggiore approfondimento che mi riprometto di sviluppare in un lavoro successivo.

⁵³ Con questa definizione si potrebbe risolvere la questione del significato che Garroni solleva come «allo stesso tempo qualcosa di linguistico e di non-linguistico, qualcosa che appartiene alla sfera del

in quanto strumento di potenziale articolazione valoriale-cognitivo-comportamentale della vaghezza, dove il carattere “ipotetico” può essere pensato nei termini della contingenza dei risultati di tale articolazione. In tal senso, esso può essere rappresentato nello schema seguente:



Il carattere di ipoteticità si collega alla categoria logica della possibilità e all’idea di un ampliamento della conoscenza, così come lo stesso Frege intendeva: l’ampliamento non riguarda un piano puramente tautologico-analitico per cui vale l’identità $a = b$, per cui il *significato* di b è identico a quello di a e il valore di verità di $a = b$ è identico al valore di verità di $a = a$. Se il *sensio* di b risulta diverso dal *sensio* di a , $a = b$ può essere diverso da $a = a$. Allora se a e b sono diversi si potrebbe pensare a due elementi diversi per il *sensio* che essi rappresentano⁵⁴. Questo sarebbe in linea con l’idea che il gesto determina nel suo farsi la possibilità di attribuire un segno al *sensio* da cui esso si muove e quindi anche attribuirne più di uno. Il tempo è condizione formale della sua possibilità e la natura dinamica di costruzione del *sensio* apre alle possibilità di costruzione di identità nel cambiamento⁵⁵.

6. Conclusione. Per una semiotica quasi-trascendentale

Il gesto si pone come lo strumento concettuale in grado di mediare e insieme evidenziare l’indissolubile unità nell’eterogeneità tra il carattere variante della dimensione sensibile e l’invarianza della determinazione del significato. Esso designa da sé il suo *sensio* ed è in grado, in quanto veicolo-segno che sta per la molteplicità sensibile, di produrre il segno grafico per il concetto. Vi è quindi una prerogativa del *sensio* rispetto al significato e della dimensione produttiva e dinamica del divenire sulla dimensione invariante del segno. La categoria concettuale del gesto evidenzia la prerogativa della dimensione pragmatica sulla dimensione semantica e sintattica: il fare del gesto ha valenza fisica, fa capitare qualcosa che esprime una sintesi tra *sensio* e segno, producendosi, per così dire, sulla “soglia”.

linguaggio (e delle sue interne condizioni) e nello stesso tempo al mondo delle cose di cui parliamo» (E. GARRONI, *Ricognizione della semiotica*, ed. cit., p. 20).

⁵⁴ Cfr. J.P. NOLAN, *Kant on Meaning: Two Studies*, in “Kant-Studien”, 70 (1979), pp. 113-130.

⁵⁵ Cfr. G. MADDALENA, *The Philosophy of Gesture*, ed. cit., p. 61. Una tale prospettiva sembra essere, tra l’altro, affine all’idea fregeana del *sensio* in quanto legato all’espressione semiotico-comportamentale (il riferimento all’attore come figura è paradigmatico) come espressione motoria, gestuale appunto. Cfr. G. FREGE, *Sensio e denotazione*, ed. cit., p. 384n.

Esso ha forma sensibile e comunica qualcosa all'interpretante che deriva dall'oggetto. Come abbiamo visto, infatti, si dà nella sensazione come qualcosa di già semanticamente approntato come "veicolo segnico": condizione di possibilità dell'espressione di "senso" in quanto "immagine" dinamica visiva e/o fonetica (in linea con Saussure)⁵⁶. Va anche precisato, però, che il gesto non è "qualcosa che sta per qualcos'altro" ma permette la connessione "tra" senso e segno essendo il "senso del segno".

Così pensata la semantica trascendentale non può di fatto essere contrapposta a una sintattica o a una pragmatica, mostrandosi quindi più correttamente una *semiotica "quasi-trascendentale"* proprio perché l'attività compositiva e quindi sintattica – di relazione tra segni – non può essere pensata staccata dalla forma del tempo e dello spazio che la genera e la determina (come d'altronde abbiamo visto riguardo al "monogramma")⁵⁷. Si tratta, in altre parole, di una costruzione sintagmatica frutto di una relazione tra il processo di sintesi e di ricognizione e la disposizione di un comportamento paralinguistico – il gesto – che evidenzia il collegamento tra realtà, senso e segno nella corrispondenza possibile tra sensazione, veicolo-segno e senso del segno, cioè l'immagine compiuta che è il segno in quanto figura, segno grafico complesso.

Il "quasi-trascendentale" sta qui a indicare che le regole semantiche hanno valenza di ipoteticità e fluttuazione della loro funzione. Seguendo su questo punto Morris, la semiotica deve occuparsi dell'analisi tridimensionale del linguaggio, ossia della relazione formale di simboli, dello studio delle relazioni empiriche dei simboli con gli oggetti esistenti, e dello studio della relazione dei simboli con il comportamento. È possibile far fronte a un formalismo statico che valuta il significato nei termini della significabilità attraverso la comprensione del fatto che il sistema di significati è *stabile ma non statico*, esso è in divenire poiché fa primariamente riferimento al divenire della natura umana e dei suoi interessi e bisogni. A tal riguardo Morris in *The Relation of the Formal and Empirical Sciences Within Scientific Empiricism* sintetizza questo aspetto del linguaggio parlando di "variabile *a priori*", un'espressione che sta ad indicare un insieme di significati attraverso i quali i dati empirici vengono approcciati e a cui l'analisi logica fa riferimento. L'*a priori* non viene da Morris inteso come statico e immutabile, quanto piuttosto come ciò che «subisce modifiche a seguito del contatto con i nuovi dati che si incontrano attraverso il loro uso e a seguito di cambiamenti negli interessi e nelle finalità umane. Con ogni modifica di questo tipo l'*a priori* viene modificato e vengono forniti nuovi contenuti per l'analisi logica [...], che a loro volta influenzano il contenuto e la struttura dell'*a priori*. E così il processo a spirale continua»⁵⁸. Ciò comporta che l'*a priori* debba essere interpretato come il frutto di generalizzazioni empiriche⁵⁹.

⁵⁶ Si potrebbe a tal riguardo parlare forse di "immagine dinamica vaga", seguendo su questo Peirce.

⁵⁷ «[...] la sintattica sarebbe in ogni caso per Kant un'operazione temporale e quindi pur sempre già una semantica», scrive Högrefe (W. HÖGREBE, *Per una semantica trascendentale*, ed. cit., p. 87). Il significato in generale viene allora visto come «modo della temporalizzazione (*Zeitungsmodus*) delle categorie» (*ibidem*, p. 71).

⁵⁸ C.W. MORRIS, *Logical Positivism, Pragmatism, and Scientific Empiricism*, Hermann et C^{ie} Editeurs, Paris 1937, p. 51.

⁵⁹ La prospettiva di Garroni si mostra particolarmente interessante per un confronto critico proficuo con l'idea avanzata da Morris riguardo all'*a priori*. Garroni, infatti, cerca di determinare una prospettiva in cui il riferimento a una dimensione *a priori* non venga inteso come negazione della storia e

In questo senso, l'aggettivazione "quasi-trascendentale" esprime il distanziamento da una prospettiva semantica trascendentale di riduzione della condizione di possibilità di mediazione del senso nella forma tautologico-analitica: $a = a$, così come vale per la proposizione fondamentale dell'autocoscienza trascendentale in Kant e per l'attribuzione di significato in Frege. Il quasi-trascendentale ha a che fare innanzitutto con l'uso pragmatico e semantico, prima ancora che logico-sintattico, dei segni, mentre il carattere regolativo ha a che fare con la possibilità di modificazioni ipotetiche e *creative* di costruzione di senso che vanno a determinare tanto la *possibile* regola semantica quanto la sua variazione⁶⁰. Il ripetersi della performance del gesto nella differenza delle situazioni particolari va a costituire quello sfondo tramandato di sensi in base al quale è possibile costruire immagini e idee del mondo condivise. La semiotica quasi-trascendentale si trova in tal modo in una posizione ambivalente tra una semiotica "costitutiva" – nel senso kantiano di condizioni di possibilità né totalmente logiche né totalmente empiriche del passaggio dal senso al significato (concetto) – e una semiotica "costruttiva".

dell'esperienza ma piuttosto come la possibilità di ricercare quelle condizioni di possibilità del comportamento umano che «possono essere interpretate, sotto altro profilo, come costitutive dell'*attrezzatura intellettuale innata* dell'uomo, cioè in termini di *patrimonio genetico*» (E. GARRONI, *Ricognizione della semiotica*, ed. cit., p. 33).

⁶⁰ Su questo punto cfr. anche E. GARRONI, *Creatività*, ed. cit., pp. 138ss.

Maurizio Pagano

LA SINTESI SECONDO HEGEL¹

Abstract

The ultimate expression of Hegel's conception of synthesis can be found in his mature works on logic. This logic, however, has its concrete foundations in the reflections developed by Hegel starting with his early studies about the crisis of his own time. In order to understand the problems and the contrasts that characterize his age, Hegel develops the notion of "scission:" this notion entails a previous unity which divides itself, and points at a possible reconciliation. The notion of reconciliation, and therefore of synthesis, elaborated by Hegel in his later works includes within it the result of the process that led to it, and therefore the negative element that has been sublated. Scission is the unity of opposite determinations and shows at the same time the positive element born directly from this opposition.

1. Scissione e conciliazione nel percorso giovanile di Hegel

Se si vuole comprendere il senso che la sintesi ha per Hegel, bisogna anzitutto sottrarsi alla consuetudine, sovente adottata nei manuali, di riassumere l'essenziale della dialettica nella formula "tesi-antitesi-sintesi". E questo non perché i singoli punti indicati in quella serie siano inadeguati, o non trovino corrispondenza nel procedere effettivo del pensiero hegeliano, ma perché non c'è nulla di più lontano dallo spirito del filosofo che la pretesa di possedere una formula preconfezionata, in grado di applicarsi quasi meccanicamente a ogni aspetto della realtà.

La concezione hegeliana della sintesi trova la sua espressione compiuta nella logica, che il filosofo sviluppa nel periodo della sua maturità. Questa logica, d'altra parte, è il frutto di un lungo periodo di elaborazione, e affonda le sue radici nella riflessione che Hegel conduce, negli anni giovanili e fino al periodo di Jena, intorno alla società e alla cultura del suo tempo. Il giovane studioso matura presto il convincimento di vivere in un'età di crisi e di trapasso, segnata da grandi rivolgimenti sul piano sociale, politico e culturale; le trasformazioni in corso, dalla rivoluzione industriale a quella politica e fino a quella filosofica inaugurata da Kant, da un lato promettono di realizzare più compiutamente che in passato il principio moderno della libertà; ma dall'altro incontrano ostacoli, in buona parte generati da esse stesse, che minacciano di farle fallire. Nasce di qui il disagio, l'incertezza e la sofferenza che caratterizza l'età presente.

¹ Questa ricerca ha ricevuto il sostegno dell'Università del Piemonte Orientale e si configura come prodotto originale./This research is original and has a financial support of the Università del Piemonte Orientale.

La riflessione su questi temi, e in particolare sul dualismo implicito nella concezione kantiana dell'uomo, suggerisce a Hegel un primo strumento concettuale atto a comprendere il processo in corso: si tratta del concetto di scissione, e della nozione logica ad esso connessa di negazione. Ambedue queste nozioni rimandano a qualcosa che le precede: l'unità su cui si esercita la scissione e rispettivamente un elemento positivo che viene negato. D'altra parte riflettere sulle scissioni significa chiedersi se queste possono essere ricomposte, se può darsi per esse una conciliazione nella realtà, e quindi anzitutto se si può trovare un principio della conciliazione sul piano del pensiero. In questa riflessione concreta si radica la dialettica, che dunque non è una formula, ma il tentativo di pensare lo svolgimento dello spirito umano a partire da questa sua esperienza cruciale.

Considerando le cose più in dettaglio questo percorso, che muovendo dall'analisi delle condizioni del proprio tempo giunge all'elaborazione di una nuova logica speculativa, compie i primi passi quando Hegel ha appena completato il suo periodo di formazione presso lo *Stift* di Tubinga. A Berna (1793-96) Hegel s'ispira ancora alla concezione ideale della Grecia classica e al mito della *polis* come realizzazione armonica dell'essere umano; partendo di lì egli comincia a chiedersi come mai nel periodo successivo quella condizione ideale è andata perduta. A Francoforte (1797-1800) la riflessione si fa più articolata e si fa strada la domanda se nelle condizioni attuali sia possibile ritrovare una forma di armonia più differenziata e adeguata alla condizione più complessa del mondo moderno. La ricerca non è priva di spunti filosofici, dovuti soprattutto al confronto con Hölderlin e alla critica che questi aveva sviluppato nei confronti della filosofia di Fichte, in cui il principio fondamentale dell'io non riesce a svincolarsi dall'opposizione al non-io. Il lavoro maggiore è però dedicato all'indagine su temi religiosi: nel tema dell'amore, incarnato specialmente nel perdono del peccatore da parte di Gesù, si fa strada un principio che è in grado di cogliere l'unità articolata della vita e quindi di prospettare la conciliazione delle scissioni che s'incontrano nell'esperienza. Anche nei suoi studi economici e politici, del resto, Hegel prende atto che il nuovo assetto sociale derivato dalla rivoluzione industriale non permette più di ritornare al modello della *polis*, ma richiede di elaborare un concetto più complesso di conciliazione, che tenga conto della scissione moderna. In tutto questo periodo, però, non è ancora dato d'incontrare una vera e propria esposizione teorica della conciliazione: il pensiero filosofico resta confinato alla dimensione del finito, può solo analizzare le opposizioni dell'esperienza; l'intero non può essere pensato, può solo essere colto nell'esperienza, e in particolare nell'esperienza religiosa come manifestazione dello spirito.

Le cose cambiano decisamente nel successivo periodo di Jena (1801-07): qui Hegel torna a incontrare Schelling, che è già un professore affermato, e per i primi tre anni collabora intensamente con lui; la sua ricerca si colloca ormai pienamente sul terreno filosofico. Il tema di Jena è lo stesso degli ultimi anni di Francoforte, ma la nuova prospettiva fa sì che la ricerca assuma dimensioni più ampie e si colleghi direttamente al dibattito teorico dell'epoca. Da una parte v'è il disagio della società contemporanea, in cui l'uomo si è estraniato da se stesso e ha perso il legame vivente con ciò che in lui v'è di più intimo e di più essenziale; d'altra parte a questa scissione dell'esperienza corrisponde una cultura della scissione, dominata dall'atteggiamento analitico

dell'intelletto, che sa pensare solo per opposizioni e non sa cogliere il legame vivente dell'intero. In queste condizioni la filosofia deve anzitutto svolgere una critica approfondita di questa cultura della scissione; oltre a questo, però, adesso le viene affidato anche il compito di pensare ed esporre teoricamente la conciliazione. Questa conciliazione conosciuta, in cui si attua l'unità del finito e dell'infinito, del soggetto e dell'oggetto, è ciò che Hegel ora chiama l'assoluto.

Il filosofo che ha dato espressione a questa istanza dell'assoluto come conciliazione della dimensione soggettiva, tematizzata da Kant e da Fichte, e della sfera oggettiva della natura è proprio Schelling, e questo spiega bene l'avvicinamento e la collaborazione tra i due pensatori. Tuttavia il percorso attraverso cui essi giungono a questo punto di convergenza è assai differente: Schelling muoveva piuttosto da interessi estetici e di filosofia della natura, Hegel veniva dallo studio dei conflitti che si svolgono sul terreno della storia, della politica e della religione. Perciò, dopo che Schelling lascia Jena per Würzburg nel 1803, Hegel sviluppa una concezione autonoma dell'assoluto e della conciliazione, dunque anche della sintesi. Questo percorso trova espressione pubblica nella *Fenomenologia dello spirito*: la *Prefazione* di quest'opera (al capoverso 16) contiene la celebre critica all'assoluto di Schelling, presentato come la vuota identità ($A = A$) che lascia fuori di sé ogni differenza e ogni determinazione, e quindi toglie agli elementi concreti dell'esperienza ogni consistenza e ogni valore².

2. La concezione matura dell'assoluto e della sintesi

Il percorso attraverso le scissioni e l'avversione che lì è maturata per ogni forma di pensiero dualistico hanno condotto Hegel a una concezione ben diversa dell'assoluto e della conciliazione. Questo cammino autonomo prende forma negli abbozzi di sistema che Hegel redige tra il 1803 e il 1806: all'inizio egli, ispirandosi al modello schellinghiano, pone sullo stesso piano la sfera della natura e quella del mondo umano. Procedendo nella sua riflessione, egli matura la convinzione che lo spirito è più alto della natura; perciò l'assoluto non può più essere inteso come il principio dell'armonia indifferenziata che concilia e riunisce in parallelo l'oggetto e il soggetto, ma va pensato proprio come soggetto, ovvero come spirito autocosciente. La conciliazione che stiamo cercando non è dunque una condizione che precede, o eccede, la differenza tra soggetto e oggetto, ma è opera dell'assoluto inteso come soggetto: la sintesi a cui è dedicata la nostra riflessione è il risultato dell'attività del pensiero.

L'assoluto così concepito include in sé il negativo, anche se, certo, non al modo in cui lo vive la coscienza che è presa nelle sue opposizioni finite; tuttavia l'assoluto non è l'unità residuale che emerge quando i contrari si annullano, ma è sempre conciliazione di ciò che è scisso, unità di ciò che è opposto: la scissione che si verifica nella vita dell'uomo, l'opposizione che si manifesta nella coscienza, insomma l'elemento di negazione che si constata nell'esperienza e nella conoscenza, non è annullato, ma viene

² Cfr. G.W.F. HEGEL, *Phänomenologie des Geistes*, in ID., *Gesammelte Werke*, vol. IX, a cura di W. Bonsiepen e R. Heede, Meiner, Hamburg 1980, p. 17; trad. it. G. Garelli, *La fenomenologia dello spirito*, Einaudi, Torino 2008, p. 12.

ripreso e trasvalutato nell'assoluto, che per parte sua vive proprio di questo movimento di opposizione e di riconciliazione.

Come si vede, il pensiero di Hegel si ispira a un principio di totalità, che trova espressione in un celebre testo della *Prefazione alla Fenomenologia*: «Il vero è l'intero. Ma l'intero è soltanto l'essenza che si compie mediante il suo sviluppo» (capov. 20)³. La conciliazione non include soltanto la dimensione logica del negativo, ma comprende anche la sfera temporale e storica, che ad esso è strettamente collegata: mentre lo spazio è inclusivo, permette la coesistenza di determinazioni differenti, il tempo è esclusivo, ed è quindi la sfera in cui si sviluppa la negazione. Pertanto la sintesi, in quanto include il negativo, deve comprendere anche il percorso temporale che conduce ad essa. Segue di qui che l'assoluto non è alieno a nulla di ciò che di essenziale avviene nella storia e nell'esperienza; se le cose stessero diversamente, esso lascerebbe fuori di sé qualcosa, e così risulterebbe esso stesso finito. Perciò anche il collegamento dell'assoluto con la storia non interessa soltanto il filosofo, che vuol sapere quando e perché è sorta la filosofia dell'assoluto, ma è qualcosa che tocca l'assoluto stesso nella sua essenza: esso è coinvolto nelle condizioni storiche della sua affermazione da parte del pensiero dell'uomo.

Il pensiero della sintesi così ottenuto permette anche di rivedere profondamente il senso e la funzione che, in questa prospettiva, deve avere l'analisi. In un altro celebre passo della *Prefazione* (capov. 32) Hegel spiega il procedimento attraverso cui la rappresentazione, che ci è nota, viene trasformata in concetto e diviene, così, conosciuta. Questa operazione richiede l'analisi, e quindi il lavoro dell'intelletto: la rappresentazione ci consegna un tutto vivente, per esempio il rapporto di servo e signore. Per comprenderlo, dobbiamo analizzarlo, separarlo nei suoi momenti; facendo questo, l'intelletto giunge ai singoli elementi che costituiscono l'intero. Così isolati dal tutto, essi sono privi della vita dell'intero, "morti"; ma la vera forza del pensiero consiste nel non fermarsi a questo momento della separatezza, come se si trattasse di elementi atomici, di parti di una macchina che si potrebbero sostituire a piacere, bensì nel cogliere, in queste componenti separate, la connessione vivente con l'intero: questa forza è detta da Hegel «l'immane potenza del negativo», «l'energia del pensiero, del puro Io». In questo modo le parti del tutto, colte nella loro vera funzione, possono essere di nuovo congiunte, questa volta in modo adeguato. È questo, dice Hegel, «il magico potere che converte il negativo nell'essere»⁴. Come si vede, si tratta di una correzione radicale della concezione dell'analisi che era stata proposta da Cartesio nel suo metodo e che di lì è passata a buona parte del pensiero moderno; il difetto di questo orientamento è che, di fronte a una formazione complessa, tende a pensare che basti scomporla nei suoi elementi, senza curarsi del carattere specifico che ha quella formazione nella sua interezza.

Su questa base possiamo comprendere meglio il modo in cui il pensiero procede nei confronti dell'oggetto. La vera natura della cosa non sta in ciò che ci si presenta immediatamente nella sensazione o nella rappresentazione; per arrivare a coglierla occorre che la riflessione scomponga ciò che ci è dato immediatamente; così essa giunge

³ *Ibidem*, p. 19; it., p. 15. Utilizzo qui la mia traduzione: G.W.F. HEGEL, *Fenomenologia dello spirito. Prefazione, Introduzione, Il sapere assoluto*, a cura di M. Pagano, S.E.I., Torino 1996, p. 65.

⁴ *Ibidem*, p. 27; it. Garelli, p. 24; it. Pagano, pp. 75s.

ai suoi elementi, che vanno tenuti separati e insieme collegati all'intero nel senso che si è detto, e poi riuniti nella loro vera relazione. Così il pensiero giunge a conoscere il reale nella sua vera struttura: il concreto è tale nell'unità delle sue determinazioni. In questo modo si chiarisce meglio quanto sopra si è detto a proposito del fatto che la sintesi è operata dal pensiero. Questo non va inteso nel senso che l'unità venga assegnata dal pensiero del soggetto a una realtà fenomenica che ne è priva, come avviene nel modello di Kant. Il pensiero opera la sintesi perché coglie e porta a consapevolezza l'unità che c'è già nella vera struttura del reale, che è la sua dimensione razionale. Questa acquisizione, raggiunta con la *Fenomenologia*, è alla base della logica che Hegel sviluppa nella sua fase matura. Il *logos* di cui essa parla è, al tempo stesso, la verità della realtà oggettiva e la verità del nostro pensiero, è «il pensiero in quanto è insieme anche la cosa stessa»⁵.

Al centro del pensiero maturo di Hegel resta l'impegno decisivo a superare il dualismo di essere e pensiero: le due prefazioni alla *Scienza della logica* (1812 e 1831) e l'introduzione della stessa opera mostrano con insistenza quanto sia insufficiente la concezione che presuppone la separazione del pensiero dalla cosa, della forma dal contenuto, e indicano nella realizzazione della congruenza del pensiero con la realtà il nocciolo del pensiero speculativo; esso consiste precisamente, come dice l'Introduzione, in questo elemento dialettico, dunque «nel comprendere l'opposto nella sua unità, ossia il positivo nel negativo»⁶.

Grazie a quest'ultima annotazione possiamo precisare ulteriormente la nostra riflessione sulla sintesi. La sintesi è un'unità, ma è l'unità di determinazioni opposte. Il momento della dualità, dell'opposizione, è essenziale all'unità in cui si conclude il movimento. La sintesi è un'unità, ma non è statica, è un'unità in tensione. D'altra parte essa non va ridotta soltanto a questa dimensione della tensione, come se essa si risolvesse nella compresenza di due elementi contrapposti, perché in essa il processo è giunto effettivamente a un risultato.

Queste considerazioni sono pienamente confermate da quanto Hegel scrive nell'*Enciclopedia*, nella parte conclusiva del *Concetto preliminare* (*Vorbegriff*) che introduce la vera e propria trattazione della logica. Qui egli, ai paragrafi 79-82, fornisce un «Concetto più preciso» dell'elemento logico. Il § 79 dice introduttivamente: «L'elemento logico quanto alla forma ha tre lati: α) il lato astratto o intellettivo; β) il lato dialettico o negativamente razionale; γ) il lato speculativo o positivamente razionale». E la nota commenta: «Questi tre lati non costituiscono tre parti della logica, ma sono momenti di ogni elemento logico-reale, cioè di ogni concetto e di ogni vero in generale»⁷.

I tre paragrafi successivi illustrano partitamente ciascuno di questi tre lati e l'ultimo (§ 82) conclude il discorso precisamente nel senso che abbiamo indicato: «L'elemento speculativo o positivamente razionale coglie l'unità delle determinazioni nella loro

⁵ G.W.F. HEGEL, *Die Wissenschaft der Logik*, in ID., *Gesammelte Werke*, vol. XI, a cura di F. Hogemann e W. Jaeschke, Meiner, Hamburg 1978, p. 21; trad. it. A. Moni rivista da C. Cesa, *Scienza della logica*, Laterza, Roma-Bari 1974, vol. I, p. 41.

⁶ *Ibidem*, p. 27; it., p. 51.

⁷ G.W.F. HEGEL, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*, III ediz. (1830), in ID., *Gesammelte Werke*, vol. XX, a cura di W. Bonsiepen e H.-Chr. Lucas, Meiner, Hamburg 1992, p. 118; trad. it. a cura di V. Verra, *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, vol. I: *La scienza della logica*, Utet, Torino 1981, p. 246.

contrapposizione, l'elemento *affermativo* che è contenuto nella loro risoluzione e nel loro passare in altro». E la nota ribadisce che la dialettica ha un risultato positivo perché ha un contenuto determinato; detto altrimenti, il risultato non è una negazione astratta, ma la negazione determinata di quanto precede, e proprio questo fa del risultato un concreto, cioè un'unità di determinazioni distinte⁸.

In queste ultime osservazioni ci siamo soffermati sull'importanza del secondo momento, ossia della dualità, nella costituzione del terzo, cioè della sintesi. Non bisogna trascurare, però, il rilievo che ha il primo momento del movimento, cioè l'unità iniziale (che non va confusa, ovviamente, con il primo dei tre lati dell'elemento logico sopra elencati). Come accennavo all'inizio, per Hegel ogni dualità presuppone un terreno comune unitario, senza del quale nessuna opposizione e nessuna scissione avrebbe senso. Questo terreno comune, che sovente è indicato come il "concetto" generale del processo che di volta in volta è in questione, viene articolato in tutta la sua complessità nel movimento successivo, tuttavia tale movimento non esce mai da esso. Se lo facesse, il punto d'approdo sarebbe una forma di cattivo infinito, che lascerebbe qualcosa fuori di sé. Questo è un presupposto generale e caratteristico del pensiero di Hegel, che esercita il suo influsso in molti campi, e diviene rilevante sul terreno religioso, perché lo porta a escludere l'ipotesi di una trascendenza separata, che sarebbe appunto una forma di cattivo infinito. Il contenuto del pensiero cristiano, di cui peraltro Hegel afferma continuamente la verità, viene da lui interpretato secondo il modello del vero infinito, che include il finito dentro di sé.

3. Chiusura o apertura nell'ultima sintesi

Dopo che ci siamo soffermati sui caratteri essenziali della sintesi, ci resta un'ultima domanda da affrontare. Posto che le sintesi, corrispondenti ai risultati che di volta in volta emergono nel corso del processo, non sono mai definitive e anzi sono destinate a entrare come nuove componenti nel divenire successivo, che cosa bisogna dire dell'ultima sintesi, quella che si raggiunge nel sapere assoluto della *Fenomenologia*, o nell'approdo finale del cammino del pensiero, che si identifica col sistema hegeliano? Si tratta di una conclusione definitiva e insuperabile, o essa ammette uno sviluppo successivo?

Siamo di fronte, come si vede, alla *vexata quaestio* della chiusura o apertura del sistema. Si tratta di un tema nodale, su cui sono state proposte, specialmente negli ultimi decenni, innumerevoli interpretazioni, che vanno dalla tesi della chiusura totale, che imperava già in precedenza, all'apertura più disinvolta, posizione che è frequentata con una certa leggerezza soprattutto negli ultimi tempi. Se la sintesi è intesa come assolutamente definitiva, ne consegue che Hegel esclude ogni rilievo a tutto ciò che può accadere, dopo di lui, sul piano dell'esperienza storica e su quello del pensiero. Se la sintesi è aperta, ne deriva che il pensiero di Hegel si avvicina molto a quello di Fichte, che egli stesso ha bollato come una forma di cattivo infinito.

⁸ *Ibidem*, p. 120; it., pp. 253ss.

Ovviamente non è possibile affrontare qui per disteso un tema così complesso. Mi limito a indicare sinteticamente una linea di soluzione che a me pare adeguata e che risulta coerente con quanto siamo venuti osservando sui caratteri generali della sintesi.

L'ultimo capitolo della *Fenomenologia dello spirito* illustra anzitutto il modo in cui i due processi di riconciliazione che si sono realizzati in precedenza, l'uno sul terreno dell'esperienza storica dello spirito e l'altro nella dimensione della religione, vengono unificati, così che si perviene infine al sapere assoluto. Giunti a questo punto (capov. 14) Hegel osserva che in tutto il cammino precedente le diverse tappe del movimento attraverso cui la coscienza si eleva al concetto cadono l'una fuori dell'altra, nel tempo. Tuttavia, quando il concetto giunge al suo pieno dispiegamento, esso si riconosce nel risultato di quel movimento e «cancella» (*tilgt*) questa sua dimensione di exteriorità che è il tempo⁹. Questa espressione così dura ha colpito molti interpreti, il più illustre dei quali è senza dubbio Heidegger, e li ha indotti a pensare di aver trovato qui la conferma che il pensiero di Hegel giunge da ultimo a una chiusura totale, in cui si esprime un pensiero della necessità, che rifugge da ogni considerazione positiva dell'esperienza della finitezza.

Tuttavia il testo prosegue, e nella conclusione Hegel dice che lo spirito, giunto al suo pieno dispiegamento, torna a rapportarsi con quell'immediatezza che si trova nella certezza sensibile, che è stata il punto di partenza dell'intero cammino; e più radicalmente esso si confronta con il «libero accadere contingente» che si dà nella natura e nella storia. Questo non significa che qui Hegel prefiguri un nuovo inizio o un proseguimento dell'esperienza uguale al percorso che l'ha preceduto, anche perché lo stesso testo dice che la meta, ossia «la rivelazione della profondità», è stata raggiunta. Tuttavia rimane stabilito che per lo spirito giunto alla pienezza del sapere assoluto resta essenziale il confronto con il suo altro, con la sua negazione, e che proprio in questo consiste «la suprema libertà e sicurezza del suo sapere di sé» (capoversi 19-21)¹⁰.

Dunque con il sapere assoluto, ovvero con il compimento della storia della filosofia nel sistema hegeliano, la contingenza e in generale il divenire storico non è abolito. E tuttavia l'ultima sintesi non è uguale alle altre. Non si può considerare in modo astratto il senso del processo dello spirito, senza tenere conto dei suoi contenuti. Lo spirito non è una realtà già data all'inizio, ma si realizza da sé liberamente, si autoproduce; questa autoproduzione consiste nel fatto che esso si “pone”, si rende oggettivo per la coscienza. Questa oggettivazione non può avvenire in una volta sola, ma solo per gradi; questo sviluppo graduale è scandito da una serie di fratture, e quella dell'epoca moderna, segnata dalla morte del Dio metafisico, dalla Rivoluzione francese e dallo sviluppo della filosofia idealistica, è la frattura radicale e decisiva, perché consiste nell'affermazione della libertà. Con ciò lo spirito ha compiuto il movimento con cui da sempre tendeva a conoscere se stesso e il senso ultimo della realtà; questo principio non nega il divenire, ma resta un acquisto decisivo per sempre.

⁹ Cfr. G.W.F. HEGEL, *Phänomenologie des Geistes*, ed. cit., p. 429; it. Garelli, p. 525; it. Pagano, p. 149.

¹⁰ *Ibidem*, pp. 432s.; it. Garelli, p. 530 s.; it. Pagano, pp. 154s.

SUGLI AUTORI/
ABOUT THE AUTHORS

Guido Baggio è Assegnista di Ricerca presso l'Università Roma Tre.

<https://uniroma3.academia.edu/GuidoBaggio>

Daniele Gigli, Dottore di Ricerca in Letterature Compare, è archivista documentalista e scrittore in versi.

<https://joemetaforasocialclub.blog/joe/>

Giovanni Maddalena è Professore Associato di Storia della Filosofia presso l'Università del Molise.

<http://docenti.unimol.it/index.php?u=maddalena>

Guerino Mazzola è Professor for Creativity and Mathematical Music Theory presso la School of Music della University of Minnesota.

<http://www.encyclospace.org/>

Maurizio Pagano è Professore Ordinario di Filosofia Teoretica presso l'Università del Piemonte Orientale.

<https://upobook.uniupo.it/maurizio.pagano>

Juliana P. Perez è Professoressa di Letteratura Tedesca presso la Universidade São Paulo (USP), in São Paulo, Brasile.

<https://usp-br.academia.edu/JulianaPPerez>

Matteo Santarelli è Dottore di Ricerca in Filosofia. I suoi interessi vertono sugli autori classici del pragmatismo.

https://www.researchgate.net/profile/Matteo_Santarelli

Fernando Zalamea è Professore di Matematica presso la Universidad Nacional de Colombia.

<http://www.docentes.unal.edu.co/fzalameat/>