

CUM-SCIENTIA

Unità nel dialogo

La rivista, in versione rinnovata, intende rilanciare la centralità della *coscienza*, valorizzandone l'*atto*, ossia quel sapere che accompagna, condizionandolo, ogni suo contenuto e che è il medesimo per ciascun soggetto. Le differenze costituiscono i punti di vista, mentre l'intenzione di verità si esprime nel *dialogo*, il quale, rivelando il limite di ogni opinione, consente di pervenire a quell'*unità* che emerge oltre le differenze stesse. La nuova veste e la collocazione *open access* consentono di configurare una *agorà* aperta al contributo di quegli studiosi che si propongono di fare argine alle concezioni riduzionistiche e materialistiche di fatto dominanti nella cultura contemporanea. Alla rigidità di queste intendiamo opporre l'*apertura* che è propria del dialogo, il quale consente di oltrepassare il limite della *doxa*, sospinto verso l'*episteme* proprio dalla luce della coscienza.

Testata regolarmente registrata presso il Tribunale di Spoleto al n. 2/2018 del 23 settembre 2018.



Il numero è disponibile in Open Access e acquistabile nella versione cartacea sul sito internet www.morlacchilibri.com/universitypress/ e nei principali canali di distribuzione libraria.

Copyright © 2022 by Morlacchi Editore, Piazza Morlacchi 7/9, Perugia.

È vietata la riproduzione, anche parziale, con qualsiasi mezzo effettuata.

Finito di stampare nel mese di giugno 2022 presso la tipografia Logo srl, Borgoricco (PD).

CUM-SCIENTIA

Unità nel dialogo

anno IV, 7.2022 (semestrale)

Morlacchi Editore U.P.

ISBN/EAN (print) 978-88-9392-358-3

ISSN (online)

Direttore editoriale

Aldo Stella

Coordinamento editoriale

Dario Alparone; Alessandro Balbo; Tiziano Cantalupi; Marco Cavaioni; Paolo De Bernardi; Mirko Dolfi; Tullio Fabbri; Manuela Fantinelli; Francesco Gagliardi; Giancarlo Ianulardo; Michele Lo Piccolo; Antonio Lombardi; Fabrizio Luciano; Angelo Matteucci; Maurizio Morini; Alessandro Negrini; Patrisha Nezam; Carlo Palermo; Carlo Piccioli; Mario Ravaglia†; Piergiorgio Sensi; Aldo Stella; Nicolò Tarquini; Giuseppe Vacca; Arturo Verna; Gianni Zen.

Comitato scientifico

Evandro Agazzi (Universidad Panamericana, Messico); Giampaolo Azzoni (Università di Pavia); Marco Bastianelli (Università di Perugia); Francesco Bellino (Università di Bari); Enrico Berti† (Università di Padova); Paolo Guido Bettineschi (Università di Messina); Adone Brandalise (Università di Padova); Stephen Brock (PUSC Pontificia Un. Santa Croce); Francesco Federico Calemi (Università di Perugia); Ricardo F. Crespo (IAE Business School Buenos Aires); Nicoletta Cusano (Un. San Raffaele Milano); Riccardo Fanciullacci (Università di Venezia); Juan F. Frank (Universidad Austral Buenos Aires); Nicoletta Ghigi (Università di Perugia); Paul Gilbert (PUG Pontificia Un. Gregoriana); Giulio Goggi (Studium Generale Marcianum Venezia); Jesus Huerta de Soto (Univer. Rey Juan Carlos Madrid); Luca Illetterati (Università di Padova); Guido Imaguire (Universidad Rio de Janeiro); Carlo Lottieri (Università di Verona); Eric Mack (Tulane University USA); John Maloney (University of Exeter UK); Massimiliano Marianelli (Università di Perugia); Deirdre N. McCloskey (Univ. of Illinois, Chicago); Marcello Mustè (Univ. La Sapienza, Roma); Marie-Cécile Nagouas Guérin (Université de Bordeaux); Antonio-Maria Nunziante (Università di Padova); Mario Olivieri (Università per Stranieri Perugia); Giangiorgio Pasqualotto (Università di Padova); Roberto Perini (Università di Perugia); Francesco Saccardi (Università di Venezia); Carlo Scilirioni (Università di Padova); Roger Scruton† (Un. of Buckingham UK); Davide Spanio (Università di Venezia); Jean-Marc Trigeaud (Université de Bordeaux); Sophie- Héléne Trigeaud (Université de Strasbourg); Carmelo Vigna (Università di Venezia); Mark D. White (College of State Island, New York); Gabriel Zanotti (Universidad Austral Buenos Aires).

Direttore responsabile

Andrea Gerli

Le proposte di pubblicazione, i contributi da pubblicare, libri da recensire vanno inviati ai seguenti indirizzi:

Aldo Stella, aldo.stella@unistrapg.it

Giancarlo Ianulardo, g.ianulardo@exeter.ac.uk

Piergiorgio Sensi, piergiorgio.sensi@gmail.com, piergiorgio.sensi@unipg.it

Libri a stampa, riviste e materiale cartaceo da recensire vanno inviati:

Piergiorgio Sensi, via Francesco di Giorgio, 4, 06122, Perugia (PG).

INDICE

SAGGI

- Wittgenstein e il riduzionismo antropologico** 9
Wittgenstein critico di Frazer
FRANCESCO BELLINO
- Filosofia dell'immunologia** 33
Nuove idee per la biologia e la filosofia
FRANCESCO BOTTACCIOLI
- Nihilism and Crisis** 55
The ontological approach of Ernesto de Martino
FEDERICO DIVINO

ANNOTAZIONI TEORETICO-CRITICHE

- Gentile e il problema dell'identità** 99
ALBERTO RINALDI

SAGGI

Wittgenstein e il riduzionismo antropologico

Wittgenstein critico di Frazer

FRANCESCO BELLINO

Università degli Studi di Bari

fbellino47@gmail.com

DOI: 10.57610/cs.v4i7.125

Abstract: Wittgenstein criticizes the anthropological reductivism of Frazer and claims the plurality of the linguistic games and the validity of the animism as life form.

Keywords: Wittgenstein, Frazer, *Animism*, *Rite*.

Riassunto: Wittgenstein critica il riduzionismo antropologico di Frazer e afferma la pluralità dei giochi linguistici e la legittimità dell'animismo come forma di vita.

Parole chiave: Wittgenstein, Frazer, animismo, rito.

Frazer è molto più selvaggio della maggioranza dei suoi selvaggi, perché questi non potranno essere così distanti dalla comprensione di un fatto spirituale quanto lo è un inglese del ventesimo secolo.

[L. Wittgenstein, *Bemerkungen über Frazers "The Golden Bough"*, p. 28]

Nella filosofia odierna ritroviamo tutte le teorie infantili, ma senza quell'aspetto accattivante proprio di ciò che è infantile.

[L. Wittgenstein, *ivi*, p. 39]

Bisogna evitare di considerarli dei 'selvaggi non civilizzati'. Semplicemente hanno dato vita a culture diverse e ad altre forme di civiltà, che anticamente hanno raggiunto un notevole sviluppo.

[Papa Francesco, *Querida Amazonia*, § 29, p. 60]

Il mondo o è sacramentale o è insipido.

Non è l'origine delle religioni, o la loro causa, che ha bisogno di essere spiegata, ma la causa e l'origine del loro oscuramento e del loro oblio.

[Nicolás Gómez Dávila, *In margine a un testo implicito*, pp. 35, 56.]

1. La domanda di Fedro a Socrate

Sotto l'ombra di un platano, sulla riva dell'Ilisso, Fedro chiede a Socrate se non sia proprio quello il luogo preciso dove Borea rapì Orizia, come narra il mito, e aggiunge: "Ma dimmi, per Zeus, tu, o Socrate, credi ancora che questo mito sia vero?"¹. E Socrate risponde: "Ma se io non ci credessi, così come non ci credono i sapienti, non sarei lo strano uomo che sono". Dice di "mantenere fede alle credenze" e ai miti e di essere impegnato nella conoscenza di se stesso, come prescritto dall'oracolo di Delfi².

Due millenni più tardi Fontenelle e Herder si ponevano la stessa questione della "verità della favola". I greci e i romani, che sono stati modelli di razionalità e di misura, si chiedeva Fontenelle, come hanno potuto dar credito a tali assurdità. Una spiegazione è possibile se non si considerano i miti come un coacervo di conoscenze, ma come produzioni del pensiero umano. Per Herder, come riferisce Jean Cuisenier, "i miti non sono né veri né falsi, ma esprimono in modo autentico, in forma poetica, le credenze, la sensibilità e le possibilità di un popolo"³.

Il pensiero mitopoietico procede per immagini, metafore, storie, parabole. Il pensiero logico procede per parole, astrazioni, argomentazioni, ragionamenti.

La differenza fondamentale fra l'atteggiamento dell'uomo moderno e l'atteggiamento dell'uomo antico nei confronti del mondo circostante è ben enucleata da H. e H.A. Frankfort: "per l'uomo moderno, scientifico, il mondo fenomenico è in primo luogo un *quid*; per l'uomo antico – e anche per il selvaggio – è un "Tu"⁴.

Possiamo aggiungere questo aforisma del filosofo colombiano Nicolás Gómez Dávila: "L'uomo primitivo trasforma gli oggetti in soggetti, quello moderno i soggetti in oggetti. Possiamo supporre che il primo si illuda, ma sappiamo con certezza che il secondo si sbaglia"⁵.

Platone riusciva ancora a pensare in entrambe le forme, usando contemporaneamente sia i miti sia le argomentazioni. Anche nel suo ultimo dialogo con i discepoli Socrate, per provare l'immortalità dell'anima, usa contemporaneamente il ragionamento e il mito.

1. Platone, *Fedro*, 229 c, p. 540.

2. Ivi, 229 d, p. 541.

3. Cuisenier J., *Etnologia dell'Europa*, p. 161.

4. Frankfort H. e H.A., *Mito e realtà*, in AA.VV., *La filosofia prima dei Greci. Concezioni del mondo in Mesopotamia, nell'Antico Egitto e presso gli Ebrei*, p. 17.

5. Gómez Dávila N., *Tra poche parole*, p. 181.

Annota Borges che dopo Socrate e Platone abbiamo perduto l'abitudine di impiegare il mito e il ragionamento e "ci siamo impoveriti perché possiamo pensare solo in uno dei due modi"⁶.

2. *L'etnocentrismo e le minoranze culturali*

Prima di rispondere alla domanda di Fedro a Socrate attraverso un serrato confronto critico tra Frazer e Wittgenstein, vorrei sottolineare l'attualità e l'urgenza dell'antropologia culturale.

Nel giro di un secolo è scomparso il 90 per cento della popolazione dell'Amazzonia. Ben 300 milioni di esseri umani, di popoli, di etnie vivono minacciati nelle loro culture e spesso nelle loro vite: gli Achuar, gli Inuit, gli abitanti della Papua-Nuova Guinea, i Sioux, i nomadi (Rom, Sahariani), società tribali. Sono le società dei cacciatori-raccoglitori, che sono state annientate o marginalizzate con la schiavitù, il trasferimento delle popolazioni, l'esproprio delle terre, dalle società storiche, dotate di agricoltura, di città, di uno Stato, di un esercito, di potenti mezzi tecnici e apparse da 8000 a 9000 anni fa.

In Europa sono circa 200 queste etnie con un proprio patrimonio culturale alla ricerca di essere riconosciute nella loro identità, non rassegnate a vivere nel disincanto del mondo. Il primato del danaro livella ogni distinzione, anche culturale, rendendo ogni cosa confrontabile e quindi quantificabile: "crea un inferno dell'Eguale"⁷.

Dobbiamo riconoscere con Morin che

questi esseri apparentemente bizzarri sono i nostri padri e le nostre madri, i nostri fratelli e le nostre sorelle, depositari di tante verità essenziali da noi perdute, e che potremmo ritrovare se, invece di usare il disprezzo, sapessimo scambiare e ricevere anche insegnamenti da loro⁸.

È molto diffusa l'idea illuminista che i miti, le credenze e il pensiero dei popoli primitivi, indigeni siano cose del passato, inadatte al mondo contemporaneo, superate dal pensiero razionale, tecno-scientifico.

Indubbiamente il rispetto della diversità culturale, della diversità dei modi pensare e di vivere, delle minoranze ha bisogno di una filosofia nuova, che superi la contrapposizione civile/primitivo, natura/cultura, ragione/mito⁹.

6. Borges J.L., *Una vita di poesia*, p. 136.

7. Byung-Chul Han, *La scomparsa dei riti*, p. 62.

8. Morin E., *La via. Per l'avvenire dell'umanità*, p. 65.

9. Si veda in particolare Descola Ph., *Oltre natura e cultura*.

Lo studio delle etnie o *etnologia*, annota Jean Cuisenier, che ha diretto il *Centre d'ethnologie française*, non è

una gratuita esercitazione intellettuale. Dalle risposte che si danno alla *questione etnica* dipendono in buona parte la guerra e la pace. Non occorre ricordare che tale questione è tuttora aperta in Irlanda, nella regione basca e in Corsica; nei Balcani, tra serbi e sloveni, serbi e shqiptar, bulgari e turchi; nei territori dell'ex Unione Sovietica tra russi e baltici, russi e georgiani, russi e armeni; e che coinvolge l'Europa intera per quanto riguarda gli ebrei e gli zingari¹⁰.

Accogliamo l'invito di Richard Rorty, il quale sostiene che “tutto ciò di cui abbiamo bisogno è l'antropologia culturale (in un senso più ampio che includa la storia intellettuale)”¹¹, per occuparci delle “matrici” culturali non solo delle nostre credenze e delle nostre pratiche quotidiane di vita, ma anche delle varie discipline e della stessa filosofia.

Per Bruno Latour è indispensabile “‘antropologizzare’ la nostra razionalità”¹², oltre che la nostra scienza.

3. Il metodo di Wittgenstein: dalla verità al significato

La domanda platonica la discuteremo attraverso un serrato confronto critico tra l'etnologo James George Frazer (1854-1941), autore dell'opera, definita dagli inglesi “la Bibbia dei tempi moderni”, *The Golden Bough* (1922)¹³, e la filosofia di Ludwig Wittgenstein (1889-1951), autore delle *Bemerkungen über Frazers "The Golden Bough"*¹⁴, note scritte nei suoi taccuini probabilmente nel 1931 e dopo il 1948. Entrambi furono docenti a Cambridge.

Se c'è un filosofo che amo leggere e rileggere è Ludwig Wittgenstein, pensatore tra i più originali e inclassificabili del Novecento. Già negli anni '70 Jacques Bouveresse parlava del “terzo tempo” dell'influenza di Wittgenstein nel

10. Cuisenier J., *Etnologia dell'Europa*, p. 11. Insiemi etnici dai confini territoriali controversi, per Cuisenier, potranno coesistere pacificamente “solo a condizione che i popoli e i loro governi riescano a superare la contraddizione tra due forme politiche sorte nella storia: il potere imperiale e l'identità di nazione. Se ciò avverrà, allora l'Europa comprenderà all'interno del proprio dominio tante culture forti e varie quanto basta per porre le premesse di un nuovo Rinascimento. La Ninfa rapita da Zeus tonante partorirà un mondo” (ivi, pp. 167-168).

11. Rorty R., *La filosofia e lo specchio della natura*, p. 293.

12. Latour B., *Sommes-nous postmodernes? Non, amodernes! Etapes vers une anthropologie de la science*, in, *La Pensée métisse*, p. 157. Cfr. anche Elkana Y., *Antropologia della conoscenza*.

13. Frazer J.G., *The Golden Bough. A Study in Magic and Religion*.

14. In *Synthese*, XVII (1967), n. 3, pp. 233-253.

pensiero¹⁵. Il primo tempo è stato l'infusso del *Tractatus* sul neopositivismo negli anni '20 e '30; il secondo tempo è quello dell'infusso delle *Ricerche filosofiche* sulla filosofia analitica negli anni '40 e '50. Il terzo tempo è ancora in corso,

punta a riscoprire o ad accentuare una fondamentale unità speculativa tra il Wittgenstein del *Tractatus* e quello delle *Ricerche*, che si accompagna a un'esigenza di più fine ricostruzione, anche strettamente filologica, del pensiero wittgensteiniano (esigenza suscitata in gran parte dalla pubblicazione graduale di svariati inediti), e che tende fundamentalmente a sottolineare la vocazione *negativa* (al di là delle differenze con cui si precisa poi questa "negatività") di tutto il pensiero del filosofo austriaco, il suo valore *critico* piuttosto che di fondazione, il suo intento "terapeutico" a discapito di qualsiasi intento costruttivo¹⁶.

Alla domanda di Platone se i miti siano veri o falsi, Wittgenstein risponderebbe che non sono né veri né falsi, ma significativi, come si esprime in questo lapidario pensiero del 1929: "Il mio modo di filosofare è anche per me sempre nuovo, ogni volta. (...) Questo metodo consiste, essenzialmente, nel passaggio dalla domanda sulla *verità* a quella sul *significato*"¹⁷.

Wittgenstein distingue conoscenza e significato. È stato Kant a distinguere tra intelletto (*Verstand*) e ragione (*Vernunft*), tra verità e significato, tra la capacità di conoscere e la facoltà di pensare. Mentre l'intelletto è volto a conoscere ciò che è dato ai sensi, mira alla verità, la ragione vuole comprenderne il significato¹⁸.

Per Wittgenstein, la conoscenza scientifica non ci fornisce il senso della vita: "Noi sentiamo che, anche una volta che tutte le *possibili* domande scientifiche hanno avuto risposta, i nostri problemi vitali non sono ancora neppure toccati"¹⁹. La totalità delle proposizioni vere è la totalità delle scienze naturali.

15. Bouveresse J., *Wittgenstein: la rime et la raison. Science, éthique et esthétique*.

16. Benvenuto S., *Introduzione* a Bouveresse J., *Wittgenstein. Scienza, etica, estetica*, pp. V-VI. Sul pensiero di Wittgenstein, della vasta bibliografia, ci limitiamo a segnalare: Campanale D., *Studi su Wittgenstein*; Gargani A.G., *Introduzione a Wittgenstein*; Bellino F., *Wittgenstein e Mauthner: la filosofia come Sprachkritik*; Kenny A.J.P., *Wittgenstein*; Ayer A.J., *Wittgenstein*; Massarenti A. (a cura di), *Wittgenstein*; Perissinotto L., *Introduzione a Wittgenstein*.

17. Wittgenstein L., *Pensieri diversi*, p. 15.

18. Sul rapporto tra verità e significato si vedano le illuminanti riflessioni di Hannah Arendt (*La vita della mente*, pp. 137-150). Cita Aristotele (*De interpretatione*, 17a, 1-4): "Non ogni *logos* discopre qualcosa, solo quelli in cui tengono campo l'essere vero e l'essere falso. Né questo vale in tutti i casi: una preghiera, ad esempio, è un *logos* [è *significante*] ma non è né vera né falsa" (p. 142). Anche la dimostrazione ontologica dell'esistenza di Dio di Anselmo "non possiede validità e in questo senso non è vera: è però colma di significato" (p. 145).

19. Wittgenstein L., *Tractatus logico-philosophicus e Quaderni 1914-1916*, prop. 6.52, p. 81.

La filosofia non è una delle scienze naturali. (La parola “filosofia” deve significare qualcosa che sta sopra o sotto, non già presso, le scienze naturali). [...] La filosofia è non una dottrina, ma un’attività, [il cui scopo è]... la chiarificazione logica dei pensieri²⁰... [e] la critica del linguaggio²¹.

Wittgenstein, come annota Toulmin, è critico dello “stile filosofico ‘teoricentrico’ (*theory-centered*) – vale a dire, uno stile che pone problemi, e cerca soluzioni, in termini atemporali e universali, le cui attrattive sono legate alla ricerca della certezza”²². Il suo bersaglio sono “gli studiosi che vorrebbero sempre avere una teoria!”²³. L’errore, come quello di Frazer, nasce “solo quando la magia viene spiegata in termini scientifici”²⁴.

Non si *può* dire la verità; se non si è ancora assoggettato se stessi. Non la si *può* dire, ma non perché non si è ancora abbastanza intelligenti. Può dirla solo colui che già in essa *riposa*; non chi è ancora nella non verità, e solo una volta fuori dalla non verità le stende la mano²⁵.

La filosofia non si può ridurre neppure alle scienze umano-sociali, come l’etnologia. Scrive Wittgenstein:

Se adottiamo la prospettiva etnologica, vuol dire forse che spieghiamo la filosofia con l’etnologia? No, vuol dire solo che spostiamo il nostro punto di vista molto al di fuori, per poter vedere le cose *più obiettivamente*²⁶.

20. Ivi, propp. 4.111 e 4.112, p. 27.

21. Ivi, prop. 4.0031, p. 21.

22. Toulmin S., *Cosmopolis. La nascita, la crisi e il futuro della modernità*, p. 26.

23. Wittgenstein L., *Bemerkungen über Frazers “The Golden Bough”*, p. 252; tr. it., p. 51.

24. Ivi, p. 237; tr. it., p. 22. Anche Frazer si rese conto del carattere congetturale delle sue teorie: “noi non potremo mai metterci interamente al posto dell’uomo primitivo, vedere le cose con i suoi occhi e sentir battere i nostri cuori per le stesse emozioni che l’hanno agitato. Tutte le nostre teorie intorno al selvaggio e alle sue idee devono quindi restar ben lungi dalla certezza” (Frazer, *Il ramo d’oro*, vol. II, p. 1090). Partito con la missione dello storico alla ricerca della storia dell’umanità, negli ultimi anni della sua vita, e ciò sia detto a suo onore, come riconosce Cocchiara, comprese che “in cambio della storia dell’umanità ci aveva dato piuttosto i documenti di essa” (Prefazione a Frazer J.G., *Il ramo d’oro*, p. XXVII). A conferma delle sue riflessioni Cocchiara riporta queste affermazioni di Frazer: “Se non ci inganniamo, i fatti da noi accumulati assumeranno col tempo un valore e un pregio che le nostre teorie non conosceranno mai. Noi pensiamo dunque che, se le nostre opere troveranno posto nelle biblioteche dei nostri posteri, ciò avverrà per le costumanze e le credenze strane che vi sono descritte, anziché per le teorie da noi costruite per interpretarle”.

25. Wittgenstein L., *Pensieri diversi*, p. 72.

26. Ivi, p. 75.

I problemi della vita “sono insolubili, alla superficie, e si possono risolvere solo in profondità”²⁷. La soluzione del problema della vita

è un modo di vivere che fa scomparire ciò che costituisce problema. Se la vita è problematica, – aggiunge Wittgenstein – è segno che la tua vita non si adatta alla forma di vita. Devi quindi cambiare la tua vita; se si adatta alla forma, allora scomparirà ciò che è problematico²⁸.

4. *L'etnologia evoluzionista di Frazer*

L'opera svolta da Frazer nel campo dell'etnologia è stata paragonata da Giuseppe Cucchiara a quella svolta in Italia nel campo della storiografia da Ludovico Antonio Muratori. Ispirato dall'evoluzionismo e dal positivismo, Frazer raccolse le varie testimonianze, credenze, superstizioni, che dai popoli primitivi arrivavano alle civiltà classiche e al folklore. Il suo lavoro più noto è *The Golden Bough*, che dai due volumi iniziali (1890) giunse dal 1911 al 1915 a dodici volumi. Dai dodici volumi Frazer nel 1922 trasse un'edizione ridotta in due volumi, che è quella letta da Wittgenstein.

Per Frazer, etnologo evoluzionista, l'evoluzione dell'umanità è emersa dalle tenebre dell'errore e della superstizione per raggiungere progressivamente l'età della ragione e della scienza.

Il ramo d'oro, nelle intenzioni di Frazer, doveva rispondere principalmente a due domande: “Perché a Nemi il sacerdote di Diana, il re del bosco, doveva uccidere il suo predecessore? E perché, prima di far ciò, doveva strappare il ramo di un certo albero che l'opinione degli antichi identificava con il ramo d'oro di Virgilio?”²⁹.

Frazer aveva cercato soprattutto di vedere quale fosse stato effettivamente il primo stadio del pensiero umano. Mentre per Tylor, autore di *Primitive Culture* (1871), che si può considerare il manifesto della scuola antropologica inglese, al principio era l'animismo, per Frazer al principio era la magia. Infatti, il sottotitolo del *Ramo d'oro* è *Studio sulla magia e la religione*.

Frazer considera la magia una falsa scienza e anche una falsa arte. I principi che reggono la magia sono due:

1. il simile produce il simile o l'effetto rassomiglia alla causa (legge di similarità);

27. Ivi, p. 136.

28. Ivi, p. 58.

29. Frazer J.G., *Il ramo d'oro. Studio della magia e della religione*, vol. I, p. 19.

2. le cose che siano state una volta a contatto continuano ad agire l'una sull'altra, a distanza, dopo che il contatto fisico sia finito (legge di contatto o di contagio).

Questi principi sono, per Frazer, due cattive ed errate applicazioni delle associazioni delle idee. La magia omeopatica (o imitativa) è fondata sulla associazione di idee per similarità. La magia contagiosa sull'associazione per contiguità. Tutti e due i rami della magia si possono comprendere sotto il nome generale di magia simpatica,

poiché ambedue affermano che le cose agiscono l'una sull'altra a distanza, per mezzo di una segreta simpatia, mentre l'impulso è trasmesso da l'una a l'altra per mezzo di quel che possiamo concepire come una specie di etere invisibile, non troppo diverso da quello che è postulato dalla scienza moderna per uno scopo del tutto simile, per spiegare, cioè, come mai le cose possano influenzarsi fisicamente attraverso uno spazio che appare vuoto³⁰.

Un'applicazione del primo principio è il tentativo di danneggiare o distruggere un nemico, danneggiando o distruggendo una sua immagine.

Citiamo alcuni, tra i tantissimi esempi riportati. A Samarcanda le donne fanno succhiare al neonato degli zuccheri canditi e gli mettono della colla nella palma della mano perché, una volta cresciuto, le sue parole siano dolci e le cose preziose vengano alle sue mani come se vi fossero attaccate. I Greci credevano che un vestito fatto con la pelle di una pecora sbranata dal lupo avrebbe nuocito a chi lo portasse, mettendogli addosso un'irritazione o un prurito. Tra gli Arabi del Moab una donna senza prole porta spesso il vestito di una donna che abbia avuto parecchi figli, sperando di acquistare con l'abito la fecondità della sua padrona³¹.

Ogni tradizione che vive anche nei popoli civili viene ricondotta da Frazer a un rito, il rito a una credenza, la credenza a un sistema di idee. Da illuminista, ligio al mito del progresso e ai principi evolucionistici, considera tutto il sistema mitologico e magico "non soltanto falso, ma inconcepibile e assurdo"³².

30. Ivi, p. 25.

31. Ivi, p. 55.

32. Ivi, p. 4.

5. Wittgenstein critico di Frazer

Per comprendere queste note critiche sul *Ramo d'oro* di Frazer, bisogna annotare che Wittgenstein è molto critico nei confronti della cultura moderna. Ha un atteggiamento antistorico, critico del *mainstream*. Considerava l'epoca in cui era vissuto “non-civiltà”, anche se chiariva che “la scomparsa di una civiltà non significa la scomparsa del valore umano, bensì soltanto di certi mezzi per esprimerlo”. Ribadisce nel 1930, però, che considera “senza simpatia la corrente della cultura europea”, né ha “comprensione verso i suoi fini, se ne ha”³³. Dice di scrivere “veramente per amici dispersi negli angoli del mondo” e di essere indifferente di essere capito o apprezzato dal tipico uomo di scienza occidentale, perché questi non capisce lo spirito con cui scrive.

La nostra cultura è caratterizzata dalla parola “progresso”. Il progresso è la sua forma, non una delle sue proprietà. Quella di progredire. Essa è tipicamente costruttiva. La sua attività consiste nell'erigere una struttura sempre più complessa. E anche la chiarezza serve a sua volta solo a questo scopo, non è fine a se stessa. Per me, al contrario, la chiarezza, la trasparenza sono fine a se stesse. A me – specifica Wittgenstein – non interessa innalzare un edificio, quanto piuttosto vedere in trasparenza dinanzi a me le fondamenta degli edifici possibili. Il mio scopo quindi è diverso da quello dell'uomo di scienza, il corso del mio pensiero è diverso dal suo. [...] La prima tendenza fa seguire un pensiero all'altro, la seconda mira sempre di nuovo allo stesso punto. L'una costruisce prendendo in mano una pietra dopo l'altra, l'altra afferra ogni volta la stessa pietra³⁴. [...] La mia originalità (se questa è la parola giusta) è, credo, una originalità del terreno, non del seme. (Io forse non ho un seme mio proprio). Getta un seme nel mio terreno e crescerà altrimenti che in qualsiasi altra terra³⁵.

Oltre la credenza nel progresso indefinito, l'altra credenza della modernità è quella nella scienza, convinta che le leggi scientifiche spieghino i fenomeni naturali progressivamente fino a spogliarli di ogni aspetto incomprensibile e misterioso. Afferma Wittgenstein: “Tutta la moderna concezione del mondo si fonda sull'illusione che le cosiddette leggi naturali siano le spiegazioni dei

33. Wittgenstein L., *Pensieri diversi*, p. 25.

34. Ivi, pp. 25-26.

35. Ivi, pp. 73-74. Afferrare la stessa pietra e gettarla nel terreno giusto non è improduttivo e sterile, come emerge anche da questa illuminante riflessione, che è anche un antidoto all'attuale neofilia, di Cesare Pavese: “Sappiamo che il più sicuro – e più rapido – modo di stupirci è di fissare impertentiti sempre lo stesso oggetto. Un bel momento quest'oggetto ci sembrerà – miracoloso – di non averlo visto mai” (Pavese C., *Prefazione a Dialoghi con Leucò*, p. 28).

fenomeni naturali”³⁶. Nella spiegazione l’inferenza “avviene *a priori*”, “gli eventi del futuro non *possiamo* arguirli dai presenti”. “La credenza nel nesso causale è la superstizione”³⁷. Tra l’altro, le leggi della natura non danno alcun senso a ciò che accade.

L’inferenza è ipotetica ed è sempre, potremmo dire con Newman, citato da Wittgenstein, da considerarsi condizionale³⁸. Ogni proposizione si può derivare da altre, “ma può darsi che queste non siano più sicure della proposizione stessa”³⁹. Nessuna proposizione è più certa di quella che dovrebbe provare. Anche la ricerca della causa non ci fa cogliere il senso e il significato di un evento, soprattutto nelle scienze umane.

Il torto del filosofo è proprio quello di voler spiegare e giustificare, laddove non si può far altro che descrivere e dire: “Ecco il gioco linguistico che si gioca”. Si può solo descrivere e dire: “così è la vita umana”. Wittgenstein “accoppia” il concetto di sapere con quello di gioco linguistico e di “forma di vita”⁴⁰. I giochi linguistici sono forme di vita, che ci sono date e devono essere accettate⁴¹.

6. Il primato della prassi

Wittgenstein ha messo in discussione, come ha annotato Gargani, “la dimensione normativa della logica”. Influenzato da Ramsey e da James, ha assegnato nuove coordinate all’analisi logico-linguistica, radicando “lo statuto dei concetti entro l’assetto dei giochi linguistici, delle tecniche d’applicazione consolidate entro gli usi, le istituzioni e le forme di vita degli uomini”⁴². Tra l’altro, il gioco linguistico non trae la propria origine da un atto della riflessione: la riflessione è una parte del gioco linguistico. È “*la prassi*” che “dà alle parole il loro senso”⁴³. È l’agire il fondamento del gioco linguistico e della forma di vita.

Nel mondo della vita (*Lebenswelt*) che, secondo la denuncia di Husserl, le scienze lasciano fuori di sé, affonda le sue radici la filosofia di Wittgenstein, che è incentrata sulla forma di vita (*Lebensform*) nella quale l’uomo è immerso.

36. Wittgenstein L., *Tractatus logico-philosophicus*, prop. 6.371, p. 78.

37. Ivi, prop. 5.1361, p. 43.

38. Newman J.H., *Grammatica dell’assenso*, p. 159. Si chiede Newman: “Quale potere ha il passato sul futuro?”. Il futuro “non può essere provato *a posteriori*, la natura stessa della questione, perciò, ci costringe ad accontentarci di argomenti *a priori*, cioè di probabilità antecedenti, che in sé non costituiscono una prova logica” (p. 183).

39. Wittgenstein L., *Della certezza*, § 1, p. 3.

40. Ivi, § 560, p. 91.

41. Wittgenstein L., *Ricerche filosofiche*, p. 295.

42. Gargani A.G., *Introduzione a Wittgenstein*, p. 86.

43. Wittgenstein L., *Pensieri diversi*, p. 155.

Comprendere una frase significa comprendere una lingua, comprendere una lingua non significa solo conoscere la sua grammatica, ma anche comprendere tutta una forma di vita. Così anche comprendere un rito significa comprendere tutto un sistema rituale e tutto un modo di vita.

Quella di Wittgenstein mi sembra una fenomenologia della prassi, volta a cogliere e a chiarire come si danno le cose, il mondo non alla coscienza, come nella fenomenologia husserliana, ma nella prassi quotidiana, nelle molteplici forme di vita. Ammonisce Wittgenstein:

Non devi dimenticare che il giuoco linguistico è, per così dire, qualcosa di imprevedibile. Voglio dire: Non è fondato, non è ragionevole (o irragionevole). Sta lì – come la nostra vita⁴⁴. È il nostro agire che sta a fondamento del giuoco linguistico. Se il vero è ciò che è fondato, allora il fondamento (*Grund*) non è né vero né falso⁴⁵. La difficoltà consiste nel riuscire a vedere l'infondatezza della nostra credenza⁴⁶.

La forma di vita è il limite invalicabile, il dato irriducibile, che si pone al di là di ogni ragione o sragione. Anche una festa, come la festa di Beltane, per diventare un rito, è radicata in una forma di vita. “Se volessi inventare una festa, – scrive Wittgenstein – essa ben presto scomparirebbe o verrebbe modificata in tal modo da corrispondere a un'inclinazione generale degli uomini”⁴⁷. Quella di Wittgenstein, però, come annota anche Bouveresse, non è

una apologia della sottomissione alle norme stabilite e del conformismo in tutti gli ambiti. Ma occorre non dimenticare che, se le forme di vita sono cose che devono essere accettate, esse, per Wittgenstein, sono anche le (sole) che potrebbero e dovrebbero cambiare in modo decisivo: La malattia di un'epoca guarisce mediante un cambiamento nel modo di vita degli uomini e la malattia dei problemi filosofici può guarire unicamente mediante un diverso modo di pensare e di vivere, e non guarisce per una medicina inventata da un individuo isolato. Supponiamo che l'uso dell'automobile provochi e favorisca certe malattie e che l'umanità sia tormentata da questo male, fino a che, per un motivo qualunque, come risultato di una qualche evoluzione, essa perda l'abitudine di viaggiare in automobile⁴⁸.

Frazer condivide le due istanze ispiratrici della modernità e le note di Wittgenstein vanno in senso contrario alle tesi di Frazer.

44. Wittgenstein L., *Della certezza*, § 559, p. 91.

45. Ivi, §§ 204 e 205, p. 35.

46. Ivi, § 166, p. 30.

47. Wittgenstein L., *Bemerkungen über Frazers...*, p. 250; tr. it., p. 46.

48. Bouveresse J., *Wittgenstein antropologo*, in Wittgenstein L., *Note sul “ramo d'oro” di Frazer*, p. 85-86. La citazione del testo di Wittgenstein è tratta da *Bemerkungen über die Grundlagen der Mathematik*, V, 3.

La filosofia per Wittgenstein non spiega, ma descrive: “la filosofia si limita a metterci tutto davanti, e non spiega e non deduce nulla. – Poiché tutto è lì in mostra, non c’è neanche nulla da spiegare”⁴⁹.

Il modo in cui Frazer rappresenta le concezioni magiche e religiose degli uomini appare a Wittgenstein “insoddisfacente”, perché le fa apparire come “errori (*Irrtümer*)”⁵⁰. Allora, si interroga Wittgenstein, anche Agostino era in errore, quando invocava Dio nelle *Confessioni*? E così anche il santo buddista o qualunque altro credente? Nessuno di essi, invece, sbagliava, se non quando enunciava una teoria.

Per Wittgenstein si può parlare di errore solo quando una proposizione può essere smentita dall’evidenza empirica o da dimostrazioni logiche. Questa nozione di errore non può essere attribuita ad un’intera pratica culturale, ad un atteggiamento complessivo dell’uomo nei confronti del mondo e della propria vita, come nella religione.

È sbagliata l’idea stessa di voler spiegare un’usanza, come l’uccisione del re-sacerdote. A Wittgenstein sembra strano che tutte queste usanze siano considerate delle sciocchezze e che gli uomini facciano tutto questo per mera sciocchezza (*Dummheit*). “Ogni spiegazione è un’ipotesi” (*Jede Erklärung ist eine Hypothese*)⁵¹. La razionalità scientifica, come ha dimostrato Popper, è ipotetico-deduttiva, congetturale.

La critica di Wittgenstein è una critica che demolisce lo scientismo, che è molto diffuso nelle scienze umane e sociali⁵². La spiegazione affonda le sue radici, come ha dimostrato Popper nella sua critica all’induttivismo e all’essenzialismo, nella ricerca della causa e/o nella definizione dell’essenza di un evento. Lo riconosce anche Bouveresse:

Nella produzione filosofica di Wittgenstein, le *Note sul “Ramo d’oro”* in un certo senso non sono altro che un particolare aspetto della sua critica dell’illusione e della superstizione essenzialistiche, vale a dire del bisogno e della pretesa di render conto di tutti i casi osservati mediante una definizione, una teoria, una spiegazione o una giustificazione estremamente generali. L’errore di Freud consiste nell’aver voluto trovare l’essenza del sogno e quello di Frazer nell’aver voluto trovare, per esempio, l’essenza della magia, nell’aver cioè cercato la *sua* causa, la *sua* ragion d’essere, il *suo* scopo”⁵³.

49. Wittgenstein L., *Ricerche filosofiche*, I, 126, p. 70.

50. Wittgenstein L., *Bemerkungen über Frazers...*, p. 234; tr. it., p. 17.

51. Ivi, p. 236 e tr. it., p. 20.

52. Una critica “feroce”, ma anche briosa ed erudita, a tanta ciarlataneria, che passa per studio scientifico del comportamento umano e sociale e che, invece, è “stregoneria”, è il libro di Stalislav Andreski, *Le scienze sociali come stregonerie*.

53. Bouveresse J., *Wittgenstein antropologo*, pp. 78-79.

7. Scienze umane e causalità

In effetti, il concetto di causa ha un senso definibile solo là dove possono essere isolate connessioni singole. Se immergo il termometro in acqua calda, il mercurio sale. Nei fenomeni più complessi, come quelli umani e sociali, in cui interagiscono più variabili, la causalità lineare non è più idonea a chiarire l'agire individuale e sociale.

La complessità dei fenomeni sociali è stata mirabilmente enucleata ed espressa dallo scrittore Carlo Emilio Gadda nel suo romanzo più importante, *Quer pasticciaccio brutto de via Merulana* (1957): “Le inopinate catastrofi”, cioè i fenomeni sociali più gravi, i “nodi” o “grovigli” o “pasticciacci”, “non sono mai la conseguenza o l'effetto che dir si voglia d'un unico motivo, d'una causa al singolare: ma sono come un vortice, un punto di depressione ciclonica nella coscienza del mondo, verso cui hanno cospirato tutta una molteplicità di causali convergenti”. Era convinto il dott. Ingravallo della sezione investigativa della mobile di Roma che bisognasse riformare “il senso della categoria di causa” e “sostituire alla causa le cause”. Anche se apparentemente la causale può sembrare unica, nella realtà i “fattacci” umani e sociali, come i delitti, sono “l'effetto di tutta una rosa di causali”, di concause che soffiano addosso “a molinello (come i sedici venti della rosa dei venti quando s'avviluppano a tromba in una depressione ciclonica)” e finiscono “per strizzare nel vortice del delitto la debilitata 'ragione del mondo'. Come si storce il collo a un pollo”⁵⁴.

Possiamo dire che gli eventi umani e sociali, come le credenze, le usanze, i miti, i riti, non “traggono origine da”, ma “fanno corpo con” la forma di vita in cui si sviluppano.

“Un simbolo religioso non poggia su una *opinione*. E l'errore corrisponde unicamente all'opinione. Si vorrebbe dire: ha avuto luogo questo e quest'altro evento; ridine se puoi”, perché “così è la vita umana” (*so ist das menschliche Leben*)⁵⁵.

Anche il cristianesimo, per Wittgenstein, “non è una dottrina, non è una teoria di ciò che è stato e sarà dell'anima umana, ma una descrizione di un evento reale nella vita dell'uomo. Infatti, il ‘riconoscimento del peccato’ è un evento reale e la disperazione pure, e così anche la redenzione mediante la fede”⁵⁶.

Brucciare l'immagine dell'amato non poggia su una credenza in un determinato effetto sulla persona rappresentata dall'immagine, “non tende a niente; agiamo così e ci sentiamo più soddisfatti”. L'errore nasce quando la magia viene spiegata in termini scientifici. “La magia rappresenta un desiderio, esprime un

54. Gadda C.E., *Quer pasticciaccio brutto de via Merulana*, p. 3.

55. Wittgenstein L., *Bemerkungen über Frazers...*, p. 236; tr. it., pp. 9-21.

56. Wittgenstein L., *Pensieri diversi*, p. 59.

desiderio”. Il principio che regola queste usanze “è molto più universale di quel che dichiara Frazer ed è presente nella nostra anima, tant’è vero che noi stessi potremmo escogitarci tutte queste possibilità”⁵⁷. “La magia poggia sempre sull’idea del simbolismo e del linguaggio”⁵⁸.

A conforto della tesi di Wittgenstein si potrebbe citare quanto scrive Gerardus van der Leeuw nel suo approccio fenomenologico all’animismo. L’animismo non designa una fase evolutiva, ma è una struttura e, come tale, è eterna.

È facile soddisfare dimostrare l’errore di chi considera particolarmente potente l’acqua santa, o di chi attribuisce la crescita del grano ad una volontà. Altrettanto facile deridere quel che v’è di erroneo nella credenza alla forza del battesimo o nella pia persuasione aberrante che attribuisce una guarigione all’intervento di una volontà superiore. I poeti e i bambini, che con tanta naturalezza si pongono di fronte alla volontà o alla potenza, sanno benissimo che l’errore non è errore, bensì un modo di vedere la realtà. Ora i bambini, come i poeti, di solito afferrano la realtà più profondamente dei signori antropologi e storici⁵⁹.

Il bambino, infatti, conferendo agli oggetti la volontà, non cerca di spiegare nulla, ma esprime semplicemente la propria esperienza vissuta del mondo, immediata. La personificazione ha origine da un’esperienza vissuta. Non ha senso chiedere perché il primitivo e il bambino vedano il mondo nel quadro della vita personale. Dovremmo, invece, chiederci il contrario:

perché noi abbiamo perduto questo modo naturale di considerare l’ambiente, e perché siamo incapaci di ricostruirlo, o lo ricostruiamo soltanto artificialmente?⁶⁰ [...] L’uomo non si contenta della vita pura e semplice, cerca la vita sacra, piena di potenza. La potenza gli viene garantita dai riti; egli non si procura la salvezza da sé⁶¹.

Wittgenstein sottolinea “la nostra affinità con i selvaggi”. C’è qualcosa in noi che “tende verso il modo di comportamento dei selvaggi”.

Frazer è molto più selvaggio della maggioranza dei suoi selvaggi, perché questi non potranno essere così distanti dalla comprensione di un fatto spirituale quanto lo è un inglese del ventesimo secolo. Le *sue* spiegazioni delle usanze primitive sono molto più rozze del senso di quelle usanze stesse⁶².

57. Wittgenstein L., *Bemerkungen über Frazers...*, pp. 237-238; tr. it., pp. 22-24.

58. Ivi, p. 237; tr. it., p. 22.

59. Van der Leeuw G., *Fenomenologia della religione*, p. 65.

60. Ivi, p. 63.

61. Ivi, p. 154.

62. Cfr. Wittgenstein L., *Bemerkungen über Frazers...*, pp. 240-242; tr. it., pp. 27-30.

8. La rappresentazione perspicua

Si potrebbe iniziare un libro di antropologia, osservando la vita ed il comportamento degli uomini sulla terra e notando che “essi, oltre ad azioni che si potrebbero chiamare *animali*, quali nutrirsi, ecc., svolgono anche azioni che hanno un carattere peculiare e che si potrebbero chiamare *rituali*”.

Sarebbe però assurdo proseguire dicendo che la caratteristica di *queste* azioni è che derivano da una errata concezione della fisica delle cose. (Così fa Frazer quando dice che la magia è essenzialmente fisica erronea o medicina o tecnica ecc. erronea).

Piuttosto, la caratteristica dell’atto rituale non è una concezione, un’opinione, vera o falsa che sia, benché un’opinione – una credenza – possa anche essere rituale, appartenere al rito⁶³.

Gli uomini non agiscono solo per l’utile, ma per un gran numero di ragioni diverse. Le azioni umane non necessariamente hanno un qualche scopo, senza per questo siamo autorizzati a dire che sono arbitrarie e irrazionali. Per Wittgenstein, “l’uomo è un animale cerimoniale” (*Man könnte fast sagen, der Mensch sei ein zeremonielles Tier*)⁶⁴.

Una usanza non può essere spiegata, cioè ricondotta ad altro da sé, ma va compresa, nella sua forma di vita, nel suo significato, che dipende dal suo carattere interno. Tale significato non si dimostra, ma si mostra nella forma di vita, nella forma stessa dei rituali e si può cogliere in una descrizione mediante una rappresentazione perspicua. “La rappresentazione perspicua rende possibile la comprensione, che consiste appunto nel fatto che noi ‘vediamo connessioni’. Di qui l’importanza del trovare e dell’inventare *membri intermedi*”⁶⁵.

Per Wittgenstein il concetto di rappresentazione perspicua (*übersichtlichen Darstellung*) ha “un’importanza fondamentale. Esso designa la nostra forma di rappresentazione, il modo in cui vediamo le cose. (Una specie di ‘concezione del mondo’ quale pare tipica della nostra epoca. Spengler)”⁶⁶. La rappresentazione perspicua ci fa cogliere pienamente le connessioni, gli anelli intermedi, le somiglianze e le differenze fra elementi separati.

La rappresentazione perspicua ci fornisce un’intelligibilità strutturale, relazionale, non causale o storica. I fatti vanno descritti nelle loro connessioni. Il senso non è nascosto dietro i dati, si mostra, è qualcosa che gli stessi dati dicono se si dispongono in un certo modo.

63. Ivi, pp. 239-240; tr. it., pp. 26-27.

64. Ivi, p. 239; tr. it., p. 26.

65. Wittgenstein L., *Ricerche filosofiche*, 122, p. 69.

66. Wittgenstein L., *Bemerkungen über Frazers...*, p. 241; tr. it., p. 29.

La rappresentazione perspicua è molto simile a quella estetica. “Per risolvere i quesiti estetici, in realtà abbiamo bisogno di certi confronti – di raggruppare certi casi” e aggiunge: “il senso di una proposizione” è molto simile alla questione di ‘una valutazione dell’arte’⁶⁷. Nella valutazione di un’opera d’arte (musica, pittura, poesia) “è tutta questione di atteggiamento” (*It is all the attitude*)⁶⁸. Se consideriamo che ciò che appartiene a un gioco linguistico è un’intera cultura e questa è una forma di vita, “non partiamo da certe parole, ma da certe occasioni o attività”⁶⁹.

Ha scritto Emily Dickinson (*Poems*, 516): “La bellezza non ha causa: esiste” (*Beauty – be not caused – It is*). Come l’estetica, anche l’etnologia si sforza di fornire ragioni, e non di ricercare cause, stabilendo connessioni, raggruppando casi simili. Essa “risponde alla domanda *perché?* nella misura in cui mostra il senso delle pratiche che descrive e non nella misura in cui riesce a identificare i meccanismi della loro apparizione ed evoluzione”⁷⁰.

Oggi più che mai abbiamo bisogno di rileggere Wittgenstein come antidoto alle forme ingenuie sia di razionalismo sia di irrazionalismo. Si è visto coincidere, come afferma Bouveresse, “a tal punto l’incomprensione fondamentale nei confronti di quanto avviene nelle scienze con la mitologia della scientificità in tutti i campi, e la lucidità filosofica proclamata ai quattro venti tradursi infine in una confusione tanto spettacolare”⁷¹.

Quello di Wittgenstein resta un contributo decisivo per confutare l’etnocentrismo. Mentre la colonizzazione postmoderna avanza, scompaiono popoli e culture del passato con il loro ricco e irripetibile patrimonio di saggezza e di pratiche di vita.

Anche Papa Francesco con la proposta di un’ecologia integrale e di una fratellanza universale ci offre alcune riflessioni che sono in sintonia con le note di Wittgenstein sul *Ramo d’oro* di Frazer.

“Bisogna evitare di considerarli dei ‘selvaggi non civilizzati’. Semplicemente hanno dato vita a culture diverse e ad altre forme di civiltà”⁷². Come ogni realtà culturale, anche le culture dell’Amazzonia, dove più di 110 popoli indigeni vivono in stato di isolamento volontario, hanno i loro limiti.

67. Wittgenstein L., *Lecture and Conversations on Aesthetics, Psychology & Religious Belief*, p. 29; tr. it. di Ranchetti M., *Lezioni e conversazioni sull’etica, l’estetica, la psicologia e la credenza religiosa*, p. 98.

68. Ivi, p. 35; tr. it., p. 107.

69. Ivi, p. 3; tr. it., p. 56. Nel pensiero primitivo, come nell’arte, “ogni cosa ha un’anima” (*Every thing has a soul*): “quando vedi gli alberi ondeggiare, stanno parlando fra loro” (Ivi, pp. 2-3; tr. it., p. 56).

Si veda l’interessante lavoro di Cecilia Rofena, *Wittgenstein e l’errore di Frazer. Etica morfologica ed estetica antropologica*.

70. Bouveresse J., *Wittgenstein antropologo*, p. 70.

71. Bouveresse J., *Wittgenstein. Scienza, etica, estetica*, p. 201.

72. Papa Francesco, *Querida Amazonia*. §. 29, p. 60.

Fattori come il consumismo, l'individualismo, la discriminazione, la disuguaglianza e molti altri costituiscono aspetti fragili delle culture apparentemente più evolute. Le etnie che hanno sviluppato un tesoro culturale stando legate alla natura, con forte senso comunitario, avvertono con facilità le nostre ombre, che noi non riconosciamo in mezzo al preteso progresso. Di conseguenza, raccogliere la loro esperienza di vita ci farà bene⁷³.

9. *L'uomo come essere cerimoniale*

Già nel 1979 l'antropologa sociale Mary Douglas constatava con stupore nella società occidentale "la sfiducia nei simboli", "un ampio ed esplicito rifiuto dei rituali in quanto tali. [...] 'Rituale' è diventato una brutta parola. Equivalente a conformismo vuoto: assistiamo a una rivolta contro il formalismo, anzi, contro la forma"⁷⁴. La desimbolizzazione e la deritualizzazione si presuppongono a vicenda. *Symballein* in greco significa "mettere insieme". I riti, in quanto riuniscono le persone e creano un legame, una comunità, sono anche una pratica simbolica. Annota Byung-Chul Han:

I riti sono azioni simboliche. Tramandano e rappresentano quei valori e quegli ordinamenti che sorreggono una comunità. Creano una *comunità senza comunicazione*, mentre oggi domina una *comunicazione senza comunità*. A costituire i riti è la *percezione simbolica*⁷⁵.

La percezione simbolica percepisce ciò che dura, placa la contingenza, dà fondamento alla comunità e stabilizza la vita per mezzo della ripetizione. I riti consentono l'accasamento (*Einhäusung*), una parola usata da Hegel, nel senso che trasformano l'essere-nel-mondo in un essere-a-casa, rendendo il mondo un posto affidabile. Le pratiche rituali creano un rapporto armonioso, delicato non solo con le altre persone, ma anche con le cose, che non vengono consumate o spese, ma usate (e così possono anche invecchiare). Anche un vecchissimo pero selvatico può fare da legame sociale e da centro di un villaggio⁷⁶.

73. Ivi, 36, pp. 65-66. Sulla saggezza delle culture tradizionali extraeuropee mi limito a segnalare: Ngomane M., *Ubuntu. La via africana alla felicità*; Mogi K., *Il piccolo libro dell'ikigai. La via giapponese alla felicità*; Nero A., *La sacra pipa. I sette riti dei Sioux Oglala*; Krishnamurti J., *La ricerca della felicità*; Dalai Lama, *La pace dello spirito*. Si veda anche Melchiorre V. (a cura di), *Filosofie nel mondo*.

74. Douglas M., *I simboli naturali. Sistema cosmologico e struttura sociale*, p. 13.

75. Byung-Chul Han, *La scomparsa dei riti*, p. 11.

76. Scrive Byung-Chul Han, citando il saggio *Cauta localizzazione* dello scrittore ungherese Péter Nádas: "Sotto il pero selvatico il villaggio si dedica a una 'contemplazione rituale', un silenzio rituale che dà la propria benedizione al 'contenuto della coscienza collettiva'. I rituali di chiusura stabilizzano

Rendono il tempo abitabile. “Oggi al tempo manca una struttura stabile. Non è una casa, bensì un flusso inconstante: si riduce a una mera sequenza di presente incostante”⁷⁷.

La scomparsa dei simboli, dei riti atomizza la società e la rende narcisistica. La coazione permanente a produrre conduce a “un *disaccasamento*, che rende la vita più contingente, effimera e incostante”⁷⁸.

Dopo l'eccesso di deregolamentazione si sta riaffacciando di nuovo il bisogno di riti e di regole. Aumenta la domanda di riti di passaggio su misura; il posto dei sacerdoti viene preso dai *ritual designer*⁷⁹.

Questi nuovi riti non sono, però, riti in senso proprio, “non emanano quella forza simbolica capace di indirizzare la vita verso qualcosa di più elevato, offrendo così senso e orientamento. Laddove non esiste più un ordine superiore, i riti scompaiono”⁸⁰.

Ma è veramente scomparso l'animismo?

L'artista ricorda all'individuo moderno che, per quanto faccia, è condannato a una qualche forma di animismo, se vuole che le cose abbiano un senso (...). L'artista testimonia forse il fatto che l'animismo è la sola filosofia che rispetta le cose e l'ambiente, una filosofia che corrisponde allo spirito del dono che circola nelle cose, e da cui la modernità ci ha separato⁸¹.

Anche la metafora implica l'animismo, perché, come annota Gómez Dávila, “presuppone un universo in cui ciascun oggetto contiene misteriosamente tutti gli altri”⁸².

Avvertire il mondo “con animo perturbato e commosso” (Vico, *Scienza nuova*, dignità LIII) è la base della percezione, incantata e animata, del mondo non solo dei popoli premoderni e dei bambini, ma anche degli artisti e dei credenti.

“Tutto si è perfezionato da Omero in poi, ma non la poesia”, scrive Leopardi, che associa lo spirito poetico allo spirito infantile fino ad affermare: “i fanciulli trovano il tutto nel nulla, gli uomini il nulla nel tutto”⁸³.

il luogo, producono una *mappatura cognitiva* che, nel nome della digitalizzazione e della globalizzazione, si sfalda”. (*La scomparsa dei riti*, p. 44).

77. Ivi, p. 13.

78. Ivi, p. 18.

79. Si veda il nuovo manuale di Peterson J.B., *12 regole per la vita. Un antidoto al caos*. Si veda anche Colamedici A. e Gancitano M., *L'alba dei nuovi dèi. Da Platone ai big data*.

80. Byung-Chul Han, *La scomparsa dei riti*, p. 132.

81. Godbout T., *Le conditions sociales de la création en art et en science*, in AA. VV., *Une théorie sociologique générale est-elle pensable?*, in “Revue du MAUSS”, 24, 2, 2004, p. 420.

82. Gómez Dávila N., *Tra poche parole*, p. 39.

83. Leopardi G., *Zibaldone di pensieri*, vol. I, p. 59.

Il mito tocca zone oscure e profondissime dell'anima, che sono le stesse da cui nasce la poesia. Il mito, ha scritto Pavese, che fu folgorato nel 1933 dalla lettura de *Il ramo d'oro* di Frazer, "è un linguaggio, un mezzo espressivo – cioè non qualcosa di arbitrario ma un vivaio di simboli cui appartiene, come a tutti i linguaggi, una particolare sostanza di significati che null'altro potrebbe rendere"⁸⁴.

I musei, per citare un esempio, argomenta Coccia, "sono templi di un inconsapevole culto animista collettivo, che ci consente di adorare le cose e di riconoscere che in porzioni di materia esente da vita biologica vive un'anima simile alla nostra"⁸⁵. Coccia parla anche di *cyber-animismo*.

Non vogliamo ammetterlo, ma i computer o i cellulari sono macchine che fanno dell'animismo un'esperienza ordinaria e banale. Durante le nostre chiamate Whatsapp o le riunioni Zoom non vediamo un computer o un telefono. Vediamo anime, soggetti, coscienze, incapsulati in un corpo che non è biologico. [...] La tecnologia ha reso le cose piene di spirito⁸⁶.

"Se non diventerete come i bambini, non entrerete nel regno dei cieli" (Mt 18,3), recita il Vangelo. "Dio è ciò che sanno i bambini, non gli adulti. Un adulto non ha tempo da perdere a nutrire i passeri"⁸⁷, scrive Christian Bobin.

La religione ebraico-cristiana afferma il primato della prassi. La verità (*emet*) è riferita all'agire e significa "azione", "fedeltà"; anche la "parola" fa riferimento all'azione. Dai frutti si riconoscono i cristiani: "Non chiunque mi dice: 'Signore, Signore', entrerà nel regno dei cieli, ma colui che fa la volontà del Padre mio che è nei cieli" (Mt 7, 21).

James Lovelock con l'ipotesi Gaia, dal nome della divinità che nella mitologia greca impersonava la Terra, considera la terra un "superorganismo" vivente⁸⁸.

Comenio, Rousseau, Piaget hanno dimostrato che un bambino non è un *homunculus*, un uomo in miniatura, incompleto, ma è un essere *sui generis*,

84. Pavese C., *Dialoghi con Leucò*, Prefazione, p. 27.

85. Coccia E., *Filosofia della casa. Lo spazio domestico e la felicità*, p. 47. Coccia avvalorava le sue riflessioni con la tesi sorprendente e controintuitiva dell'antropologo inglese, Alfred Gell, che, in un libro postumo pubblicato vent'anni fa, chiama "arte" "la sfera in cui, in Occidente, riconosciamo alle cose un'esistenza quasi analoga a quella umana" (*ibidem*).

86. Ivi, p. 46.

87. Bobin Ch., *Francesco e l'infinitamente piccolo*, p. 94. Ha scritto Pascal: "La saggezza ci rinvia all'infanzia" (*Pensieri*, 464, Ed. Chevalier).

88. Cfr. Lovelock J., *Gaia: nuove idee sull'ecologia* e *Le nuove età di Gaia: una biografia del nostro mondo vivente*. Si veda anche Lanza R. con Berman B., *Biocentrismo. L'universo, la coscienza. La nuova teoria del tutto*.

qualitativamente diverso dall'adulto con un proprio sviluppo mentale e psichico e una specifica rappresentazione del mondo⁸⁹.

L'occidentalizzazione del mondo con la sua megamacchina tecnico-scientifica con i propri obiettivi mercantili rischia di distruggere il pluralismo culturale e di imporre una monocultura planetaria. L'unità si costruisce attraverso la pluralità dialogica delle culture.

Come l'infanzia va rispettata nella sua specificità, così anche ogni cultura in qualsiasi parte del mondo va rispettata nella sua peculiarità.

Le *Note sul Ramo d'oro* di Wittgenstein sono un invito a riconsiderare l'antropologia culturale, liberandoci da ogni forma di etnocentrismo e di razionalismo. L'uomo non è solo *homo sapiens*, un essere che ha bisogno, lavora, ma è anche un essere che gioca, che pensa, immagina, prova emozioni, sentimenti, agisce, pratica riti, che crede, crea. Non pratica solo il *negotium*, ma anche l'*otium*. È anche un *essere cerimoniale*.

Riferimenti bibliografici

Alce Nero, *La sacra pipa. I sette riti dei Sioux Oglala*, Edizioni Mediterranee, Roma 2021.

Andreski S., *Le scienze sociali come stregonerie*, Armando, Roma 1977.

Arendt H., *La vita della mente*, il Mulino, Bologna 1987.

Ayer A. J., *Wittgenstein*, Laterza, Roma-Bari 1986.

Bellino F., *Wittgenstein e Mauthner: la filosofia come Sprachkritik*, in «Studi e ricerche dell'Istituto di Filosofia e Storia della filosofia», Edizioni Levante, Bari 1977.

Bobin C., *Francesco e l'infinitamente piccolo*, San Paolo, Cinisello Balsamo 1994.

Borges J.L., *Una vita di poesia*, Spirali, Milano 1986.

Bouveresse J., *Wittgenstein: la rime et la raison. Science, éthique et esthétique*, Les Editions de Minuit, Paris 1973.

— *Wittgenstein antropologo*, in Wittgenstein L., *Note sul "ramo d'oro" di Frazer*. Adelphi, Milano 1975.

— *Wittgenstein. Scienza, etica, estetica*, tr. it. di Benvenuto S., Laterza, Roma-Bari 1982.

89. Sull'animismo infantile si veda *La représentation du monde chez l'enfant*, (capp. IV-VII) di Jean Piaget, che cita *The Golden Bough* di Frazer.

- Byung-Chul Han, *La scomparsa dei riti*, Nottetempo, Milano 2021.
- Campanale D., *Studi su Wittgenstein*, Adriatica, Bari 1956.
- Coccia E., *Filosofia della casa. Lo spazio domestico e la felicità*, Einaudi, Torino 2021.
- Colamedici A. e Gancitano M., *L'alba dei nuovi dèi. Da Platone ai big data*, Mondadori, Milano 2021.
- Cuisenier J., *Etnologia dell'Europa*, il Saggiatore, Milano 1994.
- Dalai Lama, *La pace dello spirito*, Corriere della sera, Milano 2021.
- Descola Ph., *Oltre natura e cultura*, Nadia Breda (a cura di), Raffaello Cortina, Milano 2021.
- Douglas M., *I simboli naturali. Sistema cosmologico e struttura sociale*, Einaudi, Torino 1979.
- Elkana Y., *Antropologia della conoscenza*, Laterza, Roma-Bari 1989.
- Frankfort H. e H.A., *Mito e realtà*, in AA.VV., *La filosofia prima dei Greci. Concezioni del mondo in Mesopotamia, nell'Antico Egitto e presso gli Ebrei*, Einaudi, Torino 1963.
- Frazer J.G., *The Golden Bough. A Study in Magic and Religion*, edizione ridotta dall'Autore, Macmillan, London 1922; tr. it. di De Bosis L., *Il ramo d'oro. Studio sulla magia e la religione*, Boringhieri, Torino 1973.
- Gargani A.G., *Introduzione a Wittgenstein*, Laterza, Roma-Bari 1973.
- Godbout T., *Le conditions sociales de la création en art et en science*, in AA.VV., *Une théorie sociologique générale est-elle pensable?*, in «Revue du MAUSS», 24, 2, 2004.
- Dávila N. Gómez, *In margine a un testo implicito*, Adelphi, Milano 2001.
— *Tra poche parole*, Adelphi, Milano 2001.
- Kenny A.J.P., *Wittgenstein*, Boringhieri, Torino 1984.
- Krishnamurti J., *La ricerca della felicità*, Corriere della sera, Milano 2021.
- Lanza R. e Berman B., *Biocentrismo. L'universo, la coscienza. La nuova teoria del tutto*, Feltrinelli, Milano 2021.
- Latour B., *Sommes-nous postmodernes? Non, amodernes! Etapes vers une anthropologie de la science*, in «Cahiers de l'Institut Universitaire d'Etudes du Développement», La Pensée métisse, Genève 1990.
- Leopardi G., *Zibaldone di pensieri*, Mondadori, Milano 1980.
- Lovelock J., *Gaia: nuove idee sull'ecologia*, Bollati Boringhieri, Torino 1981.
— *Le nuove età di Gaia: una biografia del nostro mondo vivente*, Bollati, Boringhieri, Torino 1991.

- Massarenti A. (a cura di), *Wittgenstein*, Il Sole 24 Ore, Milano 2006.
- Melchiorre V. (a cura di), *Filosofie nel mondo*, Bompiani, Milano 2014.
- Mogi K., *Il piccolo libro dell'ikigai. La via giapponese alla felicità*, Corriere della sera, Milano 2021.
- Morin E., *La via. Per l'avvenire dell'umanità*, Raffaello Cortina, Milano 2012.
- Newman J.H., *Grammatica dell'assenso*, tr. it. di Tolomei U., Jaca Book, Milano 1980.
- Ngomane Mungi, *Ubuntu. La via africana alla felicità*, Corriere della sera, Milano 2021.
- Papa Francesco, *Querida Amazonia*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2020.
- Pascal B., *Pensieri*, (Ed. Chevalier); Einaudi, Torino 1967.
- Pavese C., *Prefazione a Dialoghi con Leucò*, Adelphi, Milano 2021.
- Perissinotto L., *Introduzione a Wittgenstein*, il Mulino, Bologna 2018.
- Peterson J.B., *12 regole per la vita. Un antidoto al caos*, My Life Edizioni, Rimini 2021.
- Piaget J., *La représentation du monde chez l'enfant*, P.U.F., Paris 1926.
- Platone, *Fedro*, in *Tutti gli scritti*, a cura di Reale G., Rusconi, Milano 1991.
- Rofena C., *Wittgenstein e l'errore di Frazer. Etica morfologica ed estetica antropologica*, Mimesis, Milano-Udine 2011.
- Rorty R., *La filosofia e lo specchio della natura*, Bompiani, Milano 1986.
- Toulmin S., *Cosmopolis. La nascita, la crisi e il futuro della modernità*, tr. it. di Adamo P., Rizzoli, Milano 1991.
- Van der Leeuw G., *Fenomenologia della religione*, tr. it. di Vacca V., Boringhieri, Torino 1975.
- Wittgenstein L., *Bemerkungen über die Grundlagen der Mathematik*, Basil Blackwell, Oxford 1956.
- *Lecture and Conversations on Aesthetics, Psychology & Religious Belief*, Barrett C. (Ed.), Basil Blackwell, Oxford 1970; tr. it. di Ranchetti M., *Lezioni e conversazioni sull'etica, l'estetica, la psicologia e la credenza religiosa*, Adelphi, Milano 1976.
- *Ricerche filosofiche*, tr. it. di Piovesan R. e Trincherò M., Einaudi, Torino 1974.
- *Tractatus logico-philosophicus e Quaderni 1914-1916*, tr. it. di Conte A.G., Einaudi, Torino 1974.

- *Bemerkungen über Frazers "The Golden Bough"*, in «Synthese», XVII (1967); tr. it. di de Waal S., *Note sul "Ramo d'oro" di Frazer*, Adelphi, Milano 1975.
- *Della certezza*, tr. it. di Trincherò M., Einaudi, Torino 1978.
- *Pensieri diversi*, tr. it. di Ranchetti M., Adelphi, Milano 1980.

Filosofia dell'immunologia

Nuove idee per la biologia e la filosofia

FRANCESCO BOTTACCIOLI

Università dell'Aquila, Fondatore e Presidente Onorario della Società Italiana di Psiconeuroendocrinoimmunologia

francesco.bottaccioli@gmail.com

DOI: 10.57610/cs.v4i7.126

Abstract: Traditionally, philosophers have largely ignored immunology, considered a specialized biological science dedicated to the study of the molecular dimension of vital phenomena. In recent years the situation has been changing as concepts and suggestions emerge from the study of the immune system concerning central philosophical problems such as the definition of the individual, the relationship between the individual and the physical and social environment, holism and reductionism, the vision of human evolution, just to name a few fundamental ones. The essay addresses these issues in the context of scientific and philosophical debate, starting from the new visions that have emerged on the functioning of the human immune system in its relationship with the outside (pathogens) and with the inside of the organism (psyche, and biological systems).

Keywords: Immune system, Holism, Reductionism, Philosophy of complexity, Self, Psychoneuroendocrineimmunology, Philosophy and science

Riassunto: Tradizionalmente i filosofi hanno largamente ignorato l'immunologia, considerata una materia biologica specialistica dedita allo studio della dimensione molecolare dei fenomeni vitali. Negli ultimi anni la situazione sta cambiando in quanto dallo studio del sistema immunitario emergono concetti e suggestioni che riguardano problemi filosofici centrali come la definizione di individuo, la relazione tra individuo e ambiente fisico e sociale, l'olismo e il riduzionismo, la visione dell'evoluzione umana, solo per citarne alcuni fondamentali. Il saggio affronta questi temi nel contesto del dibattito scientifico e filosofico, partendo dalle nuove visioni che sono emerse sul funzionamento del sistema immunitario umano nella sua relazione con l'esterno (patogeni), ma anche con l'interno dell'organismo (psiche e sistemi biologici).

Parole chiave: sistema immunitario, olismo, riduzionismo, filosofia della complessità, individuo, self, psiconeuroendocrinoimmunologia, filosofia e scienza

1. Introduzione

Tradizionalmente i filosofi hanno largamente ignorato l'immunologia, considerata una materia biologica specialistica dedita allo studio della dimensione molecolare dei fenomeni vitali.

Negli ultimi anni la situazione sta cambiando, come segnalano Bartłomiej Swiatczak e Alfred I. Tauber¹, in quanto dallo studio del sistema immunitario emergono concetti e suggestioni che riguardano problemi filosofici centrali come la definizione di individuo, la relazione tra individuo e ambiente fisico e sociale, l'olismo e il riduzionismo, la visione dell'evoluzione umana, solo per citarne alcuni fondamentali.

C'è di più. I filosofi sono interessati non solo a ciò che la riflessione immunologica può dare alla riflessione filosofica, ma anche al contributo che la filosofia può dare al lavoro scientifico, tramite – come scrive Thomas Pradeu² – “un tipo di lavoro filosofico che ambisce a interagire intimamente con la scienza e contribuire alla scienza medesima”.

Per apprezzare le principali novità della ricerca immunologica inizierò mettendone in evidenza gli aspetti centrali e poi procederò all'indietro con un esame critico, sia pur sintetico, della evoluzione delle idee nella disciplina, che è stata tutt'altro che lineare e che è tutt'ora in corso. Infine, discuterò alcune implicazioni filosofiche delle conoscenze immunologiche attuali e il contributo che, a mio avviso, la filosofia può dare al loro sviluppo.

2. Gli aspetti centrali delle novità della ricerca immunologica

L'immunologia, negli ultimi quarant'anni, è progredita con grande rapidità, ma, fino ad ora, essenzialmente a livello di laboratorio. Adesso i principali risultati dei progressi dell'immunologia riguardano direttamente la pratica clinica. I principi dell'immunologia pervadono la clinica medica³.

Così il *New England Journal of Medicine* a inizio del secolo presente. Tuttavia, non è solo la clinica medica ad essere rivoluzionata, anche la psicologia e le neuroscienze stanno subendo un forte impatto sia di tipo teorico che pratico. È ormai chiaro infatti che l'infiammazione, sostenuta dal sistema immunitario, è parte integrante dei disturbi della mente, sia di tipo

1. Cfr. Swiatczak B., Tauber A.I., *Philosophy of Immunology*.

2. Pradeu T., *Philosophy of Immunology*, p. 3.

3. Cfr. Schwartz R.S., *Advances in immunology. A new series of review articles*, p. 61.

cognitivo-affettivo (psicosi, schizofrenia, disturbo bipolare), sia di tipo umorale (depressione, ansia, disturbo ossessivo compulsivo), sia del neurosviluppo (lo spettro del disturbo autistico) e neurodegenerativo (Alzheimer e Parkinson). È stato possibile giungere a queste conclusioni per i risultati delle ricerche in campo psiconeuroendocrinoimmunologico, che hanno documentato la capacità del sistema immune di segnalare direttamente nel cervello, tramite citochine e cellule immunitarie, in connessione con il sistema immunitario cerebrale, intrinseco al cervello, che finalmente è diventato oggetto di studio⁴.

Accanto alla pervasività sistemica, le altre parole chiave che caratterizzano il sistema immune sono dinamicità, equilibrio, contesto.

2.1 Dinamicità ed equilibrio

Il sistema immunitario, nelle sue diverse articolazioni, è in grado di rispondere ai numerosi stimoli che provengono dall'esterno e dall'interno dell'organismo, ma, una volta svolto il compito di intercettare, neutralizzare ed eventualmente memorizzare l'incontro potenzialmente pericoloso, sia esso un microorganismo o una cellula trasformata o una cellula morta, il sistema deve ritrovare il suo equilibrio, che non è mai statico. Il sistema immunitario non è mai spento o fermo: come il cervello, è sempre attivo e alla ricerca dell'equilibrio.

Questo concetto, che abbiamo avuto modo di segnalare due decenni or sono⁵ è al centro delle riflessioni attuali di immunologi sistemici e di filosofi della scienza. È il caso di Gérard Eberl, capo dell'“Unità immunità e microambiente” dell'Istituto Pasteur di Parigi, in un denso saggio dal titolo “*Immunity by equilibrium*” (Immunità da equilibrio)⁶. Anche per il ricercatore francese il punto di riferimento sono le teorizzazioni del danese Niels Jerne, premio Nobel per la medicina, in particolare la sua idea del sistema immunitario come network in continuo bilanciamento tra attivazione e soppressione.

Eberl mette in luce che il sistema immunitario è costantemente attivato da segnali interni ed esterni, non è mai a riposo. È questa condizione che lo rende pronto a produrre risposte adeguate contro stimoli e minacce di vario genere e, al tempo stesso, a ritrovare il proprio equilibrio dinamico. Tuttavia, se una fonte di stimolo diventa prevalente sulle altre, per esempio se cambia la composizione del microbiota intestinale, oppure l'organismo è esposto a dosi inusuali di tossici ambientali o a condizioni di stress emozionale persistenti, allora l'equilibrio tra i vari circuiti, di cui si compone il sistema, entra in sofferenza, causando

4. Bottaccioli A.G., Bottaccioli F., Minelli A., *Stress and the psyche-brain-immune network in psychiatric diseases based on psychoneuroendocrineimmunology: a concise review*, pp. 31-42.

5. Bottaccioli F., *Il sistema immunitario, la bilancia della vita*.

6. Eberl G., *Immunity by equilibrium*, pp. 524-532.

alterazioni che porteranno a patologie da disregolazione immunitaria, come le allergie e le malattie autoimmuni, oppure a patologie in cui il sistema immunitario fallisce il suo compito di sorveglianza, come nei tumori, o a patologie alla cui genesi esso dà un contributo di primo piano, come nell'aterosclerosi, nelle malattie cardio-cerebrovascolari, nelle psichiatriche e neurodegenerative.

Questo continuo dialogo del sistema immunitario con l'intero organismo e con l'esterno è il focus di un volume del filosofo della scienza Alfred I. Tauber, direttore emerito del Centro di Filosofia e storia della scienza della Università di Boston. Tauber⁷, rielaborando l'idea di Jerne, evidenzia che il sistema, nel rispondere agli stimoli interni ed esterni, mette in campo "una rete di cellule, citochine, recettori antigenici e anticorpi" che contestualizzano lo stimolo, il cui significato patogenetico o meno viene attribuito dal contesto più che dalle caratteristiche intrinseche dello stimolo.

La centralità del contesto e cioè dell'insieme della segnalazione che giunge alla cellula immunitaria, orientando la sua risposta in senso reattivo o tollerante, è documentata da varie evidenze. Qui basta segnalare il fatto che la interleuchina 6 (IL-6) può essere recepita come segnale infiammatorio o, al contrario, come segnale fisiologico, se nel contesto sono presenti o meno altri segnali provenienti da citochine come TNF- α e IL-1. Di regola, infatti, la IL-6 è associata alla risposta infiammatoria se si trova assieme a un gruppo di altre citochine e mediatori dell'infiammazione, tra cui le citochine sopra menzionate. Situazione tipica è quella causata da un'infezione, che vede le tre citochine tra i primi segnali di attivazione infiammatoria. Tuttavia, anche una eminente attività fisiologica come l'attività fisica, tramite la contrazione muscolare, mette in circolo quantità elevate di IL-6, talvolta addirittura di alcune decine di volte superiori a quelle presenti nel sangue in condizioni normali. Nel contesto dell'attività fisica aerobica e controllata, la IL-6, invece che attivare una risposta infiammatoria, ne sollecita una antinfiammatoria riducendo la concentrazione di TNF- α , la cui attività è schiettamente infiammatoria e stimolando la produzione di altre molecole antinfiammatorie^{8,9}, con effetti positivi su vari sistemi biologici, tra cui il cervello e le funzioni cognitive¹⁰. Un altro esempio, davvero spettacolare, è fornito dalle ricerche su i linfociti T regolatori, cellule che

7. Tauber A.I., *Immunity. The evolution of an idea.*

8. Cronin O., Keohane D.M., Molloy M.G., Shanahan F., *The effect of exercise interventions on inflammatory biomarkers in healthy, physically inactive subjects: A systematic review*, pp. 629-637.

9. Philippe M., Krüsmann P.J., Mersa L., Eder E. M., Gatterer H., Melmer A., Ebenbichler C., Burtscher M., *Acute effects of concentric and eccentric exercise on glucose metabolism and interleukin-6 concentration in healthy males*; pp. 153-158.

10. Gómez-Rubio P., Trapero I., *The Effects of Exercise on IL-6 Levels and Cognitive Performance in Patients with Schizophrenia.*

svolgono il fondamentale compito di spegnere l'infiammazione, tramite alcuni meccanismi tra cui soprattutto il rilascio di IL-10. Ebbene, se queste cellule ricevono una segnalazione, proveniente dal contesto, che cambia il loro stato epigenetico, possono trasformarsi nel loro opposto, in cellule Th17, altamente infiammatorie¹¹.

3. Alcune conseguenze filosofiche

Recentemente un gruppo interdisciplinare, che comprende filosofi, storici della scienza, immunologi, fisici teorici, ha pubblicato una "opinion" su *Proceedings of the National Academy of Sciences*, la rivista dell'Accademia delle scienze degli Stati Uniti, spiegando perché la scienza ha bisogno della filosofia¹². Secondo gli autori, "la filosofia e la scienza sono collocate in un continuum. [Esse] condividono gli strumenti della logica, dell'analisi concettuale e il rigore dell'argomentazione. I filosofi che possiedono una significativa conoscenza scientifica possono contribuire all'avanzamento della scienza a tutti i livelli, dalla elaborazione teorica a quella sperimentale"¹³. A mio avviso, è vero anche il contrario: la filosofia, non solo nel suo reparto specialistico di Filosofia della biologia, può trovare importanti stimoli e dati nuovi su cui lavorare relativamente ad alcuni tradizionali, ancorché cruciali, problemi filosofici. Le osservazioni che seguono hanno l'obiettivo di segnalare alcuni di questi aspetti estratti dall'esame della storia delle idee immunologiche che, succintamente, abbiamo presentato sopra. Lo farò in modo sintetico.

3.1 Il concetto di immunità

Il significato tradizionale di immunità, sia nell'immaginario popolare che in quello medico, è di tipo protettivo-privativo. Si è esenti da qualcosa, da una malattia, dal pagare le tasse, come era previsto per i medici che esercitavano nell'antica Roma, dagli ordinari controlli di polizia, come nel caso dei diplomatici e dei parlamentari. L'immunità quindi protegge l'individuo, tant'è che, in ambito medico e anche nel linguaggio corrente, il suo sinonimo è "difese immunitarie". Abbiamo già visto che questo concetto emerge come conseguenza

11. Esattamente si tratta della metilazione di un'area del gene *FOXP3*, che deve essere ipometilata per mantenere l'attività antinfiammatoria dei linfociti T regolatori. Cfr: Sjaastad L.E., Owen D.L., Tracy S.I., Farrar M.A., *Phenotypic and Functional Diversity in Regulatory T Cells*. 2021.

12. Laplane L., Mantovani P., Adolphs R., Chang H., Mantovani A., McFall-Ngai M., Rovelli C., Sober E., Pradeu T., *Why science needs philosophy?*

13. Ivi, p. 3950.

dell'imporre del paradigma microbico tra la fine del XIX e gli inizi del XX secolo, secondo cui le cause di malattia sono esterne all'organismo, sono provocate da microbi di varia natura e possono essere curate con le “pallottole magiche” di Paul Ehrlich. Il paradigma verrà consolidato, sul finire degli anni '50 del Novecento, dalla teoria della selezione clonale di Frank Macfarlane Burnet, che, nel descrivere la modalità con cui un linfocita risponde a un antigene clonando se stesso in una quantità rilevante di copie identiche, presuppone la netta distinzione tra *self* e non-*self*, ovvero tra ciò che la cellula immunitaria riconosce come proprio e ciò che invece identifica come estraneo, da cui difendersi. Questa separazione, secondo Burnet, avviene molto precocemente, già a livello embrionale, di modo che alla nascita il *self* sia già delineato, le difese in sostanza siano pronte.

Burnet presenta il “dogma centrale della immunologia” nello stesso periodo in cui è stato elaborato il “dogma centrale della biologia molecolare” a opera di Francis Crick^{14,15}. Secondo quest'ultimo, l'individuo è il prodotto lineare e necessario del genoma contenuto nel nucleo cellulare. Il *self* è così cementificato, dalla genetica e dai meccanismi protettivi, geneticamente determinati, dell'immunità. L'individuo è un prodotto granitico, il suo sviluppo è autocentrato e guidato dalla necessità, dal suo genoma, che l'influente biologo del Novecento Jaques Monod¹⁶ definì “l'invariante fondamentale”, che contiene anche tutte le istruzioni necessarie per difenderlo dall'esterno. Il *self* immunologico¹⁷ sotto questo profilo funziona come “l'invariante molecolare” dell'organismo, che sorregge un modello di individuo di tipo essenzialistico.

Il non-self è interno al self, è la sua negazione determinata.

La recente immunologia mette in discussione il concetto di *self* immunologico rigidamente separato, à la Burnet, a partire dalla constatazione che il nostro organismo è colonizzato da una quantità di microbi (batteri, virus, funghi) dotati di un proprio genoma individuale (DNA o RNA), il cui numero supera di gran lunga quello delle nostre cellule. Il sistema immunitario è in continuo commercio con questi esseri viventi al nostro interno, il cui peso relativo è modulato dall'ambiente, dall'alimentazione, dallo stress, dai farmaci. Il non-*self* quindi è interno al *self*. Potremmo dire, in termini dialettici, che è la sua negazione determinata. È il movimento continuo, dal *self* al non-*self*, che consente al *self* di esistere in quanto tale.

14. Noble D., *La musica della vita. La biologia oltre la genetica.*

15. Bottaccioli F., *Epigenetica e Psiconeuroendocrinoimmunologia. Le due facce della rivoluzione in corso nelle scienze della vita.*

16. Monod J., *Il caso e la necessità.*

17. Tauber A.I., *L'immunologia dell'Io.*

L'esistenza del *self* immunologico dipende dal sistema di relazioni che stabilisce e continuamente adatta con l'altro, con il diverso da sé, che è all'interno di sé.

Nella teoria del *network* di N. Jerne e in alcune ricerche successive (soprattutto quelle di Polly Matzinger^{18,19}) la ricognizione dell'altro (antigene) non dipende tanto dalla sua natura quanto dal contesto e cioè dal sistema di relazioni dentro cui esso è annidato e riconosciuto. Il riconoscimento dell'altro (antigene) non è tanto un fatto molecolare quanto un cambiamento di stato del *network* immunitario²⁰ e cioè il *self* trascende se stesso nel rapporto con il *non-self*.

È possibile pertanto affermare che il *self* immunologico esiste nelle condizioni dette, così come esiste l'individuo.

3.2 L'individuo

Alfred I Tauber^{21,22}, invece, ritiene che la condizione sopra detta possa essere meglio descritta ricorrendo alla categoria del “*self* fluido, liquido” che sorregge non più un individuo, bensì un “olobionte”, una realtà di tipo chimerico, composta da diversi esseri viventi. Tuttavia, in questa visione, si pongono notevoli difficoltà nella spiegazione della formazione e della persistenza dell'individuo.

La teoria del *self* immunologico liquido non riesce a spiegare come si possa formare un individuo capace di sopravvivere nell'ambiente. È noto infatti che una eccessiva “liquidità e fluidità ambientale”, che si traduce in gravi deficit immunologici alla nascita, possa compromettere l'esistenza dell'individuo. Inoltre, non è senza conseguenze la natura delle fonti del *non-self* che entrano a far parte del *self*. Per restare al microbiota, è accertato che un individuo, che per esempio nasca con un taglio cesareo, che passi alcuni giorni in incubatrice e non venga allattato al seno, avrà un sistema immunitario squilibrato e un organismo infiammato, a causa di una colonizzazione microbica eccessivamente estranea. Le componenti del *non-self* quindi possono essere di diversa origine: nel caso del bambino nato con un cesareo, il microbiota proverrà da un ambiente estraneo, dall'ambiente ospedaliero; nel caso opposto, proverrà da un ambiente familiare, quello materno. C'è poi da considerare quelle fonti del *non-self* che sul piano individuale si configurano come altro umano: altro genitoriale, altro familiare, altro paritario, altro sociale.

Analogamente, la persistenza nel tempo dell'organismo individuale si presenta come una difficoltà insormontabile se il *self* è liquido, tant'è che i

18. Matzinger P., *Tolerance, danger, and extended family*; pp. 991-1045.

19. Matzinger P., *The danger model. A renewed sense of self*, pp. 301-305.

20. Anderson W., Mackay I.R., *Intolerant bodies. A short history of autoimmunity*, p. 134.

21. Tauber A.I., *Immunity. The evolution of an idea*.

22. Swiatczak B., Tauber A.I., *Philosophy of Immunology*.

sostenitori della teoria sono costretti a far intervenire “un coordinato gruppo di cambiamenti” capace di garantire nel tempo “la persistenza dell’organismo”²³. Sono necessari quindi cambiamenti, anzi un gruppo di cambiamenti coordinati, per garantire la non dispersione dell’individuo nell’ambiente. Vediamo di approfondire questo aspetto.

Tradizionalmente, in ambito biologico, per spiegare questa dinamica si fa riferimento al concetto di omeostasi, mentre in campo psicologico ci si riferisce all’Io e in campo filosofico alle qualità del soggetto.

Il concetto di omeostasi ha una lunga e nobile tradizione, che va dai pionieri della fisiologia scientifica, Claude Bernard e Walter Cannon, fino a tutta la fisiologia nel Novecento. A partire dall’ultimo decennio del secolo scorso, tuttavia, è venuta avanti una nuova visione²⁴ che parte dalla constatazione che l’essere umano non è una macchina a vapore o una cisterna di raccolta dell’acqua dotati di un dispositivo di retro controllo del “troppo pieno” che, attivandosi automaticamente, riporta la macchina alla condizione di partenza. L’organismo umano, in realtà, secondo questo nuovo approccio che va sotto il nome di allostasi, nella fitta rete di relazioni con l’ambiente, che fornisce stimoli stressanti più o meno potenti con cui si rapporta, non torna mai alle medesime (*omeo*) condizioni di partenza; l’organismo si garantisce la stabilità solo tramite il cambiamento e quindi raggiungendo un *allo*, un altro stato. In questo dinamismo, che impegna l’individuo lungo tutto l’arco della vita, vengono ad accumularsi fattori di squilibrio che compongono il “carico allostatico” di ognuno. Sulla regolazione del carico allostatico, che impegna tutti i sistemi vitali, cervello e immunità inclusi, si gioca la partita della salute e della vita.

Il sistema mente-cervello è centrale nella regolazione allostatica e quindi nella persistenza dell’individuo, poiché, dovendo l’individuo vivere in condizioni complesse, incerte, che richiedono un continuo adattamento e cambiamento, le capacità di anticipazione e di prospettazione di nuovi scenari, verso cui guidare o da cui preservare l’organismo, si configurano come funzioni vitali di primaria importanza. Si conoscono anche i circuiti cerebrali coinvolti in questo costante lavoro psichico frequentemente inconscio e automatico. Tra questi, centrali sono il cosiddetto Default Mode Network (DMN) e il sistema emotivo-valutativo. Evitando un approfondimento in questa sede, mi limito a evidenziare che in particolare il secondo circuito è strettamente connesso al sistema neurobiologico dello stress e quindi al sistema immunitario.

L’organismo umano pertanto non è, per parafrasare una metafora che Virchow pose alla base del suo “cellulismo”, una repubblica di dispositivi

23. Ivi., p. 10.

24. McEwen B.S., Stellar E., *Stress and the individual: mechanisms leading to disease*; pp. 2093-101.

automatici indipendenti dal e dominanti il soggetto. Il settaggio e la regolazione dei network biologici, che strutturano l'organismo, sono influenzati dalle relazioni che l'individuo, come un intero, stabilisce con gli altri da sé. "L'ambiente è costitutivo della nostra identità – scrivono un immunologo (E.D. Carosella) e un filosofo della scienza (T. Pradeu) in un volume dedicato all'identità – nel senso che il nostro "sé" si costruisce in permanenza con l'integrazione di elementi esterni, o anche stranieri"²⁵.

Viene così a configurarsi il superamento definitivo della tradizione filosofico-scientifica pre-formista, anche nella sua moderna declinazione genetica, incluso il tentativo tardo novecentesco di suo salvataggio sotto le spoglie dell'interazionismo tra genetica e ambiente. L'epigenetica ci documenta che l'ambiente non interagisce genericamente con il genoma, bensì lo modula, penetra *under skin* (sotto la pelle), per usare una espressione molto usata tra i ricercatori, struttura pattern di risposta biopsichica che coinvolge l'individuo nella sua interezza. L'epigenoma che viene a strutturarsi entra nella trasmissione intergenerazionale e quindi anche nell'evoluzione della specie²⁶.

3.3 E allora come è definibile l'individuo?

La parola stessa (*in-dividuus, dividere*, non diviso, che è l'equivalente del greco *átomos*, non tagliabile, *témno*) dice che è un'unità distinta e indivisibile, che si caratterizza per essere il prodotto di un determinato patrimonio genetico e, per questo, peculiare.

In realtà l'individuo, dal punto di vista biologico, è molto più composito.

Intanto, sappiamo che, accanto al patrimonio genetico prodotto dalla unione dei gameti maschile e femminile, abbiamo un altro genoma che è il DNA dei mitocondri, che sono gli unici organelli cellulari, oltre al nucleo, che contengono un loro DNA, molto particolare perché è organizzato in forma circolare come è quello dei batteri. Questo DNA speciale non è fornito da entrambi i genitori ma solo dalla madre. E i mitocondri, la cui origine evolutiva più accreditata li pone al centro del primordiale salto evolutivo dalla cellula procariote all'eucariote, intervenuto circa 2 miliardi di anni fa²⁷, non sono strutture secondarie, sono le centrali di produzione dell'energia cellulare.

In secondo luogo, noi esseri umani, al pari delle piante, degli invertebrati e degli altri vertebrati, come abbiamo già ricordato, viviamo in simbiosi con una quantità notevole di microbi. Per noi, come per tutti gli altri esseri viventi, la simbiosi con i microbi è vitale: senza di loro non avremmo un sistema

25. Carosella E.D., Pradeu T., *L'identité, la part de l'autre. Immunologie et philosophie*, p. 15.

26. Jablonka E., Lamb M., *Inheritance Systems and the Extended Evolutionary Synthesis*.

27. Sagan L., *On the origin of mitosing cells*, pp. 225-274.

immunitario maturo, mentre un loro squilibrio, anche da adulti, produce un'alterazione della stessa immunità. Ma la simbiosi non è solo uno scambio di prodotti: zuccheri e fibre dall'organismo ai microbi in cambio di vitamine, sostanze particolari (acidi grassi a catena corta) e degradazione di composti insolubili e/o tossici. La simbiosi è anche scambio di materiale genetico. I microbi forniscono pezzi del loro genoma che viene integrato nel nostro genoma. E il contributo non è piccolo: si calcola che il 50% del nostro DNA sia di origine esogena, derivi da virus esogeni ma anche e soprattutto dal trasferimento di materiale genetico dai microbi simbiotici. Queste porzioni di DNA, che hanno la caratteristica di essere "ballerine" e cioè di traslocare di posto nella sequenza del DNA (trasposoni, noti nella storia della biologia come "geni saltatori", secondo la metafora della premio Nobel Barbara McClintock) sono anche sede elettiva di marcatura epigenetica.

Di fronte a questo quadro, tre stimati studiosi, Scott F. Gilbert, Jan Sapp e Alfred I. Tauber²⁸, propongono di definire gli individui "olonti" od "olobionti" e cioè un'aggregazione di cellule derivanti dallo zigote e dai microbi. Questi studiosi concludono: "non siamo individui, siamo tutti licheni", cioè organismi composti dall'unione di più organismi, che, nel caso del lichene, sono un'alga e un fungo.

Noi crediamo che invece di liquidare l'individuo, occorra liquidarne la vecchia concezione che, in biologia, è il prodotto sicuro e granitico dello sviluppo dello zigote e del suo genoma nucleare, che in psicologia è il Sé, che, in socio-economia, è l'ineffabile costruttore dell'ordinamento sociale, la pietra angolare del mercato e di tutte le libertà moderne²⁹. E che in filosofia moderna è passato dall'inquieta certezza cartesiana del soggetto misura della realtà alla sua relativizzazione kantiana fino alla polverizzazione post-moderna.

Ripensare la complessa composizione dell'individuo umano significa quindi vedere il mondo che è in noi: quello biologico, quello fisico, quello sociale. Significa rintracciare lo scambio biologico continuo che realizziamo con le altre specie viventi e con il mondo fisico, la sovradeterminazione culturale e comportamentale e quindi biologica che il contesto sociale produce sulla singola vita umana.

Un grande pioniere della fisiologia sistemica come François Xavier Bichat, nelle sue *Recherches physiologiques sur la vie et la mort*³⁰, definì la vita "come l'insieme delle forze che resistono alla morte". C'è quindi uno sforzo continuo che l'individuo deve compiere per rimanere in vita. Questo "sforzo di

28. Gilbert S.F., Sapp J., Tauber A.I., *Symbiotic view of life: we have never been individuals*, pp. 325-341.

29. Smith A., *Ricerche sopra la natura e le cause della ricchezza delle nazioni*.

30. Bichat F.X., *Recherches physiologiques sur la vie et sur la mort*.

perseverare nel suo essere”, che Spinoza definì *conatus*³¹, mette in campo un’idea, a mio avviso, centrale per la biologia, per la medicina e per la filosofia: l’idea che la vita sia un flusso continuo di un sistema composito e complesso alla costante ricerca dell’equilibrio. È il concetto di “omeoresi” proposto da Waddington³², è l’idea di “senso di coerenza” e di “autoefficacia” proposta in psicologia, rispettivamente, da Antonovsky³³ e da Bandura³⁴, è la sensazione di “intrinseca adeguatezza” di cui parla Gadamer³⁵ descrivendo con ciò la salute come attributo del soggetto.

L’individuo quindi non è un lichene, né una realtà indipendente autocostruita. È un fenomeno vivente dinamico e transitorio, una rete che integra, finché è in vita e la vita dipende da questa integrazione, sistemi biologici, psichici e sociali. La soggettività emerge da questa rete, ne è modulata e la modula.

4. I sistemi relazionali vitali, l’intero e la sua conoscibilità

Il network immunitario, che abbiamo sopra descritto, è un ottimo esempio del funzionamento di un dispositivo vitale che si relaziona, plasmandosi, alla pluralità delle fonti che definiscono il contesto in cui opera. La relazione è quindi costitutiva del network immunologico, degli altri network biologici e della rete psicobiologica che definisce l’individuo.

Secondo Aldo Stella³⁶ porre al centro dei fenomeni vitali e del mondo fenomenico la relazione significa ammettere che certamente il mondo c’è, è “inevitabile”, come suggerisce di qualificarlo, ma non è vero. La verità, riprendendo la nota espressione hegeliana, è l’intero, ma l’intero è l’uno - argomenta Stella - che non è “un tutto di parti”, bensì è “una unità che è propria dell’assoluto e dell’assoluto soltanto, appunto dell’essere”. Criticando Heidegger e Severino, Stella nota che “la relazione non può essere posta perché se estrinseca vincolerebbe l’essere, se intrinseca lo dividerebbe” impedendo con ciò l’unica verità effettiva che è incondizionata. Ogni fenomeno invece è condizionato, non è autosufficiente, è relativo e quindi non è vero.

Questa teoresi trova una inaspettata assonanza con la filosofia di Nāgārjuna, filosofo indiano del II secolo d.C., anche se la prospettiva, la metafisica, è radicalmente diversa.

31. Spinoza B., *Etica*, III, pr. 6, pr. 7, p. 1329.

32. Waddington C.H., *L’evoluzione di un evolucionista*.

33. Antonovsky A., *Health, stress and coping*.

34. Bandura A., *Autoefficacia. Teoria e applicazioni*.

35. Gadamer H.-G., *Dove si nasconde la salute*.

36. Stella A., *Sul riduzionismo. Dal riduzionismo teoretico al riduzionismo teorico*.

La tesi filosofica centrale di Nāgārjuna³⁷ è che i fenomeni non esistono in modo autonomo, ma dipendono da cause e condizioni. Non sono quindi assoluti, nel senso che non hanno in loro stessi la ragion d'essere, sono quindi “vuoti”. La vacuità (*śūnyatā* in sanscrito) è il concetto che meglio descrive la realtà fatta da fenomeni che non hanno una realtà autonoma e assoluta. I fenomeni ovviamente esistono, ma non esistono di per sé. In questo senso, la filosofia di Nāgārjuna non è nichilista. Egli però non conclude che, a fronte del mondo fenomenico, possa esistere un essere, assoluto, non condizionato, perché – argomenta il filosofo indiano – la sua esistenza contraddirebbe la interdipendenza del tutto. La sua quindi è una metafisica senza fondamento ultimo, a differenza di quella che propone Stella e in generale la metafisica occidentale.

Recentemente, il fisico teorico Carlo Rovelli³⁸ nel suo libro *Helgoland*, a differenza di altri suoi scritti – dove era possibile riscontrare un indugiare sulla risposta alla domanda “qual è il fondamento ultimo della realtà” – risponde in modo netto: “La domanda quale sia il fondamento ultimo non ha senso”³⁹. È cioè una domanda sbagliata, che contiene quindi risposte sbagliate: il fondamento ultimo, secondo la fisica classica sarebbe l'atomo; così, secondo una interpretazione riduzionista della quantistica, sarebbero le particelle elementari che volta a volta si scoprono, il bosone, “la particella di Dio” e simili. No, scrive Rovelli: [In Fisica] “non possiamo descrivere nessuna entità elementare se non nel contesto di ciò con cui è in interazione”⁴⁰. Non esistono quindi “oggetti” che hanno loro proprietà fondamentali, indipendenti dalle relazioni con altri oggetti. La realtà fisica è una trama di relazioni tra “oggetti” le cui proprietà sono il prodotto delle relazioni con altri “oggetti”, non sono proprietà autonome. Non esiste quindi un livello ultimo della realtà, indagato dalla Fisica, che svela la vera realtà, quella fondamentale, come invece poteva apparire dal suo precedente lavoro *La realtà non è come ci appare. La struttura elementare delle cose*.

Dopo aver cercato risposte nei grandi teorici della Fisica, da Einstein a Bohr e nella storia della nostra filosofia, da Anassimandro a Platone ai neokantiani passando per l'empiriocriticismo di Mach, Carlo Rovelli s'imbatte, o meglio viene sospinto a leggere il testo fondamentale di Nāgārjuna, *Madhyamakakarika* (*Le stanze del cammino di mezzo*), che lo lascia “stupefatto, profondamente impressionato”. “L'esistenza convenzionale – scrive Rovelli nelle pagine dedicate al filosofo indiano – non è negata; al contrario è affermata in tutta la sua complessità, con i suoi livelli e sfaccettature. Può essere studiata, esplorata, analizzata,

37. Nagarjuna, *Il cammino di mezzo (madhyamakakarika)*.

38. Rovelli C., *Helgoland*.

39. Ivi, p. 154.

40. Ivi, p. 148.

ridotta a termini più elementari. Ma non ha senso, suggerisce Nāgārjuna, cercare il sostrato ultimo⁴¹. Nāgārjuna – prosegue Rovelli – “parla della realtà, della sua complessità e della sua comprensibilità, ma ci difende dalla trappola di volerne trovare un fondamento ultimo”⁴².

Rovelli abbraccia apertamente la filosofia delle relazioni sostenendo che la fisica contemporanea non può essere altro che relazionale.

Noi aggiungiamo che le scienze della vita e dell'essere umano dovrebbero abbracciare il paradigma delle relazioni e della complessità, chiudendo l'epoca del riduzionismo. Solo così è possibile comprendere, a livello micro, come un linfocita Th-17 infiammatorio possa trasformarsi in un linfocita T anti-infiammatorio (T regolatore) cambiando la segnatura epigenetica e quindi a causa di cambiamenti funzionali reversibili nell'espressione genica, non di cambiamenti strutturali irreversibili; o come una IL-1 (interleuchina 1) altamente infiammatoria, nel cervello possa funzionare da fattore fondamentale della memoria. È il contesto relazionale il determinante, non l'elemento in sé, che appunto non è assoluto. Così, a livello macro, dell'organismo umano, possiamo comprendere come una depressione possa aumentare l'infiammazione e cioè un fatto mentale causare un fatto biologico e viceversa.

Quindi non solo interdipendenza, relazioni, ma anche complessità ovvero il manifestarsi di nuovi fenomeni con caratteristiche non presenti nei fenomeni che ne hanno provocato l'emergere.

L'emergenza è una categoria molto discussa in filosofia. Mario De Caro⁴³, che pur argomenta una critica efficace al riduzionismo, giudica la nozione di emergenza “oscura, sfuggente”, che non spiegherebbe perché in natura ci siano dei “salti” tra livelli inferiori e quelli superiori⁴⁴. Al suo posto propone la nozione di sopravvenienza che, a proposito delle proprietà mentali, viene così esemplificata: “se due soggetti sono diversi per una qualche proprietà mentale, allora saranno diversi anche per una qualche proprietà fisica (in genere una configurazione cerebrale) mentre non è detto che le due diverse proprietà fisiche corrispondano a due diverse proprietà mentali”⁴⁵. Ora, l'argomento contro il concetto di emergenza non convince poiché in realtà ribadisce proprio il concetto di emergenza, in quanto associando un livello mentale a un livello cerebrale pone il primo sorgente dal secondo. Inoltre, affermando che lo stesso livello cerebrale può dare diversi livelli mentali, afferma un non determinismo tra livello biologico e livello mentale. Al riguardo abbiamo numerose evidenze

41. Ivi, p. 152.

42. Ivi, p. 154.

43. De Caro M., *Realtà*.

44. Ivi, p. 90.

45. *Ibidem*.

empiriche (tramite le immagini cerebrali) che, in effetti, documentano che lo stesso circuito cerebrale può sorreggere diverse funzioni psichiche. Possiamo pure chiamare sopravvenienza un fenomeno mentale che sorge da una attività cerebrale e che ad essa non è riducibile. Personalmente preferisco emergenza anche per ragioni di estetica del linguaggio, tuttavia è fondamentale intenderci sul concetto: credo che si debba affermare in modo chiaro che se un fenomeno mentale non è riducibile al livello “inferiore”, vuol dire che è un fenomeno nuovo, diverso da quello da cui sorge. Del resto, in natura è noto che l’acqua, composta da due gas, idrogeno e ossigeno, è in stato liquido da 1 a 100° C, ma i due gas, presi singolarmente, per raggiungere lo stato liquido hanno bisogno di essere sottoposti a temperature eccezionalmente basse, -253°C per l’idrogeno e -183°C per l’ossigeno. Combinando due atomi di idrogeno e uno di ossigeno emerge un elemento completamente diverso da loro, un liquido e non un gas, con proprietà diverse da quelle degli elementi di partenza.

Nel caso dell’essere umano, la psiche ha una sua relativa autonomia che può retroagire sul livello da cui sorge. La psiche – che sorge dall’attività delle reti nervose e dei network biologici dell’organismo nel suo insieme, tra cui, come abbiamo visto, il sistema immunitario – retroagisce sui sistemi biologici, cervello, immunità e altri sistemi, modificandoli.

Il concetto di emergenza quindi si accompagna a quello di “*top-down causation*”, di causalità discendente che, secondo diversi autori, è un fenomeno ubiquitario sia nel mondo fisico che in quello biologico^{46,47}.

Senza il concetto di causalità discendente, che è inerente al concetto di emergenza, è impossibile comprendere la modulazione del sistema immunitario da parte dello stress, della solitudine, della depressione o, al contrario del benessere mentale, di cui abbiamo parlato sopra.

Il paradigma appena richiamato, che contempla l’intero essere umano nel quadro delle relazioni bidirezionali psicobiologiche e a network che lo animano, consente di spiegare molti fenomeni tradizionalmente inspiegabili in medicina e in generale nelle scienze della vita, determinando così un avanzamento della conoscenza⁴⁸. In termini teoretici si divarica dalla prospettiva metafisica. Quest’ultima infatti equipara l’intero all’essere, che è assoluto, non condizionabile e in definitiva non conoscibile, mettendosi così in una condizione di

46. Ellis G., *How can physics underlie the mind? Top-down causation in the human context.*

47. Green S., Batterman R., *Making sense of top-down causation: universality and functional equivalence in physics and biology.*

48. Bottaccioli F., Bottaccioli A.G., *Psiconeuroendocrinoimmunologia e scienza della cura integrata. Il manuale.*

difficile accesso alla verità, se non adottando una prospettiva teologica e creazionista⁴⁹, con le note aporie.

Per chi scrive, l'intero è un fenomeno unitario immerso in una matrice contestuale. Maggiore è la conoscenza delle relazioni interne al fenomeno e tra esso e il contesto, maggiore sarà il grado di conoscenza acquisibile. Non si aspira quindi alla conoscenza assoluta, che del resto mi pare che nemmeno i metafisici contemporanei ritengono sia un obiettivo possibile. L'indagine conoscitiva è quindi comunque riservata ai fenomeni studiabili.

Aldo Stella⁵⁰ infatti propone, in opposizione al "realismo riduzionista", un "realismo metafisico", fondato sul pluralismo ontologico, beninteso degli enti e non dell'essere, che possa superare a un tempo sia il "riduzionismo fiscalista" sia il "riduzionismo funzionalistico" detto anche sistemico. Secondo Stella entrambi, pur nelle differenze non lievi, adotterebbero un approccio riduzionista, in quanto il primo valorizza gli elementi, il secondo le relazioni. Vanno integrati, propone l'autore, anche se la sua visione della integrazione è interna al paradigma metafisico secondo il quale l'intero, per essere davvero tale, *integrum*, deve poggiare sull'incondizionato, sull'assoluto⁵¹.

49. Melchiorre V., *L'eredità speculativa di Gustavo Bontadini*.

50. Stella A., *Sul riduzionismo. Dal riduzionismo teoretico al riduzionismo teorico*.

51. Il riferimento alla necessità dell'integrazione tra "i due riduzionismi" è a p. 276: "Entrambi i modelli [il riduzionismo materialista e quello funzionale], insomma, sono segnati da un certo riduzionismo e per questa ragione si impone la necessità di integrarli, piuttosto che contrapporli" (Stella A., *op. cit.*). Non è possibile, nei limiti e nelle caratteristiche del presente lavoro, affrontare in modo dettagliato la critica che Aldo Stella rivolge a ciò che definisce "riduzionismo funzionale" che egli rintraccia nei miei scritti. Mi limito a qualche rapidissimo cenno. Lo schema della critica di Stella può essere così riassunto: 1) Il modello funzionalista, che rinuncia alla conoscenza dell'essenza dei fenomeni, si limita a conoscere le relazioni e lo fa in modo matematico e quantitativo, non qualitativo, mettendo tra parentesi l'universo dei significati; 2) La relazione viene posta tra i termini come se fossero unità distinte e autonome, ma al tempo stesso come l'uno dipendente dall'altro. Il che è contraddittorio. Di fronte a queste presunte aporie del "riduzionismo funzionalista", Stella propone una soluzione che posso così riassumere: la relazione è intrinseca al dato, in quanto la contraddizione è interna al dato e lo spinge a trasformarsi (negando la pretesa di essere autonomo). Ogni dato (determinazione) è conoscibile in quanto segno, che vive nel riferirsi ad altri segni, ma soprattutto e in modo fondativo nel riferirsi all'unico significato che costituisce il referente ultimo per tutti i segni. "In questa prospettiva è possibile superare l'unilateralità del modello riduzionista e del modello sistemico e così si evita il rischio di cadere tanto nel riduzionismo materialistico, che è poi sostanzialistico, quanto nel riduzionismo funzionalistico, che è poi correlativistico" (pp. 282-283). Ora, come ho già argomentato nel testo, riferendo della riflessione di Rovelli su Nagarjuna, non penso che ci sia una "essenza" dei fenomeni, una "realtà ultima incondizionata" che sottende i fenomeni medesimi. Non abbiamo dimostrazione di tale presenza metafisica. Né convince la tesi, avanzata da altri (per es. cfr. Agazzi E., *L'oggettività scientifica e i suoi contesti*, in particolare il capitolo finale su "Scienza e Metafisica"), che l'esistenza di realtà non osservabili possa essere posta "per via argomentativa" a prescindere dalla loro verifica empirica (Agazzi E., *op. cit.*, pp. 694-699). Riguardo poi alla contraddittorietà di concepire i fenomeni come distinti e, al tempo stesso, dipendenti l'un l'altro, essa svanisce se, giustappunto, non si considerino autonomi e cioè basati su di sé, bensì distinti e cioè

Il nostro approccio, come già sopra indicato, non ipostatizza l'assoluto per conoscere la realtà nei limiti concessi alla mente umana. Non è quindi metafisico, bensì complessivista dialettico⁵², basato su una visione sistemica della scienza. È quindi antiriduzionista. Il paradigma della Psiconeuroendocrinoimmunologia infatti consente lo studio del dato all'interno del modello sistemico. È un'illusione riduzionista⁵³ immaginare di studiare un singolo elemento a prescindere dal contesto, ipostatizzandolo come univoco e stabile. Lo studio dell'immunologia ci dimostra che solo dall'esame del contesto è possibile cogliere il significato del dato. Questo vuol forse dire evitare l'esame approfondito del dato? Tutt'altro. Io posso studiare l'*Escherichia coli* adottando il paradigma delle "pallottole magiche" di Paul Ehrlich, che è tutt'ora molto in voga tra i medici: in questo caso, il mio obiettivo sarà di conoscerlo per distruggerlo. Al contrario, posso adottare il paradigma PNEI: il mio obiettivo sarà conoscere quella popolazione batterica nelle sue relazioni con le altre popolazioni microbiche intestinali e con gli altri sistemi regolatori dell'organismo, incluso il sistema psichico, e decidere, nel caso, di assumere per via orale altri microbi e/o di introdurre modificazioni comportamentali (alimentazione, attività fisica, gestione dello stress⁵⁴) per equilibrare il segnale dell'*Escherichia coli*. Lo studio del dato (nell'esempio, il batterio *E. coli*) non solo non viene trascurato, ma anzi il paradigma sistemico lo esalta in quanto esamina le molte relazioni costitutive del dato medesimo. Il cambio di paradigma rovescia l'interpretazione del dato (e le conseguenze pratiche) conservando e ampliando la sua conoscenza specifica. È l'approccio che, recentemente, abbiamo proposto riguardo al virus che ha causato la devastante pandemia di Covid-19⁵⁵.

dotati di esistenza, che tuttavia è basata su una matrice relazionale, che condiziona ed è condizionata dall'esistenza medesima. I fondamenti empirici di tale conclusione filosofica, che è complessivista e dialettica, sono ben presentati nel testo laddove descrivo ad esempio l'esistenza di fenotipi immunitari, cellule T regolatrici con funzione antinfiammatoria, che possono trasformarsi nel loro contrario, cellule Th17 con funzione pro-infiammatoria, in base ai segnali di contesto. La loro esistenza è indiscussa: esistono, funzionano, conosciamo sempre meglio la loro dinamica genetica ed epigenetica che spiega una trasformazione altrimenti inconcepibile se vista con la logica delle essenze.

52. L'approccio complessivista dialettico dota il ricercatore, sia esso scienziato e/o filosofo, di uno strumento di indagine che evita la fissità riduzionista e, a un tempo, l'indeterminatezza "olistica", fondata sul sensibile o sul sovrasensibile. Sul piano storico, evita la rigida alternativa tra metafisica e scientismo empirista. Su questo aspetto si vedano le lezioni che T.W. Adorno tenne nel semestre estivo del 1958 alla Goethe-Universität, raccolte e pubblicate nel 2010 e recentemente tradotte in italiano: Adorno T.W., *Introduzione alla dialettica*.

53. Bottaccioli F., *La fine della grande illusione del riduzionismo in biologia e in medicina*.

54. Bottaccioli F., Bottaccioli A.G., Marzola E., Longo P., Minelli A., Abbate-Daga G., *Nutrition, Exercise, and Stress Management for Treatment and Prevention of Psychiatric Disorders. A Narrative Review Psychoneuroendocrineimmunology-Based*, pp. 226-240.

55. Bottaccioli A.G., Bottaccioli F., *Nutrire l'immunità contro Covid-19. Integrare la cura, cambiare la sanità*.

5. Considerazioni finali

Roberto Esposito ritiene che “il problema della filosofia futura è quello di pensare un soggetto libero dal dispositivo - antico ma continuamente riprodotto – che lo separa dalla propria sostanza corporea, e di riannodare, allo stesso tempo, il suo nesso costitutivo con la comunità”⁵⁶.

Pensare il soggetto in relazione al corpo, è possibile, a mio avviso, solo riempiendo questa categoria di conoscenze scientifiche ovvero smettendo di concepire il corpo “senza organi”. Nella tradizione filosofica e anche in quella psicoanalitica il corpo è indifferenziato, non esiste davvero. In qualche modo è il limite della psiche, è la sua materia oscura; il corpo non ha una vera dimensione strutturale. Paradossalmente, gli stessi teorici della *embodied cognition*, che mettono in luce la stretta unione tra cognizione, emozione e azione, non vedono l'organismo nella sua interezza, dal momento che il comportamento motorio, da loro valorizzato, è un aspetto, pur rilevante, ma solo un aspetto della vita del cervello e dell'organismo⁵⁷.

Così, ripensare il nesso costitutivo dell'individuo con la matrice sociale è possibile, a mio avviso, riconnettendo, in un paradigma filosofico unitario, le ricerche in campo sociologico, psicologico e biologico. Le relazioni sociali non sono relazioni liberamente stabilite tra persone e quindi facilmente malleabili nella stanza dello psicoterapeuta, bensì si radicano in strutture economiche, culturali e politiche che trascendono gli individui determinando il campo dove si formano la psiche individuale e le relazioni stesse. Il tasso di disuguaglianza sociale, infatti, incide non solo sulle patologie e sulla longevità – secondo la tradizionale sociologia della salute – ma incide anche sui costrutti mentali, sullo strutturarsi delle emozioni, sui sentimenti e gli automatismi mentali e quindi sul soggetto⁵⁸. Stati della mente che, come suggerisce Bourdieu⁵⁹, si iscrivono nei corpi, segnando la postura e la gestualità e che oggi, sulla base delle ricerche epigenetiche, sappiamo segnano cellule e sistemi, incluso il sistema immunitario e il sistema nervoso centrale⁶⁰.

Insomma, abbiamo bisogno di filosofia per sostenere e incentivare il processo di unità della conoscenza che si può scorgere anche in una scienza molecolare

56. Esposito R., *Pensiero vivente. Origine e attualità della filosofia italiana*, pp. 32-33.

57. Bastianelli L., Bianchi A., Bottaccioli F., et al., *Un nuovo paradigma per le scienze e le professioni psicologiche e psichiatriche*, pp. 12-69.

58. McEwen C.A., McEwen B.S., *Social Structure, Adversity, Toxic Stress, and Intergenerational Poverty: An Early Childhood Model*.

59. Bourdieu P., *Il dominio maschile*.

60. Meloni M. & Müller R., *Transgenerational epigenetic inheritance and social responsibility: perspectives from the social sciences*; <https://doi.org/10.1093/eep/dvy019>.

come l'immunologia. Di una filosofia che si misuri con la scienza nel suo farsi e disfarsi, senza sentimenti di inferiorità e di estraneità, in un'epoca in cui l'orizzonte è collassato su un presente confuso e povero di significati umani. La crisi delle grandi narrazioni otto-novecentesche che avrebbe liberato la filosofia dalla zavorra dei sistemi ideologici, non ha prodotto una sua rinnovata connessione con la vita, unica possibilità, a mio avviso, per riconquistare se non il ruolo "legislativo" del passato, di cui parla Bauman⁶¹, certamente una postazione cruciale nell'universo intellettuale e culturale del XXI secolo. Al contrario, nel nuovo millennio, la riflessione filosofica appare ritagliarsi uno spazio "modesto", che non prevede il contrasto alla "desertificazione del futuro" seguente al crollo delle grandi narrazioni, di cui parla Bodei⁶². Per la fuoriuscita da questa condizione, il rapporto con la scienza appare cruciale. Per la filosofia e anche per la scienza.

Per la filosofia, con l'obiettivo di uscire dal "ghetto di una forma di sapere per iniziati" costruendosi invece "come un luogo ideale della discussione pubblica"⁶³.

Per la scienza, i cui avanzamenti fondamentali, che coincidono con crisi paradigmatiche, intervengono quando "sempre più scienziati si rivolgono all'analisi filosofica"⁶⁴.

Riferimenti bibliografici

- Adorno T.W., *Introduzione alla dialettica*, traduzione e note all'edizione italiana di Giovanni Zanotti, ETS, Pisa 2020.
- Anderson W., Mackay I.R., *Intolerant bodies. A short history of autoimmunity*, Johns Hopkins University Press, Baltimore 2014.
- Antonovsky A., *Health, stress and coping*, Jossey-Bass, San Francisco 1979.
- Bandura A., *Autoefficacia. Teoria e applicazioni*, Erickson, Gardolo 2000
- Bastianelli L., Bianchi A., Bottaccioli F., et al., *Un nuovo paradigma per le scienze e le professioni psicologiche e psichiatriche*, «Pnei Review» 1, 2021: pp. 12-69.
- Bauman Z., *Modernità e ambivalenza*, Bollati Boringhieri, Torino 2020.

61. Bauman Z., *Modernità e ambivalenza*.

62. Bodei R., *La filosofia del Novecento*.

63. Ferrari M., *Mezzo secolo di filosofia italiana*, p. 298.

64. Khun T., *La struttura delle rivoluzioni scientifiche*, p. 115.

- Bichat F.X., *Recherches physiologiques sur la vie et sur la mort* (1800), reproduction facsimilé de l'édition de 1800, Gauthier-Villars Editeur, Paris 1955.
- Bodei R., *La filosofia del Novecento*, nuova edizione accresciuta, Donzelli, Roma 2006.
- Bottaccioli F., *Il sistema immunitario, la bilancia della vita*, Tecniche Nuove, Milano 2002. Di questo testo è stata pubblicata una seconda edizione (2008) interamente riscritta.
- *La fine della grande illusione del riduzionismo in biologia e in medicina*, «Epistemologia», XXXVII, 2014, pp. 5-21.
- *Epigenetica e Psiconeuroendocrinoimmunologia. Le due facce della rivoluzione in corso nelle scienze della vita. Saggio scientifico e filosofico*. Edra, Milano 2014.
- *Filosofia per la medicina, medicina per la filosofia. Oriente e occidente a confronto*, Tecniche Nuove, Milano 2020, nuova edizione ampliata e aggiornata.
- Bottaccioli F., Bottaccioli A.G., *Psiconeuroendocrinoimmunologia e scienza della cura integrata. Il manuale*, Edra, Milano 2017.
- Bottaccioli F., Bottaccioli A.G., *Nutrire l'immunità contro Covid-19. Integrare la cura, cambiare la sanità*, Edra, Milano. 2021.
- Bottaccioli F., Bottaccioli A.G., Marzola E., et. al., *Nutrition, Exercise, and Stress Management for Treatment and Prevention of Psychiatric Disorders. A Narrative Review Psychoneuroendocrineimmunology-Based*. «Endocrines», 2, 2021, pp. 226-240; <https://doi.org/10.3390/endocrines2030022>.
- Bottaccioli F., Bottaccioli A.G., Minelli A., *Stress and the psyche-brain-immune network in psychiatric diseases based on psychoneuroendocrineimmunology: a concise review*, «Ann. N. Y. Acad. Sci.», 1437 (1): 31-42; doi: 10.1111/nyas.13728. Epub 2018, May 15.
- Bourdieu P., *Il dominio maschile*, Feltrinelli, Milano 1998.
- Carosella E., Pradeu T., *L'identité, la part de l'autre. Immunologie et philosophie*, Odile Jacob, Paris 2010.
- Cronin O., Keohane D.M., Molloy M.G., Shanahan F., *The effect of exercise interventions on inflammatory biomarkers in healthy, physically inactive subjects: A systematic review*. «Int. J. Med.», 2017, 110, pp. 629-637.
- De Caro M., *Realtà*, Bollati Boringhieri, Torino 2020.
- Eberl G., *Immunity by equilibrium*, «Nat. Rev. Immunol.» 16 (8), 2016; pp. 524-532.

- Ellis G., *How can physics underlie the mind? Top-down causation in the human context*, Springer, Berlin 2016.
- Espósito R., *Pensiero vivente. Origine e attualità della filosofia italiana*, Einaudi, Torino 2010.
- Ferrari M., *Mezzo secolo di filosofia italiana*, Il Mulino, Bologna 2016.
- Gadamer H.G., *Dove si nasconde la salute*, Cortina, Milano 1994.
- Gilbert S.F., Sapp J., Tauber A.I., *A symbiotic view of life: we have never been individuals*, «The Quarterly Review of Biology» 87, 2013: pp. 325-341.
- Gómez-Rubio P., Trapero I., *The Effects of Exercise on IL-6 Levels and Cognitive Performance in Patients with Schizophrenia*. «Diseases» 7, 11, 2019.
- Green S., Batterman R., *Making sense of top-down causation: universality and functional equivalence in physics and biology*, in Voosholz J. & Gabriel M. (eds.) *Top-down causation and Emergence*, MIT Press, 2021.
- Jablonka E., Lamb M., *Inheritance Systems and the Extended Evolutionary Synthesis*, Cambridge University Press, Cambridge 2020.
- Khun T., *La struttura delle rivoluzioni scientifiche*, IV ed., Einaudi, Torino 1978.
- Laplane L., Mantovani P., Adolphs R., Chang H., Mantovani A., McFall-Ngai M., Rovelli C., Sober E., Pradeu T., *Why science needs philosophy*, «Proceedings of the National Academy of Sciences», Mar. 2019, 116 (10) 3948-3952; doi: 10.1073/pnas.1900357116.
- Matzinger P., *Tolerance, danger, and extended family*, «Annual Review of Immunology» 12, 1994; pp. 991-1045.
- *The danger model. A renewed sense of self*, «Science» 296, 2002; pp. 301-305.
- McEwen B.S., Stellar E., *Stress and the individual: mechanisms leading to disease*. «Archives of Internal Medicine» 153, 1993; pp. 2093-101.
- McEwen C.A., & McEwen B., *Social Structure, Adversity, Toxic Stress, and Intergenerational Poverty: An Early Childhood Model*. «Annual Review of Sociology», 43(1) 2017, pp. 445-472. <https://doi.org/10.1146/annurev-soc-060116-053252>.
- Melchiorre V., *L'eredità speculativa di Gustavo Bontadini*, in: Grassi O., Marassi M. (a cura di) *La filosofia italiana del novecento. Interpretazioni, bilanci, prospettive*, Mimesis, Milano 2015, pp 87-103.
- Meloni M., & Müller R., *Transgenerational epigenetic inheritance and social responsibility: perspectives from the social sciences*. «Environmental Epigenetics», 4 (2) 2018; <https://doi.org/10.1093/eep/dvy019>.

- Monod J., *Il caso e la necessità. Saggio sulla filosofia naturale della biologia*, Mondadori, Milano 1970.
- Nagarjuna, *Il cammino di mezzo (madhyamakakarika)*, Unipress, Padova 2004.
- Noble D., *La musica della vita. La biologia oltre la genetica*, Bollati Boringhieri, Torino 2009.
- Pradeu T., *Philosophy of Immunology*, Cambridge University Press 2019.
- Rovelli C., *Helgoland*, Adelphi, Milano 2020.
- Sagan L., *On the origin of mitosing cells*, «Journal of Theoretical Biology», vol.14, n. 3, 1967, pp. 225-274, doi:10.1016/0022-5193(67)90079-3, PMID 11541392.
- Schwartz R.S., *Advances in immunology. A new series of review articles*, «New England Journal of Medicine», 343, 2000; p. 61.
- Sjaastad L.E., Owen D.L., Tracy S.I., Farrar M.A., *Phenotypic and Functional Diversity in Regulatory T Cells*, «Front. Cell. Dev. Biol.» 2021 Sep 23; 9:715901; doi: 10.3389/fcell.2021.715901; PMID: 34631704; PMCID: PMC8495164.
- Smith A., *Ricerche sopra la natura e le cause della ricchezza delle nazioni (1776)*, UTET, Torino 1950.
- Spinoza B., *Tutte le opere*, a cura di A. Sangiacomo, Bompiani, Milano 2011.
- Stella A., *Sul riduzionismo. Dal riduzionismo teoretico al riduzionismo teorico*, Quaderni della Rivista *Cum-Scientia*, Aracne, Roma 2020.
- Swiatczak B., Tauber A.I., *Philosophy of Immunology*, Stanford Encyclopedia of Philosophy, Stanford University 2020.
- Tauber A.I., *The Immune Self: Theory or Metaphor?* Cambridge University Press, Cambridge 1994.
- *Immunity. The evolution of an idea*. Oxford University Press, Oxford 2018.
- Waddington Ch., *L'evoluzione di un evoluzionista*, Voltaggio F. (a cura di), Armando, Roma 1979.

Nihilism and Crisis

The ontological approach of Ernesto de Martino

FEDERICO DIVINO

Ph.D. Research Candidate, University of Bergamo, Italy

federico.divino@unibg.it

DOI: 10.57610/cs.v4i7.127

Abstract: In this article I intend to examine the philosophical issues that can be drawn from Ernesto de Martino's Anthropology. Having been first a student of Macchiore and then of Croce, de Martino is a diligent scholar of philosophy, he is particularly interested in Heidegger, Jaspers and Husserl's philosophy, psychoanalysis, which he applies to his ethnographic research that will pave the way for Italian ethnopsychiatry. His philosophy is often relegated to the theoretical apparatus of his ethnology, but in this article, I intend to propose a reinterpretation of it in partial comparison with Emanuele Severino. Themes such as the becoming, technics, the anguish of nothingness, and being in relationship with the world were treated in a similar way by the two authors, who however did not know each other. Furthermore, the demartinian ontology proposes innovative solutions to some problems of modernity that deserve to be examined by philosophy.

Keywords: de Martino, ontology, Severino, anthropology, nihilism, presence, crisis

Riassunto: In questo articolo intendo esaminare le istanze filosofiche che è possibile trarre dall'Antropologia di Ernesto de Martino. Allievo di Macchiore e poi di Croce, de Martino è un diligente studioso di filosofia, si interessa in particolare di Heidegger, Jaspers e di psicoanalisi, che applica alle sue ricerche etnografiche che apriranno la strada all'etnopsichiatria italiana. La sua filosofia è spesso relegata ad apparato teoretico della sua pratica etnografica, ma in questo articolo intendo proporre una rilettura filosofica in parziale confronto con l'opera di Emanuele Severino. Tematiche come il divenire, la l'età della tecnica, l'angoscia del nulla, l'essere in rapporto col mondo sono state trattate in modo analogo dai due autori, seppur non si siano mai conosciuti di persona. L'ontologia demartiniana inoltre propone inoltre soluzioni innovative ad alcuni problemi della modernità che meritano di essere esaminate dalla filosofia.

Parole chiave: de Martino, ontologia, Severino, antropologia, nichilismo, presenza, crisi

The Being. There is always something. There is no absolute non-being. But if there was just the Being the action could never cross it to make it becoming; the only possible action would be the repetition of the same, that is, precisely, non-action. The mechanic. Non-being arises only from the controversy of the distinct, from the collision of values: it is the distinction that makes being not be, in the relative and polemical sense that has been said. But the root of the distinction is *presence*.¹

1. Introduction: Hypothesis for a systematization of a philosophical theory of Ernesto de Martino

Cultural anthropology is usually considered totally separate from philosophical anthropology, and due to the modern “ethnographic particularism”² adopted by the latter, it seems that those involved in culture are unable to contribute significantly to philosophical studies. However, in this article I intend to support the thesis that in a particular Italian author, such as Ernesto de Martino, a new conception of philosophy is reached as a necessary product of anthropological research, but also anthropology itself becomes applied philosophy, to the extent to which it is necessary to deal with the existential problems of the human being. Ernesto de Martino’s work is important since it dialogues equally with the history of religions, psychoanalysis, and philosophy, with Heidegger’s philosophy and existentialism in particular. With de Martino we come to a new conception of Being, to the point that it would not be audacious to speak of “demartinian ontology”. But this conception of Being and of being-there (*Dasein*) finds its reason in the concrete living of the human-being, in what the historian-ethnologist de Martino has concretely seen in the societies, cultures and history of “subalterns”, and that therefore it can contribute significantly to contemporary philosophy and to its turning point in terms of application.

A complete introduction to de Martino’s thought cannot be made here as this is not a historical essay. What we need to know for now is that de Martino’s philosophy has a historical basis, since he was born as a historian of religions, and that his main interest was to explain those phenomena of loss of the “private world”, which he defined as “cultural apocalypse” and “psychopathological apocalypses”. De Martino had a rich philosophical background built around a

1. Cfr. de Martino E., cited by Berardini S.F., *Ethos Presenza Storia. La ricerca filosofica di Ernesto de Martino.*, p. 225.

2. Brigati R., Gamberi V., *La Svolta ontologica in antropologia*, p. 226.

critique of Heidegger's thought, a critique motivated by his historical-anthropological training which led him to think that certain fundamental assumptions of Heidegger's philosophy were unsatisfactory.

Heidegger thinks that the name refers to *things* as they happen, but the name does not recall their occurrence, it isolates the beings (*die Seiendes*) and precisely in this it makes them *becoming*. They're not simple events (*Ereignis*) that appear as aspects of Being. Language is not the house of Being, but only that of the *human-being*. It is the language that appropriates (*zueignet*) the beings (*entities*) on behalf of man by entifying it and get holding (*vereignet*) the authentic being from the man. Thus, therefore, the human being, is made raw material (*Rohstoff*) of technics: from subject to object. The consumption (*Verbrauch*) of entities is similarly consumption of the human being by the technical apparatus (*Rüstung*).

This idea, which sees the system as composed of independent pieces, is incompatible with the Gestalt-holistic idea, which instead expects the Whole to be *more* than the mere sum of the parts that are identified in it for practical reasons. The decomposition is *subsequent* to perception, and this decomposition is exactly the power of *isolation* of the entities of which Severino speaks in his writings. In this context of *isolating cognitions*, human beings lead things to nothingness, because they conceive them as *separate* (isolated or isolable) from the Whole of which they are not mere "parts", but manifestations: *existents*.

This examination must also inevitably lead to the realization of an applied anthropology which, being aware of these cognitive processes, can also concretely overcome their limits, which does not mean acting without these perceptive means, but simply *understanding* the world without *subdoing it* to us, and which can only be such if we rely on the cognitive medium unaware of how it gives name and form to entities (isolating them) and consequently also isolating the human being from the Whole, objectifying the subject who objectifies the subjects that are others-from-himself. The mechanism of identification of ourselves, for which we need to "distinguish" ourselves from *others*, is an anthropological isolation of identities.

Then, in a world where each *-self* isolates all other "*-selves*" from itself, self-confines itself to self-isolation. Against a world in which beings are conceived only as members of categories, de Martino proposed an *anthropological* way that proceeds instead towards an integration of otherness and an acceptance of the true meaning of *being*.

The most important work of the anthropologist Ernesto de Martino is dedicated to the problem of cultural apocalypses, and is in fact properly entitled

“*The End of the World*”³. Ernesto de Martino’s work involves a profound philosophical elaboration on the problem of the “end of the world” that deals with topics of central importance such as psychology (through ethnopsychiatry and the analysis of the so-called “psychopathological apocalypses”), sociology (also in the relationship between anthropic and social constructions and destruction of the world), and of course cultural and religious anthropology (with the construction of cultural worlds and their constant risk of collapsing in a religious apocalypse or “collapse of civilization”). All these issues are interconnected by de Martino’s theoretical vision, which exposes it through a rich interdisciplinary dialogue which has the sole purpose of solving one of the fundamental problems of humanity. In the following pages I will analyze de Martino’s anthropological theory and conclude by illustrating the implications such a theory, still very current, has for modern sciences⁴.

Ernesto de Martino’s studies are placed in a very broad perspective that goes in the same direction as the Existential therapy hypothesized by Binswanger (*Daseinsanalyse* or in Italian “*Antropoanalisi*” which would correspond to the English “*Anthropoanalysis*”). His ethnographic experience in the lands of southern Italy in researches involving transcultural psychiatry, the history of religions and ethnology, led him to theorize the existence of a new anthropology that could unify the two disciplinary fields that study the human being⁵. His most popular study is obviously the one related to tarantism⁶, a curious phenomenon typical of the peasant world of southern Italy for which a woman (or in some cases even a man) suffered from a real sudden psychopathological crisis and erroneously attributed to the bite of a spider: the *tarantula*. The spider, as de Martino demonstrated, was instead a *symbol* of the traumatic manifestation. This fatal bite led to a madness that could only be exorcised through ritual dances with music performed by specific fellow villagers who staged a real musical exorcism for the occasion.

3. The original title in Italian is *La fine del Mondo* and it is actually a posthumously published text (with the first Italian edition in 1977) as the work was unfinished before the death of its author. Despite this, it remains one of the richest and most elaborate works of him. The anthropological work of Ernesto de Martino remains (to date) mainly unknown abroad, except for some articles published for international journals and for a relative success in France which led to the translation of the work in question with the title *La fin du monde. Essai sur les apocalypses culturelles* (Éditions de l’EHESS, 2016).

4. For the purpose of better understanding, except where otherwise specified referring to an officially published translation in English, all the citations that will be taken from de Martino’s original works will be translated by me into English and the reference to the original Italian paragraph will be reported in the note.

5. de Martino E., *La Fine del Mondo. Contributo all’analisi delle Apocalissi Culturali*, p. 200.

6. The English translation of these studies have been published in de Martino E., *The land of remorse: A study of southern Italian tarantism*.

For de Martino it is no longer possible to conceive psychiatry that deals with the sick mind as distinct from historical and ethnological studies that deal with the rest of the human aspects. Each reality is inserted in a historical-cultural context that is inextricably linked to all symbolic, religious, linguistic, ritualistic, and even pathological manifestations. In the end, the study of the phenomenon of tarantism itself proves to be a real *cultural-bound syndrome*, in this not dissimilar to the forms of hysteria that Freudian psychoanalysis detected in the Europe of his time. But beyond being pathologies linked to specific symptoms, the forms of anthropological discomfort change as the culture of the subject in which they manifest themselves varies. Thus, the Apulian tarantism and the ritualized forms of therapy that include dance, its ritual symbolism that condenses the outcome of the pathology in the spider's bite, are all culturally-linked aspects, but in itself the phenomenon of tarantism describes the same discomfort that the oppressed the subject of Freudian hysteria, suffocated by society and by a world that feels crumbling upon him or her, and which manifested itself in different ways because it emerged in different cultures⁷.

The entirety of de Martino's research is based on this common ground: there are certain cultural, social, individual conditions in which the human being experiences a feeling of profound loss or anguish, and which has also been well described in psychiatry in the form of the "experience of the end of the world" (*Weltuntergangserlebnis*). De Martino recognizes that this psychopathological phenomenon has its roots in a broader cultural problem, which includes the individual's relationship with society, religion and the outside world. The problem of the Apocalypse therefore does not concern only religious phenomena, but for de Martino is fundamentally anthropological and also, to a certain extent, ontological. In order to understand how he arrives at these conclusions and how they can be useful to us even for modern studies, we must briefly examine the beginning of his research.

Ernesto de Martino's work stands autonomously as a profound philosophical reflection, which is therefore endowed with its own independent system. One of the most interesting ways to trace the prodromes of Demartinian

7. Ernesto de Martino himself notes this similarity, to the point of describing precisely in the smallest details what he calls as "classical hysterical arc" (*ibid.*, p. 42) certain manifestations of women affected by tarantism that he has studied. For further information see also Ginzburg C., *On Ernesto de Martino's "The End of the World" and Its Genesis*, pp. 77-91 and Schäuble M., *Images of Ecstasy and Affliction: The Camera as Instrument for Researching and Reproducing Choreographies of Deviance in a Southern Italian Spider Possession Cult*, p. 2: "the tarantuled women (*tarantate*) in Apulia have directly drawn on the existing visual lexicon of hysterical postures". However, it should be remembered that despite the association between tarantism and hysteria, for de Martino we cannot speak of these phenomena as a disease, as his anthropological vision includes them as externalizations of a discomfort through protective "dispositives" that can include ritual actions or religious-ecstatic manifestations.

philosophy is to turn to his unpublished writings, the first edition of which was edited by Massenzio in 1995. De Martino's philosophy is a complex ontology that intertwines anthropological and historical issues, and cannot be reduced to a theory but it is applied to the practice of our daily life, it is interested in existential anguish and apocalyptic threats of living⁸.

In his writings, the Being is already presented as different from *consciousness*, whereas consciousness is for de Martino "immediate historical experience" not coinciding with "the Whole possible Being", therefore a part of Being not included in consciousness is inevitably left "beyond", and therefore, is beyond consciousness. Since consciousness is a part of being, but another part of being is 'left out of consciousness', then the conscious-cognitive relationship allows for a reflection of the being in itself through consciousness.

If the relationship between being and consciousness is not reflexive (as "the Being reflected in consciousness") then the immediate experience becomes a problem, and the Being that has "remained outside" consciousness and is reflected in the Being of consciousness, instead of constituting the immediate experience of the relationship between being and consciousness, it poses itself as the energy of *going beyond* the conscious being in the form of proto-culture (first cultural coherences that are structured). In this *going beyond*, "the being as existence emerges". Existence is the interpretation or the placing of being "as a historical center of objectification" that is, as valorization.

The Being, interpreted by culture as a value, is "*valorized*" in the form of *existence*. Valorizations are functional to the power of cultural organizations that lead to the technical domination of nature or, as de Martino wrote, "nature valorized through technics and science", and consequently, humanity is also founded in its socio-cultural organization through valorization, which is "the humanity valorized in the social and economic order"¹⁰. Such power can only be effective in *isolation*¹¹. The will to control Being implies the risk of its annihilation, while the will to transcend Being from its borders is for de Martino an ethical force (*ethos*)¹². The imposition of boundaries on Being and entities pass-

8. de Martino E., *Storia e Metastoria. I fondamenti di una teoria del sacro*.

9. *Op. cit.*, p. 99: *manuscript A₁*.

10. *Ibidem*.

11. de Martino E. confirms this in *A₆* (*op. cit.*, p. 105): "The presence that is lost is the presence that isolates itself, that loses its relationship with the tasks of universalization and valorization that establishes it as a presence: it is the regression from sociality and communicability towards the private, the encrypted, the incommunicable".

12. In *manuscript A₄* de Martino defines the *ethos* and transcendence as the overcoming of the situation through the valorization consistent with being. Each transcendence of the situation configures a new situation that lends itself to being transcended in turn. De Martino calls it "inexorable cultural destiny, which objectively makes death an appearance" (*op. cit.*, p. 102).

es through the attribution of an identity of nature, an “entity-in-itself” of things as independent and separate from each other, by laws of nature. However, the isolating will, which confines the entities within the limits of reason in order to control them, empties the nothingness of their own sense by separating them from their whole which is the totality of Being, of which entities are the possible determinations, not independent. Thus, it happens that

this presumed and claimed being-in-itself, as soon as it is isolated by the effort of the man who makes it be in some way, turns into nothing (into the nothing of human value and therefore into nothingness *tout court*, because no being can ever be reached outside of the valorizing reason): so when the existence that emerges from nothing and runs towards death is theorized, the risk is confused with the task, the trap with the goal, the abyss with the climber, the fatigue that makes us proceeded with the fetish of fatigue. In this way the go-ahead is given to nihilism, irrationalism, solipsism, or the opposite compensatory fetish of religious transcendence, as a meta-historical horizon for the resumption of current or possible alienations.¹³

These passages by de Martino are fundamental for a number of reasons: the first is the confirmation of nihilism as a mental construct, risk and anxiety derived as an implication of cultural living itself, and the second is the fact that de Martino considers arising from nothing as a *theorized* possibility, not as a reality, and in this it seems to take up the formulations of Parmenides: nothing can arise from nothing (*oydèn ex oydenós*), therefore what-is, and therefore the Being itself, did not arise from nothing, but has always been without the necessity to come into existence.

The only force capable of transcending the situation *in value* is *presence*. It should not be understood as the *Vorhandenheit* of Heideggerian ontology but as the capacity to be precisely inasmuch as “being in determinations”, being in context (which is the only possible way of being) and *not* in isolation, and therefore “being present [*farsi presente*] to the situation”¹⁴. While valorization claims to control determinations by isolating them, the “presentation” of being in the situation “means transcending it [the situation] *in value*, detaching itself as a presence through this valorization, to the extent that the valorizing transcendence takes place”. In other words, *presence* is the appearance of being as destiny (understood in Severinian terms of *destino*), that is, as a valorization of the valorization itself, unveiling of the contradiction of the valorizing force which, if it were to apply control through total isolation, would bring to nothingness. Another way to define presence in de Martino is “overcoming tension”. In this

13. *Op. cit.*, pp. 99-101.

14. *Op. cit.*, manuscript A₂.

sense, presence is also understood as “*being-there*”, the Heideggerian *Dasein* (Italian: *esserci*), to the extent that we understand it as “value when it is present in the decision that valorize the situation”. However, this juxtaposition is oscillating in the works of de Martino, who sometimes understands *Dasein* as a possibility of the *Presence*, and not as two synonyms. In fact, I prefer to refer to the last de Martino, in which the *Dasein* and the *Presence* are more distinct¹⁵.

Existence is presence or *Dasein* as transcending the situation into value, going beyond what passes by transforming it in cultural coherence¹⁶. From this Demartinian ontology, also taking into account the link with Heideggerian philosophy, we can draw the following scheme.

Presence	
<i>Es gibt</i> (“is given”)... if: “it decides by valorization” [it.: <i>decide valorizzando</i>]	Suffers Crisis ... if: “it gets stuck as a prisoner by a problematic situation”

With the dissolution of the *ethos* of transcendence, “the risk of losing one’s presence also appears”. To *bare life*, de Martino contrasts *economic life*¹⁷, as an initiative organically grafted into an intersubjective cooperative regime obedient to a production rule, existing both in primitive and capitalist society.

Existence is therefore a valorizing presentification in struggle with the risk of not being-there. [...] The dawn of presence in the situation, as emerging according to a value, is always oriented towards the inter-subjective, that is towards a decision that is valid for a society and a culture historically conditioned.¹⁸

15. We can understand *Dasein* as the determination of the *Presence* in the form of “I am”, an expression used by de Martino in A_2 to indicate the determination of the subjectivating valorization. In this way, *Dasein* is a condition of being, recollection and manifestation in the form of a “person”. A further clarification is given to us in manuscript A_6 in which de Martino tells us (*op. cit.*, p. 105) that “Being cannot be reduced into any being-there and no being-there can reduce the being: and this is because the being-there of being is tormented by the risk of not being there”.

16. *Op. cit.*, p. 101: *manuscript A_3*.

17. The *bare life* is for de Martino the “*mera vitalità*” exposed in A_6 and which is transcended by the social-economic horizon. The society and the institution of the economy are the transcendence of the bare life: a human “life” is always included in a “social and economic regulation of life” (*op. cit.*, p. 106). This distinction between bare life and economic life also seems to anticipate the dualism that Agamben traces between *zoē* (bare life, animal life) and *bios* (political life, economic life for de Martino).

18. *Op. cit.*, p. 101.

Therefore, since the ethological arises in the cultural horizon, there must be also a *primordial êthos* not yet defined. De Martino presents it as an *êthos* in tension between the *situation* and the *value*. This *êthos* is troubled by a series of oppositions to choose from: not being in the world or reintegrating into the world, passing or letting pass, immediately identifying with the situation or detaching¹⁹. Another fundamental aspect that emerges from de Martino's writings and which should be taken into consideration for this paper is the concept of *relationship*. Reflecting on the Heideggerian "being-in-the-world" (*in-der-Welt-sein*), de Martino understands that Being cannot be defined except through the relationship, that is, from *Dasein's da-* (in Italian: the *ci-* of *esserci*), which is a Being that is "particularized" as "being of myself" *together* with the "being of others"²⁰. Also, for this reason presence is described as the primordial human *êthos*, capable of transcending the situation *in* the value, emerging from the situation to establish it as situation of an operable world, open to the forms of cultural coherence²¹.

As the primordial essence of *êthos*, presence is constantly exposed to the risk of a "primordial guilt", which would prevent it from fulfilling its task of "being-there", and this risk corresponds to the experience of losing oneself, and, with oneself, losing the world. The presence "changes its sign" and suffers a *crisis of the negative*, letting the "experience of alienation" arise: the *êthos* is no longer a giver of meanings. When the historical world is "unmondanized" (*smondanizzato*) the *Weltuntergangserlebnis* comes²².

There is also the risk that presence is perceived as *absence*, and this is the prefiguration of an *inauthentic presence*, defined precisely in the modalities of absence (*assenza*). In this case, presence, instead of going beyond and emerging into the transcendent and through transcendence, becomes the past of itself, and in the past it "isolates itself", makes itself coincide with its past and allows itself to be surpassed²³. Anguish is the reaction that presence has in front of the risk of having to think of itself as absence, the risk of not-being-in-the-world. The possible configurations of anguish are for de Martino mainly seven²⁴, beside the general background for which anguish is always *anguish in history*, anguish can be interpreted as

19. *Op. cit.*, pp. 102-3.

20. *Op. cit.*, p. 103.

21. *Op. cit.*, manuscript A₅.

22. *Op. cit.*, p. 104. Another concept taken up by Heidegger is Throwness (*Geworfenheit*), the feeling of being thrown into the world, a risk that for de Martino troubles being-in-the-world.

23. *Op. cit.*, p. 107.

24. *Op. cit.*, pp. 110-111.

1. reaction to the risk of losing one's technical dominance on the world or ability to produce economic goods organizing social and political life;
2. reaction to the risk of not being able to go beyond one's psychic contents;
3. reaction to the risk of not being able to deploy one's own distinct operational powers;
4. reaction to an actual attack on *presence* which implies self-rejection, naturalization of the self or the need to become historical;
5. resistance to the risk of recession to a non-human world that does not require the *Dasein*;
6. the result of estrangement from the world or depersonalization;
7. crushing, atomization of human vitality.

When the institution descends on being and delimits its cultural boundaries, every moment of life is in the risk of crisis "since every moment is recognized as proper through an appropriating choice, and since every moment can be an opportunity to experience the powerlessness of this a qualifying choice, thus phagocytizing the presence and making it pass into the void of its impotence"²⁵.

Demartinian theory can be defined as an *anthropogenesis* that starts from the Heideggerian ontological conception reinterpreted in an anthropological key. De Martino seems to appreciate Jaspers' idea of an *Achsenzeit* (or aural thought in Heidegger), moved even further back in time, to a moment of which the "first beginning" (*ersten Anfang*) is nothing more than a series of dying residues. But de Martino is by no means a primitivist, on the contrary he criticizes primitivists for their conception of an *idealized past* that almost always leads to a new form of *religious mysticism*. At the dawn of society, the human being does not know the truth of *Being* (the "Whole possible Being" as defined in manuscript A₁, original: "*tutto l'essere possibile*"), whose boundaries are not definable. But in order to structure itself, society needs borders²⁶. The

25. *Op. cit.*, p. 112.

26. The being of human beings, the "presence", is initially so boundless, omnipresent, and capable of that performative efficacy which will later be remembered as *magical dispositive*, and subsequently will become institutionalized in the ritual and will be placed under the control of society in the *economic horizon* (the common management of individuals). When *presence* is perfectly defined by the *economy* within the confines/boundaries of being-there, magic continues to exist only in institutionalized form, as a form of knowledge or as magical-religious or mythical-ritual dispositive, whose controlled efficacy is exclusively used to control the boundaries of being-there, preventing society or the individual from collapsing. This technique is defined by de Martino as de-historification of the negative (if the risk is constituted by nihilistic anguish) or irrelative de-historification. As a fundamental technique and mother of all techniques, de Martino identifies at the dawn of society the

human *presence*, that is the way in which the human being “is” in the world, possesses the capacity of performative efficacy, of the “magic”, but this power is not placed under control, at least until the intervention of what de Martino defines as “economy” (*oikonomia*)²⁷.

“technique of *institutional de-historification*, that is, the resolution of becoming in the iteration of the identical” (*op. cit.*, p. 111). This reiteration of the identical is structured in the mythical-ritual dispositive as a process of *apparent becoming*, in which the totality of operations results in a zero, therefore “the identical always remains so in the proper sense of an $A = A$ ” (*op. cit.*, p. 165) even if, de Martino points out, this identity takes the form of A only as a meta-historical foundation of “a + a + a + a...” to infinity as a *re-actualization of meta-historical ceremonials*.

27. The economy (*oikonomia*) is the normative management (*némō*) of the common good (*oikos*). Normativity has to do with the Indo-European root **nem-* (“to assign”). With the assignment, the norm (*nómos*) and the law of names (*ónoma*) are established, and one passes from a fully existing presence in the world to a defined horizon: the cultural world and culturally constituted identities. Culture is established for de Martino as the limiting force that guarantees the boundaries of a society, but it is also the limitation of the Being, which in a sociological context can only be-there (*Dasein*) that is, to *present* oneself as a presence (*presenza*), that can *be-in-relation* to possible cultural worlds. If that way-of-being-present cannot be guaranteed, the presence collapse. The norm is relative and arbitrary, it is *culturally established*, so it does not tell the truth of being. Living in the cultural world, despite the advantage of social organization, implies the constant risk that this construction collapses, and there are many occasions in which the “world” risks to collapse, risks showing itself only for what it is, that is a constructed illusion from the community or in the belief that the rules are different, the world can stand up. If the norms turn out to be ephemeral, then the world collapses too, and this collapse (*Untergang*) of the world (*Welt*) is managed in different ways. By creating social boundaries and limiting being to the possibilities of being-there-in-the-world (*esserci-nel-mondo*), the presence be expressed only within cultural limits – with the risk of conviction for the presence of pathological moments in which it feels it cannot exist in any possible cultural world, experiencing this oppression as an authentic *crisis* – but it also creates an exclusion of a part of Being from itself, which has remained outside these borders, which constantly press on the world, threatening to make it collapse. Not being able to conceive any existence other than the culturally constituted one, the risk of the end of the world (*Weltuntergang*) is perceived as apocalyptic, as the end of everything, the advance of nothingness, annihilation. To protect itself from this eventuality, culture establishes a series of dispositives, which are precisely the ritual and the myth, institutionalized, controlled and technicized forms of magic. In the passage from the dawn of culture to its risk of sunset, magic becomes a technique of presence capable of symbolically reiterating the foundation of the world as a time that cyclically recurs: an eternal return of the *illud tempus* that serves to reconfirm the power of World. But sometimes the ritual and the mythical narration fail, and the crisis rages. The apocalypse can no longer be used as an excuse to generate fear in religious and obtain fidelity from them through the promise of a redemption and salvation from the imminent end. Then there are the individual apocalypses (*Weltuntergangserlebnis*), of which the cultural apocalypses are a collective echo. In fact, in psychopathology, de Martino notes an authentic “crisis of the presence” that can be explained through anthropological methods, understanding the importance of being and its protection from the risk of “not being able to be” in any cultural world.

2. *How to construct the world: the theory of the “presence” (Dasein)*

Presence is conceived both as the anthropological functionality that allows the human being to live in history and in society, and also as the ability to make use of things in the sense of their “usability” (*Zuhandenheit*) for the cultural man. A “World” of humans is therefore identified right from the beginnings of de Martino’s considerations. The human being is meaningless when separated from its context, but this context, which is history and culture, makes the human being a being-in-the-world. This world, in turn, is not necessarily separate from the humans who inhabit it. The human being is *in* the world, but the world is also *in* the human being, as individuals are those who make history and society, and these are interconnected with those who inhabit them, in turn influencing their fate. We must also familiarize ourselves with another fundamental concept for understanding de Martino’s philosophy, namely that of “dispositive” (*dispositivo*). Culture, ritual, tradition, are all *dispositives* that protect the *presence* of individuals. Dispositives of this kind are socially established, but de Martino also recognizes individual mechanisms.

Faced with the danger that subjectivity may fail, be overwhelmed by death, by insignificance, by oblivion, a *crisis of presence* is prefigured. Similarly, in the face of the oppression of subjectivity, an exasperation of the individual who is precluded from free expression, the world comes to fall apart.

If the *presence*, as we have seen, corresponds roughly to the *in-der-Welt-sein*, just as being-there is *Dasein* from a fully anthropological point of view, the crisis of presence is an *in-der-Nicht-sein*. De Martino himself defines the crisis of presence as a condition of “overpowering nothingness”²⁸.

It was Emanuele Severino the one who, more than others, has been able to describe the problem of nihilism after de Martino. Severino starts from the Parmenidean affirmation *ésti gár éinai mēdèn d’oyk éstin* “being is, nothingness is not” to carry on his discourse on Being²⁹.

The *crisis of presence* is the *fracture* of hopes and perspectives. The nihilistic threat, the prospect of a future dominated by nothingness, which will make everything cease, is such that it cannot feed back as a motivating force for the growth of that sprout, which sees only in its full realization the final goal of its struggle against everything and everyone. This is the great theme of the human condition, it is the *Lustprinzip* against the *Realitätsprinzip*, it is the world as will and representation that collides with the de-subjectivating and brutal force of the species, it is the threat of death that is reified as a disturbing perspective.

28. de Martino E., *La fine del Mondo*, p. 112.

29. Severino E., *Essenza del Nichilismo*, p. 20.

We cannot understand the crisis of presence if we do not first understand the collective introjection of the reified idea of nothingness. It is only in the *belief* that there is an annihilating threat that awaits every being that “permanent anthropological risk” creeps in, constantly hovering on the edge of existence, without realizing that that threat of destruction that so anguishes, is only possible in the absence of an awareness on its real origins. Being does not fear nothingness, only the ego can fear something that confuses disappearing with annihilation.

We can also understand Severino’s statements in this sense when he says that nothingness, when it goes beyond the sphere of metaphysical conceptualization and is culturally assimilated, becomes much more difficult to oppose. In this regard, it is worth quoting the author’s complete passage:

When nihilism is only a way of thinking (namely, it is metaphysics), the denial of nihilism consists in the denial that being is nothing. But when nihilism becomes praxis, then a civilization appears – which appears, precisely because praxis is dominated by the thought that being is nothing. Nihilism is now this civilization; and the denial of nihilism can no longer be accomplished through the simple recognition that this civilization is an identification of being as nothing.³⁰

Nothingness can be experienced, paradoxically, as an unexpected and surprising abolition of the norm. Cognition, which organizes the beings into the multiple, divides, segments, discerns, organizes a *world* structure in which everything has its identity, its role, its *place*, and follows certain *rules*: this is reduction of being in structures, a superimposed grid that filters reality and reduces it to an organized segment.

Let’s keep this aspect in mind as it will soon come in handy when we talk about the crowning of these studies through the work of de Martino, who recognizes the central role in human life in the dimension of subjectivity, and in what he calls *Crisis of presence*, madness or the return to the Sacred, the return to the dimension of the original total Otherness.

The encounter of truth with the Sacred is above all the relationship of truth with an ontologically ambiguous language, which is already prey to metaphysics, but can also become prey to truth. For this to happen, it must be torn from metaphysics, that is, it must be understood as a saying that speaks the language of the truth of being. Also, in this way violence is done to it because it is not found, but it is wanted to be together with the truth of being. If it is accompanied by metaphysics, it becomes an alienated language, but left to itself it returns to a position of

30. *Op. cit.*, p. 173.

equilibrium between truth and the denial of the truth of being, which therefore can only be mastered by force.³¹

Ernesto de Martino has dedicated years of his life to an unfinished study on cultural apocalypses, hypothesizing that the “end of the world” does not presage a catastrophic event, but rather refers to a condition of “permanent anthropological risk” (*rischio antropologico permanente*) inherent in every philosophical and religious thought. This refers to his anthropological theory on the structuring of cultural and religious thought, based in the first instance on the attempt to put a stop to the *nihilistic anguish* that seems to be characteristic of the human condition. In order to constitute a protective dispositif from what he calls a “crisis of presence”, religions institute rites and myths to enact a “irrelative de-historification” capable of constituting a temporary defense against nihilistic anguish and the fear of the annihilation of being, continually re-establishing an atemporal situation in which becoming (which implies the distressing prospect of becoming nothing) is opposed by a “time out of time”, a mythological time that founds reality or the world as it is. The world is in de Martino’s sense an anthropological world, a worldly reality expected by the cultural narrative that founds it.

To ensure that the dispositif is effective, however, it is necessary to keep in mind what is the constant anthropological threat from which one defends oneself: that is, the risk of “losing the world”. The apocalypse is, in this context, a condition predicted by every culture regarding the destruction of those same models of reference that found a world, and which constantly risk being destroyed if the dispositif of the ritual does not continually reiterate their presence in the minds of the social actors.

The experience of the end of the world is also recognized as a specific psychopathological condition and is referred to by phenomenological psychiatry as *Weltuntergangserlebnis*. It is characterized as a distressing experience, in which all the patient’s beliefs are destroyed. It is the sick person who uses the term “end of the world” or “apocalypse” to describe this condition, a situation in which the world seems to be sinking (*Welt-untergang*) because the cognitive references that found reality have *disappeared*: there is no longer a distinction between this and that, reality no longer has the connotations that linguistic-cultural education attributed to it.

In his work on *The End of the World* [original: *La fine del Mondo*], published posthumously, de Martino dedicates a large section to the analysis of psychopathological apocalypses, repeating however how these problems

31. *Op. cit.*, p. 160.

cannot be fully understood if they are not related to the presence preservation dispositives that anthropologists observe in cultural orders.

The experience of the end of the world could not be better rendered here as an experience of the loss of the intersubjectivity of values that make a world possible as a human world. The internal sign of worldliness, what constitutes its fundamental character of normality, is its projectable intersubjectivity, its belonging to a perspective of socially and culturally conditioned operability: and it is no coincidence that the most pertinent term to designate the normality of the world is drawn from associated life, so the normal world is “domestic”, “familiar”, “mine” insofar as it can be communicated to “others” [...].³²

De Martino’s speech is anything but a theoretical exercise detached from the current context. The End of the World is much more practical than any treatise on psychiatry, even more so today that, as we get closer and closer to the era of technoscience, we are definitively ushering in the age of nihilism in which subjectivity will be deprived of any value.

It is always the fear of “losing the world”, accompanied by anthropological ignorance, which is dragging humanity into a generalized technical dispositive for the preservation of presence, which however has already been overwhelmed by the *Heterogonie der Zwecke*. In an attempt to become over-human, superhuman, beyond humanity, so as to overcome the fear of the apocalypse, human beings have effectively called for the end of the world through the exhaustion of subjectivities.

Two antinomic terrors govern the epoch in which we live: that of “losing the world” and that of “being lost in the world”. On the one hand, there is a fear of losing, not so much with death but in the very course of existence, the splendor and joy of worldly life, the energy that pushes towards the community projects of civil life, towards technics and science, moral solidarity and social justice, poetry and philosophy; on the other hand, the world is considered as a danger that undermines the most authentic human destiny, and therefore as a temptation from which to be saved.³³

In this historical reality, many *dispositives* are desperately activated to protect against the imminent anthropological risk of the end of the world, and they are often drawn from traditions of the past, which one tries to re-legitimize on the basis of the modern doctrine of scientism. However, not only science proposes itself as a barrier to this risk.

32. de Martino E., *La fine del Mondo*, p. 101.

33. *Op. cit.*, p. 360.

As long as one observes the appearance of the Being it will not be able to understand what the Being “is”, but if the human-being limits its ability to see the Being, then the Being can be understood as opposed to Nothingness, which is a self-denial, but with the very creation of language the Being of Nothingness is prefigured, and its self-contradiction no longer appears so evident that one cannot imagine it. Being cannot become what it is not, and therefore Nothingness will never be, but this can only be understood when Being reappears in its totality.

Actually, the whole does not appear, because only the form of the whole appears, filled with a part of the concrete content of the whole. This contradiction – in which what is not the whole is signified as “the whole” – would be removed if the concrete whole appeared, that is, if in appearing truthful the content adapted the form and the truth became omniscience.³⁴

This can be explained through an inversion of Plato’s cave myth: whoever is born in the light and sees nothing but the appearance of light, will never be able to understand what the light is. But when the light *does not* appear, then whoever first saw the appearance of the light, and then saw it subtracted from appearing, experiences the *absence* of what was previously evident. Now the absence of light foreshadows the anguish of Nothingness, and the *crisis of presence* calls into question what previously seemed without the need for awareness.

The basic assumption is the following: the human being would constitute a society, and his own individual identity, as a form of protection from the dangers of the unknown, death and suffering of the world. To do this, however, it is not enough to have a narrative to protect from these fears, as the dangers persist as *permanent* risks that can destroy human convictions. Magic and religion intervene for de Martino as institutions to protect from this risk. The ritual dispositive is what is needed to periodically re-establish the foundations of the cultural world that stands out against the risk of nothingness.³⁵ Thus,

34. Severino E., *Essenza del Nichilismo*, p. 173.

35. The world for de Martino would therefore not be something external to man, as interiority and exteriority are a boundary that arises to contain and control. This brings us back to the well-known Parmenidean statements about being and not being: “being is, nothingness is not” (*ésti gár einai, mēdèn d’oik éstin*). This “nothingness” (*mēdèn*) which therefore stands out as an eternal and distressing threat for those who experience the crisis of non-being, is perhaps the key to understanding the most serious of human problems. It is therefore obvious that Parmenides wants to point out how the multiplicity of being that shows itself at appearing is determined by the totality of names (*pan’ónoma*), but this does not mean that their nominal existence is a non-existence, or an existence of inferior kind. Existence just ‘is’. Names are the designations of entities: the attribution of identity to things is used to organize, catalogue, establish orders and hierarchies. Thus, the world is founded through names. The world of names is the world that can be known, organized and made clear in the

therefore, the magician, the sorcerer or the primitive priest finds a world to counteract nothingness.

The anguish in front of the void of the disappeared presence, of the vanished world, pushes the sorcerer to venture into this nothingness, in a desperate battle. And in this risky adventure he doesn't find nothingness, but something, himself in a regulated relationship with auditory "spirits". This is his victory, this is his redemption. The magical techniques to weaken the unitary presence do not have the aim of totally suppressing the presence: although being-there may, in the condition of trance, recede, attenuate, and shrink, nevertheless there must be enough to maintain the trance without precipitating it into uncontrolled possession, and to adapt the activity of the "spirits" to the concrete contingencies that occur in the session.³⁶

While *presence* is the awareness of an individual in his being-in-the-world (*in-der-Welt-sein*), the crisis of *presence* arises in the condition in which it is impossible to be in any cultural world. This unites religious apocalypses with psychopathological apocalypses, in which, as de Martino points out, the subject lives a real experience of the end of the inner world, in which things are no longer as they appeared before, they lose their meaning, they become elusive, receding, inconceivable. The individual is crushed by the weight of a world that he is no longer able to know (or is no longer able to dominate with the certainties of his knowledge of it, given to him by the magical-religious ritual dispositive).

Magic is the technique that the individual acquires when he is able to tame his own lability. For de Martino, magic is a "technique of *presence*". There are different figures of those who, through knowledge, are able to transcend the *presence*, and thus also redeem that of others. The shaman lives in a liminal world, annihilates his presence to transcend the world of spirits from which he exercises his talent, and then there is the magician, who masters the arts

face of the risk of nothingness. However, this should lead us to a further analysis: the nothingness of which the human being is afraid, and which leads him to constitute a world, is not actually a real threat. Parmenides already recognized that 'what-is', is impossible that it is not (*hē mèn hōpōs éstin te kai hōs oúk ésti mē éinai*). Nothingness therefore simply 'is-not'. What therefore appears to us is not a nothingness, but the idea of 'nothing', the name, what we call "nothing", and which with mere name threatens us with an imminent apocalypse. The human being is simply oblivious to the reality of being, which has no identity, but is rather an "identical", in that it is itself and that is it, but unlike an identity that needs an identity to define itself by opposition (A is A because it is non-B and vice versa), being is an undivided totality, therefore it is an "identical". But this totality (the "Whole") is too much to be understood by humans, who therefore found an organized world on the basis of identities, which are a parody of the identical. Identity, says de Martino himself, is "nostalgia for the identical, returning to the indistinct origins, resisting the proliferation of historical evolution, the death instinct, disappearing into the situation in place of transcending it, the annihilation of being there in the world" (de Martino E., *La fine del Mondo*, p. 134).

36. Id., *Il Mondo Magico. Prolegomeni a una storia del magismo*, p. 92.

through which to dominate matter. All these figures are called by de Martino “heroes of presence”³⁷. Here de Martino, with his figure of the “Magic Christ” introduces the archetype of the doctor. Magic is the medicine that “recovers the world that is being lost for man.”

Some spells are culturally delimited, and serve to soothe the dramas that are experienced in the community, while others are intended more for the individual. In cultural cases, it is tradition that passes on the institution of magic. A potential danger is precisely that the magic, created to oppose the institution, becomes institutionalized in turn.

Religion is, like magic, a technique developed by humans to prevent the dispersion of presence. Religious practice, like the magic formula, claims to dominate the world by preventing it from confusing the presence of humans within itself, which thus, according to de Martino, allow the perseverance of their world, the cultural one.

For a presence that collapses without compensation, the magical world has not yet appeared; for a redeemed and consolidated presence that no longer feels the problem of its weakness, the magical world has already appeared. In the concrete relationship of the two moments, in the opposition and in the conflict that derives from it, it manifests itself as a movement and as a development, it unfolds in the variety of its cultural forms, it sees its day in human history.³⁸

The magic somehow serves to protect the crisis that lies beyond the cultural horizon of the known. Magic “recovers the world that is being lost”³⁹. For de Martino the World of Magic is “real” insofar as we understand that the distinction between reality and fantasy is just as arbitrary as the one we impose on meanings.

3. The first theory on Magic and the religious “dispositive” to prevent the “permanent Anthropological risk”: nihilism and the crisis of the presence

Magic, like religion, is for de Martino an effective dispositive for the protection of *presence*. While nihilistic terror is a constant anthropological risk

37. For de Martino “The magician is the one who knows how to *go beyond himself*, not in an ideal sense but precisely in an existential sense. The one for whom being is constituted as a problem, and who has the power to give himself his presence, it is not a presence among the other presences, but a being that can make itself present in all the others, and read their existential drama” (*op. cit.*, p. 99).

38. *Op. cit.*, p. 74.

39. *Op. cit.*, p. 123.

of losing the world, and therefore of losing the being-there, magic is that “system of rewards, compromises, guarantees” that, with concrete creative power (which is the task of the anthropologist to discover how it works), “arise to make it possible, in more or less mediated forms, the redemption of presence”⁴⁰.

The concept of crisis of the presence is the fundamental thesis of *Il Mondo Magico* [english: *The World of Magic*], an essay that de Martino writes rethinking the historicism of Benedetto Croce, but which has as its central theme the birth and use of the magical-religious dispositive. De Martino comes from historical studies, and for this reason he initially thinks of this dispositive as that which arises to protect specific crises in certain historical moments. The interpretative categories elaborated in the World of Magic then be applied by de Martino to the ethnographic studies carried out in Lucania starting from 1952, portraying a peasant world of southern Italy strongly linked to the magical-religious dimension and to the dispositive that was to protect the subject from the “crisis of presence”.

Here, the risk of losing presence takes the shape of the risk that the prospect of the negative installs itself in consciousness and becomes parasitic, where all the other contents of consciousness become allusive or symbolic with regard to the feared event. In particular, all behaviors take on a significance that prefigures that event, following analogies that are not at all coincidental.⁴¹

In the perspective of the isolated subject, whose world is an isolated land, is made up only of objects that can be isolated, manipulated and subjected to the will of technical power, a crisis of the subject appears – in which one suffers from one’s own isolation operated by the others – but also a crisis of the object, which consists in “the loss of the very possibility of constructing a world of objects, that is, of ordering the situation in a world of values”⁴². The crisis of de Martino’s presence is nothing more than the condition of isolation of the subject.

In this sense, is structured that ideology which Heidegger opposed, that conceives reasoning only as thinking through calculation (*denken als rechnen*). We find this idea in de Martino in what he calls “technical domination over nature”, and which for him is a consequence of those same dispositives that arise to protect the crisis of presence, but which inevitably end up aggravating it⁴³.

40. *Op. cit.*, p. 165.

41. Id., *Magic: a theory from the South*, p. 106.

42. Id., *La fine del Mondo*, p. 234.

43. The theme of technical domination has also had great response in other Italian academic circles, in particular the philosophy of Emanuele Severino who conceives technics (*tékhnē*) as that will to power (*Wille zur Macht*) that wants to impose its own dominion on Being (Cfr. Severino E.

De Martino will come finally, in his work on the end of the world, to argue against Heidegger's *Dasein*, reformulating it in an anthropological key. In fact, for the anthropological individual, *Dasein* is not so important as the duty of *sein-sollen*, the foundation of human existence is not "being-here" but "having-to-be", a "must-being" against the risk of being no more. The idea of Heidegger is different, according to which *Dasein* always and universally finds a stable object in front of it and anguish arises from the fear of losing the object, while de Martino already affirms in the World of Magic that presence is something uncertain, which must be continuously founded.

De Martino describes the "crisis of the presence" as an "overpowering of nothing(ness)"⁴⁴. This makes it a very different risk from mere existential anguish or fear of one's death. Nihilism is a complex phenomenon that has been described by Nietzsche in a philosophical key, but it lacked, before de Martino, an anthropological definition of its cultural consequences. Furthermore, de Martino demonstrated that nihilism does not arise with the "death of God" predicted by Nietzsche but is an intrinsic risk in the human being himself, who fights this terror with a series of cultural dispositives.

Moreover, it is certainly true that with the "death" of the magical-religious dispositive of "God" identified by Nietzsche, Western society has long fallen into a lasting crisis, but these same crises, have always existed even in the past, in individuals (in the form of the *Weltuntergangserlebnis*) as in society, which in fact constituted forms of protection from this crisis in various ways.

Here, then, is the importance that de Martino reveals in the "language" of the schizophrenic: the patient with delirium understands without difficulty the 'literal' meaning of the words of that language he once knew, yet it seems in him or her that any meaning has been abolished or become metaphorical. This linguistic derailment corresponds to the disintegration of social and cultural values, denied for greater individual freedom. The schizophrenic abandons conventional social norms and adopts a new deconstructed language. A "private language" – as Wittgenstein would refer to – that could effectively communicate, if only someone knew how to translate it. And speaking of

"Technics, nihilism, truth", in *Annali d'Italianistica*, n. 29, 2011, pp. 107-122). This domination is structured as an isolation, a separating force which claims to isolate being from the network of totality which is the unity of a whole. Technics therefore isolates the being because it wants to dominate all of its aspects (the beings or entities), but in doing so it also generates nihilistic terror. In Greek thought the conflict that such a system could originate was already evident, but although we were aware of the danger of the technics, the Greeks were consoled in the knowledge that it could never overcome Destiny (*anánkē*), and in fact, Aeschylus makes say from Prometheus *tékhnē d'anánkes asthenéstera makrō*, "technics is far weaker than destiny".

44. de Martino E., *La fine del Mondo*, p. 112.

translations, de Martino is also interested in world crises as they are experienced by worlds far from ours.

When a Malaysian manifests *latab* he is expressing psychic exhaustion due to excessive social pressure, an annihilation of the individual through the imposition of identity agreed upon by cultural models. This annihilation translates into what we could define as an irony of the psyche. If the world wants annihilation, then the psyche becomes *con-fused* with the world. If a man suffering from *latab* sees branches moved by the wind, then he will behave in the same way: he too becomes the same branch moved by the wind. He will copy all the behaviors and movements of things or people that will attract his attention. We define this attitude as an *assimilation function* or *echolalia*. The behavior of the *olon*-sick Tungusis is quite similar. The presence is canceled and the presence of other subjects in the surroundings is assimilated. The sick person does not “imitate” the behavior of the tree moved by the wind: he himself becomes a projection of that same tree. The assimilation process is like an inevitable mixing of colors, and since there is no non-conceptual difference between the concepts themselves, there are no limits in this assimilation. Even words can be assimilated: “I don’t listen, but I become what I listened to”.

The assimilation function is, after all, a passive way of defending oneself from social disease. However, there are cases in which exhaustion leads to a violent reaction. The reaction in this case is the opposite: instead of annihilating oneself due to the pressures of the world, it is decided to annihilate the world that hosts these pressures. And since all cultural distinctions have fallen into oblivion, the *amok* sufferer among the Malays decides that he will wield a weapon and exterminate every person who comes within range, dominated by an uncontrollable anguish caused by the inability to transcend things of the world, which brings the transcendence of the individual to the things of the world. Instead of acting, one is acted out by illness, a condensation of the suffering of being⁴⁵.

We have said that the image of nothingness prefigures the anguish of nihilism in the human being: “we get anguished in front of *nothingness*. Thinking for the first time *nothing* as infinite opposition to *being* – and therefore thinking for the first time destruction as annihilation – Greek philosophy brings to light the typical form of Western anguish: anguish for one’s own annihilation”⁴⁶.

45. The *crisis of presence* is in Demartinian terms an obstruction of becoming, but to this category we must also add a crisis of absence, a suffocation of the free expression of inner language and essence. Presence is ‘being-here’, essence is just being: it is the linguistic and symbolic concert directed by the being of the subject.

46. Severino E., *Oltre il Linguaggio*, p. 35.

This anguish, however, is in a certain sense a self-destruction that we wanted to invoke: by summoning Nothingness, the end of the summoner is also prefigured. Thus comes the technics to the rescue, providing a mild palliative to the crisis of being-there that Nothingness anticipates. The technics proposes salvation from the nothingness of death, while it is said that becoming is a law of nature it is also accepted that the technics can overcome this nature and overcome Nothingness.

Although the being-there is understood as an “other”, and insofar as this “other consciousness” is perceived as a “guest”, the other is by no means irrelative, but a significant and functional new member of the historical magical world, an entity implanted in the network of relationships, in the cosmos of figurations, which form the cultural tradition.⁴⁷

As long as destruction is thought as annihilation, it is impossible to conceive that ‘destroyed’ things can return⁴⁸, and this constitutes a significant mental obstacle for those who are victims of the sense of nothingness.

It is amazing how humanity first equips itself with concepts that imprison it and then tries to use other concepts to free itself from the concepts previously created. First, the idea of nature is established, and then it is debated about the ethics of being against-nature or natural. But nature itself, where is it identified? Is there anything that says about itself to be “natural” which is not just the reified concept of “nature”? Can nature be evoked by something other than the word “nature” which carries with it centuries of idealizations on the concept in question? Even nature, like nothingness, is an objectified idea that is added to the list of mental ruminations made by a people who do not realize the damage caused by an incorrect use of language.

That is, if becoming is understood in terms of being and not being, then the ontological difference between becoming and the immutable (i.e. the affirmation of the existence of becoming beyond the existence of the immutable) certainly affirms the existence of a dimension of being dominated by the absurdity. Correctly interpreted, that introduction of ontological difference means instead that, since the whole being is immutable and since being becomes – *that is, it appears and disappears* – then being, insofar as it is subjected to the process of *appearing*, is *not* the being as it is in itself; that is, being as abstractly manifest is not being as being concretely enveloped by the whole.⁴⁹

47. de Martino E., *Il Mondo Magico*, p. 92.

48. Severino E., *Oltre il Linguaggio*, p. 38.

49. Id., *Essenza del Nichilismo*, p. 112.

Emanuele Severino points out that it is in the language and in the “ontological ambiguity of non-metaphysical language” that the problem of being and the foundation of the world arise. The philosopher wonders if in a primitive language there was an original meaning of “being” then lost following the interpretations of Western culture guided “by the non-truth of being”⁵⁰. What an anthropologist could define as the “performative power of language”, and which is well suited to the psychosemantic link between language and perception of the world, capable of evoking what is even just mentioned when mental perception appears, is understood in Severino as “evocative force of non-metaphysical language”⁵¹, which is moreover ambiguous.

But the “world” is the extreme alienation, that is, it is the infinitely distant from what it really is. The “world” *is not*; it is the content of a will destined to remain *intention*. But for the West this content has become the only reality and the only evidence. [...] In the psychological sciences, the persuasion that the entity is nothing is considered as one of the most characteristic traits of mental illness. For Freud, “repression” – which underlies the process of formation of neuroses and psychoses – is “expelling the patient from real life”, “making him extraneous to reality”. That is, the patient is persuaded that reality (that which for him is “unbearable”) is nothing.⁵²

The world is given only in its narratives, therefore as a historical world (*geschichtlich geworden*), and in this it is simply human. A non-human world can only be theorized, and it would fit within the historical narrative of that very human *geschichtlich geworden*. We tend to think that there is a reality that is distinct and independent of the cognitions of sentient beings. That is, that the inanimate occurs independently of the animate, is a scientific faith, but beyond its acceptance as a dogma it is not demonstrable. However, if one accepts by faith that humans can *dominate* what is believed to be separate from them, then one decides to accept the agonizing possibility that one can *kill the other*. This is the only premise on which the ideology of domination is founded. Indeed, if we do not live in the belief that things can be brought to their death, then we will not even think we can dominate them.

4. The Role of “history” and “de-storification”: *êthos, krisis and êskhaton*

In the first letter of Paul to the Corinthians (15:26), these powerful words, that probably many know even without being passionate about theology, are

50. *Op. cit.*, p. 152.

51. *Op. cit.*, p.154.

52. *Id.*, *Destino della Necessità. Κατὰ τὸ χρέων*, p. 37.

pronounced: “the last enemy that will be defeated is death” (*éskhatos ekhthròs katargeitai ho thánatos*). Religious sentiment is something that for de Martino is universal in the human being, and present outside of what we are used to calling “religion”. For this reason, de Martino prefers to use some concepts of his own invention, such as that of “êthos of transcendence” which is an equivalent of *Dasein-Sollen*: the disposition of human communities to transcend mere natural vitality to affirm that economic organization (in the etymological sense of *oikonomía* which indicates the administration of the common good) that allows it to exist. Other concepts of fundamental importance are obviously that of crisis (*krísis*) and salvation (*éskhaton*), which is another dispositive that religions or other systems of protection from the crisis of presence use as a double-edged sword: the guarantee of salvation is in fact also an instrument that power can use to manage and direct *oikonomía*.

Language, intersubjective communication, expressibility and making public the private sphere, incessant listening and internalization of the public, a valorizing choice that always goes beyond situations: all this is not added to the presence, but founds and maintains it and develops it, constituting its own “norm” which makes it “normal”. When, as in existential anguish, the word fails, communication is impossible, the private becomes ineffable, the relationship with the historical world is undermined at its root, and deciding according to intersubjective values is invested in a sort of deadly fatigue, then one experiences the loss of the “norm” of presence, the change of sign of presentification, and therefore the very presence is lost: one experiences the horror of nothingness, where, however, nothingness has the fundamental sense of ethically negative par excellence, that is, the sense of experience withdrawing and annihilating the primordial ethos of presentification and transcendence.⁵³

The name does not recall its corresponding events for de Martino, but isolates them and precisely in this it makes them *become*. So things nominated are and not mere events (*Ereignis*) that appear as aspects of Being. Names are those aspects of being that are *perceived* as isolate. Language is not the house of Being, but only that of the human-being. It is the language that appropriates (*zugeeignet*) the being to man, and transpropriates (*vereignet*) the authentic being from the human. Thus, therefore, the human-being, from subject to object, is made raw material (*Rohstoff*) of technics (*tékhnē*), and the consumption (*Verbrauch*) of entities is, similarly, the consumption of the human-being by the technical apparatus (*Rüstung*)⁵⁴. The *tékhnē* sustains itself on the deception of

53. de Martino E., *La fine del Mondo*, p. 535.

54. The foundation of semantics lies in seeing being as the copula of the entity. In other words, being

the éskhaton. There is no progressive disclosure of the truth. While the traditional religious view is based on the affirmation of the éskhaton (waiting the final revelation of the truth announced at the beginning), *tékhnē* is the only religion that replaces this vision with design rigor.

It is no coincidence that the risk of *apokálypsis* insinuates itself in history, that is, in the feeling that events become. Ernesto de Martino himself, uses the term *de-historification*⁵⁵ to indicate those ritualistic or magical processes operated by cultural and religious traditions to avert the risk of the crisis of presence, and to re-establish a time and a space that do not become, where everything is eternal and immutable: this is the condition of the *mýthos*, the story that founds the story, of timeless time, the *illud tempus*, but whose events narrated are placed *outside* of history, as they are perceived as always true, always eternal. The magical-ritual forms recall the time of myth in order to evoke that world which is freed from the conception of becoming: “the primordial event that happened once and for all, and which can be ritually repeated, manifests itself as the horizon of de-historification of the historical becoming”⁵⁶.

Heidegger	de Martino
DASEIN	“ESSERCI” [BEING-THERE]
“WORLDLINESS”	“WORLDLIZATION” / “MUNDANIZATION”
POSSIBILITY	TRANSCENDENCE (EÞHOS OF TRANSCENDENCE)

For de Martino, *presence* is the ability to bring together in the actuality of consciousness all the memories and experiences necessary to respond adequately to a specific historical situation, actively inserting oneself into it through personal initiative, and going beyond it through the action. But de Martino does not limit himself to “translating” Heidegger’s thought, since his anthropological background leads him to completely re-found it. For example, while for Heidegger *Dasein* is simple “being-in-the-world” (*in-der-Welt-sein*)

as a function that associates the entities (the nominal entity to the formal, signifier entity and signified entity) and which associates the associations of entities. In this mere copulative functionalism, we forget that being ‘is’ and that’s the whole, and therefore it shows itself in appearing, in revealing the truth, and not in imposing associations. For this reason, I do not even agree with Heidegger’s vision of being as an Event, that is, as what is given (*es gibt*) in language, without actually being neither language nor event. Certainly, Being is in every aspect of what it is, therefore in the Whole, but then it is superfluous to have to reduce its giving itself to the event as to the language.

55. It is quite complex in this context to translate the Italian term “*destorificazione*” as it is a neologism that currently has no parallel in English. Cfr. Forlenza R., *Magic, religion, and the South: notes on Ernesto de Martino*, pp. 137-155, *op. cit.*, p. 142.

56. de Martino E., *La fine del Mondo*, p. 151.

in the sense of self-planning or realizing oneself, for de Martino being-here (*esserci*) means becoming part of a concrete and historical cultural world that it is found as already given.

However, if humans do not participate in the cultural world that they find as already given (and, by participating, however, contribute to shape the world in turn, making it found as already given to others who will come) they risk the *crisis of presence*, not being able to be-here, or in the cultural world.

While de Martino's *esserci* is therefore active, Heidegger's *Dasein* is instead passive, it is "thrown into the world" (*Geworfenheit*) and inclined to suffer death. The Demartinian *presence* is defined only in relation to *cultural relativity*. It is in crisis, when the recognition of the "I am" of the subject is lost, that the psychic instance which constitutes itself through identifying appropriations (mirror copies of introjected external entities), and which as an identity instance requires re-cognition (which means: to be known again) by the other cultural subjects in order to subsist.

When the ethos of transcendence "changes its sign", that is, causes its momentum to fall in its totality, yielding to the radical risk of not being able to exist in any possible cultural world, the very world of the usable (of the "familiar") is struck by the crisis precisely because it constitutes the fundamental testimony of being-in-the-world: and here the pipe or the fork or the doorknob or the glass of beer become a problem, that is, they lose their meaning as cultural solutions of the usable, and they prostrate, so to speak, to "nothing".⁵⁷

This is essentially the *êthos* of transcendence: the conformation that human communities give to their sociocultural reality in order to attempt to transcend "natural vitality", seen as insufficient to affirm an organization of an economic type (in the etymological sense of *oikonomia*), seen as the only guarantee of existence. The *êthos* of transcendence is therefore, inevitably, a force that constantly risks the hypothesis of its own annihilation: "if the world is constituted, it maintains itself, it renews itself through a continuous transcendence of nothingness in the being of values, if this transcendence it is the primordial ethos of culture and history, the change in the sign of this ethos manifests itself as the configuration of nothingness"⁵⁸. But in this interpretation of Sartre, de Martino does not take into account a fundamental truth, committing the same Sartrian error, which has in itself the germ of nihilism (a germ which, precisely because it has not been removed, leads him to experience a nausea, a sort of "somatic

57. *Op. cit.*, p. 391.

58. *Op. cit.*, p. 389.

degradation of transcending into vomiting”⁵⁹). This error is to believe that being comes into existence (that is, “it becomes itself”) from a previous nothingness.

The *oikonomia* is the social management of cultural life. For de Martino the “economic” form does not coincide with the presence, because the latter is “a synthetic power that conditions all the individual forms of cultural life”⁶⁰, while the force of the economic form “is a distinct power of doing, which involves the technical domination of nature”⁶¹.

Since the *êthos* of transcendence is a force that fortifies the being-there as a valorizing function of all other values, it cannot, for de Martino, be reduced to a particular value, much less to an economic one⁶². The economic model is the model that allows production, divides the work, and organizes society. It is the economic ratio that, for de Martino, underlies the social models that make humans associate with each other, but this ratio arises in the condition in which “suffering with its polarity of pleasure and pain, and with its reactions conform, is inserted into a rational plan, deliberately chosen and historically modifiable, of production of goods according to rules of action”, only in this way “vitality is resolved in the economy, and human civilization ‘begins’”⁶³. But precisely, the economy cannot be the ultimate key to understanding life. It is therefore necessary to go further, to go beyond the economic limits of cultural life. This sense of being on the limit is an integral part of the human need to reach that “beyondness” (which is the *other*) that cultural limitations preclude. The *other*, however, is as terrible as it is fascinating, so this place of the total other (*ganz andere*) is an attraction for the human who wants to free his being from the limitations of social convention, but at the same time he knows that to overcome these limitations it would be like dying. At least such is the immediate perception of such a possibility. Leaving one’s contextual, cultural and conventional identity to embrace a broader sense of one’s destiny, that is, the progressive unfolding of one’s essence, is not an easy task. This abandonment is seen as the death of old past values, and not – as it would happen if this transcendence were done with awareness – an unveiling, which does not kill what is in any case an indissoluble part of our aspects.

De Martino’s work does not simply analyze an idea or a personal experience. In fact, the apocalypse, born as a phenomenon of cultural disintegration is manifested in the psychopathological experience, but it is also applied to society and the planet. In his critique of ethnocentrism, de Martino argues not

59. *Ibidem*.

60. *Op. cit.*, p. 426.

61. *Op. cit.*, p. 477.

62. *Op. cit.*, p. 429.

63. de Martino E., *Morte e pianto rituale. Dal lamento funebre antico al pianto di Maria*, p. 18.

only against the traditional way of doing ethnology, but also against a social model that has now revealed all its contradictions and is leading humanity to a global realization of the apocalypses⁶⁴.

Here it seems to me that the scientific ideal of considering humans as ants is transformed into the prophetic message of a humanity that will inevitably be reduced to a sort of anthill; that is, in the mirage of a humanity that fatally advances towards an apocalypse, without eskhaton, of the worldly and of the human.⁶⁵

The technics prevents that there are sufficient forces to *react*, but the simple action is obviously always aimed at increasing the technics itself through the progressive and constant entrusting of the human-being to it. In this a progressive and “continuous evocation of mechanically performed technical gestures”⁶⁶ takes place, gestures that indeed represent the total enslavement of human’s free expression to the reductionist needs of technicism, but which can reiterate precisely because, as de Martino points out, “in this system of imperious fidelity there is always an appropriation of the human, a questioning of it, albeit in the form of readjustment to the situation of the individual”.

But the technics itself requires the negation of absolute. And here it opens the doors to the prospect of nothingness that advances: to go towards nothingness.

The *conscious* criticism that the civilization of technics addresses to the immutable ones of the West does not lead to their inevitable destruction; and yet the persuasion that *epistēmē*, entifying nothingness, makes the becoming impossible – the persuasion that makes the destruction of the immutable inevitable – is a trait that *belongs* to the nihilism of technical civilization and that tends to come out of the unconscious, towards the light of consciousness that this civilization has of itself – tends to transform itself from an “in itself” into a “for itself”.⁶⁷

Being in history for de Martino means being in the network of constant signification of the being. The human is in history to the extent that its *existence* is a progressive unveiling of Sense. History therefore *makes* sense to the extent that the existence of those who write it weighs in on meanings.

The event of the isolation of meaning is also the bearer of internal crises in the perception of the appearance of things. The loss of the semantics of things,

64. For more information on de Martino’s critical ethnocentrism see Saunders G., *Critical ethnocentrism and the ethnology of Ernesto de Martino*, pp. 875-893.

65. de Martino E., *La fine del Mondo*, p. 363.

66. *Op. cit.*, p. 387.

67. Severino E., *Destino della Necessità*, p. 55.

keeping the signifier alone intact, inevitably makes them perceive as dispossessed of existence. The signifier, which can no longer rely on a meaning (since this has been “isolated”) is just nothingness.

De Martino speaks of the perception of “inconsistency of objects”, defining it as a real “experience of semantic defect”⁶⁸. A defect that leads to a “lack of *beyondness*”, perceived as a “loss” of “operational planning”, but which in reality, is the loss of the possibility of *giving oneself* in the world, in any possible aspect: “The fall of the energy of presentification”⁶⁹ refers to a *beyond(ness)* which is simply the *reference to the meaning* that has been isolated, and which therefore leaves an immense void, because that reference was not simply the connection to a rigid semantic paradigm, but in turn it referred to an infinite system. Now that the relation to that sense that referred to infinity is *missing*, an *infinite nothingness* is perceived alongside the mere signifier of the thing, which precisely lies on the threshold of an unbridgeable void, something that can no longer be seen because it is “isolated”: one does not want to see it, and rather perceives a nothingness.

We, therefore, live constantly in the crisis. Of course, today more than ever, but precisely because the dispositives that once were a barrier against the risk of losing the world, today have been completely engulfed by nihilistic ideology. This was made possible because the nothingness-damaging dispositives have used the terror of nothingness to impose a legal order on societies, but when a dispositive stops strenuously opposing a threat, and uses that same threat to gain power, then the dispositive becomes dependent on that threat for its existence. Unintentionally, it feeds that same threat and over time ends up becoming a promoter of it. Thus, any legal force that uses technics today to promote its ideology is actually only promoting technics.

Perhaps we need to go back to the most ancient and primordial of these dispositives, that is, what de Martino identified with magic, which “goes up this slope and resolutely opposes the dissolving process. It leads to a series of institutes through which risk is reported and fought”⁷⁰.

Contemporary society applies the same devastating logic of use (*Nutzung*) and usury (*Vernutzung*) that technics applies from entities to human beings. Where, in fact, technics is no longer used by political and ideological forces, but subverts the order and imposes itself as an ideology to be promoted, it succeeds in objectifying the human being himself. In this context, where subjects are objects, the human has value only as a consumer and as consumed.

68. de Martino E., *La fine del Mondo*, p. 395.

69. *Ibidem*.

70. Id., *Il Mondo Magico*, p. 168.

In the nihilistic-relativist dimension that we adopt as a world view, de Martino says, we constantly witness ends and new beginnings. These ends of worlds, and beginnings of new ones, accompany every aspect of life, from growth, in which we abandon the world of childhood for that of adolescence, to social habits, such as leaving the school world for work, and so on.

We have said that the magical-ritual forms are technics which recall the time of myth to being in order to recall that world that the conception of becoming has forgotten: “the primordial event that happened once and for all, and which can be ritually repeated, manifests itself as the ‘horizon of destorification of historical becoming’”⁷¹. With this definition, Ernesto de Martino anticipates, without being fully aware of it, that it is the idea of Nothingness that fuels this process. He sees it clearly in the distressing externalizations, in which the prefiguration of an “end” of the world is transformed into a terrifying experience (*Weltuntergangserlebnis*). What prepares the “end” of the worlds is, first of all, the implicitly accepted premise that being can annihilate itself: de Martino says that “entities are troubled by a void”⁷². The experience of the end of the world as a *crisis of presence*, that is, a distressing experience that prefigures one’s own annihilation, the going into the nothingness of one’s being, is something that occurs when one fears the disappearance of the very possibility of making a world appear, and of emerge as a presence so that although we cannot concretely experience the “end” of the world, what anguishes us is the very idea of nothingness, its receding towards annihilation, its undoing which reflects the fall of the energy of presence as a “primordial ethos of globalization”⁷³. Those who live the crisis are unaware that disappearing, which they mistakenly experience as an *annihilation*, always precedes a new appearance. But if at the end of a world the rise of a new one is not *predicted*, then the *crisis* takes over, here is the sense of disorientation and *unheimlich*. The ritual dispositive is designed to prevent the anguish of nothingness since “ritualism contains in its germ a change of protective separation from the world, of an uplifting escape from becoming”⁷⁴.

In 1917 the historian of religions Rudolf Otto published his essay on the sacred and on the irrational idea of the divine (*Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen*), an essay that is destined to influence enormously religious anthropology.

Otto identifies precisely in the relationship with the sacred what we may call “religious sentiment”, which he considers a typically human mechanism. The relationship with total otherness (*ganz Andere*), which distinguishes the

71. Id., *La fine del Mondo*, p. 151.

72. *Op. cit.*, p. 214.

73. *Op. cit.*, p. 216.

74. *Op. cit.*, p. 237.

Mysteriosum aspect of religion, is a concept borrowed from Christian theology, and many of Otto's ideas are in fact biased towards a centrality of the Christian faith. Faced with moments of crisis, in which the world presents to us with the dissolution of all meaning, that is death, the presence must strive to fight this hypothesis, and contrasts it, creating dispositives of preservation capable of warding off the idea of death. Even religion collectively lends itself to founding a myth of victory over death. Christ emerges victorious from the clash with death, since he resurrects and promises eternal life to those who will follow him.

By taking upon himself the sins of mankind and atoning them for them, Christ also becomes the dying figure for all humanity, and his victory over death, which is the true enemy of humans, is a victory for all of humanity. humanity that through him has already lived the experience of death. At this point the funeral rites are further attempts to *de-historify* an event that falls upon our lives so abruptly and that would risk upsetting the integrity of the *presence*.

Science, therefore, wins where ancient Christianity failed, promising the immortality of bodies through technics. Thus, whereas Christianity had had to guarantee the ego an eternal life and a preservation from annihilation, the prospect of which is distressing and terrifying, saying that this would come after the death of the body, thus leaving the faithful always the repressed doubt about what would come later, science beats the religion stealing and gulping its own field, denying any form of soul, reconfirming that the personality is in the body, and guaranteeing this body eternal life thanks to the wonders of technics. The promise of Christianity and science remains the same: *éskhatos ekhthròs katargéitai ho thánatos*.

Finally, with de Martino, religion is conceived as a dispositive designed to stem the crisis of presence, a permanent anthropological risk and which, according to what we are arguing here, derives from the moment in which the idea of nothingness is founded and rooted in human thought. If the entity is always existent, it is not disputed between birth and death (*ekéinēs tēs oysías tēs aei aýsēs kai mē planōménēs ypò genéseōs kai phthorás*) as Severino reports citing the *Republic*⁷⁵. The *crisis* in which the order of meaning is lost arises therefore in this relationship with the *economic order*:

The crisis of the presence is to be traced back to the double face of the economy, which while on the one hand it is a positive among the positives and is exposed to the undue intrusion of the other positives in its sphere, that is, it can intrude unduly into the sphere of the other positives, on the other hand it ideally constitutes the inaugural positive, which detaches culture from nature and makes possible, with this detachment, the dialectic of forms of cultural coherence. This means that to

75. Severino E., *Destino della Necessità*, p. 21.

the extent that the detachment takes place in a relatively narrow way, the experience of a *becoming* that passes without and against us takes shape, a fatal dominion of the irrational, that is, of a “blind” running towards death.⁷⁶

Indeed, if history is reduced to *becoming* and not to *unveiling*, it follows in this becoming that it is a force that leads things to Nothingness, destroying them, and replacing them with others that manifest themselves, which, however, manifesting themselves would have done nothing but “arise” from Nothingness, thereby implying their generative dependence on that same nihilistic force which, inevitably, sooner or later will reclaim them, killing them. History is not seen, unlike *myth* (and in this lies the power of the latter), as the network of *entities* which simply, *inasmuch* as they *exist*, already *exist*, and which limit themselves to appearing in such a way as to lend themselves to human chronological interpretation, but if this correct vision of history were recovered, it is clear that it would no longer be a witness to nihilism, but rather the certainty that everything that unfolds before us is a progressive appearance of aspects of being already *destined* to appear, and that therefore they *are* simply (and if they *are*, they do not become), as they will continue to be when they disappear. The past is not “dead” and the future is not “yet to be born”, because everything is already foreseen in the network of Sense that history simply unravels. History, in our reading, is therefore a manifestation of Destiny, and there is an inevitable historical Destiny.

In Severino the myth has a function very similar to that it has for de Martino. In his book, not surprisingly entitled *Oltrepassare* (tr.: *Going Beyond*), Severino links the problem of death to mythological functions. Indeed, according to “the interpretation that guides the historical-anthropological sciences, man rejects death from the beginning. But he experiences it a little at a time, emerging from a torpor even more ancient than that beginning”⁷⁷. The problem is precisely this, that at a first interpretation death presents itself as nothing but “pain and anguish”⁷⁸, a sensation that is opposed by all means by the will to life, which does not conceive death as *end*. And yet, unfortunately, Severino also writes, “at a certain moment the will to live is convinced of its own failure. [...] When the will that the body does not die is convinced of its own failure, death, for it, is no longer the pain and anguish for the decay of the bodies with which one wants to live and of one’s own, but it is the inevitability of this decay – which is therefore rejected in a new way, that is, evoking another life”⁷⁹. At this point

76. de Martino E., *Morte e Pianto rituale*, p. 20, my italics.

77. Severino E., *Oltrepassare*, p. 30.

78. *Op. cit.*, p. 31.

79. *Op. cit.*, p. 32.

the religions, “which appear within the interpretation of human history, almost always express this double and progressive rejection of death”⁸⁰.

The myth has this fundamental purpose for Severino: man is anxious before the becoming of the world (becoming which, as we have said, is a *misunderstanding of history*). The purpose of the myth is, for Severino, to provide *comfort* against the *unpredictability* of the increasing Nothingness. This unpredictability that distresses the human being is made *predictable* (that is, reassuring) by the mythological narrative.

However, “philosophy, coming to light, places itself above myth – and at least in this sense it denies it. [...] This means that philosophy places itself above and denies the way in which myth rejects death and affirms a life after death”⁸¹. And this happens because for the philosopher, Severino says, “the inability of the myth to resist the nihilistic doubt” is more problematic than facing Nothingness directly, as the philosopher does, and demonstrates how

what-is is *not* in any nothingness – the nothingness that for the first time brings to light the *epistême* of truth in its being infinitely other than what-is; so that death begins to appear as the annulment of that being that is man, that is, as the taking into the infinite distance of nothingness, from which not only man, but everything destroyed cannot return.⁸²

When instead the power of the myth is monopolized by the institutions, which use it for the purposes of domination, then the institutions not only hold the constant threat of anxiety, but the very social equilibrium. Here the power of the de-historification of the negative becomes itself a threat, institutional de-historification, when the forces that hold it use it for control purposes. What de Martino calls in *Ritual Death and Crying* as “institutional de-historification of *becoming*” is the very meaning of madness, an *irrelative de-historification*. This is the risk of those who declaim the supposed “normality” at the expense of an “enemy” abnormality. The institutional forces do not have the idea of Nothingness as their real enemy, but abnormality, where this is defined as an obstacle to the affirmation of the supposed “normality” arbitrarily defined by the institutions in accordance with their needs for domination.

The foundation of cultural worlds, as well as individual ones, must necessarily be based on the desire to *transcend* Nothingness, as the idea of nothingness is in fact the main historical obstacle to the constitution of cultural worlds, but just as we must *transcend* nothingness as an obstacle, the human-being, as

80. *Ibidem*.

81. *Op. cit.*, p. 37.

82. *Op. cit.*, p. 38.

it is being-in-the-limit, has as its main need to transcend every obstacle. Thus, human life seeks the Sense not in everyday life, but in going beyond, in the totally different (*das ganz Andere*). Beyond all limits. The transcendence, as the fundamental essence of the human, is constituted in the *ganz andere*, in the overcoming of every limit, whether it is going beyond Nietzschean good and evil or even reaching the absolute which is truth behind the veil of apparent Severinian nothingness. We also find the *ganz andere* in the Buddhist objective: to reach the *nirvāṇa* which is “beyond” the saṃsāric cycle of reiteration⁸³.

5. Conclusions and final considerations: *Weltuntergangserlebnis* from Jaspers to de Martino

We have said that the *êthos of transcendence* is that force which constantly risks the hypothesis of its own annihilation and which in defense of this nihilistic risk lays the foundations for the foundation of cultural and individual worlds. The foundation of the cultural world is based on the transcendence of nothingness.

This transcendence lies in reaching that dimension that Rudolf Otto defined as “totally Other” (*ganz Anderes*), the place of the numinous and the sacred which is the source of all religious strength, but also reverential psychological terror (*mysterium tremendum et fascinans*). The key to understanding the nihilistic risk also lies in the study of this mystery which is far from unknowable.

Nihilism is not necessarily a Western product, unlike as Severino thought, it is inherent in human thought itself to perceive the “anthropological risk” of “nothingness” and annihilation. It was certainly characteristic of Western civilization, which today has established itself as global, that of becoming directed by nihilistic ideology, which has its peculiarity in the domain of technics. However, since the sliding of thought towards the nihilistic direction is a permanent anthropological risk, the anthropological way (of protection) must be a *real* guarantee (that is, justified and not a mere religious promise) against the ideological excessive power of nothingness.

In this article we have recognized a fundamental reasoning in nihilistic thought, which we can call the *isolation of the Sense*. Nihilism proceeds by progressive semantic isolations, which recall the total ambition of isolating

83. de Martino E., *La fine del Mondo*, pp. 142-143. For more insights into the relationship between Buddhism and nihilism cfr. Divino F., *Appearance and Momentariness: the Nature of Being between Nāgārjuna, the Sarvāstivādins and Neo-Parmenidism*, Article 4.

the authentic meaning of being. Thus, by isolating with separative rationality, nihilism empties the things of the world from time to time. Entities are now thought not as aspects of being but as separate, isolable, and manipulable things. Seeing things separated by the human being as isolable entities and at the service of the isolating power that imposes itself on them, the socio-economic model of setting that leads to the current disaster is also structured. The capitalist system, in addition to using technics and technoscience as it can impose its domination, is also the application of a social ideology that is already fully dominated by the belief that things are “usable”, “exploitable”, reducible by the will of power. The *tékhnē* sustains itself on the deception of the *éskhaton*. There is no progressive *disclosure* of the truth. While the traditional religious vision is based on the affirmation of the *éskhaton* (waiting for the final revelation of the truth announced at the beginning), technics is the only religion that replaces this vision with planning rigor. The only time that matters is not the time in which the truth is revealed, but rather the time in which a system is set up capable of obtaining the results one wants to achieve.

The reason that makes it necessary for the anthropologist to recover the ontological issues and vice versa, recognizing them as his skills and subsets of its discipline, is now evident, but this new anthropology lacks a practical direction. An active role of the anthropologist in the world is necessary, so much when the world is calm, so that the anthropologist keeps it in this peace, but also – and above all – in modernity, in which the world is in crisis.

Our society is in crisis: one world shows signs of falling apart, another announces itself. Of course, as happens in times of crisis, hopes are posed in various ways and the *quid maius* that is about to be born is configured in various ways. However, one thing is certain: everyone must choose their fighting post and assume their responsibilities. It may be lawful to err in judgment: *not to judge is not lawful*. It may be lawful to act badly: *not to act is not lawful*.⁸⁴

It is our philosophical duty, therefore, to accept this warning and actively work to ensure that anthropology can become the discipline that actively preserves the human-being.

The direction is already partially mapped out. If there had not been the ontological turning point, and anthropology had not at the same time already begun to detach itself from nihilistic scientism, this text would not have been possible today. But today we must also go beyond the ontological turn. The task of the

84. de Martino E., *Naturalismo e Storicismo nell'Etnologia*, p. 57, my italics.

anthropological path proposed by de Martino is to conclude this transformative parable by bringing anthropology to be a true discourse on the human.

The deadly disease begins to be discovered. But who cares? The West is a sinking ship, where everyone ignores the leak and works diligently to make navigation more and more comfortable, and where, therefore, we only want to discuss immediate problems, and where we recognize a meaning to the problems only if we already see the technical specifications for solving. But how will, true health come, unless we can discover the true sickness?⁸⁵

Now the time is come to draw conclusions. The human being can live in a society as such only thanks to the protection dispositive that can act against what de Martino calls the “crisis of presence” (anthropological condition in which the human being sees his *Dasein*, his presence in the world, disappear), religions institute rites and myths (and even science to some extent)⁸⁶ to implement an “irrelative de-historification” capable of establishing a temporary defense from nihilistic anguish and fear of the annihilation of being, continually re-establishing an atemporal situation in which becoming is opposed by a “time out of time”, a mythological time that founds reality or “the world” as it is. The world is, in de Martino’s sense, an anthropological world, a worldly reality foreseen by the cultural narrative that founds it.

This structuring and organization constitutes the “world”, that is, the house, the dwelling, the known space against the unknown of the unorganized. It is therefore predictable how, whoever lives an experience of crisis, describes the end of their world with these words: *die Menschen sind nicht mehr zu Hause* (people are no longer in their home)⁸⁷, and wish as a return to normalcy, a restored order *wenn sie wieder daheim sind am richtigen Ort* (when things are back “to the right place”), i.e. *wenn ich wieder daheim bin* (when I am back home). With these words of a schizophrenic patient from Bern opens the masterful work of de Martino, who therefore immediately make us understand the importance of certain issues. The patient “had never felt entirely at ease in the world”⁸⁸, we would say, that he had not found a way to express his subjectivity. What should have been a welcoming world of free expression became a sterile

85. Severino E., *Essenza del Nichilismo*, p. 263.

86. De Martino openly criticizes the scientific vision, suggesting that it is proposed as a technical substitute for religion which, however, risks leading humanity to hyper-rationalism, a vision that, he says, tends to consider humans as ants and humanity as inevitably reduced to a sort of anthill; that is, in the mirage of a humanity that fatally advances towards an apocalypse, “without éskhaton”, of the worldly and of the human. Cfr. de Martino E., *La fine del Mondo*, p. 363.

87. *Op. cit.*, p. 99.

88. *Op. cit.*, p. 100.

and oppressive ground in which his seed could not germinate. Beaten by his alcoholic mother, isolated and unable to find comfort in others, the poor farmer from Bern takes refuge in nature, the only comfort. His peasant world becomes his home, whose center, the *axis mundi*, is made up of a mighty oak in which the peasant had invested his affection. Then when this tree is cut down by his father to be sold, the crisis sets in: the world has lost its pillar, the world is finished, it has collapsed (*Untergang*). The empty space left by the pillar of the world

was sinking as if it had become cavernous far and wide: and in this underground space, represented as the kingdom of the dead, the living was falling, in search of firm ground under their feet and instead always more sinking into the void. The uprooting of the oak had also altered the order of the waters and from the pit left by the uprooted oak, waters flowed that corroded the soil and made it less and less stable and were digging an ever-deeper abyss⁸⁹.

This was the devastating prospect of world *annihilation* that was left thinkable. Every *Weltuntergangserlebnis* is, in this sense, also and always a *Weltvernichtungserlebnis*.

In these clarifying words, de Martino summarizes the sense of the end of the world as “experiencing the loss of the intersubjectivity of the values that make a world possible as a human world”⁹⁰. This “madness” which should be the delusional and psychotic experience (in its forms of schizophrenia, paranoia and melancholy) it is identified by the community as a “disease”, an evil, a danger. It is here, therefore, that the notion of disease collides with the cultural reality, the social structure and the complicated condition of existence of individuals. This is the ethnopsychiatric border area where anthropologists and psychiatrists begin to dialogue⁹¹.

To ensure that the dispositive is effective, however, it is necessary to keep in mind what is the constant anthropological threat from which one is defended: that is, the risk of “losing the world”. The apocalypse is, in this context, a condition foreseen by every culture regarding the destruction of those models of reference that found a world, and which constantly risk being destroyed if the device of the rite does not continually reiterate their presence in the minds of social

89. *Op. cit.*, p. 98.

90. *Op. cit.*, p. 101.

91. The so-called transcultural psychiatry or modern ethnopsychiatry today owes much to de Martino's studies, also internationally recognized as pioneering the dialogue between anthropology and psychiatry, especially through the psychoanalysis that de Martino appreciated and knew deeply. See also Bartocci G. e Prince R. (1998).

actors. This condition was described by Jaspers⁹², but de Martino also found that such individual conditions mirror collective crises of heralded apocalypse.

An apparently casual episode in the life of Ernesto de Martino, and reported by him in his notes on *The End of the World*, actually constitutes a fundamental contribution to the studies on the *Weltuntergang* experience, a story that tells us something fundamental about the human being, and gives us also a measure of what the sense of annihilation and the “End of the World” actually is in an anthropological perspective.

Lost in Calabria near Marcellinara, de Martino asks for help from a local farmer, who, however, is unable to provide him with satisfactory information on how to find the way. The anthropologist thus kindly asks the farmer to get in the car with him and accompany him “to the right fork”. After some diffidence, the farmer agrees, but as the journey took him away from the starting point, a “real anguish grew more and more, because now from the window he always looked at, he had lost the familiar sight of the bell tower of Marcellinara, point reference point of his tiny existential space”⁹³. This apparently trivial episode is actually of fundamental importance not only for de Martino’s work on the apocalypse, but also because it is directly linked to the question we are facing: the world, cognition and the idea of nothingness. The poor farmer was not simply bewildered by the loss of the point of reference. That bell tower, like an *axis mundi*, represented the central pillar of his world. His disappearance from the visible field actually corresponds, in the experience of the old peasant, to a lived experience of annihilation, in which his own being-there comes to waver together with the idea of the world to which he had joined, and of which his own identity is nurtured. When the subject is in front of the world (*Welt*) it can no longer be conceived as a passive object that undergoes the impersonal laws of worldliness, but as a world that places itself in and in the world, since each subject is an inner world (*Umwelt*) which is related to the external world. But the subjective spheres of the inner worlds are not separate from the outer

92. Jaspers K., *Psychologie der Weltanschauungen*. The union of Jaspersian-style phenomenology and psychiatry moves medicine in the field of humanities, and in fact Binswanger, just like anthropologists, was radically opposed to the objectivist nosography adopted by Kraepelin-type psychiatry. Among the names that Binswanger used to refer to his phenomenological psychiatry are those of ‘anthropoanalysis’, phenomenological anthropology or existential anthropology. In German we can also refer to it as *Daseinsanalyse*, or analysis of *Dasein*, which literally indicates being-there, a central concept in phenomenology and taken up by Ernesto de Martino in the form of presence (*presenza*). However, de Martino had greatly criticized anthropoanalysis as the *Daseinsanalyse*, considering it incapable of including the essential socio-cultural sphere, and therefore more limiting than ethnopsychiatry.

93. de Martino E., *La fine del Mondo*, p. 364.

world, as they are not separate from each other, and this persuasion of independent identity underlies human pain.

The missing tower represents such a symbol of the power of nihilism in our society, a mechanism that our traditions of thought have not been able to eradicate, that can also be used as a philosophical tool to understand that process that pertains to the inexorable dispossession of oneself directed by nihilistic terror.

The end of the existing world order can be considered in two distinct ways, namely as a *historically determined cultural theme*, and as a *permanent anthropological risk*. [...] As a permanent anthropological risk, *ending* is simply the risk of not being able to exist in any possible cultural world, the loss of the possibility of being operationally present in the world, the shrinking – to the point of annihilation – of any horizon of worldly operability, the catastrophe of any community planning according to values. Human culture in general is the solemn exorcism against this radical risk, whatever – so to speak – the exorcistic technique adopted; and if the cultural theme of the end of a certain existing world order constitutes one of the historical methods of recovery and redemption with respect to this risk even where this theme is absent, or irrelevant, the corresponding risk is always present and culture is precisely constituted in facing it and in controlling it, whatever the modality in which the dramatic story is reflected in the historically determined cultural awareness. [...] Having to be in the cultural world, the risk of not being able to exist in any possible cultural world: the primordial *ethos* of presentification lives in this tension.⁹⁴

We could say that within every subjectivity there is the sign of a tower, as an *axis* that supports the structured world, and which risks at every moment of failing, of disappearing, and with this of dragging the whole world into the distressing nihilistic eventuality.

The problem is not a real (and unattainable) risk that the impossible annihilation of being is realized, but rather that the disturbing idea of a “negative of existence” is presented, and therefore it exists, but only in its presentation, that scares us. Each magical-ritual or mythological dispositive is focused on stemming the advance of this negative of existence. Such is the de-historification of the negative. The myth is de-historified because the negative data that would activate the crisis are cognitively placed in an atemporal dimension (*illud tempus*) in which the problem is resolved ideally “forever”, abstracted from the historical becoming that would make it disappear. The purpose of the rite is to reiterate the mythological non-historicity. The nihilistic dangers pointed out by de Martino are expressed as the lack of adequate cultural tools capable of

94. *Op. cit.*, pp. 128-129.

facing the “gloomy envy of nothingness” that for some time “is rampant in the modern world”, or, to paraphrase Camus, the “aspiration to nothingness”⁹⁵.

We therefore live constantly in the crisis. Of course, today more than ever, but precisely because the dispositives that once were a barrier against the risk of losing the world, today have been completely engulfed by the nihilistic ideology that leads to the end of the world. This was made possible because the dispositives of protection from nothingness have used the terror of nothingness to impose a legal order on societies, but when a dispositive ceases its strenuous opposition of any threat, and uses that same threat to gain power, then the dispositive becomes dependent on that threat for its subsistence. Unintentionally, it feeds the very same threat over time ends up becoming a promoter of it. So, any force that uses technics today to promote its ideology is actually only promoting technics.

Contemporary society applies the same devastating logic of use (*Nutzung*) and usury (*Vernutzung*) that technics applies from entities to human beings.

In conclusion, de Martino’s work proves to be of central importance for a philosophy of Being that also wants to study the implications that the relationship with the idea of Being implies in human societies and in culture. In the age of technics that Heidegger and Severino spoke of, de Martino’s work proves to be an excellent examination of the consequences of a world dominated by the nihilistic terror of going towards nothingness. Finally, I would like to point out how de Martino’s work, after so many years of forgetfulness, is starting to become known also on the international scene, in particular thanks to the work of Geisshuesler which represents the first published monograph entirely dedicated to de Martino’s work in English⁹⁶.

References

Berardini S.F., *Ethos Presenza Storia. La ricerca filosofica di Ernesto de Martino*.

Università degli Studi di Trento: «Studi e Ricerche» n. 3, 2013.

Brigati R. e Gamberi V., *La Svolta ontologica in antropologia*, Quodlibet, Macerata 2019.

de Martino E., *Naturalismo e Storicismo nell’Etnologia*, Laterza, Bari 1941.

— *Storia e Metastoria. I fondamenti di una teoria del sacro*, Argo, Lecce 1995.

95. *Op. cit.*, p. 400.

96. Geisshuesler F. A., *The Life and Work of Ernesto de Martino: Italian Perspectives on Apocalypse and Rebirth in the Modern Study of Religion*. Brill, Leiden 2021.

- *The land of remorse: A study of southern Italian tarantism*, Free Association, London 2005.
- *Magic: a theory from the South*, Hau Books, Chicago 2015.
- *La Fine del Mondo. Contributo all'analisi delle Apocalissi Culturali*, Einaudi, Torino 2019.
- *Morte e pianto rituale. Dal lamento funebre antico al pianto di Maria*, Einaudi, Torino 2021.
- *Il Mondo Magico. Prolegomeni a una storia del magismo*, Einaudi, Torino 2022.
- Divino F., *Appearance and Momentariness: the Nature of Being between Nāgārjuna, the Sarvāstivādins and Neo-Parmenidism*, in «Comparative Philosophy», 13.1, 2022, Article 4.
- Forlenza R., *Magic, religion, and the South: notes on Ernesto de Martino*, in «Journal of Religious and Political Practice», 4.2, 2018.
- Ginzburg C., *On Ernesto de Martino's The End of the World and Its Genesis*, in «Chicago Review», 60/61.4/1, 2017.
- Geissshuesler F.A., *The Life and Work of Ernesto de Martino: Italian Perspectives on Apocalypse and Rebirth in the Modern Study of Religion*. Brill, Leiden 2021.
- Jaspers K., *Psychologie der Weltanschauungen*, in «Verlag von Julius Springer», Berlin 1925.
- Saunders G., “Critical ethnocentrism” and the ethnology of Ernesto de Martino, in «American Anthropologist», 95.4, 1993.
- Schäuble M., *Images of Ecstasy and Affliction: The Camera as Instrument for Researching and Reproducing Choreographies of Deviance in a Southern Italian Spider Possession Cult*, in «Anthrovision Vaneasa Online Journal», 4.2, 2016.
- Severino E., *Oltre il Linguaggio*, Adelphi, Milano 1992.
- *Essenza del Nichilismo*, Adelphi, Milano 1982.
- *Oltrepassare*, Adelphi, Milano 2007.
- *Technics, nihilism, truth*, in «Annali d'Italianistica», 29, 2011.

ANNOTAZIONI TEORETICO-CRITICHE

Gentile e il problema dell'identità

ALBERTO RINALDI

Istituto di Ricerche Filosofiche DiaLogos

albertorinaldi_@libero.it

DOI: 10.57610/cs.v4i7.128

Abstract: The aim of this work is to analyze the way in which the concept of identity is structured in Giovanni Gentile's *System of logic*, or, and it is the same, the identity of the concept, to show through an argumentation of Kantian inspiration a presupposition inherent in the semantic determination of Being described by Gentile. Firstly, through a comparison with Rudolph Carnap's philosophy, we highlight the relationship that, in the *System of logic*, binds the object to its own identity. Secondly, we explore the structure of this relationship and specifically the negation operating in the constitution of the object's identity. To conclude, we discuss the presupposition that contaminates the logical purity of the concept of identity, to affirm the metaphysical essence of the pure act.

Keywords: G. Gentile, R. Carnap, logic, system of concept, identity, negation, presupposition, metaphysics, pure act.

Riassunto: Lo scopo di questo contributo è analizzare il modo con cui nel *Sistema di logica* di Giovanni Gentile si struttura il concetto dell'identità, oppure, ed è lo stesso, l'identità del concetto, per mostrare attraverso un'argomentazione d'ispirazione kantiana una presupposizione insita nella semantizzazione dell'essere descrittici da Gentile. In primo luogo, attraverso un confronto con la filosofia di Rudolph Carnap si mette in luce la peculiarità della relazione che, nel *Sistema di logica*, lega l'oggetto alla propria identità. In secondo luogo, si approfondisce la struttura di tale relazione e, in particolare, la negazione operante nella costituzione dell'identità dell'oggetto. Infine, si discute la presupposizione che contamina la purezza logica del concetto dell'identità, per affermare l'essenza metafisica dell'atto puro.

Parole chiave: G. Gentile, logica, sistema del concetto, identità, negazione, presupposizione, metafisica, atto puro.

1. Identità di *A* in quanto contenuto. Identità di *A* in quanto oggetto

Per accedere alla comprensione del problema dell'identità, che emerge dalle pagine gentiliane dedicate al sistema del concetto, utilizzo la nozione di *sistema di riferimento* che traggio da Rudolph Carnap. Le considerazioni che seguono servono, in via preliminare, a chiarire il significato della terminologia di cui mi avvalgo in questo studio.

Carnap, com'è noto, interpretò il problema ontologico come un problema relativo alla riconduzione di un significato al sistema di riferimento entro cui tale significato ha valore. Il problema metafisico relativo al predicato d'esistenza poteva così essere interpretato come un problema *interno*¹ al sistema di riferimento da cui il significato "esistenza", di volta in volta variabile, risultava dipendere. Secondo l'autore dell'*Aufbau*, la proposizione "*x* è" è sensata (non è un non-senso) solo se sono note le caratteristiche empiriche di *x*, ed è possibile individuare le proposizioni protocollari da cui la proposizione in questione è stata dedotta². Pertanto, "*x* è" è traducibile nell'enunciato "*x* appartiene al sistema di riferimento *y*". Interrogarsi su cosa sia *x*, considerato al di fuori di un sistema, non è sensato, poiché *esistere* significa *appartenere* a un sistema. In generale, ogni metafisica, ponendosi come il tentativo di indagare l'essere al di fuori di ogni sistema di riferimento, di indagare cioè l'*essere-in-quanto-essere*, appariva a Carnap interamente non-sensata.

Ora, sia *x* un qualsiasi significato o esistente, che in quanto tale appartiene al suo sistema di riferimento (*Sr*). L'esistenza di *x* è assicurata dall'esistenza del *Sr* entro cui *x* trova posto. Di modo che *x* è insignificante, fino a quando non è pensato il suo *Sr*. Pertanto, la necessità che investe l'esistenza di *x* è vincolata alla relazione che *x* intrattiene con il sistema di riferimento che lo include entro il proprio dominio. Questo è uno dei punti cardine de *La costruzione logica* di Carnap³, vale a dire che, nonostante gli oggetti fondamentali (nel caso

1. Cfr. Carnap R., *Empiricism, Semantics and Ontology*, pp. 20-40.

2. Le condizioni di sensatezza espresse da Carnap in *Überwindung der Metaphysik* sono in realtà quattro:

1. le caratteristiche empiriche di *x* devono essere note;
2. si sia convenuto da quali proposizioni protocollari si possa dedurre una proposizione su *x*;
3. le condizioni di verità di tale proposizione siano fissate;
4. il metodo di verifica di tale proposizione sia noto.

Tuttavia, a ben vedere, le condizioni espresse dai punti 2, 3 e 4 esprimono la stessa necessità, vale a dire che la proposizione intorno a *x* appartenga a un sistema di riferimento a partire dal quale valutare la significanza di $P(x)$. Cfr. Carnap R., *Überwindung der Metaphysik durch logische Analyse der Sprache* (1932), pp. 219-241. Per un commento critico delle condizioni di sensatezza sopra citate cfr. Bacchin G.R., *Theorein*, pp. 240-250.

3. Cfr. Carnap R., *Der logische Aufbau der Welt*, trad. it. pp. 173-213.

specifico, *meine Erlebnisse*) costituiscano gli elementi basilari su cui erigere l'architettura del sapere, "una compagine relazionale è primaria rispetto ai suoi membri"⁴. Infatti, definire l'esistenza mediante la relazione di appartenenza significa affermare che i termini sono conosciuti se è anzitutto conosciuta la *relazione* entro cui la loro esistenza è pensabile. Il cuore della costruzione operata da Carnap risiede proprio nello studio delle strutture dei rapporti, che sole hanno valore oggettivo. La materia grezza, o "serie dei dati vissuti"⁵, è diversa per ogni soggetto esperiente, ma le relazioni che tale materia attua hanno valore oggettivo.

Se ci si sofferma sul concetto di relazione che anima la costruzione logica di Carnap, e in particolare sulla relazione di appartenenza che lega un oggetto qualsiasi al suo *Sr*, possiamo notare un'analogia col modo con cui nel *Sistema di logica* di Giovanni Gentile è pensata l'oggettività. Infatti, una delle tesi principali del *Sistema di logica* è la seguente: un oggetto non può porsi al di fuori della relazione che lo lega alla propria identità. Infatti, altro da sé, esso sarebbe il proprio altro ($A = \text{non-}A$). E poiché l'identità dell'oggetto con sé si realizza solo e soltanto entro il concetto, essendo il concetto il luogo ove l'immediato soggetto (A), pensato-mediato, si individua ($A=A$), segue che nessun oggetto può porsi al di fuori del concetto. Il sistema del concetto costituirebbe in questo senso la struttura sintattico-semantica univocamente determinata entro cui ha luogo il processo di significazione, ogni processo di significazione. Carnap definisce *non-senso* l'oggetto che si presume al di fuori di un *Sr*, e afferma di tale oggetto l'inintelligibilità; Gentile definisce *immediato* l'oggetto che si presume al di fuori del concetto, e ne afferma, come Carnap, l'inintelligibilità.

Vi è, tuttavia, una profonda differenza che separa il modo con cui Carnap pensa la relazione tra un oggetto e il suo sistema di riferimento, dal modo con cui Gentile la intende; l'approfondimento della differenza suddetta è necessario al fine di collocare il discorso inerente alla gentiliana struttura del concetto sul terreno che gli è proprio, evitando in tal modo incomprensioni che ne oscurino non solo gli indubbi pregi, ma anche le presupposizioni che intendo discutere.

Sia A l'oggetto nel suo valore trascendentale, ossia tutto ciò intorno a cui può essere formulato un asserto⁶. Contrariamente a quanto detto in relazione a

4. Cfr. *ivi*, p. 90.

5. Cfr. *ivi*, p. 104.

6. L'uso così ampio dell'espressione "oggetto" – che troviamo anche nell'*Aufbau* di Carnap – permette di includere nella trascrizione formale "A" cose, rapporti, classi, sistemi, sistemi di sistemi, ecc... Come nota lo stesso Carnap, l'ampiezza espressa dall'oggetto permette anche di ignorare la questione imposta dal realismo e dall'idealismo riguardante la natura *riconosciuta* oppure *costruita* dell'oggetto, e noi lo seguiamo in questa scelta per via del fatto che l'oggettività cui la struttura del concetto di Gentile si riferisce non è *costruita* più di quanto non sia *riconosciuta*, e dunque il senso di tale oggettività rimane intoccato dalla disputa in questione, che può lecitamente esser posta tra parentesi.

Carnap, la logica del concetto non afferma che *A appartiene* al *Sr* del concetto. Infatti, se *A* appartenesse al *Sr* del concetto, il concetto sarebbe la semplice forma di cui l'oggetto si riveste per divenire un *pensato*, reiterando così la posizione dualistica della logica formale, la quale trova *di fronte a sé* una materia da cui fa astrazione. Al contrario, la logica del concetto dice che *A* è *lo stesso* del concetto o, meglio, che il concetto è la stessa identità di *A*, sì che qualsiasi posizione di *A*, che si ipotizzi al di fuori del concetto, dilegua l'oggettività che pretende di porre. Si osservi che, sia la relazione di appartenenza che lega *A* al suo *Sr*, sia la relazione d'identità che lega *A* a sé nel concetto, individuano *forme d'identità*. Infatti, quell'*A* incluso nel *Sr1* attraverso la relazione *R1* è certamente *diverso* dallo stesso *A* incluso all'interno del *Sr2* attraverso la relazione *R2*. E questa diversità implica che anche nella relazione di appartenenza che lega *A* al suo *Sr* si strutturi una certa forma d'identità. Tuttavia, l'identità che si struttura all'interno di un *Sr* non può essere l'identità di *A* con sé, poiché altrimenti non sarebbe vero che *A appartiene* al *Sr*, o sarebbe immediatamente contraddittoria quest'appartenenza. Possiamo quindi dire che all'interno di un *Sr* *A* è identico a sé *in quanto contenuto*, ma non è identico a sé *in quanto oggetto*⁷. Ovvero, che l'inclusione di *A* in un *Sr* pone un senso (*Sinn*) determinato di *A*, pur lasciando fuori dal proprio dominio il significato (*Bedeutung*) di *A*. Viceversa, l'identità espressa dal concetto richiede che *A* sia sé stesso non solo *in quanto contenuto*, ma anche *in quanto oggetto*. La struttura del concetto richiede, cioè, che l'identità di *A* sia identità concreta (unità di senso e significato), e non semplicemente astratta.

La differenza tra l'identità astratta propria della logica formale e l'identità concreta pretesa dal concetto si carica di importanti implicazioni teoretiche quando la si declini non in relazione alla *funzione* di *A*, bensì in relazione al *valore* di *A*, ossia in relazione alla necessità e all'universalità di *A*. L'identità di *A in quanto contenuto*, che si struttura entro un *Sr*, permette di tradurre *A* in funzione di un altro *Sr* senza contraddizione immediata, in quanto la traduzione di *A* equivale alla semplice *costruzione* di una nuova identità del contenuto, che lascia invariata l'identità di *A in quanto oggetto*; al contrario, l'identità di *A in quanto oggetto*, espressa dal concetto, rende immediatamente contraddittoria qualsiasi posizione di *A* al di fuori del concetto, poiché la relazione espressa dal concetto è la stessa relazione di *A* con sé, e pertanto qualsiasi traduzione di *A* al di fuori

7. Con la distinzione tra *contenuto* e *oggetto*, che ci sembra necessaria al fine di distinguere l'identità che si struttura in un *Sr* e l'identità pretesa dal concetto, ci riferiamo all'importante contributo di Twardowski, per il quale l'oggetto sul quale si dirige il nostro rappresentare va distinto dall'oggetto immanente o *contenuto* della rappresentazione. In altri termini, occorre disambiguare il duplice senso in cui è usata la parola "oggetto" (*Gegenstand* o *Objekt*), che da un lato si riferisce a qualcosa che sussiste in sé, dall'altro all'immagine psichica sussistente in noi (cfr. Twardowski K., *Zur Lehre vom Inhalt und Gegenstand der Vorstellungen: Eine psychologische Untersuchung*, pp. 55-163).

del concetto pone A come altro da sé ($A = \text{non-}A$). In altri termini, l'identità che si struttura nella relazione di appartenenza di A ad un *Sr* inerisce al rapporto *accidentale*, mentre l'identità che si struttura nella relazione di appartenenza di A al concetto inerisce al rapporto *sostanziale*. Sì che, l'identità formale di A, o identità di A *in quanto contenuto*, è funzionale perché non ha valore (non è né necessaria né universale); mentre l'identità concreta di A, o identità di A *in quanto oggetto*, ha valore perché non è funzionale. L'opportuna distinzione tra contenuto e oggetto, così come quella – forse più nota – tra senso e significato⁸ non compare nel *Sistema di logica*, ma che Gentile abbia in mente l'identità di A *in quanto oggetto*, e non l'identità di A *in quanto contenuto*, lo si può ricavare dal fatto che il rapporto che lega A al concetto è detto “originario”⁹, e dunque inerisce allo stesso in sé di A. Le due trascrizioni che d'ora in avanti, seguendo Gentile, utilizzeremo per analizzare le implicazioni sottese a queste due forme d'identità, sono A (per indicare l'identità astratta) e $A=A$ (per indicare l'identità concreta), la quale, a detta di Gentile, “è la sola vera identità”¹⁰.

La determinazione che rende concreta la posizione, altrimenti astratta, di A è il risultato di una mediazione. Tale mediazione si configura come lo stesso andare in sé dell'essere, ovvero come il suo porsi identico a sé per mezzo del predicato ($=A$) che ne conferisce valore. Necessità e universalità, che contraddistinguono gli attributi logici del pensiero¹¹, sono tutt'uno con quest'identità. In tal modo, al di fuori della mediazione attuata dal pensiero, l'essere non è identico a sé, e dunque non è né necessario né universale. La mancanza di necessità e universalità, che caratterizza l'essere immediato (materia bruta, natura positivisticamente intesa, o, semplicemente, *fatto*), equipara l'essere a un *ens sine ratione*, presupposto e dunque infondato.

L'affermazione del valore del concetto si accompagna alla negazione di ogni essere presupposto, in quanto l'essere presupposto è l'essere che non ha ragione d'essere, o l'essere sottratto al pensiero. E, sottratto al pensiero, l'essere è sottratto a sé stesso, alla propria necessità o intelligibilità. Di modo che, l'essere presupposto, ponendosi al di fuori dell'identità concreta dell'essere, non riesce a escludere il proprio non-essere. Esso è quell'A che, non escludendo il proprio negativo, *diviene* il proprio negativo. *A-che-è-non-A*. L'identità che lo riguarda è quindi identità formale, variabile e accidentale. Ora, l'identità formale richiede una determinazione, poiché ciò che varia necessita di una costante che lo vincoli. Ma, non avendo la propria ragione in sé, non essendo, cioè, la propria costante come *causa sui*, l'immediato A richiede che *altro* lo determini. In generale, dunque,

8. Cfr. Frege F.L.G., *Über Sinn und Bedeutung*.

9. Cfr. Gentile G., *Sistema di logica come teoria del conoscere*, pp. 170-171.

10. *Ibidem*.

11. Cfr. *ivi*, pp. 221-222.

ogni determinazione, chiamata a vincolare l'essere immediato, si caratterizza come *evento*. Con l'espressione "evento" ci riferiamo alla *spontaneità* – nel senso in cui, ad esempio, nel kantismo si parla di spontaneità dell'attività trascendentale come ciò che non appartiene alla *Sinnlichkeit*, e che dunque non è contenuto analiticamente in essa¹² – con cui il soggetto e il predicato (l'essere e l'essenza) vanno in uno, senza che la necessità della loro unificazione sia ascrivibile all'uno o all'altro dei due termini. Infatti, l'essere immediato non può essere causa della propria determinazione, pena la riproposizione dell'aporia aristotelica inerente al passaggio dall'essere-potenziale all'essere-attuale. Ciò che è in potenza, e dunque *può* essere determinato, non può determinarsi da sé, altrimenti esso apparirebbe *ab origine* determinato: esso, cioè, sarebbe prima di essere. Tuttavia, l'evento a partire da cui si attua la determinazione dell'essere immediato può costituire la costante di ciò che varia solo a condizione di non variare esso stesso. Se variasse anche ciò da cui dipende l'attribuzione di valore dell'essere immediato, allora la presupposizione risulterebbe semplicemente estesa, e mai risolta. Il problema in questione è troppo noto per richiedere che ci si soffermi ancora. Di quanto detto importa sottolineare che è la *ragion sufficiente* l'evento in forza del quale l'essere immediato è posto come essente, poiché in sé l'essere immediato non ha ragione. Ciò significa che fuori dall'identità di pensiero ed essere, realizzantesi nel concetto, l'essere è riferito ad *altro*, e dunque, in ultimo, contenuto entro un *sistema di riferimento*.

Pertanto, se per Carnap la relazione è ciò che permette la traduzione dell'essere entro un sistema di riferimento, per Gentile la relazione è ciò che rende una simile traduzione immediatamente contraddittoria. Se per Carnap, tradurre l'essere come contenuto di un sistema è ciò che realizza l'essere come significato, per Gentile tradurre l'essere in simil modo significa sottrarre l'essere a sé, violando la relazione che lo rende intelligibile. Relazione esterna e dunque inessenziale, quella di Carnap. Relazione interna e dunque essenziale, quella di Gentile.

2. Negazione di *A* in quanto contenuto. Negazione di *A* in quanto oggetto

L'attestazione del valore del concetto coincide con la negazione del valore dei sistemi di riferimento. Abbiamo detto, infatti, che il concetto intende esprimere l'identità concreta dell'essere, laddove i sistemi di riferimento, costituendosi a partire dall'inclusione dell'essere entro un dominio logico, sono espressione dell'identità astratta dell'essere. Tuttavia, fin qui ci siamo limitati a

12. Cfr. Kant I., *Critica della ragion pura*, p. 243.

descrivere l'intenzione del concetto, il suo dettato. Procediamo ora con l'analisi di ciò che dovrebbe fondarne la pretesa.

Un argomento richiamato spesso da Gentile per attestare il valore del concetto si svolge nel seguente modo: sia A l'essere immediato, o l'essere al di fuori del concetto. Affinché A sia (e A dev'essere, pena la riconferma della tesi che sostiene che nulla vi è al di fuori del concetto), occorre che A sia identico a sé, in quanto, se non fosse identico a sé, allora A non sarebbe diverso dal proprio negativo, cioè sarebbe indistinguibile da ciò che intende negare. Ma l'identità di A con sé è la stessa posizione mediata di A, ovvero la riflessione di A, che in tanto si pone in quanto non è più il semplice A (l'essere immediato), bensì già $A=A$. Pertanto, A è interamente concetto, o non è affatto. In altre parole, la posizione di un A qualsiasi al di fuori del concetto implica la posizione di quello stesso A all'interno del concetto, sì che viene meno, a rigore, tanto il *fuori* quanto il *dentro*, ponendosi, il concetto, come *lo stesso* della cosa. Un altro modo per svolgere l'argomento, che nella sua struttura di fondo è il medesimo, è il seguente: affinché la negazione dell'identità di essere e pensiero sia vera, occorre che l'identità di essere e pensiero sia falsa. Ma se è falsa l'identità di essere e pensiero, la verità della sua negazione diviene indecidibile, in quanto, posta la differenza essenziale tra l'essere e il pensiero, è con ciò stesso negata la possibilità di sapersi nel vero. Infatti, sapersi nel vero (sapere che la propria tesi ha valore di contro alla tesi contraria) significa sapere l'identità tra *ciò che si afferma* e *ciò che è*. Pertanto, la negazione dell'identità di pensiero ed essere è essa stessa concetto, o non è affatto. L'argomento sopra esposto, nella duplice forma entro cui lo si è colto, si fonda in ultimo sulla seguente posizione tematica: è impossibile separare l'essere dall'atto che lo coglie. Ogni esperienza ipotetica, entro cui l'essere è pensato come esterno al pensiero, sopprime sé stessa, in quanto il pensiero (che nella sua accezione più ampia rappresenta non già una facoltà specifica della coscienza, bensì l'orizzonte entro cui ogni *atto intenzionale* si iscrive) accompagna tutte le nostre rappresentazioni. Una tale fondazione del valore del concetto riconduce l'attualismo al soggettivismo di Berkeley, il quale, com'è noto, fonda la sua critica al materialismo proprio sull'impossibilità consistente nel non poter porre un oggetto separato dall'atto che lo rappresenta come oggetto¹³. Sì che, la posizione di A al di fuori del concetto varrebbe ancora come rappresentazione di A, ovvero concettualizzazione di A, e l'identità espressa dal concetto sarebbe ancora l'identità di A *in quanto contenuto*, e non l'identità di A *in quanto oggetto*. Di conseguenza, sostenere l'*inevitabilità* della posizione di A all'interno del concetto significa subire quella stessa immediatezza che il concetto vorrebbe negare. Infatti, la necessità dell'iscrizione di A all'interno

13. Cfr. Berkeley G., *A treatise concerning the principles of human knowledge* (1710), pp. 173-282.

del concetto e, dunque, la fondazione dell'identità di pensiero ed essere, non può fondarsi sulla semplice attestazione (= immediatezza fenomenologica) del fatto che in ogni nostra esperienza non riusciamo a trascendere i modi con cui l'esperienza è per noi data. In questo modo, infatti, il piano dell'immediatezza fenomenologica, che è negato dall'attualismo, è subito a un livello superiore. Ciò che l'argomento berkeleyano mostra è solo l'impossibilità di costruire un *Sr* a cui appartiene un elemento non appartenente ad alcun *Sr*¹⁴. Ma la necessità che l'essere appartenga a un *Sr* è dall'argomento piuttosto presupposta. Che il dato non sia *esterno* alla coscienza, bensì *interno*, non trasfigura in alcun modo la fisionomia del dato, il quale è e rimane un presupposto del pensiero¹⁵. Affinché il riferimento di A al sistema del concetto non sia solo inevitabile, bensì innegabile, occorre affermare l'assolutezza di quest'appartenenza, ovvero negare che il concetto sia un sistema di riferimento. Il problema adesso insorto, cui è possibile ricondurre la forza dell'argomento critico, è il seguente: il sistema del concetto nega l'indipendenza dell'esperienza dal concetto, ma non può negare la propria dipendenza dall'esperienza. Dunque, da un lato il valore dell'esperienza è tutt'uno col valore del concetto dell'esperienza, in quanto l'essere non può essere separato dall'atto che lo coglie; dall'altro il valore del concetto risulta esso stesso dipendente dall'esperienza che di tale valore si fa, in quanto è l'esperienza dell'inevitabilità della rappresentazione a porre il concetto come l'intero semantico. La contraddizione implicita in ogni tesi che voglia negare la dipendenza dell'esperienza dal concetto insorge quando ciò che s'intende dire (il piano in *actu signato*) contraddice il modo con cui lo si dice (il piano in *actu exercito*). Se s'intende affermare l'indipendenza dell'essere dal

14. Il problema in questione è rilevato in una nota de *La struttura originaria*, in cui Severino, in riferimento alla tesi berkeleyana da noi discussa, e alla parentela tra questa e l'attualismo, scrive: "non c'è contraddizione palese o immediata nel progetto di un annullamento della presenza attuale dell'essere, cui non faccia riscontro l'annullamento dell'essere. È certamente vero che quell'annullamento e questo permanere sono presenti, ma sono contenuti di quella presenza di cui, appunto, si progetta l'annullamento" (Severino E., *La struttura originaria*, p. 415). In altre parole, che l'*annullamento* della presenza attuale dell'essere (ossia l'annullamento dell'immanenza dell'essere nell'atto che lo coglie) si converta necessariamente in *presenza* dell'annullamento e, dunque, risulti ancora inscritto entro l'ambito della presenza, mostra solo che l'annullamento della presenza attuale dell'essere non può essere affermato al modo della presenza. Da cui seguirebbe la contraddittorietà in generale di ogni annullamento possibile, solo qualora fosse dimostrato che l'estensione dell'ambito della presenza coincide con l'estensione dell'intero semantico (o totalità degli ambiti). Dove manchi una simile dimostrazione, il progetto di un annullamento della presenza attuale dell'essere non è affatto contraddittorio in sé, ma lo è solo in riferimento all'ambito della presenza, di cui, per l'appunto, si progetta l'annullamento.

15. Il punto è rilevato con grande lucidità e risolutezza da Carabellese in un passo della *Critica del concreto* dove leggiamo: "l'idealismo che si rifugi nel soggetto quasi per reazione al materialistico rifugiarsi nell'oggetto, non è idealismo. È un soggettivismo inconcludente, col quale ben può battersi il grossolano materialismo" (Cfr. Carabellese P., *Critica del concreto*, p. 46).

pensiero, occorre pensare tale indipendenza, e pensare, inoltre, i termini tra cui l'indipendenza in questione è affermata. Pertanto, il modo con cui si afferma l'indipendenza dell'essere dall'atto che lo coglie contraddice l'indipendenza che si intende affermare. Tuttavia, – e questo è il *punctum dolens* dell'intero argomento – il piano in *actu exercito* è interamente subito nella sua immediatezza, poiché fondato sulla base di quella stessa esperienza che in *actu signato* è dichiarata come priva di fondamento. In tal modo, la contraddizione non riguarda l'intenzione espressa in *actu signato*, la quale consiste nel rilevamento del carattere immediato di ciò che inevitabilmente si subisce in *actu exercito* (= linguaggio, rappresentazione), ma riguarda solamente la *forma* attraverso cui l'intenzione si esprime. Ed è proprio di tale forma che l'intenzione in *actu signato* rileva l'insufficienza (= presupposizione, immediatezza).

Ora, poiché in sede attualista pensare significa mediare, togliere dal presupposto e, perciò, fondare, affermare la tesi dell'identità di pensiero ed essere sul fondamento del piano semantico, costituito dall'*actu exercito*, significa affermare tale identità sul fondamento di un essere presupposto al pensiero. In tal modo, ogni qualvolta il valore del concetto è affermato sulla base della sua inevitabilità, il concetto si converte nel suo contrario e subisce quella stessa immediatezza che intende negare. Fondare il valore del concetto sull'esperienza della sua inevitabilità significa confondere la *pervasività* (che è propria di un qualunque sistema di riferimento) con l'*innegabilità* della sua posizione. Ma è proprio la pervasività dei sistemi di riferimento a impedirne la fondazione; infatti, che un sistema sia pervasivo significa che esso penetra ogni rapporto secondo la propria regola di costruzione, al punto tale da non poter riconoscere un'identità esterna al proprio modo di rapportarsi¹⁶. Per questo motivo nessun sistema può mai fondare la necessità che gli elementi inclusi all'interno del proprio dominio non possano appartenere ad altro, perché questo sguardo dovrebbe *pro-gettare* il sistema oltre sé stesso, oltrepassando il campo fenomenologico che ne geometrizza i confini, permettendone l'individuazione. Tuttavia, in questo progettarsi, tale sistema guarderebbe ancora l'oggetto coi propri occhi. E questa visione progettante, operata dal sistema oltre sé stesso,

16. Si noti che l'impossibilità di oltrepassare il campo fenomenologico proprio di un sistema senza sopprimere l'identità che struttura il sistema e che lo differenzia da una semplice costruzione insiemeistica, vale anche qualora ci si trovi in presenza dei cosiddetti "sistemi aperti", ovvero di fronte a quei sistemi che – secondo la definizione di von Bertalanffy – prevedono un ingresso e un'uscita di materiale; infatti, in questo senso, l'apertura e la chiusura di un sistema concernono semplicemente il modo *attraverso cui* il sistema struttura la propria identità, ma tale identità è e rimane il *confine* del sistema, la sua geometria, mutata la quale, muta con ciò stesso la figura che il sistema individua: il sistema chiuso è staticamente identico a sé, il sistema aperto lo è dinamicamente. In altri termini, un sistema, indipendentemente dal fatto che risulti *fisicamente* chiuso o aperto, rimane nella sua interezza costante, vale a dire chiuso entro di sé (cfr. Von Bertalanffy L., *General System Theory*, pp. 196-219).

sarebbe in realtà visione immanente a sé, ovvero riconduzione dell'elemento entro i vincoli imposti dal sistema. Il concetto, dunque, rivestirebbe della propria positività qualsiasi contenuto per il sol fatto che guarda a quel contenuto secondo la propria logica, e sarebbe per ciò stesso assoluto entro il proprio dominio, ma relativo rispetto a quell'essere che rimane ipoteticamente al di fuori del suo campo.

Che l'identità affermata dal concetto sia identità formale e non concreta implica che essa non riesca davvero a escludere l'identità concreta a cui si sovrappone. Quest'impossibilità riemerge a più livelli nel corso del *Sistema di logica*, ogni volta che l'identità formale necessita di contrapporsi al proprio negativo per determinarsi. Anzi, è proprio il perenne incontro tra il concetto e la sua determinazione opposta a rappresentare il motore logico dello sviluppo del concetto. A tal proposito, l'indizio che lascia intravedere l'equivoco di fondo che permea la logica dell'astratto è il modo con cui Gentile si riferisce all'opposizione che intercorre tra i due A comparenti entro la sintesi concettuale, e l'opposizione che vi è, invece, tra quell'A assolutamente esterno alla sintesi e la stessa sintesi. La prima opposizione è definita da Gentile "opposizione dell'identico", la seconda "opposizione dell'opposto"¹⁷. L'opposizione dell'identico, caratterizzante i due A, nome e verbo, comparenti entro la sintesi concettuale, è l'opposizione che non solo non impedisce la posizione del concetto, ma anzi ne permette la realizzazione. Infatti, se i due A che compaiono entro la sintesi ($A=A$) non fossero tra di loro opposti, essi, ponendosi come lo stesso, risolverebbero il concetto nella semplice posizione immediata d'essere. $A=A$ sarebbe cioè l'immediato A. La seconda opposizione è quella che intercorre tra "A *concepito come esterno* alla sintesi $A=A$, e A come elemento della sintesi"¹⁸ (corsivo mio). Tuttavia, se l'opposizione richiede la posizione dei termini di cui si dice l'opposizione, allora poiché uno dei due termini opposti (l'A assolutamente esterno alla sintesi) è solo *concepito come esterno*, ovvero concepito come opposto, l'opposizione non è una reale opposizione. Se cioè l'esterno da opporre all'interno è solo *concepito come esterno*, e quindi ancora posto dal e nell'interno, allora l'interno non trova opposizione. In tal modo, la negazione che l'interno attua per porsi con valore è negazione irreal e la posizione dell'interno è solo presupposta. Ora, che l'interno non trovi opposizione è una conseguenza necessaria della pervasività che lo contraddistingue, la quale non permette all'interno d'intuirsi come interno. Una tale intuizione, come Kant mise in luce nella sua critica all'idealismo soggettivo¹⁹, richiede un esterno re-

17. Ivi, p. 178.

18. *Ibidem*.

19. L'indicazione teoretica della tesi sopra esposta la ritroviamo nella *Confutazione dell'idealismo*

ale e non semplicemente rappresentato, come sua condizione. L'opposizione degli opposti, come opposizione tra l'esterno-*rappresentato* e l'interno-*rappresentante*, si rivela dunque una mera sovrapposizione. L'interno non si oppone, si sovrappone, e sovrapponendosi non dialoga mai col suo altro, ma subisce sempre e solo il riverbero del proprio monologo. La dialettica che dovrebbe concretarsi nell'opposizione degli opposti si rivela, così, il *flatus vocis* di un'eco che è certamente infinita, ma di un'infinitezza che dipende interamente dal fatto che lo spazio inerziale attraverso cui l'eco si propaga è costruito in modo tale da non permettere l'insorgere di forze in grado di alterarne il moto. Ogni forza contrapposta è, infatti, *ab origine* negata dalla costruzione del sistema. Confondere l'infinitezza di quest'eco con l'inevitabilità della voce che da essa promana significa fondare l'identità di pensiero ed essere sul fondamento di una presupposizione, che, in quanto tale, non è pensiero, non essendo l'essere.

La negazione che il concetto continuamente incontra lungo la via che dovrebbe condurre verso la sua fondazione, smarcandolo dialetticamente dalla propria immediatezza, appare così come l'epifenomeno della sua costitutiva presupposizione. Ora, come occorre distinguere tra un'identità di *A in quanto contenuto* e un'identità di *A in quanto oggetto*, strutturanti rispettivamente l'identità formale dell'essere e la sua identità concreta, così occorre distinguere tra una negazione di *A in quanto contenuto* e una negazione di *A in quanto oggetto*. Quando si afferma che il concetto nega ciò che è *concepito come esterno* al suo dominio, la negazione che il concetto attua è negazione di *A in quanto contenuto*, ossia negazione non già dell'esterno-*reale*, bensì dell'esterno-*rappresentato*. Appare, così, chiaro che l'identità raggiunta al termine di questo dialettismo è sempre e solo identità formale. L'identità concreta richiede, infatti, l'esclusione assoluta di ciò che, qualora fosse posto, si opporrebbe alla propria esclusione. Essa richiede, dunque, la negazione di *A in quanto oggetto*, ossia la negazione reale del proprio negativo. Quando il negativo negato è solo *rappresentato* come negativo, la negazione si nega come autentica negazione, e l'identità che ne deriva è sempre e solo formale, rispondente cioè alla forma del sistema che la riferisce a sé. Ora, se l'espressione "negazione di *A in quanto oggetto*" appare contraddittoria, nella misura in cui posto *A in quanto oggetto*, ossia nella sua identità concreta, è immediatamente negata la sua negazione, bisogna anche dire che l'espressione "negazione di *A in quanto contenuto*", o,

della *Critica* (cfr. Kant I., *KrV* B274-276; cit., pp. 425-429), dove Kant fa valere contro l'idealismo di Cartesio e quello di Berkeley la tesi per la quale l'esperienza interna abbisogna dell'esperienza dell'esterno per determinarsi. Ma l'esterno, in opposizione al quale l'interno si determina, occorre che non sia *semplicemente rappresentato*, bensì *reale*, poiché altrimenti l'esterno-rappresentato, in quanto semplicemente *rappresentato*, coinciderebbe ancora con l'interno, sicché l'interno non potrebbe neppure intuirsi come tale.

per dirla con Gentile, la negazione di A “*concepito come esterno*” al concetto, appare tautologica. Di conseguenza, nella negazione di A *in quanto contenuto*, che è la negazione operante nel *Sistema di logica*, A è presupposto come negato, e dunque la negazione di A, necessaria alla concretezza del concetto, è negazione di un significato *costruito* al fine di giustificare la posizione del concetto. E se irreal è la negazione, e con essa la conseguente identità che si dovrebbe raggiungere al termine del processo dialettico, allora altresì irreal è l'identità che il concetto pretende di esprimere.

Pertanto, la differenza di valore tra la struttura del concetto e un sistema di riferimento non può risiedere nella fondatezza che dovrebbe distinguere l'una dall'altro, in quanto *la presupposizione non è figura della fondazione*: il non poter superare il carattere presupposto (= intrascendibile) del concetto, attestato dall'esperienza della sua inevitabilità, non significa fondare il concetto come ciò che è innegabile; al contrario, tutto ciò che appare fondato, in quanto ogni sua negazione lo presuppone, è interamente *per-il-presupposto*.

3. Teorema *dell'identità*. Tema *dell'identità*

Il risultato raggiunto al termine delle riflessioni che hanno guidato l'analisi della gentiliana struttura del concetto risiede, in ultimo, nel rilevamento problematico dell'identificazione tra l'*affermazione* dell'identità di pensiero ed essere, la quale dà luogo alla prassi determinativa, e l'identità che si pretende di affermare. Se indichiamo l'*affermazione* dell'identità di pensiero ed essere con l'espressione “*teorema dell'identità*”, e l'identità di pensiero ed essere con l'espressione “*tema dell'identità*”, possiamo dire che il luogo ove il teorema dell'identità acquista valore non coincide con il luogo ove si radica il tema dell'identità. Ossia, che ogni determinazione dell'essere produce al più un'identità astratta. Infatti, l'immediatezza logico-fenomenologica, che caratterizza il concetto come sistema, si costituisce come un piano semantico presupposto al pensiero e, pertanto, risulta fuori *tema*. Tuttavia, poiché l'atto che riconosce l'alterità tra il teorema e il tema si iscrive esso stesso entro l'ordine teorematologico-concettuale, la negazione del valore del teorema sembra restituire il teorema al suo valore. La situazione in cui veniamo a trovarci è la seguente: da un lato, la coincidenza tra il teorema dell'identità e il tema dell'identità non può essere sostenuta, nella misura in cui il teorema poggia su di un'immediatezza che contraddice l'identità di pensiero ed essere; dall'altro, il rilevamento dell'alterità tra il teorema e il tema, nell'atto stesso in cui si esplica, consegna sé stesso all'ordine teorematologico-concettuale, ripristinando in tal modo la

struttura di senso contro cui si pone. Possiamo chiamare “posizione critica” il *riconoscimento* dell'alterità tra la posizione teoremativa e l'esposizione tematica. La posizione critica nega in *actu signato*, ciò che conferma in *actu exercito*. Di conseguenza, l'intenzione della posizione critica risulta contraddetta dalla stessa *praticabilità* dell'intenzione. La praticabilità dell'intenzione attiene alle *condizioni di possibilità* che rendono intelligibile l'intenzione; così, ad esempio, nel kantismo la domanda intorno alle condizioni di possibilità del discorso scientifico o metafisico interroga la praticabilità dell'intenzione scientifica e la praticabilità dell'intenzione metafisica. Anche Fichte si interroga sulla praticabilità degli *acta signata* quando, nei *Grundlagen*, egli ritrova nella proposizione “Io sono Io” la condizione che funge da fondamento esplicativo di tutti i fatti della coscienza, così come di “tutto l'agire” dello spirito umano, tale per cui è necessario che “l'Io stesso sia posto prima di ogni porre nell'Io”²⁰. L'Io è cioè la risposta alla domanda concernente la praticabilità delle intenzioni, ossia la condizione di possibilità degli *acta signata*. Tuttavia, nel kantismo e nel fichtismo, com'è noto, il risultato dell'indagine intorno alle condizioni di possibilità del sapere conduce verso esiti differenti. Infatti, nell'impalcatura della *Critica della ragion pura* è affermata la praticabilità dell'intenzione scientifica e negata quella dell'intenzione metafisica, ma la stessa praticabilità dell'intenzione scientifica è intelligibile solo come riflesso della cosa in sé. In altre parole, in Kant il piano in *actu exercito* non esaurisce il piano in *actu signato*, a tal punto che il filosofo di Königsberg dedica le successive due *Critiche* all'approfondimento di quest'eccedenza. Al contrario, nel fichtismo la praticabilità del sapere, al cui fondamento troviamo l'Io, complica in sé la totalità delle intenzioni. Vale a dire che il piano in *actu exercito* esaurisce la totalità degli *acta signata*. Gentile è più vicino a Fichte. La struttura teoremativo-concettuale complica in sé la totalità delle intenzioni e coincide con la praticabilità stessa degli *acta signata*. Ora, il punto su cui bisogna porre l'attenzione è il seguente: ciò che coincide con il piano in *actu exercito* si conferma proprio nell'atto in cui si pone. Un esempio esplicativo di quanto stiamo dicendo lo ritroviamo in Wittgenstein²¹, anche se l'autore lo usa in un altro contesto. L'esempio è relativo all'ortografia, la quale si pone nell'atto stesso in cui si scrive la parola “ortografia”. Ebbene, il concetto è l'atto stesso del concepire, così come l'ortografia è l'atto stesso del trascrivere, e dunque anche del trascrivere la parola “ortografia”. Così, anche la negazione del concetto, che vale come negazione dell'identità tra il teorema e il tema, è praticabile solo entro il concetto, cioè ha come condizione di possibilità la

20. Cfr. Fichte J.G., *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre als Handschrift für seine Zuhörer*, pp. 154-155.

21. Cfr. Wittgenstein L., *Philosophische Untersuchungen*, I, 121, p. 60.

struttura teorematologico-concettuale. Da quanto detto segue che, nella misura in cui la praticabilità dell'intenzione richiede un campo di trascrizione, coincidente con la struttura teorematologico-concettuale, la posizione critica è destinata a presupporre nel suo esercizio ciò che intende negare. Il campo di trascrizione è immanente a ogni trascrizione. Il campo concettuale è immanente a ogni posizione, e *a fortiori* anche alla posizione critica.

La questione intorno al rapporto tra la posizione critica e la posizione teorematologica assume ora la seguente configurazione: la mediazione in virtù di cui la posizione critica collapsa sulla posizione teorematologica è la stessa immediatezza della posizione teorematologica. Ma, poiché l'intenzione della posizione critica risiede proprio nel rilevamento del carattere immediato, e quindi presupposto, della posizione teorematologica, segue che far valere l'immediatezza del campo di trascrizione come negazione della posizione critica significa realizzare l'intenzione critica nel suo valore. E realizzare l'intenzione critica significa rilevare, entro e non oltre il campo di trascrizione, il limite dello stesso campo. Tale limite risiede nell'impossibilità, per il campo, di superare la propria costitutiva presupposizione. Risulta, così, chiarito che la posizione critica non pone sé stessa *al di fuori* della posizione teorematologica, ché se così fosse, ponendosi al di fuori del campo di praticabilità, essa non si porrebbe affatto. La critica non è una mistica. Tantomeno essa pone sé stessa presupponendosi nel tema, ché il porsi nella presupposizione del tema equivale a porsi a-criticamente, ossia fuori tema. La posizione critica, al contrario, è la stessa posizione teorematologica consapevole della propria inevitabile presupposizione, cioè consapevole che l'inevitabilità della propria posizione non coincide con l'innegabilità della stessa²². *Si che, la posizione critica non smette di essere sé, consegnandosi all'ordine teorematologico, ma è sé in questa consegna*. Solo così la critica si realizza come critica della posizione teorematologica. Solo così la critica si riempie di un contenuto, ponendosi concretamente e non astrattamente, senza tuttavia dover presupporre il *valore* del contenuto che intende negare. La negazione che la posizione intende attuare è, dunque, negazione di *A in quanto oggetto* (che in questo caso è la posizione teorematologica), perché la negazione attuata dalla critica risiede esclusivamente nel lasciar essere il teorema ciò che esso è, ossia la propria inevitabile presupposizione. Ora, poiché teorematologica è ogni determinazione dell'essere, ogni *tòde ti*, nella misura in cui determinare l'essere significa attribuire un predicato a un soggetto, e in questa attribuzione individuarlo come $A=A$, segue che il *questo qui* dell'esperienza, e persino l'intera esperienza come *questa* esperienza, sono sé stessi solo in forza della critica che apre alla loro intelligibilità. Nella pretesa

22. Sulla distinzione teoretica tra ciò che è *inevitabile* e ciò che è *innegabile* cfr. Stella A., *La relazione e il valore*.

di coincidere con l'essere i sistemi dell'esperienza, e la stessa esperienza come sistema, si chiudono all'essere, e si positivizzano. La critica, domandando dell'intelligibilità dei sistemi, rivela la presupposizione del loro imporsi, rivelandone così l'essenza. Infatti, se l'essenza è ciò che, posto, la cosa è posta, tolto, la cosa è tolta²³, allora l'essenza del *questo qui è la presupposizione, sì che la critica, rendendo trasparente la presupposizione, rende intelligibile l'essenza dell'esperienza.*

Ora, se si tiene fermo che l'intelligibilità richiede l'identità di pensiero ed essere, e che la presupposizione, in quanto *limite* di intelligibilità, richiede l'alterità di pensiero ed essere, possiamo dire che l'intelligibilità sta al tema come la presupposizione sta al teorema. La posizione critica è il rilevamento di questa proporzione, tale per cui ciò che appare come presupposto risulta, per ciò stesso, fuori tema. Ciò significa che si rileva l'attualità del tema, dimostrando il carattere presupposto del teorema. L'esposizione del tema non si configura, quindi, come un possesso originario del tema, ma come un'*originaria indigenza* del teorema. In altre parole, l'esposizione del tema si dà solo nella domanda (la richiesta d'intelligibilità ha luogo nel domandare, *τί ἐστίν*) che, chiedendo a ciò che appare di esibire la propria ragione, ne rende intelligibile la presupposizione e rileva, con ciò stesso, l'alterità tra il teorema dell'identità e il tema dell'identità. Infatti, ove la presupposizione sia consaputa, lì è consaputo l'intero, ossia l'assolutezza del vero. Ove la presupposizione sia ignorata, lì è ignorato l'intero, e il vero è assolutamente preteso. Per questo motivo, è solo nel domandare filosofico – il quale è *domandare puro*, poiché non presuppone il tema ma lo *attua* rilevando la presupposizione di ciò di cui domanda – che l'intero dialetticamente si presenta nell'insufficienza di ogni presentarsi. Così, l'atto puro gentiliano, approfondito nella sua essenza metafisica, rivela una più profonda richiesta d'intelligibilità, che non si arresta al *come* dell'esperienza, ossia all'individuazione delle condizioni di possibilità degli enti, ma si spinge a indagare il *che* dell'esperienza, problematizzando l'orizzonte trascendentale di ogni apparire.

Riferimenti bibliografici

Bacchin G.R., *Theorein*, a cura di Castegnarò G., Prefazione di Berti E., Aracne, Roma 2017.

23. "Dico che compete all'essenza di una cosa ciò che, dato, la cosa è necessariamente posta; tolto, la cosa è necessariamente tolta. Ossia, ciò senza il quale la cosa non può essere né essere concepita e, viceversa, ciò che senza la cosa non può essere né essere concepito" (Spinoza B., *Etica* II, definizione 2, p. 835).

- Berkeley G., *A treatise concerning the principles of human knowledge* (1710), in Parigi S. (a cura di), *Opere filosofiche di George Berkeley, Trattato sui principi della conoscenza umana*, UTET, Torino 1996.
- Carabellese P., *Critica del concreto* (1921), Signorelli, Roma 1940².
- Carnap R., *Empiricism, Semantics and Ontology*, in «Revue Internationale de Philosophie», 4 (1950), ristampato in Carnap R., *Meaning and Necessity*, The University Chicago Press, Chicago-London 1956.
- *Überwindung der Metaphysik durch logische Analyse der Sprache* (1932), «Erkenntnis», II; trad. it. di Pasquinelli A., in *Il neoempirismo*, UTET, Torino 1969.
- *Der logische Aufbau der Welt* (1928), Felix Meiner Verlag, Hamburg 1961²; trad. it. di Severino E., *La costruzione logica del mondo*, Fabbri Editori, Milano 1966.
- Fichte J.G., *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre als Handschrift für seine Zuhörer*, Verlag Christian Ernst Gabler, Lipsia 1794; trad. it. di Sacchetto M., *Fondamento dell'intera dottrina della scienza come manoscritto per i suoi ascoltatori*, in *Scritti sulla dottrina della scienza 1794-1804*, Mondadori, Milano 2008.
- Frege F.L.G., *Über Sinn und Bedeutung*, in «Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik», 100, 1892, pp. 25-50; trad. di Zecchi S., *Senso e denotazione*, in *La struttura logica del linguaggio*, Bonomi A. (a cura di), Bompiani, Milano 1973, pp. 9-32.
- Kant I., *Critica della ragion pura*, trad. it. di Esposito C., Bompiani, Milano 2004.
- Gentile G., *Sistema di logica come teoria del conoscere*, Voll. 2, Sansoni, Firenze 1917-1922, pp. 170-171.
- Severino E., *La struttura originaria* (1958), Adelphi, Milano 1981.
- Spinoza B., *Etica*, in *Opere*, Mignini F. (a cura di), Mondadori, Milano 2007.
- Stella A., *La relazione e il valore*, Guerini Associati, Milano 1995.
- Twardowski K., *Zur Lehre vom Inhalt und Gegenstand der Vorstellungen: Eine psychologische Untersuchung*, Hölder, Vienna 1894; trad. it. di Besoli S., *Sulla dottrina del contenuto e dell'oggetto delle rappresentazioni: Una ricerca psicologica*, in *Contenuto e oggetto*, Bollati Boringhieri, Torino 1988, pp. 55-163.

Von Bertalanffy L., *General System Theory*, Braziller, New York 1968; trad. it. di Bellone E., *Teoria generale dei sistemi*, Istituto Librario Internazionale, Milano 1971.

Wittgenstein L., *Philosophische Untersuchungen*, Blackwell, Oxford 1953; trad. it. di Piovesan R. e Trinchero M., *Ricerche filosofiche*, Einaudi, Torino 1967.

