

*Silvia Pogliano **

«VIVERE TUTTO IN PIENA EVIDENZA»

Per una tematizzazione filosofica della complessità del reale
a partire da Edmund Husserl e Hannah Arendt

SOMMARIO: I. GLI STRUMENTI DELLA FENOMENOLOGIA: ALCUNI SPUNTI A PARTIRE DALLA *CRISI DELLE SCIENZE EUROPEE* DI E. HUSSERL: 1. *Il recupero del «mondo-della-vita» e della correlazione universale fra soggetto e mondo*; 2. *La scienza radicale del fondamento*; 3. *Rilevanza delle tematiche husserliane per lo sviluppo di un “pensiero della complessità”* – II. IL VALORE DELLA SUPERFICIE: LA FALLACIA “ESSERE-APPARIRE” SECONDO H. ARENDT: 1. *La teoria dei due mondi*; 2. *Il valore della superficie e l’unità dell’esperienza*; 3. *La vita della mente e il pensiero della complessità: ulteriori spunti*

È molto difficile, dal punto di vista prettamente filosofico, conferire un significato alla “complessità”. L’obiettivo che il presente contributo si propone non è quello dell’elaborazione di una teoria ulteriore, rispetto ad alcune già formulate nel secolo scorso, sulla complessità. Piuttosto, si cercheranno degli strumenti teorici che permettano di gestire meglio un concetto molto sfuggente, che viene qui inteso anzitutto come un *aspetto costitutivo della realtà*. Gli autori scelti a tal fine sono due protagonisti del pensiero novecentesco: Edmund Husserl e Hannah Arendt. Il terreno sul quale si cercherà qualche appiglio è dunque quello della fenomenologia, nella formulazione ultima del suo padre fondatore, successivamente impiegata come metodo di lavoro (più o meno esplicito) da Arendt.

Proprio perché l’obiettivo è anzitutto quello della ricerca di strumenti che diano la possibilità di elaborare il concetto di “complessità” (nell’accezione di cui sopra), la metodologia adottata è la seguente: si ripercorreranno, pur parzialmente, i percorsi intrapresi dai due autori citati nelle loro ultime opere, entrambe incompiute. A partire da qui, nei due paragrafi conclusivi per ciascuna sezione (§ I.3 e § II.3), verranno esplicitati alcuni aspetti del loro pensiero declinandoli rispetto al tema che ci si propone di

* Professore incaricato di Filosofia presso il Seminario Arcivescovile di Milano con sede a Venegono Inferiore (VA).

indagare. Ciò che ne risulta non vuole essere una “definizione” della complessità: più semplicemente, si vorrebbe offrire una prospettiva che aiuti a cogliere l’essere-complesso del mondo, affinché non venga ignorato o ridotto, ma accolto in quanto *forma costitutiva e insuperabile della realtà*.

Per tali motivi, le interpretazioni dei due autori che si prenderanno in esame risulteranno senza dubbio “forzate” verso il tema della complessità: non si vuol tuttavia affermare che Husserl o Arendt intendessero, in qualche modo, esprimere una teorizzazione rispetto a tale concetto. L’intento del presente contributo consiste piuttosto nell’avvalersi di alcuni paradigmi teorici sviluppati da entrambi gli autori, al fine di iniziare a tracciare, dal punto di vista filosofico, una possibile “forma” della complessità.

I. GLI STRUMENTI DELLA FENOMENOLOGIA: ALCUNI SPUNTI A PARTIRE DALLA *CRISI DELLE SCIENZE EUROPEE* DI E. HUSSERL

In questa prima parte, si vorrebbe provare a tematizzare filosoficamente il tema della complessità utilizzando gli strumenti introdotti, a inizio Novecento, dalla fenomenologia, in particolare dalla sua espressione forse più radicale, certamente l’ultima ad opera del suo fondatore: *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale* di Edmund Husserl, opera incompiuta e edita nel 1954 a cura di W. Biemel, come VI volume della *Husserliana*. Il filosofo vi lavorò fra il 1935 e il 1937, a partire da una conferenza che tenne a Vienna nel maggio del 1935, della quale scrisse: «A Vienna le cose sono andate in modo sorprendente. Ero arrivato senza un vero e proprio manoscritto completo, poiché avevo tardato a prendere la decisione di parlare in quella città [...]. Superai l’eccesso di stanchezza e parlai il 7 maggio, con un successo insperato. Per l’essenziale ho improvvisato»¹. Nello stesso anno, Husserl tenne altre conferenze a Praga, in autunno, che costituirono poi il nucleo vero e proprio della *Crisi*.

Il testo non è di facile interpretazione, anche per via del suo carattere frammentato, ed è probabilmente rischioso restituirlo attraverso una lettura parziale e decontestualizzata, come si cercherà di fare di seguito. Tuttavia, si ritiene che l’attenzione della fenomenologia «alle cose stesse» si

¹ Lettera del 10 luglio 1935, citata nell’introduzione di W. Biemel al volume E. HUSSERL, *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, trad. di E. FILIPPINI, Il Saggiatore, Milano 2008, 21.

presti particolarmente a cogliere la complessità quale aspetto costitutivo, appunto, della realtà.

1. Il recupero del «mondo-della-vita» e della correlazione universale fra soggetto e mondo

«Io cercherò di ripercorrere le vie che io stesso ho percorso, non di addottrinare; cercherò semplicemente di rilevare, di descrivere ciò che vedo»². Il fatto che un filosofo quale Edmund Husserl, a quasi ottant'anni, volesse semplicemente *descrivere ciò che vedeva*, costituisce già di per sé motivo di riflessione. Perché il padre della fenomenologia, nell'Europa del 1936, sentisse il bisogno di *descrivere* ancora una volta ciò che si vede e il modo in cui tale elementare operazione avvenga, appare tuttavia chiaro leggendo l'ultima sua opera rimasta incompiuta, nella quale ripercorre il suo stesso itinerario filosofico alla luce della crisi delle scienze europee dell'epoca. Husserl non mette in discussione i successi riportati dalle scienze fra la fine del XIX e l'inizio del XX secolo³, tuttavia, nota un grave pericolo derivante dalla riduzione positivistica della scienza a mera «scienza di fatti»: se infatti la scienza rincorre l'utopia della mera fatticità, di un radicale obiettivismo, il soggetto rimane sostanzialmente escluso dal processo conoscitivo (pur partecipandovi, necessariamente), producendo uno iato sempre più incolmabile fra la scienza e la vita degli uomini. Husserl è invece convinto che sia necessario rinsaldare proprio quest'ultimo legame: ciò che si definisce «scienza» non può escludere, per principio, tutto ciò che non sia un «puro fatto». È evidente che Husserl utilizzi la parola «scienza» in un senso più ampio di quello odierno e anche di quello inizio-novecentesco. Pare quasi che con tale accezione si faccia riferimento alla «scienza» intesa in senso idealistico, ovvero quella conoscenza onnicomprensiva tanto del reale quanto dell'ideale, o, in termini più contemporanei a Husserl, del fattuale e dello spirituale.

² E. HUSSERL, *La crisi delle scienze europee*, 47.

³ Si pensi soltanto alla rivoluzione scientifica che avviene proprio fra il 1900, anno in cui Max Planck getta le basi della meccanica quantistica, e il 1930, anno in cui il ventitreenne Kurt Gödel dimostra i teoremi di incompletezza: nel 1915 appare infatti la teoria della relatività generale di Einstein, vero e proprio punto di non ritorno epistemologico e non solo.

L'attenzione di Husserl è rivolta, sin dalle prime pagine della *Crisi*, alla situazione specifica dell'uomo del suo tempo:

Che cos'ha da dire questa scienza sulla ragione e sulla non-ragione, che cos'ha da dire su noi uomini in quanto soggetti di questa libertà? Ovviamente, la mera scienza di fatti non ha nulla da dirci a questo proposito: essa astrae appunto da qualsiasi soggetto⁴.

Dunque, la prima "colpa" della «mera scienza di fatti» consiste nell'astrazione forzata dalla condizione umana in cui il pensiero si esercita. Riprendendo quasi lo stesso atteggiamento dell'allievo Martin Heidegger in *Essere e tempo*, Husserl cerca invece una rifondazione del sapere che tenga conto dell'uomo non in quanto puro fatto, ma in quanto «soggetto di libertà», l'aspetto forse più concreto dell'esistenza umana (assieme alla corporeità, alla quale la *Crisi* dedica non poche pagine). Pochi anni prima, anche Franz Rosenzweig aveva affrontato problemi fondamentali della filosofia ne *La stella della redenzione* (1921), tenendo come punto di osservazione il baratro a partire dal quale l'uomo d'inizio Novecento si ritrovò a contemplare il mondo. L'approccio husserliano appare dunque pienamente calato nella storia, pur senza perdere di vista un obiettivo teorico di grande spessore e di portata fondamentale:

Nella miseria della nostra vita – si sente dire – questa scienza non ha niente da dirci. Essa esclude di principio proprio quei problemi che sono i più scottanti per l'uomo, il quale, nei nostri tempi tormentati, si sente in balia del destino; i problemi del senso o del non-senso dell'esistenza umana nel suo complesso. Questi problemi, nella loro generalità e nella loro necessità, non esigono forse, per tutti gli uomini, anche considerazioni generali e una soluzione razionalmente fondata? [...] Possiamo accontentarci di ciò, possiamo vivere in questo mondo in cui il divenire storico non è altro che una catena incessante di slanci illusori e di amare delusioni?⁵

Tralasciando la contemporaneità di tali constatazioni, vi si può ben scorgere il fine della ricerca intrapresa in questa ultima incompiuta husserliana: ridare una «soluzione razionalmente fondata» ai problemi reali e profondi dell'esistenza umana. Husserl non si può accontentare di soluzioni individualistiche, che abbandonino del tutto la prospettiva autenticamente filosofica, fondata nell'esercizio della ragione universale: proprio

⁴ E. HUSSERL, *La crisi delle scienze europee*, 36.

⁵ E. HUSSERL, *La crisi delle scienze europee*, 35-36.

quest'ultimo egli intende riabilitare, al fine di recuperare quell'idea di filosofia intesa non come insieme di discipline specifiche, ma come «scienza della totalità dell'essere»⁶. Gli interrogativi che inquietano l'esistenza umana meritano una «maggiore dignità», che può essere rispettata solo se la ragione si riscopre di nuovo capace di una «*filosofia universale*», capace di tendere al «vero essere» delle cose. In una tale ottica, «la storia della filosofia [...] assume sempre più il carattere di una lotta per l'esistenza»⁷: proprio per ricostituire una filosofia di questo genere, conscia del suo compito di carattere universale e allo stesso tempo immersa in quella che Arendt chiamerà «*the human condition*», Husserl dichiara apertamente il tentativo del suo scritto, richiamato più sopra: «descrivere ciò che vedo».

La domanda che occorre porsi è quale sia il legame fra un tentativo apparentemente banale e semplice, quale quello dichiarato da Husserl, e il compito, tutt'altro che semplice, che tale tentativo dovrebbe perseguire: sembra quasi che il mezzo («descrivere ciò che vedo») sia del tutto inappropriato al fine (ricostituzione di una «filosofia universale»). Perché la *descrizione* di ciò che si vede e la conseguente consapevolezza del *modo* in cui essa si attua dovrebbe essere così fondamentale al fine di ridare dignità alla ragione e alla filosofia in quanto «scienza dell'essere»? Perché in effetti, se la percezione e la lettura del reale, dei «dati sensibili» che la nostra ragione riceve dall'esterno, è distorta o avviene semplicemente in modo inconsapevole, tutto l'«edificio della ragione», kantianamente, vacilla. Husserl si rende conto che occorre, in un certo senso, rendere la fenomenologia ancora più radicale, affinché nessun «abito ideale» (*Ideenkleid* nel testo originale) precondizioni l'esperienza originaria del *Lebenswelt*, del «mondo della vita» originario. Infatti, «l'abito ideale fa sì che noi prendiamo per il *vero essere* quello che invece è soltanto un metodo»⁸: nello specifico del passo citato, Husserl fa riferimento all'«abito» della matematica sviluppata da Galilei per fondare a sua volta la fisica moderna; tuttavia, la proposizione indica un pericolo insito nell'applicazione di una qualsiasi metodologia («l'abito», appunto) da parte della nostra ragione al fine di leggere la realtà che ci sta di fronte. Il pericolo consiste esattamente nello scambiare il dato che il metodo ci consegna già «vestito» dell'abito ideale per il *vero essere*, o per il dato *originario*, ad esempio: scambiare la natura

⁶ E. HUSSERL, *La crisi delle scienze europee*, 38.

⁷ E. HUSSERL, *La crisi delle scienze europee*, 42.

⁸ E. HUSSERL, *La crisi delle scienze europee*, 80.

matematizzata che la fisica studia e ci consegna, per la natura “in sé” o “in quanto natura”. Vi è infatti una percezione *antecedente* a quella matematizzata, che costituisce l'*oggetto effettivo* dell'eventuale matematizzazione (o poetizzazione, o idealizzazione generica). Facendo un altro esempio: per scrivere una poesia che ha per oggetto un albero, occorre che l'albero sia percepito e accolto *prima* in quanto (semplice) albero. Soltanto successivamente questo «dato elementare» viene rivestito dell'«abito ideale» o dello sguardo poetico: l'abito ha infatti bisogno di qualcuno o qualcosa che lo indossi. Se il soggetto conoscente non è consapevole di questa dinamica elementare, rischierà dunque di scambiare l'albero poeticamente o matematicamente compreso per il *vero* albero, che sussiste *prima* del nostro intervento di natura ideale. Se poi «il mondo intuitivo della nostra vita è meramente soggettivo, tutte le verità pre- ed extra-scientifiche e che concernono il suo essere effettivo, perdono valore»⁹. Ecco perché diventa davvero fondamentale reimparare a *descrivere ciò che si vede* attraverso l'esercizio della ragione universale (o *pre-categoriale*, per usare un altro termine husserliano): il rischio è infatti quello di relegare tutto ciò che non risulta rivestito dell'abito ideale in uso al momento nella sfera del «soggettivo», con una sua conseguente svalutazione (o esclusione) a livello teoretico e cognitivo. È sostanzialmente un dato di fatto che la sfera dell'esistenza, della vita effettiva, in cui sorgono e si ancorano i problemi fondamentali dell'uomo e dunque della filosofia, sfugga ai diversi «abiti ideali» che la nostra ragione tenta di farle indossare aprioristicamente, al fine di controllarla. L'ultima risorsa, dettata anche dal nostro bisogno di controllo, consiste dunque nel categorizzarla come «esperienza soggettiva», priva di qualsiasi rilevanza «scientifica».

Il tentativo husserliano si dovrebbe ora comprendere meglio: egli vuol raggiungere il «mondo delle evidenze originarie», mostrando che tale operazione non è per nulla affare del singolo soggetto conoscente, ma di quella «ragione universale» dalla quale la scienza stessa dipende:

Il nostro metodo implica anche questo: il lettore, specialmente il lettore scientificamente preparato, si sarà accorto, e gli sarà sembrato quasi un diletterismo, che non è stato fatto alcun uso della terminologia scientifica. Essa è stata evitata coscientemente. È una delle grandi difficoltà di un pensiero che intende costantemente valorizzare l'“intuizione originaria”, il mondo-della-vita pre- ed extra-scientifico [...] il fatto di dover adottare la terminologia

⁹ E. HUSSERL, *La crisi delle scienze europee*, 83.

ingenua della vita e insieme di usarla in modo conforme alle esigenze dell'evidenza dimostrativa¹⁰.

È infatti nel mondo-della-vita pre-categoriale che ogni uomo vive, pensa e costruisce eventualmente la sua scienza. È in tale *Lebenswelt* che si radicano quelle inquietudini che suscitano il domandare originario della filosofia, che riguarda l'essere in quanto tale, ed è dunque da lì che un pensiero che voglia parlare all'esistenza dei singoli evitando la trappola del «soggettivismo» deve ripartire. Si tratta, in fondo, del terreno stesso della nostra ragione e del suo esercizio: è certamente «soltanto» terreno, ma senza di esso la ragione non avrebbe nulla da pensare e da costruire, nulla su cui appoggiarsi.

Il compito che Husserl si propone ha inoltre una portata storica, o meglio storico-critica, poiché non si pone come il tentativo isolato di un singolo pensatore, ma instaura un rapporto diretto con le precedenti filosofie che hanno contribuito a ricoprire le verità elementari del mondo-della-vita: queste ultime non sono analizzate da Husserl in ottica negativa o decostruttiva, ma autenticamente critica. «Si tratta di rivificare la concettualità sedimentata, la quale, diventata ovvietà, costituisce il terreno del suo lavoro privato e non-storico, di rivificarne il nascosto senso storico», ovvero «liberarsi da tutti i pregiudizi»¹¹: la liberazione dai pregiudizi costituisce, per la fenomenologia, un compito costitutivo. Solo prendendo consapevolezza della provenienza storica dei concetti di cui abitualmente ci serviamo per interpretare il mondo, è possibile «pensare autonomamente», il che per Husserl significa ritrovare il fondamento più radicale della concettualità, ovvero quel terreno che sta *prima* di essa e senza il quale nessuna concettualità potrebbe esistere.

La scienza che Husserl ricerca deve avere come oggetto proprio il «puro mondo-della-vita pre-scientifico», per trovare il quale viene richiesto al soggetto di «prescindere da qualsiasi attività logica»: si tratta della più radicale delle *epoché*, quella «trascendentale», che conduce sia al di sopra delle singole scienze, sia al di sopra del mondo-della-vita stesso, al fine di poterlo contemplare nella sua pura apoditticità. Proprio quest'ultima appare infatti come la qualità primaria del pre-categoriale:

¹⁰ E. HUSSERL, *La crisi delle scienze europee*, 87-88.

¹¹ E. HUSSERL, *La crisi delle scienze europee*, 100.

[...] anche il mondo-della-vita è per noi una posizione (*Setzung*) in quanto vale per noi ed è la validità fondamentale per tutte le validità “costruite” su di esso, anche se non si può parlare qui di deduzione. [...] Sul terreno d’essere del mondo-della-vita si muovono tutte quelle forme di *epoché* che sono note alla vita usuale e che sono eventualmente richieste dalle varie attività scientificizzanti¹².

Se il soggetto riesce ad attuare la forma più radicale di *epoché*, si ritrova posto (*gesetzt*) davanti «l’essere del mondo in generale» nella sua indiscutibilità, nella sua radicale certezza d’essere, nella sua positività (cioè che è *positus*, appunto). Questo è il «terreno di validità» di qualsiasi altra attività concettuale (teoretica, scientifica o pratica che sia), in quanto «determina il senso di qualsiasi atto che ponga l’essere»¹³. Questo punto è di fondamentale importanza ai fini del nostro discorso: ogni nostro atto teoretico, volitivo, valutativo e conseguentemente pratico è radicato in questa certezza d’essere, il cui *modo* d’essere è quello dell’*invariabilità*. Tale sostrato non può essere cioè modificato o messo in discussione dalla nostra eventuale percezione o interazione con esso, perché consiste in *ciò che* la percezione percepisce in modo totalmente atematico. La «fenomenologia trascendentale» che Husserl mette in atto consiste proprio nel «problematizzare» tale essere atematico, certamente non in modo logicizzante: non si tratta infatti, di fronte a questo “residuo ultimo”, di chiedere *che cosa* esso sia, attribuendogli già a priori una struttura (prodotta appunto dal nostro domandare). Il rapporto con il *Lebenswelt* non è di natura logico-proposizionale, bensì *trascendentale*, ovvero anteriore a qualsiasi logica poiché si tratta della fenomenicità pura, che *rende possibile* ogni altra apparizione fenomenica (e conseguentemente anche quel rapporto fra soggetto e oggetto che Husserl definisce *intenzionalità*). Non è possibile mettere in dubbio la «certezza del mondo», come Husserl specifica nelle dense pagine di confronto con Descartes:

La peculiarità della certezza del mondo non sta proprio in questo: che essa, nel suo modo, permane persino nella sua apoditticità, nonostante tutti i dubbi reali e possibili rispetto a una data situazione? E che non può essere distrutta arbitrariamente, per quanto le realtà singole, sempre nella singola situazione

¹² E. HUSSERL, *La crisi delle scienze europee*, 419.

¹³ E. HUSSERL, *La crisi delle scienze europee*, 420.

reale, siano passibili di dubbio e anche troppo spesso subiscano una trasformazione di validità passando dall'essere all'apparenza?¹⁴

Certamente si è “liberi” di mettere in dubbio ogni cosa, compreso l'essere stesso del mondo, come fece Descartes: ciò che Husserl puntualizza è che, nonostante questo nostro sforzo immane, l'essere del mondo permane nella sua apoditticità. Non viene minimamente scalfito dal dubbio di un essere pensante; certamente esiste poi un rapporto fra l'essere del mondo e la nostra soggettività, ma si tratta di un rapporto paritetico, nel quale il mondo non è a disposizione del soggetto. L'errore di Descartes consistette infatti nel “frintendere” il residuo della messa in dubbio radicale dell'essere del mondo, ovvero l'*ego*: influenzato dal dualismo metafisico della tradizione occidentale, Descartes non si accorse che quell'io pensante e dubitante, che decide e dirige l'*epoché*, che mette in dubbio ogni cosa, non ha potere assoluto sull'oggetto del suo dubbio. Non può, infatti, «decidere dell'essere o del non-essere [del mondo]. Essa [l'*epoché*] non ha bisogno di decidere pro o contro l'essere del mondo, la sua incomparabile importanza sta nella possibilità che essa offre di scoprire l'io puro»¹⁵. L'io che dubita non è infatti totalmente esterno al mondo di cui dubita, poiché l'io, assieme al fenomeno puro, è ciò *rende possibile* l'appercezione del mondo stesso. «Cartesio avrebbe dovuto vedere [...] che con questo concetto la mia “mens”, la mia “anima” sono già appercepite come personali e come essenti nel mondo e che così il mondo e l'uomo vengono posti, invece che sottoposti all'*epoché*»¹⁶: l'*epoché* non ha dunque una funzione puramente distruttiva, anzi, la sua importanza consiste nel fatto che essa *rivela* la correlazione indistruttibile che sussiste fra il fenomeno, l'essere puro (l'oggetto) e l'io inteso come *soggettività trascendentale*. La fondamentale differenza fra l'*epoché* husserliana e quella cartesiana consiste infatti nella

¹⁴ E. HUSSERL, *La crisi delle scienze europee*, 427. Vale la pena leggere anche la nota che Husserl aggiunge a questo passaggio: «Il dubbio folle sull'essere del mondo è sopportabile per il fatto che l'essere del mondo è certo nell'esperienza vivente. La possibilità fattuale di dubbio da parte di un uomo smarrito, di un pazzo, che di fatto può dubitare di qualsiasi cosa, di ciò che è sensato e di ciò che è controsenso, di ciò che è a priori evidente e di ciò che è assurdo, è *qualcosa di completamente diverso dall'essere di ciò che è dubbioso* [corsivo mio], che è evidentemente e apoditticamente intuibile come tale e che contiene perciò la possibilità evidente del non-essere», 546-547.

¹⁵ E. HUSSERL, *La crisi delle scienze europee*, 430.

¹⁶ E. HUSSERL, *La crisi delle scienze europee*, 434.

scoperta, da parte di Husserl, dell'impossibile solitudine o isolamento del nostro io dal mondo.

Inoltre, è bene ricordare un altro punto di fondamentale importanza a questo riguardo: «In quanto io-uomo, provvisto della dimensione trascendentale, io sono da qualche parte nello spazio e nel tempo del mondo»¹⁷. Dunque, ciò che il dualismo cartesiano ha chiamato "anima" è sempre anche situata e collocata nel mondo e nella temporalità attraverso l'esperienza del «*corpo proprio*» (*Leib*)¹⁸: non può esistere infatti una *mens* totalmente distaccata dal mondo-della-vita, poiché l'esperienza della corporeità viva (raggiunta attuando l'*epoché*) impedisce questa pericolosa astrazione, la quale condurrebbe all'elaborazione di una «scienza parallela», in cui le anime sono considerate, cartesianamente, «appendici reali dei corpi» (così Husserl vede, ad esempio, la psicologia del suo tempo). Se invece si prescinde da tale dualismo e dalle scienze che ne conseguono, si fa dunque *epoché*, si scopre che ogni conoscenza (del mio io quanto del mondo) è *mediata* dall'esperienza della corporeità-propria, viva (*Leiblichkeit*): è in un tale esperire che lo psichico assume una sua peculiare «spazialità», la quale impedisce di separarlo radicalmente dal corporeo. Ogni «oggetto spirituale», secondo Husserl, è sempre «in-corporato» (*ver-körpert*), pur in modo «indiretto»¹⁹, poiché

soltanto su di sé è possibile esperire originariamente l'incorporarsi delle anime. Ciò che costituisce essenzialmente e propriamente la corporeità propria, io lo esperisco soltanto sul mio corpo proprio, nel mio costante agire – che avviene esclusivamente attraverso il mio corpo. [...] Ciò media qualsiasi altro agire e, in generale, qualsiasi riferimento dell'io al mondo²⁰.

Il nostro io, dunque, se raggiunto attraverso quella riduzione trascendentale alla quale Husserl invita in queste pagine, non può rimanere isolato e correre il pericolo dell'astrazione che hanno corso invece le scienze dell'epoca: certamente l'io-psichico e l'io-corporeo sono *distinguibili*, ma non separabili. L'io fa esperienza di sé (e conseguentemente dell'inter-

¹⁷ E. HUSSERL, *La crisi delle scienze europee*, 234.

¹⁸ La traduzione di E. Filippini rende così la parola tedesca *Leib* (corpo animato, vissuto, esperito), che si distingue da *Körper* (corpo inteso come insieme di organi, in senso biologico), di fondamentale importanza per cogliere il senso del discorso che Husserl porta avanti in questi paragrafi.

¹⁹ E. HUSSERL, *La crisi delle scienze europee*, 239.

²⁰ E. HUSSERL, *La crisi delle scienze europee*, 240.

soggettività, cioè di altri io-corpi) e del mondo attraverso la mediazione inaggrirabile della *Leiblichkeit*, della corporeità-propria.

2. La scienza radicale del fondamento

Tramite l'*epoché* husserliana si attinge dunque al mondo-della-vita, il regno delle «più ovvie ovvietà»²¹, quel mondo-dato, anzi, *posto*, che precede qualsiasi tematizzazione e qualsiasi operazione logico-oggettivante e che impedisce all'io di isolarsi nella dimensione di un astratto *cogito*.

Il *Lebenswelt* costituisce, in un certo senso, il piano dell'obiettività «in sé stessa», la quale però, dice Husserl, «non è appunto esperibile», poiché «la coscienza del mondo è in un movimento costante»²²: tale paradosso non deve tuttavia far desistere la ricerca fenomenologica, che attinge proprio da qui in avanti alla sua ultima fondazione. L'«imbarazzo» suscitato dal paradosso di una obiettività difficilmente descrivibile e fondabile dal punto di vista razionale e filosofico, infatti, «scompare appena consideriamo il fatto che il mondo-della-vita, malgrado la sua relatività, ha una sua propria *struttura generale*», la quale «non è a sua volta relativa»²³: il mondo-della-vita è dato *con una sua struttura*, non in modo generico. È proprio tale struttura, alla quale si applicano in battuta successiva le categorie, che lo rende accessibile a tutti, e dunque filosoficamente tematizzabile. La logica stessa è possibile, dunque, sulla base di un tale «a-priori universale» inerente al *Lebenswelt*, che rende possibile l'applicazione delle categorie alla realtà stessa.

Ecco dunque attuata quella «scienza radicale del fondamento»²⁴ di ogni attività logica, scientifica, teoretica e pratica; una volta conquistato questo livello di fondazione, è possibile cogliere la costante connessione del *Lebenswelt* con la nostra soggettività:

non deve interessarci altro che l'evoluzione soggettiva dei modi di datità, dei modi di apparizione, degli impliciti modi di validità in cui si produce, costantemente fluendo, connettendosi costantemente e sinteticamente nel flusso

²¹ E. HUSSERL, *La crisi delle scienze europee*, 139.

²² E. HUSSERL, *La crisi delle scienze europee*, 138.

²³ E. HUSSERL, *La crisi delle scienze europee*, 167.

²⁴ E. HUSSERL, *La crisi delle scienze europee*, 169.

orientato direttamente sul mondo, la coscienza unitaria del semplice “essere” del mondo²⁵.

Il dato elementare della nostra conoscenza è questo costante flusso che s’instaura fra la nostra coscienza e l’essere del mondo a-tematico, ed è dunque solo sulla base di questo flusso che si rendono possibili tutte le altre attività cognitive e volitive. Si badi, *il flusso*, non l’uno o l’altro polo (soggettivo o oggettivo): di nuovo Husserl ribadisce che la correlazione fra soggetto e oggetto, fra percipiente e percepito, non può essere superata. Proprio a partire da qui si evince un’altra importante conseguenza: «Il mondo è dato a me come quel mondo che è dato a tutti. [...] *La forma ontologica del mondo è quella del mondo per tutti*»²⁶, il mondo è sempre *per* qualcuno. Non solo è indubitabile la certezza del mondo e la sua correlazione con la mia soggettività, ma con la soggettività in generale: il ruolo delle singole soggettività consiste piuttosto nella «validazione» o «realizzazione» di tale correlazione, ovvero nella presa di coscienza della correlazione stessa.

La vita del soggetto è dunque una vita costantemente *intenzionale*: «Io vivo una vita intenzionale, e l’intenzionalità nella sua forma originaria è un attuale mirare-a, un conseguire e, nel conseguimento, avere un avere (*eine Habe*)»²⁷. Il soggetto conferisce costantemente una validità al mondo, in termini husserliani: realizza costantemente la validità universale del mondo, il fatto che il mondo che percepisco sia costantemente valido per me e per l’applicazione delle categorie. Ora, l’*epoché* trascendentale auspica «un rivolgimento totale dell’io», poiché l’io per la prima volta si rende conto di questa correlazione elementare, ossia del fatto che è egli stesso che realizza la validità di un mondo che, già da sempre dato in forma atematica, costituisce il suo *orizzonte*: soltanto attraverso questo rivolgimento viene raggiunto non l’astratto *cogito* cartesiano, ma un «ego concreto», in modo che «il conoscere umano è a sua volta un evento del mondo»²⁸. Avendo infatti rintracciato la correlazione universale che s’instaura fra il *Lebenswelt* e la soggettività trascendentale, davvero l’ego raggiunto tramite l’*epoché* husserliana non risulta “sganciato” dal mondo in cui vive e

²⁵ E. HUSSERL, *La crisi delle scienze europee*, 174.

²⁶ E. HUSSERL, *La crisi delle scienze europee*, 493.

²⁷ E. HUSSERL, *La crisi delle scienze europee*, 495.

²⁸ E. HUSSERL, *La crisi delle scienze europee*, 497-498.

in cui conosce, la vita e il processo conoscitivo fanno parte, infatti, dello stesso fluire: «è questa un'auto-conoscenza reale, autentica, ultima e assoluta, un compimento infinito»²⁹.

La *riduzione trascendentale* del “mondo” al “fenomeno-mondo” e al suo correlato, la soggettività trascendentale, dischiude una nuova *esperienza di senso*, ai limiti della fenomenologia stessa: le “cose” del mondo assumono ora il senso di “apparizioni di” (*fenomeni*), che si offrono alla soggettività di ciascuno per essere validate, in un flusso infinito che Husserl stesso non esita a descrivere richiamandosi a Eraclito³⁰. L'infinita soggettività delle percezioni e delle singole validazioni ha trovato un terreno indiscutibile e indubitabile *nell'apparizione stessa* delle cose, nell'essere atematico del mondo, quell'«unità di senso» presente ma asintotica, mai totalmente decifrabile, per la ragione del singolo soggetto. La viva fenomenicità del mondo è indubitabile e costituisce il fondamento di senso ultimo di ogni atto conoscitivo:

Come potremmo assumere come tema trascendentale la percezione e il percepito, il ricordo e il ricordato, l'obiettività e la verifica dell'obiettività di qualsiasi genere, l'arte, la scienza, la filosofia, *senza vivere tutto ciò* esemplarmente e *in piena evidenza?* [corsivo mio] [...]. Nemmeno il singolo filosofo all'interno dell'*epoché* può fissare qualcosa di questa vita inafferrabile e fluente, riprenderne il costante contenuto intrinseco e diventare tanto certo del suo essere-questo-o-quello (*Diesheit*) e del suo esser-così, da riuscire (sia pure soltanto per la sua propria persona) a descriverli mediante enunciati e, per così dire, a documentarli³¹.

La rilevanza di queste ricerche husserliane per il tema della complessità può ora essere esplicitata.

²⁹ E. HUSSERL, *La crisi delle scienze europee*, 498.

³⁰ E. HUSSERL, *La crisi delle scienze europee*, 196: «[...] se potessimo identificare la ψυχή [*psyché*] di Eraclito con questa soggettività, varrebbero per essa le sue parole: “Qualsiasi strada tu percorra non arriverai mai a trovare i confini dell'anima, tanto profondo è il suo fondo”. Qualsiasi “fondo” si raggiunga esso rimanda effettivamente ad altri fondi, qualsiasi orizzonte si dischiuda esso ridesta altri orizzonti; tuttavia il tutto infinito, nell'infinità del suo movimento fluente, è orientato verso l'unità di un senso, ma non è mai possibile giungere ad afferrarlo e a capirlo completamente».

³¹ E. HUSSERL, *La crisi delle scienze europee*, 203-204.

3. Rilevanza delle tematiche husserliane per lo sviluppo di un “pensiero della complessità”

Si cercherà ora di mettere in luce il motivo per cui gli strumenti elaborati dalla fenomenologia, ed in particolare nella versione di quest'ultima che Husserl ci lascia nella *Crisi*, si prestino particolarmente all'elaborazione di un “pensiero della complessità”.

Riprendiamo anzitutto la dichiarazione d'intenti di Husserl stesso: *descrivere ciò che vedo*. L'apparente banalità di una tale intenzione scompare di fronte alla portata della “crisi” che Husserl intende fronteggiare: con grande lucidità, l'anziano filosofo individua il pericolo insito nella *riduzione oggettivante* che si svolgeva all'epoca³² sia sul fronte delle scienze naturali sia della psicologia. Rendendo la natura nient'altro che un oggetto matematico e misurabile, un mero “insieme di fatti”, e perseguendo parallelamente il tentativo di spiegare l'uomo solamente attraverso l'individuazione di un'ulteriore serie di “fatti” o eventi psicologici, le “scienze europee” si lasciarono trascinare all'interno del nichilismo d'inizio Novecento, anzi, ne divennero una nitida espressione³³. Il disincanto prodotto da questi e altri fattori condusse l'Europa nel caos sociale e politico degli anni Venti e alla sua tragica materializzazione nei regimi autoritari degli anni Trenta.

In un tale contesto storico, la “descrizione di ciò che si vede” assume dunque una portata filosofica e metafisica di grande spessore: significa infatti recuperare il rapporto con il reale nella sua forma più pura o originaria, quella non ancora intaccata da nessun «abito ideale». Il *Lebenswelt*, il mondo-della-vita, raggiunto attraverso una radicale *epoché*, funge dunque da terreno ultimo della conoscenza nel suo senso più ampio. Questo terreno è *indubitabile e invariabile*, in base alle analisi ripercorse precedente-

³² Si potrebbe certamente discutere sull'attualità della crisi: anche oggi, infatti, si assiste ad un riduzionismo simile a quello d'inizio Novecento, anzi, forse ancora più accentuato dalla smaterializzazione causata dall'uso della tecnologia e del virtuale.

³³ Scriveva Max Weber già nel 1922: «È il destino della nostra epoca con la sua caratteristica razionalizzazione e intellettualizzazione, e soprattutto con il suo disincanto del mondo, che proprio i valori ultimi e più sublimi si siano ritirati dalla sfera pubblica per rifugiarsi nel regno extramondano della vita mistica o della fraternità di rapporti immediati fra i singoli», M. WEBER, *Il lavoro intellettuale come professione*, trad. di A. Giolitti, Einaudi, Torino 1948, 41. Si veda inoltre il capitolo ottavo del volume di F. VOLPI, *Il nichilismo*, Laterza, Bari 2009³.

mente, e possiede una *sua* struttura, già data, la quale non viene intaccata da alcun dubbio da parte del soggetto conoscente.

Il primo punto che pare essenziale per sviluppare un pensiero della complessità potrebbe dunque essere il seguente: *la realtà si dà con una struttura pre-categoriale, indipendente dal soggetto conoscente*. Il mondo, in altri termini, non è a nostra disposizione in modo totalmente neutrale, ma si offre alla nostra conoscenza con una struttura già data, che non può diventare oggetto di dubbio, poiché si dà *prima* di qualsiasi intervento di natura ideale da parte del soggetto. Se si dimentica il dato originario del *Lebenswelt*, che precede qualunque rivestimento ideale, cioè *interpretante* la realtà (quali ad esempio la scienza, l'arte, la filosofia stessa), la conoscenza diventa immediatamente astratta, illudendosi di aver forgiato un mondo che invece si presenta già sempre *formato* nella sua datità. L'essere si dà (*es gibt Sein*, secondo la formula heideggeriana), e si dà anche in un certo modo, con una certa struttura. La categoria della *modalità* è originaria tanto quanto quella della sostanza.

Husserl non solo rileva questo, ma si accorge anche di un ulteriore aspetto legato alla scoperta del mondo-della-vita, che potrebbe costituire un secondo punto essenziale per il nostro discorso: *la realtà originaria (la pura fenomenicità) e il soggetto sono inscindibilmente legati*. L'apparizione apodittica del *Lebenswelt* non si pone di fronte al soggetto in modo oppositivo (secondo il modello razionalistico delle scienze positive, ad esempio): la teoria dell'intenzionalità e le analisi sulla corporeità-propria (*Leiblichkeit*) impediscono infatti il pericoloso isolamento del soggetto conoscente, che lo renderebbe tanto irrealistico quanto il mondo che esso stesso produrrebbe. Come richiamato più sopra, il mondo è sempre *per* qualcuno, noi viviamo costantemente una «vita intenzionale», siamo cioè posti già da sempre all'interno di quel flusso instauratosi fra la nostra coscienza (che mira sempre *a* qualcosa) e il mondo-della-vita, il «regno delle evidenze originarie». Esser coscienti significa dunque e anzitutto *avere* un mondo da interpretare: ma l'interpretazione viene sempre dopo l'avere (già) un mondo strutturato, dunque non a totale disposizione della nostra capacità conoscitiva. In altri termini: la nostra capacità conoscitiva ha potere *interpretante*, ma non può *porre* alcun dato di fatto. La conoscenza si attua poiché ha qualcosa da conoscere, che essa stessa non ha posto.

Nell'elaborazione di un pensiero della complessità, che si costituirebbe pur sempre come una teoria filosofica *sulla* realtà, pare dunque di fondamentale importanza ricordare, con Husserl e la fenomenologia, che la

complessità si mostra come *tratto originario dell'essere del mondo*, ed in quanto tale va colta e non ridotta, dimenticata o semplificata. “Complesso” significa infatti “intrecciato-con”, e potrebbe dunque applicarsi a quella «struttura propria» che il mondo-della-vita presenta nella sua originaria datità. Noi possiamo infatti interpretare il mondo poiché esso è *com-plesso*, intrecciato-con, ha una trama³⁴: le cose si presentano a noi anzitutto in quanto “semplici” fenomeni (l'albero *in quanto* albero, la montagna *in quanto* montagna, il libro *in quanto* libro), già intrecciati fra loro secondo un certo ordine.

Modificando il celebre adagio tratto dai *Frammenti postumi* di Nietzsche³⁵, si potrebbe affermare che le interpretazioni esistono certamente, ma solo *sulla base* dei fatti, ed in particolare di quel fatto originario ed indubitabile che è l'essere irrelativo del mondo. È su tale terreno che si apre la strada di qualsiasi interpretazione, tanto soggettiva, quanto soprattutto oggettiva (ma non oggettivante). La forma originaria del mondo si dà nella relazione intenzionale con la soggettività trascendentale, che salda l'oggetto e il soggetto, senza del resto ridurre l'uno all'altro.

In questo senso si potrebbe dunque iniziare ad intendere la complessità: *forma originaria del fenomeno-mondo*, dell'essere inteso come fenomenicità pura. L'essere appare al soggetto non in modo neutro, ma, appunto, complesso. È in virtù di questa “trama” originaria della realtà che essa non risulta disponibile (o modellabile) per il soggetto, pur appearing certamente *a e per* lui: la realtà è interpretabile, ma invariabile e immodificabile nella sua struttura-datità originaria.

II. IL VALORE DELLA SUPERFICIE: LA FALLACIA “ESSERE-APPARIRE”

SECONDO H. ARENDT

Non è raro ritrovarsi abituati a pensare e a giudicare secondo un adagio proverbiale nella nostra cultura: “l'apparenza inganna”. Come per tutti i detti popolari, vi è indubbiamente un fondo di verità. Tuttavia, se adottato

³⁴ Heidegger usava, in un senso simile, il termine *Gefüge*, tradotto in italiano con “compagine”. La parola contiene al suo interno la radice del verbo *fügen*, la cui storia etimologica lo lega ai significati di “mettere insieme”, “unire”, “realizzare”.

³⁵ Cf F. NIETZSCHE, *Frammenti postumi 1885-1887* in *Opere*, vol. VIII, tomo I, Adelphi, Milano 1975², 299: «Contro il positivismo, che si ferma ai fenomeni: “ci sono soltanto fatti”, direi: no, proprio i fatti non ci sono, bensì solo interpretazioni».

come stile o metodo di pensiero abituale, tale adagio produce effetti deleteri.

Perché l'apparenza dovrebbe ingannare? I motivi sono certamente molti; cerchiamo tuttavia di pensare in modo non superficiale questa domanda. Togliere sistematicamente credito all'apparenza risulta quasi subito un controsenso: *tutto ciò che è*, infatti, *appare*. In molti modi. Da dove deriva dunque la tendenza, tipica del pensiero metafisico occidentale, a ritenere che l'apparire contenga un che di effimero, di caduco, addirittura di ingannevole, e conseguentemente che la "vera" essenza di ciò che appare risieda altrove?

Hannah Arendt affronta tale questione nella prima parte della sua ultima opera, rimasta anch'essa, come nel caso di Husserl, incompiuta: *La vita della mente*, uscita postuma nel 1978 a cura dell'amica Mary McCarthy. Come spiega la curatrice nell'introduzione del volume, lo scritto è da intendere come la seconda parte di un dittico iniziato con *The human condition* del 1958, che recava il sottotitolo "*Vita activa*". *La vita della mente* rappresenterebbe l'altro versante della condizione umana, ovvero la vita "contemplativa", l'attività del pensiero e della volontà.

Di seguito prenderemo in considerazione solamente la prima parte dell'opera, dedicata appunto al "pensare", ed in particolare i primi due capitoli, che affrontano la questione dell'apparenza. Quest'ultima potrebbe infatti costituire un ulteriore punto di appoggio per proseguire il discorso sulla complessità dal punto di vista filosofico: nel paragrafo precedente, la fenomenologia husserliana ci ha condotto al riconoscimento di una forma originaria del fenomeno-mondo, che funge da terreno indiscutibile di ogni attività speculativa. *Fenomeno* indica anzitutto l'*apparire* di qualcosa, come indica l'etimologia della parola stessa: l'apparire dell'essere, nella sua estrema semplicità, difficilmente viene però riconosciuto come dato di fatto, nella sua semplice presenza. Husserl ha ampiamente mostrato come la nostra mente (restando ovviamente nella tradizione occidentale) tenda a rivestire il "puro fenomeno" di "abiti ideali", che ne snaturano immediatamente la percezione, compresa quella della sua costitutiva complessità. Hannah Arendt torna proprio su questo punto, mostrando i sintomi e le ragioni di quella che lei stessa chiama "fallacia essere-apparire", proponendo una correzione della medesima e dunque un'alternativa.

Un'ultima annotazione, prima di affrontare direttamente la questione che ci interessa più da vicino: l'interesse di Arendt per tematiche di natura teoretica, quale la natura dell'attività di pensiero stessa, venne su-

scitato non da curiosità intellettuale, bensì dall'aver assistito al processo Eichmann, al quale Arendt partecipò da inviata del *New Yorker* e dai cui lunghissimi resoconti nacque *La banalità del male*³⁶. Il testo, come noto, suscitò grande scandalo (soprattutto fra le comunità ebraiche), poiché ciò che colpì maggiormente Arendt fu appunto la banalità di un uomo reputato da tutti profondamente malvagio: tale banalità era ascrivibile, secondo l'inviata, ad una pressoché assoluta "mancanza di pensiero", non dunque alla natura particolarmente malvagia che Eichmann avrebbe *naturalmente* dovuto avere per compiere i suoi crimini. La questione morale della malvagità umana si rifaceva dunque, in modo diretto, ad un problema di natura teoretica, come scrisse ella stessa:

Fu proprio questa assenza di pensiero [...] che destò il mio interesse. [...] La domanda che si imponeva era la seguente: potrebbe l'attività del pensare come tale, l'abitudine di esaminare tutto ciò a cui accade di verificarsi o di attirare l'attenzione, indipendentemente dai risultati e dal contenuto specifico, potrebbe quest'attività rientrare tra le condizioni che inducono gli uomini ad astenersi dal fare il male, o perfino li "dispongono" contro di esso?³⁷

Potrebbe l'attività del pensare avere dunque un ruolo eminentemente morale? Potrebbe una maggiore consapevolezza di quest'attività contemplativa, in sostanza, avere una ricaduta diretta nella *vita activa* degli uomini? Questa è la domanda che suscitò le ultime ricerche e riflessioni di Arendt, e che denota un approccio tutt'altro che trascurabile anche per la nostra questione: potrebbe infatti una maggiore consapevolezza della natura complessa del reale avere una ricaduta nel modo in cui prendiamo le nostre decisioni, e conseguentemente nel modo in cui agiamo e ci comportiamo?

1. *La teoria dei due mondi*

Nell'introduzione alla lunga sezione dedicata all'attività di pensiero, Arendt pone subito l'accento sul discredito nel quale filosofia, metafisica e teologia sono cadute da tempo, ad opera non di ipotetici avversari, ma di filosofi e teologi stessi. La preoccupazione di difendere "Dio" (l'en-

³⁶ H. ARENDT, *La banalità del male. Eichmann a Gerusalemme*, trad. it. di BERNARDINI, Feltrinelli, Milano 2010¹⁷.

³⁷ H. ARENDT, *La vita della mente*, 85-86.

te metafisico per eccellenza) dalla sua “morte”, la cui presa di coscienza si trova per la prima volta in Hegel, nel 1802 (quasi un secolo prima di Nietzsche)³⁸, non ha fatto altro, secondo Arendt, che impoverire e snaturare le stesse discipline. Tuttavia,

è forse saggio riflettere su ciò che realmente si intende allorché si osserva che la teologia, la filosofia e la metafisica sono giunte ad una fine: certo non che Dio è morto, qualcosa su cui possiamo *sapere* tanto poco quanto dell'esistenza di Dio [...], ma che il modo in cui si è pensato Dio per migliaia di anni non è più convincente; se è morto qualcosa, può trattarsi solamente del *pensiero* tradizionale di Dio³⁹.

Ciò che accomuna la “crisi” di metafisica e teologia sarebbe piuttosto la fine di un *modo* di pensare che, per millenni, ci avrebbe abituati a dividere la realtà in due mondi: uno sensibile e uno soprasensibile. In quest'ultimo, le cose sarebbero “più vere” rispetto a quelle “apparenti” nel mondo sensibile. Nel momento in cui, per motivi di natura storica e filosofica⁴⁰, una delle due sfere venne soppressa (quella soprasensibile), «la sua antitesi polare, il mondo delle apparenze quale lo si concepì per tanti secoli, è a sua volta annientata. [...] ogni pensare in termini di due mondi implica che essi siano inseparabilmente connessi l'uno con l'altro»⁴¹. La svalutazione del mondo soprasensibile implica necessariamente anche quella della sua controparte, il mondo sensibile-reale (l'unico di cui abbiamo esperienza). Da dove nasce, allora, questa divisione dell'esperienza in due mondi? Secondo Kant, si tratta di un bisogno intrinseco della ragione umana, naturalmente inclinata a spingersi oltre i confini della fenomenicità. Arendt a sua volta riprende questa famosa tesi kantiana, sottolineando però un fattore determinante: se il pensiero e la ragione manifestano il bisogno di spingersi oltre i limiti di ciò che il nostro intelletto può legittimamente (kantianamente) conoscere, significa che

³⁸ Cf G.W.F. HEGEL, *Fede e sapere*, in *Primi scritti critici*, a cura di R. BODEI, Mursia, Milano 1971, 252: «il sentimento su cui riposa la religione nell'epoca moderna [è] il sentimento che Dio è morto».

³⁹ H. ARENDT, *La vita della mente*, 91.

⁴⁰ Si allude a quella “crisi della metafisica” che inizia dal declino dell'idealismo e prosegue per tutto il Novecento.

⁴¹ H. ARENDT, *La vita della mente*, 92. Arendt cita a questo proposito lo stesso Nietzsche: «Col mondo vero abbiamo eliminato anche quello apparente», cf F. NIETZSCHE, *Crepuscolo degli idoli*, in *Opere*, Adelphi, Milano 1970, vol. VI, tomo III, 76.

il pensiero e la ragione non si occupano di ciò di cui si occupa l'intelletto. [...] *il bisogno di ragione non è ispirato dalla ricerca di verità ma dalla ricerca di significato. E verità e significato non sono la stessa cosa.* L'errore di fondo, anteriore a tutte le fallacie metafisiche, consiste nell'interpretare il significato secondo il modello della verità⁴².

Questo semplice rilievo, che introduce tutto il seguente discorso sulla natura dell'attività di pensiero, ha un'importanza fondamentale per il nostro discorso: rimanda alla distinzione (certamente non nuova) fra "senso/significato" e "verità"⁴³. Nella storia della metafisica, molto spesso tale distinzione cadde in nome della ricerca della più gestibile e rassicurante "verità", che avrebbe dovuto contenere al suo interno anche il senso delle cose. Eppure, il bisogno della ragione e del pensiero di spingersi oltre i confini tracciati dall'esperienza sensibile manifesta, secondo Arendt, che *ciò che costituisce l'oggetto ultimo dell'attività del pensiero non sia tanto la "verità" dell'ente (il suo "come"), quanto il suo "senso" (il suo "perché")*, e soprattutto che quasi mai "verità" e "senso" coincidono, dal momento che non possiedono «lo stesso genere di validità»⁴⁴. Tale distinzione indica verso quella struttura complessa del reale, irriducibile a una soltanto delle sue componenti.

La teoria dei due mondi supporterebbe questa rassicurante distinzione: da un lato, vi è l'esperienza sensibile, fonte di verità reperibili e analizzabili dall'intelletto; dall'altro, la sfera del soprasensibile, luogo impossibile per la nostra facoltà intellettuale, ma necessario in quanto "scopo" del bisogno di senso della nostra ragione. È necessario, tuttavia, indagare più

⁴² H. ARENDT, *La vita della mente*, 97.

⁴³ Si può certamente discutere a lungo su quale significato filosofico sia possibile attribuire a questi termini. Per come li intende Arendt, possiamo supporre che con "verità" si voglia indicare l'oggetto delle ricerche che il nostro intelletto kantianamente inteso (*Verstand*) può svolgere rispetto agli enti-fenomeni, mentre con "senso/significato" s'intenda invece l'eventuale risposta alla domanda riguardo al *perché* dei fenomeni stessi, la ricerca della loro "ragion d'essere". Intesa in questo modo la distinzione, è possibile affermare ad esempio che un filo d'erba (per riprendere un esempio kantiano) ha una *verità* che risiede nella botanica, e un *significato* che rimanda *immediatamente* oltre la sfera della fenomenicità: «[...] infatti, il fine dell'esistenza della natura stessa deve essere cercato oltre la natura. La forma interna di un semplice filo d'erba può dimostrare in modo sufficiente, per la nostra umana facoltà di valutare (*Beurteilungsvermögen*), che la sua origine è possibile solo secondo la regola dei fini», cf I. KANT, *Critica del giudizio*, a cura di M. MARASSI, Bompiani, Milano 2015², 457-459.

⁴⁴ H. ARENDT, *La vita della mente*, 98.

a fondo le motivazioni della suddetta teoria, soprattutto perché, secondo Arendt, l'esperienza stessa ci suggerisce non una sua validazione, ma una sua radicale falsificazione, ovvero:

Il primato dell'apparenza è un dato di fatto della vita quotidiana a cui né gli scienziati né i filosofi possono sottrarsi, a cui devono sempre fare ritorno dai loro laboratori e dai loro studi; la forza di tale supremazia si mostra col non essere in nessun caso minimamente modificata o incrinata da ciò che essi hanno scoperto allorché se ne ritraevano⁴⁵.

Tutto ciò che è, appare, e «tutto ciò che è è fatto per essere percepito da qualcuno»⁴⁶. La tesi che Arendt propone in questo incipit, contro la teoria dei due mondi, è molto semplice, ma tutt'altro che banale: *essere e apparire coincidono*. Lo sconcerto che tale tesi può provocare è legato al suo essere riconducibile ad un indiscutibile *dato di fatto*. Ogni ente che appartiene a questo mondo appare e scompare, «essere vivi significa essere posseduti da un impulso all'autoesibizione che corrisponde in ognuno al dato di fatto del proprio apparire»⁴⁷; è impossibile, in sostanza, sfuggire al primato dell'apparenza, se si appartiene a questo mondo.

L'allontanamento da questo stesso mondo, che l'esercizio dell'attività di pensiero produce, di fatto è solo fittizio: “pensare” ci fa prendere le distanze, ma non ci sottrae dall'apparire dei fenomeni. Tuttavia, è proprio nella domanda filosofica (e successivamente anche scientifica) per eccellenza che risiede l'origine della «supremazia teoretica dell'Essere e della Verità sulla mera apparenza»⁴⁸: qual è *la causa* di tale apparire? Come è possibile, in altri termini, che qualcosa appaia? La domanda di per sé è legittima, anzi, deve e vuole esser posta. Arendt rileva tuttavia un'ulteriore distinzione concettuale e terminologica, omessa o rimossa dalla tradizione filosofico-metafisica, alla base della “fallacia” che origina la teoria dei due mondi, ovvero la distinzione fra *causa* e *fondamento* di un fenomeno: «la nostra tradizione filosofica ha trasformato la base da cui una cosa nasce nella causa che la produce, per poi assegnare a questo agente produttivo un grado di realtà più alto di quello attribuito a ciò che

⁴⁵ H. ARENDT, *La vita della mente*, 105.

⁴⁶ H. ARENDT, *La vita della mente*, 99.

⁴⁷ H. ARENDT, *La vita della mente*, 101.

⁴⁸ H. ARENDT, *La vita della mente*, 105.

viene meramente incontro ai nostri occhi»⁴⁹. La *causa* starebbe dunque alla *verità* (raggiungibile e indagabile dall'intelletto) di un ente così come il *fondamento* starebbe all'oggetto che la *ragione* cerca, lo "scopo" o il "fine" del suo esercizio, non necessariamente determinabile (quanto meno alla stregua della verità di un ente): la confusione dei due piani produce la fallacia metafisica che separa radicalmente il vero "Essere" dalla mera "apparenza". L'illusione consiste nel credere che, nel momento in cui si scopre la causa di un fenomeno, se ne sia scoperto anche il senso, e dunque la ragion d'essere. In tal modo, si guadagnerebbe l'accesso ad un piano ontologico (quello del "vero Essere") superiore rispetto a quello della mera apparenza, che in effetti non esibisce la sua causa bensì "sola-mente" sé stessa. In realtà, «è divenuto via via palese come nessun uomo possa [...] rendere pienamente conto, nel normale linguaggio umano, di un Essere la cui verità può essere dimostrata scientificamente in laboratorio e verificata praticamente nel mondo reale mediante la tecnologia»⁵⁰: *rendere conto* è il compito che si assume la nostra *ragione*, e al quale cerca di rispondere con la ricerca di un *fondamento*, di una base. Il fondamento è da intendere come fondamento di *senso*, di significato, come risposta alla domanda sul *perché*, e non sul *come*, di un fenomeno.

Arendt non nega né la distinzione fra i fenomeni che appaiono e le loro cause "inapparenti", né quella fra la causa e il senso di un fenomeno. Ciò su cui porta a riflettere è il legame intrinseco fra due piani che per millenni sono stati radicalmente separati per i motivi detti più sopra, proponendo un "rovesciamento" di tale gerarchia metafisica. Il fine di questa operazione consiste nel *conferire un valore specifico all'apparire o alla "superficie" dell'essere*, ovvero cogliere l'"essere-manifesto" quale qualità ontologica primaria e non secondaria o strumentale ad altro ("l'essenza", il "vero Essere"). Pare quasi che il discorso di Arendt miri all'*equiparazione fra ontologia e fenomenologia*, fra l'essere e la sua manifestazione. L'incidenza di questa importante operazione teoretica per la tematizzazione della complessità verrà esplicitata alla fine: per il momento, è bene tenere fermo questo punto.

⁴⁹ H. ARENDT, *La vita della mente*, 105.

⁵⁰ H. ARENDT, *La vita della mente*, 106.

2. Il valore della superficie e l'unità dell'esperienza

L'assunto sul quale si basa il tentativo di Arendt è che *tutto ciò che è, appare*. Certamente vi sono intere sfere dell'essere che non vediamo, che non appaiono ai nostri occhi (si pensi solamente a certe branche della fisica): il punto consiste in *come* viene inteso il *rapporto* fra tale non-apparenza e l'apparenza stessa. Una delle soluzioni adottate per pensare in maniera unitaria la "frattura" che si produce fra un fenomeno e la sua causa è quella che Arendt denomina del "funzionalismo", ovvero «interpretare tutte le apparenze come funzioni del processo vitale»⁵¹. Benché la terminologia sia tipica della prima metà del Novecento (è dichiarato, ad esempio, l'influsso di Merleau-Ponty), la logica che vuol essere "rovesciata" è quella che interpreta il "regno delle apparenze" come semplice *esibizione* delle cause che le producono, *funzionale* a queste ultime. La dicotomia in tal caso rimane, come rimane anche la supremazia delle cause sulle apparenze fenomeniche: queste ultime sarebbero infatti funzionali al divenire di un "processo vitale" invisibile ("vero Essere" delle apparenze).

L'idea di un rovesciamento di tale gerarchia viene trovata, tuttavia, proprio in una delle discipline che maggiormente avevano adottato la soluzione del funzionalismo: la biologia. Citando gli studi del biologo e zoologo svizzero Adolf Portmann⁵², Arendt propone un'inversione logica:

Non potrebbe essere che le apparenze non siano al servizio del processo vitale ma, viceversa, che il processo vitale sia al servizio delle apparenze? Dal momento che viviamo in un mondo che appare, non è molto più plausibile che ciò che è rilevante e significativo in questo nostro mondo debba essere situato proprio alla superficie?⁵³

Portmann rilegge infatti l'infinita diversità delle forme animali non come funzionale al processo interno del vivente, ma come *valore in sé*: il «valore della superficie», appunto. La prova di tale valore intrinseco

⁵¹ H. ARENDT, *La vita della mente*, 107.

⁵² Con alcuni saggi pubblicati fra gli anni Cinquanta e Sessanta del secolo scorso, Portmann ripropose in biologia l'idea morfologica, fondata sul cogliimento di una stretta continuità fra costituzione interna del vivente e manifestazione esterna di una forma. Cf in particolare A. PORTMANN, *La forma degli animali*, Raffaello Cortina Editore, Milano 2013 e A. PORTMANN, *Le forme viventi. Nuove prospettive della biologia*, Adelphi, Milano 1969.

⁵³ H. ARENDT, *La vita della mente*, 108.

dell'apparenza dei viventi risiederebbe inoltre in quello «che Portmann denomina “impulso all'autoesibizione” (*Selbstdarstellung*). [...] Simili risultati suggeriscono che la supremazia dell'apparenza esterna implichi [...] un'attività spontanea: *ogni cosa che può vedere vuole essere vista, ogni cosa che può udire richiede di essere udita, ogni cosa che può toccare si offre per essere toccata*»⁵⁴. Arendt nota subito la portata che un simile rivolgimento dell'abituale modo di pensare potrebbe comportare: ripristinare l'intrinseco valore di ciò che appare in superficie significherebbe infatti evitare la dicotomia che s'instaura già solo con l'uso della parola “espressione”: che cosa verrebbe infatti espresso? Evidentemente qualcosa d'interno. «L'espressività di un'apparenza, tuttavia, è di ordine differente: essa non “esprime” altro che sé stessa, e cioè si mostra o si esibisce»⁵⁵: il fatto che gli enti appaiano, così come anche la «vita dell'anima» sempre appare (fosse anche “soltanto” nella parola⁵⁶), non sarebbe dunque funzionale ad una presunta superiorità di ciò che si esprime, poiché *ciò che si esprime e la sua espressione sono il medesimo*.

Le difficoltà logiche e teoretiche di un simile discorso sono molteplici: non è possibile ora esaminarle nel dettaglio. Arendt prende seriamente in considerazione alcune di queste difficoltà, ed instaura un confronto in particolare con Kant; la conclusione alla quale essa giunge è tuttavia la seguente: le attività della mente, compreso il pensare, sono certamente *invisibili*, ma tale invisibilità consegue dal fatto che la mente possiede la capacità di «rendere presente ciò che è assente»⁵⁷. Più precisamente:

Poiché le attività spirituali, non apparenti per definizione, hanno luogo in un mondo di apparenze e in un essere che condivide queste apparenze attraverso la ricettività dei suoi organi di senso [...], tali attività non possono scaturire che da un deliberato *ritrarsi* dalle apparenze. È un ritiro non tanto dal mondo [...] quanto dal suo essere *presente* ai sensi. *Ogni atto spirituale si fonda sulla facoltà della mente di avere presente a sé stessa ciò che è assente ai sensi*⁵⁸.

⁵⁴ H. ARENDT, *La vita della mente*, 110.

⁵⁵ H. ARENDT, *La vita della mente*, 111.

⁵⁶ In questo senso viene ripreso di nuovo M. MERLEAU-PONTY, *Segni*, a cura di A. BONOMI, Il Saggiatore, Milano 1967, 40: «pensiero e parola si anticipano reciprocamente, si sostituiscono continuamente l'uno all'altra». Cf H. ARENDT, *La vita della mente*, 112-114.

⁵⁷ H. ARENDT, *La vita della mente*, 159.

⁵⁸ H. ARENDT, *La vita della mente*, 158.

Tuttavia, tale facoltà della nostra mente non intacca in alcun modo *l'essere* della realtà fenomenica (a partire dal quale, fra l'altro, si attiva): l'uomo può certo trascendere, in virtù della peculiare capacità di "ritrarsi" in quella che Kant chiamava *das Land des Denkens* – la terra del pensiero –, le condizioni che il mondo impone, «ma solo spiritualmente, si badi, non nella realtà»⁵⁹.

La descrizione della vita della mente che Arendt ci restituisce mantiene dunque l'unità dell'esperienza: la vita della mente, infatti, non dà accesso ad un altro mondo, più vero o essente di quello apparente, ma ad un *modo peculiare (soltanto umano) di vivere l'unico mondo disponibile, quello delle apparenze*.

Tale modo peculiare di vita, così come lo stesso Aristotele lo definiva⁶⁰, è reso possibile dall'esperienza stessa, che suscita il pensiero (ovvero: la ricerca di un *significato* delle apparenze) e lo "manifesta" attraverso il linguaggio: è quest'ultimo, infatti, che «riesce a colmare l'abisso tra la sfera dell'invisibile e il mondo delle apparenze»⁶¹ grazie ad una sua particolare funzione, la *metafora*. Le pagine che Arendt dedica a questo particolarissimo legame fra il mondo delle apparenze e la «terra del pensiero» non sono forse impeccabili dal punto di vista argomentativo, ma certamente suggestive:

Analogie, metafore ed emblemi sono i fili con cui la mente si tiene stretta al mondo anche quando, per distrazione, abbia perduto il contatto diretto con esso, ed assicurano l'unità dell'esperienza dell'uomo. [...] Nel semplice dato di fatto che la mente è in grado di scoprire tali analogie, che il mondo delle apparenze ci rammenta cose non apparenti, si può forse leggere una sorta di "prova" che mente e corpo, pensiero ed esperienza sensibile, l'invisibile ed il visibile si co-appartengono, sono, per così dire, "fatti" l'uno per l'altro⁶².

La nostra mente non solo è capace, ma è spinta dal bisogno di trovare nel mondo delle apparenze non solo delle verità, ma anche e forse soprattutto dei significati, che non sono manifesti allo stesso modo degli enti: tale invisibilità li accomuna alla vita della mente stessa, che li traduce (e dunque li rende visibili) attraverso la funzione metaforica del linguaggio. In questo senso, «l'uomo è per natura provvisto di uno strumento capace

⁵⁹ H. ARENDT, *La vita della mente*, 153.

⁶⁰ Cf ARISTOTELE, *Metafisica*, 1072b: «L'attività di pensiero è vita (*noû enérgeia zôe*)».

⁶¹ H. ARENDT, *La vita della mente*, 195.

⁶² H. ARENDT, *La vita della mente*, 196.

di trasformare l'invisibile in un'"apparenza"»⁶³. Di nuovo, intendendo così l'attività di pensiero, l'unità dell'esperienza non viene più persa con la teoria dei "due mondi", ma fortemente mantenuta: «Concedendosi all'uso metaforico, il linguaggio ci permette di pensare, cioè di avere commercio con il non sensibile, proprio perché consente di "portare oltre" – *metapherein* – le nostre esperienze sensibili. Non vi sono due mondi proprio perché la metafora li unisce»⁶⁴.

Quest'ultima frase riassume bene la conclusione che si vorrebbe trarre da questa parte del lavoro di Arendt: la superficie, nell'infinita varietà delle sue forme, è l'unico accesso che l'uomo ha sul mondo. Ciò non significa che tutta la sfera dell'essere debba essere ridotta alla superficie: Arendt infatti reinterpreta la vecchia dicotomia metafisica fra apparenza e "vero Essere" degli enti con la coppia concettuale di visibile ed invisibile. Visibilità ed invisibilità, del resto, non indicano due sfere separate dell'essere, che poi bisognerebbe di nuovo faticosamente ricongiungere: sono invece *due aspetti della medesima ed unica esperienza*. La funzione metaforica del linguaggio viene individuata da Arendt come lo strumento di cui l'uomo dispone per cogliere ed esprimere il legame di questi due aspetti del reale. La ricerca del significato, del senso delle cose, che la ragione manifesta come bisogno (Kant), mostra proprio questa dinamica: l'attività di pensiero rende visibili, attraverso il linguaggio, i significati delle cose, che sono presenti nel modo dell'assenza, o meglio, dell'invisibilità. L'uomo è l'unico essere che possiede una tale facoltà.

Tale dinamica non è certo da intendere in modo meccanicistico: nel suo scopo finale, ovvero il raggiungimento di una eventuale "Verità" ultima, non va a buon fine. La tensione fra *logos* e *theoria* è infatti presente sin dagli albori della filosofia: l'insistenza di tutti i grandi filosofi su qualcosa di "ineffabile" che rifiuta di lasciarsi tradurre in parola, e di cui tuttavia si è perfettamente consapevoli, trova innumerevoli testimoni nella storia del pensiero⁶⁵. Il visibile e l'invisibile si coappartengono per via della struttura "morfologica" dell'essere stesso: tuttavia, al pensiero metafisico occidentale non sempre riesce la traduzione di tale coappartenenza in linguaggio.

⁶³ H. ARENDT, *La vita della mente*, 195.

⁶⁴ H. ARENDT, *La vita della mente*, 197.

⁶⁵ La celeberrima settima lettera di Platone, Kant, Wittgenstein, per citare solo i più conosciuti. Un discorso a parte meriterebbe il Medioevo, dove l'ineffabilità è quasi sempre declinata teologicamente.

Secondo Arendt, ciò avviene perché la verità, nella tradizione metafisica occidentale, è sempre stata intesa «in termini di metafora visiva», e «nulla di espresso in parole può mai attingere l'immobilità di un oggetto della pura contemplazione. [...] se il filosofo vuole *vederlo* e *afferrarlo*, esso “si volatilizza”»⁶⁶.

Lo scacco che il filosofo esperisce deriva dal fatto che, secondo Arendt, nessuna metafora è in grado di dar voce alla particolarissima funzione della nostra mente in base alla quale siamo capaci di mettere in relazione il visibile e l'invisibile del mondo.

La ricerca di significato non dà luogo a risultati finali che sopravviveranno all'attività stessa. [...] La sola metafora che resta, la sola che sia possibile concepire per la vita della mente, è la sensazione della vitalità. *Privo del soffio vitale il corpo umano è un cadavere; priva del pensiero la mente dell'uomo è morta*⁶⁷.

La coappartenenza di visibile e invisibile, ovvero la non totale manifestatività del senso dell'essere, può esser colta a partire dall'abbandono di una qualsiasi declinazione della teoria dei due mondi e dal conseguente riconoscimento del valore intrinseco delle apparenze. Tale coappartenenza potrebbe essere considerata come una ulteriore prova della forma complessa della realtà: il mondo, la realtà sono complessi poiché il loro senso non è mai del tutto manifesto; ciò non è dovuto a interventi esterni del soggetto, ma appartiene alla struttura stessa dell'essere.

⁶⁶ H. ARENDT, *La vita della mente*, 210. Qui Arendt si rifà a H. BERGSON, *Introduzione alla metafisica*, Laterza, Bari 1957, 72. Molto suggestiva anche la ripresa che Italo Calvino fece di questo tema in una delle sue *Lezioni americane*, quella sull'esattezza, utilizzando la stessa coppia concettuale di Arendt. Cf I. CALVINO, *Lezioni americane*, Mondadori, Milano 1993, 76: «La parola collega la traccia visibile alla cosa invisibile, alla cosa assente, alla cosa desiderata o temuta, come un fragile ponte di fortuna gettato sul vuoto».

⁶⁷ H. ARENDT, *La vita della mente*, 212. Anche Aristotele, come già ricordato, nel libro Lambda della *Metafisica* scrive chiaramente che l'attività di pensiero è vita; inoltre, tale «atto di vivere» del Dio, che consiste nel «pensiero di pensiero», viene descritto non in termini intellettualistici, bensì come *edoné*. Cf ARISTOTELE, *Metafisica*, 1072b-1074b: «Da un tale Principio, dunque, dipendono il cielo e la natura. Ed il suo modo di vivere è il più eccellente: è quel modo di vivere che a noi è concesso solo per breve tempo. E in quello stato Egli è sempre. A noi questo è impossibile, ma a Lui non è impossibile, poiché l'atto del suo vivere è piacere (*edoné*). [...] Se dunque, l'intelligenza divina è ciò che c'è di più eccellente, pensa sé stessa e il suo pensiero è pensiero di pensiero (*noéseos nóesis*)».

3. *La vita della mente e il pensiero della complessità: ulteriori spunti*

Le analisi che Arendt conduce in questa prima parte della sua ultima opera ci offrono alcuni ulteriori elementi che potrebbero contribuire all'elaborazione di quel "pensiero della complessità" che costituisce l'oggetto della presente ricerca: pare infatti che la descrizione della "vita della mente" che Arendt offre abbia come obiettivo il mantenimento di una *forte unità dell'esperienza umana*. La faticosa ricerca delle cause della teoria dei due mondi, il suo tentativo di smentita attraverso una diversa lettura del mondo delle apparenze e della superficie, infine la decisiva sostituzione delle categorie di (vero) Essere e (mera) apparenza con la coppia concettuale di invisibile e visibile, aspetti dell'unico mondo disponibile all'esperienza umana: tutto ciò conduce ad un importante cambiamento di prospettiva.

Adottare, anche solo parzialmente, il modello che Arendt propone significherebbe infatti disporre di strumenti che meglio aiutino a "sopportare" un contrasto notevole che l'esperienza costantemente ci propone: la non totale intelligibilità del reale da un lato, il bisogno di conoscenza/chiariezza che la nostra ragione manifesta dall'altro. Per risolvere tale contrasto, il pensiero metafisico si è costantemente affidato alla teoria dei due mondi, nelle sue varie forme, salvo poi dover combattere con le ulteriori difficoltà di gestione non di uno, ma appunto di due mondi. Le categorie che Arendt prende in considerazione, rispetto alle quali è evidente un forte influsso della fenomenologia, permetterebbero invece di riformulare la stessa esperienza di partenza (lo scarto fra incomprendibilità del reale e la ricerca di una sua intelligenza) in questi termini: la struttura *morfologica* dell'essere fenomenico, manifestata dall'infinità delle forme degli enti che si offrono ai nostri sensi, dalla ricchezza della "superficie" in altri termini, lo rende per natura non totalmente visibile-intelligibile. Tale non totale intelligibilità dell'essere costituirebbe a sua volta la prova della sua natura o struttura complessa, data cioè da un intreccio, da una trama (come già richiamato alla fine del paragrafo su Husserl), e non da una serie anonima di enti-eventi che si lascerebbero ordinare secondo le esigenze delle nostre categorie mentali. Riabitare l'esercizio del nostro pensiero alla possibilità, al non-tutto, alla non-chiariezza, eventualmente anche al vuoto, significherebbe lasciare spazio al coglimento dell'*indefinito* che abita *per natura* l'essere di cui possiamo avere esperienza e dal quale è provocato il pensiero stesso.

Il fatto che le cose siano manifeste ma non i loro significati, il loro senso (individuale e complessivo), sta ad indicare, in base alle analisi di Arendt, non che il mondo sia da concepire in modo dualistico (contro la sua stessa evidenza, fra l'altro!), ma che l'esperienza presenta due diversi *aspetti* che si abitano l'un l'altro, in una profonda unità: visibile ed invisibile, manifesto e non-manifesto. L'uomo, del resto, è dotato di una particolare facoltà in grado proprio di cogliere e rendere esplicito il legame di queste due sfere: la capacità di pensiero («rendere presente ciò che è assente») e la sua ineliminabile riflessione-rifrazione nel linguaggio. Rendere “esplicito” il legame fra le cose manifeste ai cinque sensi e il loro significato non equivale sempre a rendere totalmente intelligibile, e dunque dominabile, un fenomeno: il pensiero può esplicitare certamente una spiegazione (ciò che fa in massimo grado la scienza), ma anche una impossibilità di fondo (evidente se si ricerca il senso complessivo del fenomeno-mondo). Il mondo, nella sua complessità, non può infatti essere *spiegato*, così come non possono essere spiegati già molti dei singoli fenomeni che compongono la sua trama: le più recenti prospettive della fisica e della sua divulgazione vanno in questa direzione, in modo molto significativo⁶⁸. Ma è proprio tale impossibilità di fondo che rende legittimo lo sforzo del pensiero, della costante ricerca di senso, di significato.

Lo scacco che la ragione e il linguaggio esperiscono, soprattutto per le domande più radicali che essa formula, non è simbolo di sconfitta o di inutilità: al contrario, costituisce un'ulteriore prova della compresenza dei “due mondi” nella nostra unica esperienza umana, dunque, della sua struttura complessa:

Per questo il giusto uso del linguaggio per me è quello che permette di avvicinarsi alle cose (presenti o assenti) con discrezione e attenzione e cautela, col rispetto di ciò che le cose (presenti o assenti) comunicano senza parole⁶⁹.

Infine, proprio a partire da questa citazione delle *Lezioni americane* di Calvino, un'ultima notazione riguardo alla possibile rilevanza morale di una simile prospettiva legata al modo in cui intendiamo e viviamo la nostra conoscenza del mondo: la discrezione, l'attenzione, la cautela e il

⁶⁸ Cf l'approccio dei recenti volumi, di grande successo, dei fisici C. ROVELLI, *Sette brevi lezioni di fisica*, Adelphi, Milano 2014 e G. TONELLI, *Genesi. Il grande racconto delle origini*, Feltrinelli, Milano 2019.

⁶⁹ I. CALVINO, *Lezioni americane*, 76.

rispetto che il nostro linguaggio dovrebbe adottare nei confronti dei suoi “oggetti” sono di per sé già molto significative. Riconoscere che non tutto sia dicibile, non subito, non chiaramente, anche e soprattutto in filosofia, significa riconoscere che ciò che la nostra mente esperisce come difficoltà, come scacco, non sia in realtà una mancanza, un difetto, ma una ricchezza: la natura complessa del reale si riflette nell’infinità di forme in cui l’essere si offre e così facendo ci chiede, appunto, cautela e rispetto. Per usare un termine caro al filosofo Luigi Pareyson, l’*inesauribilità* dell’essere sancisce la sua non totale riconducibilità a noi stessi e alle nostre categorie.

Un tale stile di pensiero potrebbe far sì che l’uomo instauri un rapporto “alla pari” con la realtà, distaccandosi dalla prospettiva del dominio (sia teoretico che tecnico) che per molto tempo ha caratterizzato, e caratterizza ancora, il comportamento umano nel mondo.

31 gennaio 2022