

Andrea Tagliapietra

PENSARE DALLA SECONDA FILA.
FRANCESCO MORA E IL *PRINCIPIO RECIPROCIÀ*

Francesco Mora è stato uno dei più raffinati e attenti studiosi del pensiero e dell'opera di Georg Simmel, di cui ci ha offerto letture mai scontate e banali, ma soprattutto sempre orientate a intendere e valorizzare il pensatore tedesco come *nur Philosoph*. La precisazione è necessaria perché Simmel è un autore che di volta in volta, e spesso con intento riduttivo, i critici hanno voluto etichettare come sociologo o come storico dei processi culturali, vuoi anche come un semiologo della comunicazione *ante litteram*. Il suo essere un filosofo senza gergo tecnico, ovvero, come scriveva Adorno, «senza una terminologia specifica», e attratto, nei temi dei suoi saggi, dai fenomeni e dai dettagli minuti del mondo dell'esperienza comune e della vita ordinaria (ornamento, volto, imbarazzo, flirt, moda, pasto, rovine, ponte, porta, paesaggio, lettera, segreto, per citarne alla rinfusa solo alcuni), non è certo stato d'aiuto per il suo inserimento nel canone filosofico “maggior”. Soprattutto in una fase storico-epocale – quella degli ultimi due secoli – in cui la filosofia è diventata progressivamente discorso autoreferenziale e tecnico, che si rivolge prevalentemente se non esclusivamente ai membri di una corporazione accademica, cioè a quelli che alcuni vorrebbero etichettare, senz'ombra d'ironia, come i «professionisti del pensiero»¹.

Eppure, un termine tecnico, se così si può definire, il pensiero di Simmel lo ha senza dubbio prodotto e alla sua nodale pervasività, che diventa al contempo la cifra per intendere il complesso rapporto, l'orizzonte mobile, tra modernità e contemporaneità, Francesco Mora ha dedicato quello che, senza sminuire il valore dei suoi lavori su Heidegger, Hegel, Hobbes e il pensiero francese contemporaneo, è il suo libro più importante e ricco di suggestioni intellettuali, ossia *Principio Reciprocità. Filosofia e contemporaneità di Georg Simmel*². In *Principio Reciprocità* Mora impiega l'opera di Simmel come un caleidoscopio per scomporre e ricomporre il pensiero dei maggiori filosofi della sce-

¹ D. MARCONI, *Il mestiere di pensare*, Torino, Einaudi, 2014.

² F. MORA, *Principio Reciprocità. Filosofia e contemporaneità di Georg Simmel*, Venezia, Libreria Cafoscarina Editrice, 2005.

na otto-novecentesca, dalla prima generazione dei suoi contemporanei, come Nietzsche, Dilthey, Weber, Husserl, Bergson e Heidegger, fino ai pensatori del secondo Novecento, come Merleau-Ponty, Lévinas, Blumenberg, Gadamer, Ricoeur, Deleuze e Derrida. *Principio Reciprocità* diventa così molto più che una monografia su Simmel, vale a dire una densa e sintetica rassegna concettuale del panorama filosofico del XX secolo. A questo libro è anche legato un ricordo personale: la presentazione che, all'uscita del volume, facemmo alla Libreria Mondadori di San Marco, a pochi passi dalla Piazza, oggi sostituita, purtroppo, da una pelletteria di lusso. Di quell'incontro conservo ancora gli appunti e alcune note ricavate dalla discussione. A partire da queste tracce vorrei sviluppare il mio intervento, perché già allora era apparsa chiara la peculiarità distintiva del lavoro intellettuale di Mora.

Un modo di fare filosofia discreto, il suo – *dalla seconda fila*³, per così dire – che rigettava l'eroismo di quei pensatori proprietari che, come ragazzini impazienti, sgomitano in prima fila allo spettacolo del pensiero, credendo di poterne disporre e, anzi, di governarlo, al punto da illudersi di calcare la ribalta e di esserne loro gli attori protagonisti. Dalla seconda fila, invece, è difficile non rendersi conto del ruolo di spettatori dei soggetti e della medio-passività a cui è esposta l'ingenuità intenzionale dell'evento del *cogito*. È, così, dalla seconda fila che ci si accorge dell'oggettività della scena del pensiero. È da questo punto d'osservazione che si è in grado di distinguerne le tensioni e i movimenti che lo attraversano, la forza con cui esso ci ammalia e ci trascina. È dalla penombra della seconda fila che, prendendo le distanze dalle luci abbaglianti del palcoscenico, è possibile la lucidità critica e, dunque, il tentativo del pensare altrimenti.

La storia della filosofia e la storia delle idee in particolare, quando sono esercizio di autentica filosofia, sono disciplina del testo e *insieme* lavoro creativo di teoria. La disciplina del testo approfondisce la complessità del pensiero che solo la scrittura testimonia. La filosofia, infatti, non consiste in una somma di enunciati che esprimono tesi e argomentazioni *sub specie aeternitatis*, ma è un canone aperto di *testi*. In essi il pensare si articola, trae spunto dalla stratificazione grammaticale, poetica e retorica del linguaggio che si sedimenta nel documento della scrittura per produrre effetti mai pienamente padroneggiabili da chi scrive. I testi sono composizioni singolari e plurali. Il pensiero, infatti, che l'ostinata ideologia della modernità ha fatto precedere dal diafano pronome personale “io”, dipende in modo evidente dalle domande e dalle provocazioni

³ Mutuo quest'espressione, con sfumatura diversa, da A. Rossi, *Sguardi dalla seconda fila. Composizione e narrazione iconica nella pittura veneta del Cinquecento*, Ginevra-Milano, Skira, 2015.

che sorgono nell'ambito storico-culturale e collettivo in cui i filosofi operano e in cui le questioni che sembrano appartenere a una tradizione di più lungo periodo vengono, come suggeriva Blumenberg, non semplicemente ripetute, ma *rioccupate*⁴.

Così i contesti contribuiscono a mostrare l'orizzonte in movimento in cui il pensare accade e si fa opera, gettando una luce radente sull'origine impura delle costruzioni della teoria, sulla dipendenza sociale, storica e culturale di ciò che solo una ricorrente e ostinata convinzione, a volte screziata di malafede e di corporativismo accademico, può intendere in modo proprietario e originario. È quella presunta autosufficienza e immersione nell'universo scolastico di cui parlava Pierre Bourdieu a proposito del rifiuto della filosofia di riconoscere l'origine extrafilosofica della sua genesi:

Il rifiuto del pensiero della genesi e, più ancora, del pensiero della genesi del pensiero è probabilmente uno dei principi fondamentali della resistenza che i filosofi oppongono, più o meno universalmente, alle scienze sociali, soprattutto quando queste ultime ardiscono prendere a oggetto l'istituzione filosofica e, quindi, il filosofo stesso, figura per eccellenza del "soggetto", rifiutandogli lo statuto di extraterritorialità sociale che egli si attribuisce e di cui intende organizzare la difesa. La storia sociale della filosofia, che mira a mettere in rapporto la storia dei concetti o dei sistemi filosofici con la storia sociale del campo filosofico, sembra negare nella sua stessa essenza un atto di pensiero considerato irriducibile alle circostanze contingenti ed aneddotiche della sua apparizione⁵.

L'origine è sempre un'arrogante rivendicazione di proprietà su ciò di cui nessuno degli esseri fatti di tempo e caduti *in medias res* nella storia, può effettivamente disporre. Sicché il purismo teoreticista e la ricorrente ostilità nei confronti della storia, dai tempi del neopositivismo logico fino ai contemporanei epigoni della tradizione analitica, si spiega con il pervicace mito di una filosofia che, come Atena Parthènos, sia nata dalla testa di Zeus, ossia dall'intelletto astratto o, vuoi anche, dal calcolo logico, senza alcuna commistione con quel corpo vivo del pensiero che si ritrova, piuttosto, nella creazione collettiva della cultura, delle istituzioni e della società, negli stessi prodotti e manufatti materiali del lavoro umano.

Per queste ragioni lo storico della filosofia e lo storico delle idee, pensatori dalla seconda fila nel senso in cui fin qui si è detto, attuano l'esercizio di un salutare *pudore del pensiero*. Si tratta di un modo di fare teoria discreto e

⁴ H. BLUMENBERG, *Die Legitimität der Neuzeit*, Frankfurt a.M., Suhrkamp Verlag, 1988; trad. it. di C. Marelli, Id., *La legittimità dell'età moderna*, Genova, Marietti, 1992, pp. 70-71; 502.

⁵ P. BOURDIEU, *Méditations pascaliennes*, Paris, Éditions du Seuil, 1997; trad. it. di A. Serra, Id., *Meditazioni pascaliane*, Milano, Feltrinelli, 1998, pp. 50-51.

antieroico, in cui i margini creativi del pensare si danno in terza o in prima persona plurale, nella quale i personaggi concettuali incontrati mediante la disciplina del testo mostrano in controluce lo spazio critico, la zona di conflitto della realtà a cui, *ancora e sempre*, bisogna tornare per cercare di fare filosofia sul serio. Questa tattica del pensare, illuminata per i suoi aspetti teorici dalla grande critica della soggettività che ha animato il filone più audace del Novecento filosofico, è perfettamente sviluppata da Francesco Mora nel suo lavoro scientifico, e appare in modo evidente e maturo nelle pagine di *Principio Reciprocità*.

A cominciare dal titolo, che gioca in modo esplicito con quello di due grandi opere filosofiche del secondo dopoguerra del XX secolo, vale a dire con il *Principio Speranza* (1959) di Ernst Bloch e con il *Principio Responsabilità* (1979) di Hans Jonas⁶. Tuttavia, i capolavori di Bloch e Jonas presuppongono ancora, al centro del loro impianto teorico e vista la declinazione etico-politica dei termini “speranza” e “responsabilità”, il personaggio concettuale del soggetto, colto in due momenti diversi della sua parabola storica.

Con Bloch è il soggetto che, secondo il mandato marxiano conferito dall’undicesima tesi su Feuerbach – «i filosofi hanno finora solo interpretato diversamente il mondo; ma si tratta di trasformarlo»⁷ –, trova nell’immensa produzione immaginativa della *docta spes* il serbatoio per orientare il proprio agire trasformativo non solo nei confronti della realtà, bensì anche rispetto a sé stesso. «Mi ripeterò finché non verrò capito» – soleva dire Voltaire –, e Bloch fa suo il motto del grande illuminista per giustificare l’enorme mole di un libro che, in più di mille e seicento pagine e cinque parti, ricostruisce l’immenso inventario di desideri, di archetipi della felicità, di miti di riscatto, di messianismi religiosi, di sistemi filosofici, di utopie sociali, di progetti tecnico-scientifici, a cui il *sogno desto* della speranza, nell’arco dell’intero sviluppo della cultura umana, ha dato vita. Pensare – suggerisce Bloch – significa oltrepassare. Quindi, il fondamento della speranza è nella forma del pensiero, nella struttura stessa dell’esistenza, che ci impone di misurarci costantemente con il mondo per trasformarlo in una *patria* dove poterci finalmente sentire *a casa*. Ma

⁶ E. BLOCH, *Das Prinzip Hoffnung*, Frankfurt a.M., Suhrkamp Verlag, 1959; trad. it. di E. De Angelis e T. Cavallo, Id., *Il principio speranza*, in 3 voll., a cura di E. De Angelis e T. Cavallo, *Introduzione* di R. Bodei, Milano, Garzanti, 1994; H. JONAS, *Das Prinzip Verantwortung: Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation*, Frankfurt a.M., Suhrkamp Verlag, 1979; trad. it. di P. Rinaudo, Id., *Il principio responsabilità. Un’etica per la civiltà tecnologica*, a cura di P.P. Portinaro, Torino, Einaudi, 2002.

⁷ K. MARX, *Über Feuerbach* (1845), in F. Engels, *Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie*, Stuttgart, Verlag J.H.W. Dietz, 1888; trad. it. di P. Togliatti, Id., *Ludwig Feuerbach e il punto d’approdo della filosofia classica tedesca*, a cura di P. Togliatti, *Prefazione* di N. Merker, Roma, Editori Riuniti, 1985.

l'uomo che spera, spera anche contro sé stesso. Il passato in cui si rifugia lo sguardo senile del conservatore è, comunque, *un passato che non passa*, una cristallizzazione di sogni non risarciti che attendono ancora di diventare ciò che sono. Perché i sogni vogliono mantenersi, non solo realizzarsi. La vita di tutti gli uomini – nota Bloch – è attraversata da sogni ad occhi aperti. Alcuni di essi sono solo una fuga insipida dalla realtà, un bottino per gli imbroglioni. Altri, tuttavia, ci stimolano, non consentono di accontentarci del cattivo presente, non ci permettono di fare i rinunciatari. Chi sa cogliere questa differenza impara a sperare, vede il traguardo della propria identità nello specchio futuro del mondo. Ma la speranza è pur sempre una forma di volontà che richiede per compiersi la funzione di un soggetto. L'imparare a sperare blochiano viene prima del sapere e dell'agire, ma presuppone il personaggio concettuale di un *soggetto eroico*, di un cavaliere della speranza, sempre in bilico tra il coraggio temerario di Orlando e l'introflessa follia, ironica e visionaria, di Don Chisciotte e dei suoi mulini a vento.

Ecco che al soggetto eroico proposto da Bloch succede, vent'anni dopo l'uscita del *Principio Speranza*, il *soggetto cauto* di Jonas, che non si imbarca più nella navicella del progresso dove si contendevano i posti migliori comunisti e liberal-capitalisti, ma si scopre responsabile di un mondo che ha bisogno di essere salvaguardato proprio dalla stessa immane capacità trasformativa scatenata dalla tecnica umana e, secondo la ballata goethiana dell'*apprendista stregone* (già precocemente citata in questi termini da Marx ed Engels)⁸, sfuggita di mano al suo stesso artefice. Per Jonas la responsabilità della filosofia e dei filosofi nella catastrofe della storia, culminata con i due conflitti mondiali e che, all'epoca della pubblicazione del *Principio Responsabilità*, si manifestava ancora nella corsa agli armamenti della Guerra Fredda, va ricercata proprio in quella idiosincrasia nei confronti della natura, generata dallo spirito – ossia dal soggetto collettivo dell'umanità – che **le si sente superiore**, e che, nel corso della storia del pensiero occidentale, ha dissimulato il dominio antropologico con una serie di opposizioni polari: anima/corpo, spirito/materia, interiorità/esteriorità, soggetto/oggetto. Emerge allora la necessità di una risposta in grado di superare l'alienazione reciproca delle parti di un tutto. Il compito ineludibile della filosofia è, per Jonas, quello di riuscire a ripensare il rapporto fra l'uomo e il cosmo in termini di unità. Bisogna comprendere che è la stessa sostanza originaria che opera nelle galassie, nei soli e nei pianeti che si muovono nello spazio cosmico a generare la vita, il piacere e il dolore, la volontà e il timore, il

⁸ K. MARX – F. ENGELS, *Manifest der Kommunistischen Partei* (1848); trad. it. di E. Cantimori Mezzomonti, *Id.*, *Manifesto del partito comunista*, a cura di E. Cantimori Mezzomonti, Roma-Bari, Laterza, 1974, p. 63.



vedere e il sentire, l'amore e l'odio. Allora, conclude il filosofo tedesco, l'uomo e la natura possono trovare un punto d'incontro solo nel concetto etico-pratico di una *responsabilità universale* che tenga uniti insieme, nell'azione del singolo individuo come nella grande politica degli Stati, il destino delle generazioni umane dei "non ancora nati" e il futuro dell'ambiente naturale che un giorno dovrà ospitarli.

Così, solo superficialmente il soggetto del principio responsabilità, nella temperie storica di fine Novecento, sembra *volere di meno* del soggetto eroico della speranza e del progresso, forgiato nel XIX secolo e culminato con la rivoluzione socialista russa. Anzi, in qualche modo *vuole di più*, perché nella responsabilità, a differenza della speranza, il soggetto deve rispondere e farsi carico *anche* della natura. Dismessi i panni distruttivi del progresso orientato antropologicamente, egli assume quelli del salvatore dagli effetti dello stesso, ma la salvezza della natura è pur sempre funzionale alla salvezza dell'essere umano, alla tutela del destino delle generazioni future, minacciate dall'estinzione. Il motore rimane centrato nelle capacità del soggetto e nel suo ruolo decisivo, quello di salvare, ovvero di fondare, di unificare, di produrre le relazioni necessarie che chiamiamo mondo.

Allora, ad Heidegger che sosteneva che «ormai soltanto un Dio ci può salvare» e a Sloterdijk che, più di recente, ricordava che «non siamo ancora stati salvati»⁹, sarebbe il caso di contrapporre una domanda radicale: "perché, dai tempi di Platone e del suo *sōzein tà phainόμενα* fino alle schiere di salvatori religiosi e laici della tradizione occidentale antica e moderna, il mondo appare bisognoso di essere salvato?"

La risposta rivela l'identità profonda della cultura occidentale, quella che la distingue dalle altre culture del pianeta e che riguarda il compito strategico del personaggio concettuale del soggetto-salvatore come nucleo originario di un pensiero che si traduce in potere. Infatti, se qualcosa ha bisogno di essere salvato significa che *dipende* da ciò che lo salva e, quindi, non può essere perfettamente autonomo, libero, autosufficiente, autodeterminato, effettivamente singolare. Del resto, il sopravvissuto, ossia colui che non ha (più) bisogno di essere salvato, è, come ha intuito Elias Canetti, la figura primigenia della personificazione del potere, che si nasconde nei racconti delle principali mitologie occidentali. Il potere è connesso strutturalmente all'idea di sopravvivenza,

⁹ M. HEIDEGGER, *Nur noch ein Gott kann uns helfen. Spiegel-Gespräch mit Martin Heidegger am 23. Sept. 1966*, Hamburg, Spiegel Verlag, 1976; trad. it. di A. Marini, Id., *Ormai solo un Dio ci può salvare. Intervista con lo "Spiegel"*, a cura di A. Marini, Parma, Guanda, 1987; P. SLOTERDIJK, *Nicht gerettet. Versuche nach Heidegger*, Frankfurt a.M., Suhrkamp Verlag, 2001; trad. it. di A. Calligaris e S. Crosara, Id., *Non siamo stati ancora salvati. Saggi dopo Heidegger*, Milano, Bompiani, 2004.



sicché «l'istante del sopravvivere è l'istante della potenza»¹⁰. Così, dal mito alla metafisica, fino alla teologia e all'economia, l'Occidente è cresciuto e si è sviluppato declinando il potere in nome dell'essere della sostanza, di Dio e del soggetto, contrapposti al mondo in virtù del *supplemento* rappresentato dalla funzione strategica di *ciò che salva* e che autorizza, in nome della sua unità e indivisibilità, ogni successiva forma di dominio in quanto risultato della produzione di relazioni da parte del soggetto.

Con il *Principio Reciprocità* cambia completamente il panorama concettuale. Il principio attorno a cui ruota, per Mora, l'intero pensiero di Simmel e la sua diagnosi del contemporaneo, non ha funzione fondativa, né può essere immediatamente ricondotto alla sfera antropologica ed etico-politica. Simmel decentra il soggetto, inserendolo in una struttura non più circolare (il cerchio ha un solo centro), ma ellittica, a due fuochi. La "reciprocità" – in tedesco *Wechselwirkung* – è l'azione reciproca dei due termini di una *relazione*, che viene assunta come principio, ossia che non è ulteriormente riducibile ai suoi elementi costitutivi (i due fuochi che rimangono comunque fissi rispetto alla curva dell'ellisse). Si tratta, leggiamo, di una «filosofia e metafisica del due, che non significa dualismo o differenza sessuale, ma soltanto che il principio è costitutivamente, originariamente *due*, proprio in quanto è capacità di reciprocità e differenziazione»¹¹. Per Mora il principio di reciprocità conferisce all'opera di Simmel una logica unitaria e coerente, benché non debba essere inteso nei termini di una cellula sistematica, ma piuttosto come una legge universale, anzi un *principio regolativo* in senso kantiano, che mostra i suoi effetti nelle diverse dimensioni dell'esperienza, nel campo della sociologia come in quello della psicologia, nell'etica come nell'estetica.

Sin dalla sua prima opera, *La differenziazione sociale* (1890)¹², il principio reciprocità innerva l'intera produzione simmeliana, **dando** il ritmo *ripiegato*, "a strati" riflettenti, del suo procedere nell'indagine degli eventi sociali e degli oggetti culturali, cioè senza mai cadere vittima del «primo e fondamentale mito della ragione»¹³, ossia quel *semplice* che presume, rovesciando come un guanto



¹⁰ E. CANETTI, *Masse und Macht*, Hamburg, Classen Verlag, 1960; trad. it. di F. Jesi, Id., *Massa e potere*, a cura di F. Jesi, Milano, Adelphi, 1981, p. 274; cfr. anche Id., *Macht und Überleben. Drei Essays*, Berlin, Literarisches Colloquium, 1972; trad. it. di F. Jesi, Id., *Potere e sopravvivenza. Saggi*, a cura di F. Jesi, Milano, Adelphi, 1974.

¹¹ F. MORA, *op. cit.*, p. 12.

¹² G. SIMMEL, *Über soziale Differenzierung. Soziologische und psychologische Untersuchungen*, Leipzig, Duncker & Humblot, 1890; trad. it. di B. Accarino, Id., *La differenziazione sociale*, Roma-Bari, Laterza, 1995.

¹³ I. VALENT, *Del semplice* (1990), in Id., *Opere. V. Asymmetron. Microntologie della relazione*, a cura di A. Tagliapietra, Bergamo, Moretti & Vitali, 2008, pp. 155-161, p. 155.

la metafora della “piega”, di *spiegare* le cose, di esaurirne il senso nell’articolazione inferenziale dei significati (per esempio di causa ed effetto), come accade nel metodo delle scienze della natura. È questo, per Mora, il fondamentale apporto strategico di Simmel al dibattito, che, in momenti diversi del Novecento e dello scampolo di terzo millennio che stiamo vivendo, risorge come la mitica Fenice dalle ceneri, tra *Naturwissenschaften* e *Geisteswissenschaften*, ovvero tra lo spiegare delle scienze della natura e il comprendere delle discipline della cultura.

Il problema del *Methodenstreit*, osserva il filosofo veneziano, «è da Simmel oltrepassato, non come in Weber, attraverso il privilegio concesso al rapporto causa-effetto, ma tramite l’interazione di tale relazione con il rapporto teleologico mezzi-fini». Invece di contrapporsi, i due tipi di relazione sono a loro volta in relazione tra loro, sicché vi è «interazione e non separazione, pur nella differenziazione». Ecco che la divisione di campo fra scienze della natura e della cultura, conclude Mora, «è soltanto un prodotto della teoresi della metafisica sostanzialista dell’uno e della scienza relativistica moderna»¹⁴. La razionalità come *relazionalità* non può essere ridotta a un unico modello di ragione, quello che sorge dall’ontologia metafisica costruita intorno agli interessi antropologici di specie – «il conflitto politico decisivo, che governa ogni altro conflitto», ricordava Agamben, «è, nella nostra cultura, quello fra l’animalità e l’umanità dell’uomo»¹⁵ – e si perfeziona, nel corso degli ultimi due secoli, con l’assoggettamento ideologico delle scienze agli interessi dell’economia capitalistica.

La società e la cultura sono fenomeni complessi, formati, a loro volta, da fenomeni altrettanto complessi, irriducibili, quindi, a elementi semplici, disposti sullo stesso piano di realtà, come pretendono i grotteschi riduzionismi che ricorrentemente vengono proposti dall’approccio del filone neopositivista. Per questa prospettiva un fenomeno complesso e eminentemente interattivo (per esempio, la coscienza) o è il risultato di una serie di cause isolate (nella fattispecie l’attività di alcune regioni della massa cerebrale chiuse nella scatola cranica dell’individuo) o, banalmente, non esiste. Ecco allora la sorprendente attualità di Simmel, che Mora legge come il filosofo della relazione: un pensatore in grado di confrontarsi con una realtà pluristratificata e complessa, anticipando, rispetto al dibattito filosofico dei suoi tempi, la temperie intellettuale dei nostri giorni. Di conseguenza la strumentazione concettuale impiegata nel *Principio Reciprocità* viene fornita soprattutto dagli apporti teorici di Deleuze, Ricoeur, Lévinas, Foucault e Derrida, insomma, muovendo da quelle stesse

¹⁴ F. MORA, *op. cit.*, p. 57.

¹⁵ G. AGAMBEN, *L’aperto. L’uomo e l’animale*, Torino, Bollati Boringhieri, 2002, p. 82.

fonti della “scuola francese” che, qualche anno più tardi, ispireranno il “pensiero vivente”¹⁶ del cosiddetto *Italian Thought*.

Per Mora il relazionismo simmeliano è *antidialettico* – «un’antidialetticità il cui referente polemico non è solo Hegel e l’idealismo tedesco, ma anche Marx e il successivo marxismo»¹⁷ –, in quanto rifiuta la sintesi, la tendenza all’unificazione e al superamento del conflitto, che senza dubbio rappresentano il più evidente residuo della metafisica sostanzialistica e poi soggettivistica in seno al pensiero dialettico. Tuttavia, è anche possibile leggere la dialettica in modo indipendente dalle correnti filosofiche del Novecento – soprattutto il neoidealismo e il marxismo – intendendola «come teoria semantica, ossia come il tentativo più radicale, nella storia del pensiero occidentale, di fondare l’inseparabilità degli opposti»¹⁸. Così l’interpretazione simmeliana di Mora sembra convergere teoricamente, illuminandola da un’altra prospettiva, con la rilettura di Hegel condotta nella scuola veneziana, non tanto da Emanuele Severino quanto dal suo miglior allievo, ossia Italo Valent. Quest’ultimo individuava già nell’autore della *Scienza della logica*, al cui testo per molti anni Valent aveva dedicato seguitissimi seminari all’Università di Venezia, quanto Severino rivendicava come risultato esclusivo della sua teoresi, ossia la scoperta della *negazione inclusiva* – della *negazione come relazione* – sicché qualsiasi figura della negazione della relazione (modificazione, sparizione, estinzione, ecc.) è ancora relazione: una relazione alla relazione, una metarelazione. In modo che la relazione possa superarsi conservandosi¹⁹. Così non c’è nessun evento, per quanto minimo – Valent parlava non a caso di *microntologia* –, che non si disponga per virtù propria in una peculiarità dinamica di significato, nella determinazione ospitale della negazione. «È infatti solo nella *condivisione* con il negativo», leggiamo in *Principio Reciprocità*, «sempre conflittuale, che per Simmel è possibile elaborare una *filosofia della relazione reciproca*»²⁰. Si tratta, quindi, di una adialetticità che, a sua volta, la condivisione con il negativo rende dialettica.

Per questo ricupero della dialettica è tuttavia essenziale rinunciare alla pretesa della totalità astratta e della chiusura sistematica dell’unificazione, insomma alla *mistica gloriosa del destino dell’essere* e della sua *escatologia filosofica*

¹⁶ R. ESPOSITO, *Pensiero vivente. Origine e attualità della filosofia italiana*, Torino, Einaudi, 2010.

¹⁷ F. MORA, *op. cit.*, p. 21.

¹⁸ E. SEVERINO, *La struttura originaria*, Brescia, La Scuola, 1958; nuova ed. riveduta: Milano, Adelphi, 1981, p. 47.

¹⁹ I. VALENT, *Il segreto di Hegel* (1993), in Id., *Opere. V. Asymmetron. Microntologie della relazione*, cit., pp. 213-232.

²⁰ F. MORA, *op. cit.*, p. 133.

(è questo lo slittamento dell'ultimo pensiero severiniano e soprattutto dei suoi ferventi epigoni), concentrandosi sulla cellula semantica, generatrice del senso, dell'*esserci*. Non diversamente scrive Mora a proposito del *principio reciprocità* di Simmel, che «mostra l'originaria e essenziale *relazionalità* costitutiva del mondo e dell'esserci umano, essere esso stesso relazionale al suo interno, interazione e relazione, reciprocità e associazione»²¹. Non si tratta di relativismo, ma, appunto, di relazionalità. Se, soprattutto dalle caricature dei suoi detrattori, il relativismo viene rappresentato come un passare da una verità all'altra, ossia come un indifferentismo rispetto al valore della verità, la relazionalità comporta che più verità possano attraversare lo stesso spazio a livelli diversi, complicandolo chiasmaticamente, ma senza perderne il valore.

Pensare per endiadi tensionali, che non si esauriscono mai in uno dei due termini in gioco, ma che semmai transitano e vedono accrescere la complessità stratificata della loro relazione, sposta la scena stessa del pensiero dall'asse verticale dell'ontoteologia, dalla solitudine monadica della totalità dell'essere e del soggetto come estremi di una realtà astorica e naturalizzata, al piano orizzontale e plurale della *società*, alla molteplicità di sezioni che la diversa declinazione degli ambiti dell'esperienza produce. Qui tuttavia la società non va intesa come campo d'osservazione di una scienza particolare, la sociologia, bensì come fenomeno storico che interroga e provoca la filosofia a pensare e a pensarsi diversamente.

Simmel sa cogliere, per dirla con Foucault, l'effettivo «problema del presente come evento filosofico a cui il filosofo, che ne parla, appartiene»²², ovvero quello che probabilmente è il suo principale *apriori storico*. Questo fenomeno consiste nel venire alla luce della società come il tratto caratteristico della modernità, ossia quale risultato storico dello sviluppo della coppia di **Comunità e società**: *Gemeinschaft und Gesellschaft* come recitava il titolo del noto saggio di Tönnies²³. Epoche e latitudini diverse hanno conosciuto modi collettivi della vita in comune che si strutturavano secondo lo schema semplice e statico della *comunità*, in cui gli esseri umani si identificavano con il loro ruolo all'interno del gruppo e nella quale la collettività e i suoi valori tramandati nel tempo avevano sempre l'assoluta prevalenza. Invece, la modernità scopre nella relazione reciproca di individuo e società quel *conflitto*, inesauribile ma fecondo, che



²¹ F. MORA, *op. cit.*, p. 21.

²² M. FOUCAULT, *Qu'est-ce que les Lumières?* (lezione presso il Collège de France, 1983), in "Magazine littéraire", 207 (1984), ora in Id., *Dits et écrits*, 4 voll., éd. de D. Defert et F. Ewald, Paris, Éditions Gallimard, 1994, vol. IV, pp. 679-688; trad. it. di F. Polidori, Id., *Il problema del presente. Una lezione su 'Che cos'è l'Illuminismo?' di Kant*, in "aut-aut", 205 (1985), pp. 11-19, p. 12.

²³ F. TÖNNIES, *Gemeinschaft und Gesellschaft*, Leipzig, Fues Verlag, 1887; trad. it. di M. Ricciardi, Id., *Comunità e società*, a cura di M. Ricciardi, Roma-Bari, Laterza, 2011.

spinge la vita sociale a intensificare la sua complessità, rimuovendo qualsiasi ideologia regressivo-comunitaria o futuro-utopistica che faccia della società una sorta di unità mistica, i cui contenuti si impongano sulla molteplicità e accidentalità degli individui e delle loro esperienze. Anzi, sono gli individui, le loro *singularità attive-passive*, a costituire il fondamento ontologico delle forme collettive, dei valori, delle strutture sociali e dei prodotti della cultura. Il “conflitto della civiltà moderna”²⁴, come titola un famoso saggio simmeliano dell’ultimo periodo dell’esistenza del filosofo tedesco, *de-etnicizza* il soggetto, producendo «storicamente le forme di socializzazione (*Vergesellschaftungen*) e i valori sui quali l’uomo può fondare la propria esistenza e riconoscersi come membro di una società»²⁵.

La società moderna si è aperta come la scena di un teatro, avendo nella città e nella moltiplicazione, nella tensione e sovrapposizione dei ruoli e delle professioni a cui essa dà vita rispetto alla relativa semplicità delle comunità premoderne e integraliste, il suo autentico centro sorgivo. L’espansione demografica, la crescita economica e l’urbanizzazione che caratterizzano l’alba dell’età moderna, la mobilità sociale e i nuovi mestieri sorti con lo sviluppo dell’artigianato, dei commerci e del mercato, inducono al confronto fra i singoli soggetti e fra le classi sociali. Come ha scritto il critico americano Lionel Trilling, «nel brulichio d’uomini delle città», «la società si imponeva ai sensi: ancor prima che un’idea a cui pensare, era una cosa da vedere e da sentire»²⁶.

Ritroviamo la città, che all’alba dell’età moderna avviava i primi grandi processi di differenziazione della società, nella *metropoli* contemporanea, di cui Simmel è stato uno dei più acuti indagatori. Qui il soggetto empirico, che la prima modernità modellava in individualità plastiche che ancora sembravano corrispondere al tipo eroico della soggettività agente nella storia, si frammenta nel *Nervenleben* della grande città, nell’indifferenza delle individualità diasporiche che la abitano tanto freneticamente quanto passivamente: «Le metropoli emergono allora come un esempio di quelle grandi formazioni storiche nelle quali le correnti antagoniste che pervadono la totalità della vita confluiscono e si dispiegano con pari legittimità»²⁷. La metropoli è quindi una sce-

²⁴ G. SIMMEL, *Der Konflikt der modernen Kultur*, München und Leipzig Duncker & Humblot, 1918; trad. it. di G. Rensi, Id., *Il conflitto della civiltà moderna*, Milano, SE, 2017.

²⁵ F. MORA, *op. cit.*, p. 43.

²⁶ L. TRILLING, *Sincerity and authenticity*, Cambridge (Massachusetts), Harvard University Press, 1972; trad. it. di R. Ariano, Id., *Sincerità e autenticità*, a cura di R. Ariano, *Introduzione* di A. Tagliapietra, Bergamo, Moretti & Vitali, 2018, p. 73.

²⁷ G. SIMMEL, *Die Großstädte und das Geistesleben*, in AA.VV., *Die Grossstadt. Vorträge und Aufsätze zur Städteausstellung*, in *Jahrbuch der Gehe-Stiftung Dresden*, hrsg. von T. Petermann, Band 9, Dresden, 1903, pp. 185-206; trad. it. di F. Peri, Id., *Le metropoli e la vita dello spirito*, in

na storico-teorica in cui sembra crescere esponenzialmente la consapevolezza del vivere collettivo come un gioco di maschere cangianti e senza un volto retrostante – “maschere nude” avrebbe detto Pirandello –, ovvero della *vita quotidiana come rappresentazione*, alla stregua del titolo italiano del famoso saggio di Erving Goffman²⁸, indubbiamente uno dei continuatori del gesto teorico simmeliano.

Principio Reciprocità, come si diceva all’inizio, affronta, in un groviglio fitto di materiali teorici e di riferimenti storici, la domanda cardinale sulla continuità del moderno nel contemporaneo, a cui Mora sembra rispondere affermativamente, prendendo come campione del legame transitivo e, anzi, come suo anticipatore e alfiere, proprio Simmel e la sua opera. Tuttavia, la modernità che passa nel contemporaneo e che ha nel filosofo berlinese il più raffinato degli interpreti non è quella della linearità del progresso, ma quella che si identifica con la sua crisi permanente. Qualcosa dunque è successo. La bussola escatologica da cui era nata la modernità come secolarizzazione della storia della salvezza si è rotta. Per i moderni che credevano nel progresso c’era ancora un mondo da conquistare e che, quindi, assumeva un valore, se non altro sul piano operativo, come oggetto su cui esercitare e mettere alla prova la propria volontà di potenza. Per i moderni che, esaurita l’utopia del mondo come oggetto di progresso, se lo ritrovano tra le mani come luogo di conflitto e di crisi, si tratta ora di essere in grado comunque di orientarvisi.

L’attualità filosofica di Simmel e del *Principio Reciprocità* va in questa direzione, concependo l’effettiva autonomia del moderno, separandolo una buona volta sia dall’eternismo metafisico delle sostanze che dai dispositivi ideologici dell’escatologia e dell’utopia, con i loro meccanismi retorici di legittimazione e di mobilitazione che tanta parte hanno avuto nella costruzione di quella che Bruno Latour chiamava la “costituzione moderna”²⁹. I moderni, suggerisce lo studioso francese, anche quando in laboratorio contribuiscono a costruire attivamente la cosiddetta materia dei fatti, devono pur sempre presupporre e credere in una natura separata, visitata dallo spettro kantiano della *cosa in sé* come il castello di Elsinor dall’ombra del padre di Amleto. Così natura e società, natura e cultura, malgrado l’esperienza ci mostri continuamente l’immediatezza della

Id., *Stile moderno. Saggi di estetica sociale*, a cura di B. Carnevali e A. Pinotti, Torino, Einaudi, 2020, pp. 402-417, p. 417.

²⁸ E. GOFFMAN, *The Presentation of Self in Everyday Life*, Garden City (New York), Doubleday & Co., 1959; trad. it. di M. Ciacci, Id., *La vita quotidiana come rappresentazione*, Bologna, il Mulino, 1969.

²⁹ B. LATOUR, *Nous n’avons jamais été modernes. Essai d’anthropologie symétrique*, Paris, Éditions La Découverte, 1991; trad. it. di G. Lagomarsino e C. Milano, Id., *Non siamo mai stati moderni*, Prefazione di G. Giorello, Milano, Elèuthera, 2009, pp. 27-70.

loro indistricabile relazione reciproca, devono rimanere, sul piano ideologico, assolutamente separate e distinte, per garantire il funzionamento dei dispositivi “rivoluzionari” della critica che, di volta in volta, si appellano alla natura per criticare la società e alla società per criticare la natura.

«Ci sono più cose in cielo e in terra, Orazio, di quante tu ne possa sognare nella tua filosofia»: ecco il richiamo all'intrinseca complessità del mondo che Amleto rivolge al suo miglior amico. Il destino della modernità, l'assicurazione sulla durata della sua costellazione nel cielo mobile delle idee, sta, come si evince dalla lettura di *Principio Reciprocità* di Francesco Mora, nell'essere all'altezza di questa complessità senza regredire nel pensiero, ossia senza cullare l'illusione di risolverla. Dopo essersi inizialmente proposti di comprendere il mondo e aver poi creduto di trasformarlo, rivoluzionandolo da cima a fondo, è forse giunto il momento, per i moderni ormai divenuti contemporanei, di prendersene cura e magari di dedicarsi al compito che, già ai tempi del pallido principe di Danimarca, appariva di gran lunga il più arduo: quello di abitarlo.

